ΕΡΡΙΚΟΣ ΜΠΕΡΞΟΝ

Η δημιουργική εξέλιξη

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ
ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ – ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΚΟΣ ΜΠΕΡΞΟΝ

δημιουργική εξέλιξη

ΑΣΗ: ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ–ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

Ο Henri Bergson, εξέχουσα μορφή της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης κατά το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα, αποτέλεσε αντικείμενο λατρείας αλλά και φαινόμενο μόδας. Η απήχηση και το κύρος του ξεπερνούσε κατά πολύ τον στενό κύκλο των ειδικών. Η λατρεία προς τον Μπερξόν ήταν προϊόν μιας αντιεπιστημονικής και, ίσως, πολιτικής στάσης που στρεφόταν κατά της κατεστημένης πανεπιστημιακής διδασκαλίας της Σορβόννης. Ο ίδιος ο Μπερξόν ποτέ δεν αποδέχτηκε τον ανορθολογισμό ορισμένων οπαδών του. Αυτού του τύπου ο μπερξονισμός έβλαψε την μπερξονική φιλοσοφία και προκάλεσε τους λιβέλους του J. Benda και του G. Politzer.

Γιος ενός μετανάστη Πολωνοεβραίου συνθέτη και μιας Αγγλίδας, ο Μπερξόν, ακολουθώντας μια εκπληκτική πνευματική περιπέτεια, κατόρθωσε να φτάσει στην κορυφή, εισχωρώντας στα άγια των αγίων του πανεπιστημιακού συστήματος. Γεννήθηκε στο Παρίσι το 1859. Λαμπρός μαθητής, εισάγεται τρίτος στην École Normale Supérieure. Μεταξύ των συμμαθητών του, ο Ζαν Ζωρές και ο Εμίλ Ντυρκέμ.

Το 1879 αποκτά τη γαλλική ιθαγένεια. Το 1881 γίνεται agrégé της φιλοσοφίας. Ευγνώμων προς ένα πανεπιστημιακό σύστημα που τον ενσωμάτωσε στην πιο υψηλή του κλίμακα, ακολουθεί την κλασική σταδιοδρομία του καθηγητή λυκείου αρχικά, του αναπληρωτή καθηγητή στην École Normale στη συ-

ΜΙΟΥΡΓΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ

Η δημιουργική εξέλιξη

φωτογραφία εξωφύλλου:
Roger-Viollet, Henri Bergson

μακέτα εξωφύλλου:
Μαρία Τσουμαχίδου

σελιδοποίηση:
Βασιλική Μπεκυρά

πρώτη έκδοση: Οκτώβριος 2005
ανατύπωση: Ιούνιος 2016
(2.036 αντίτυπα)

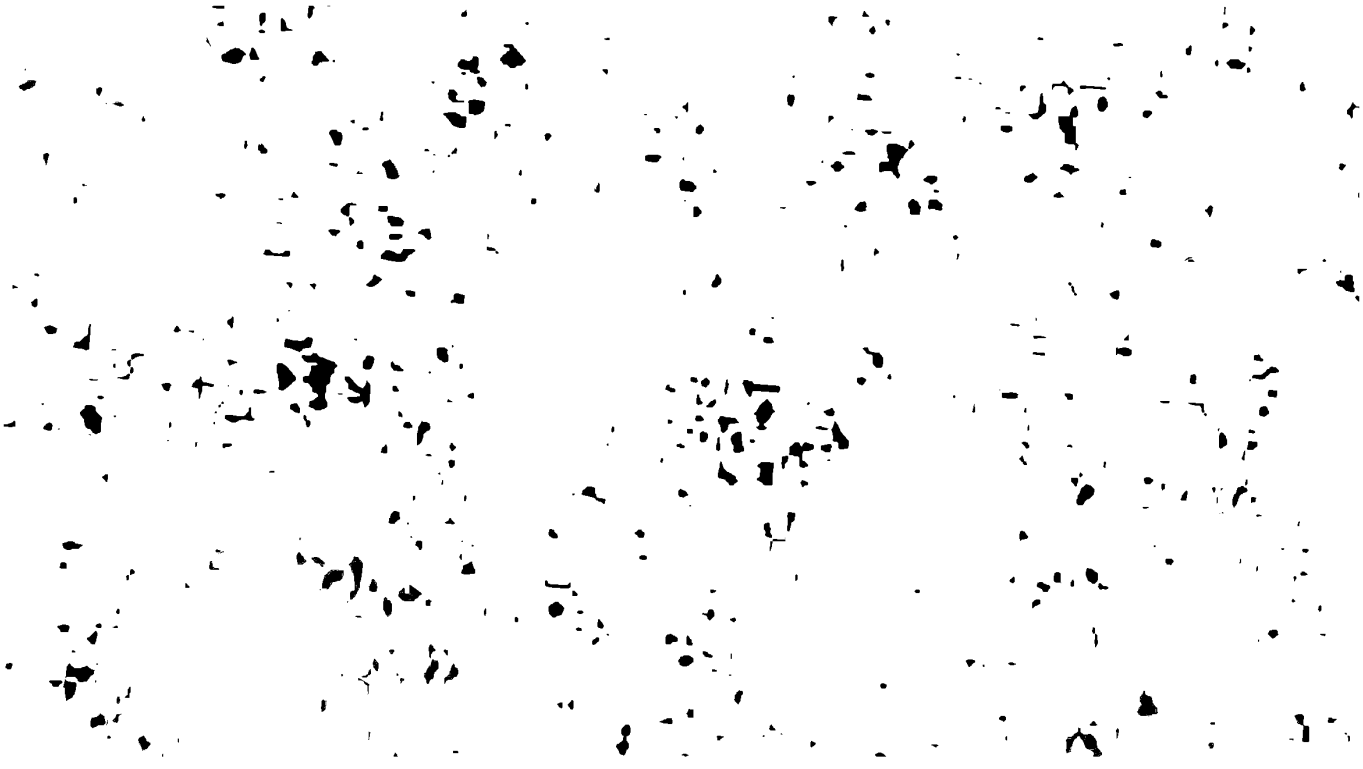
Henri Bergson, *L'évolution créatrice*
© 1941, Presses Universitaires de France

© 2005, για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ
Αιόλου 33, 105 51 Αθήνα
τηλ.: 210-36 43 382, fax: 210-36 36 501

© 2005, για το Επίμετρο και το Γλωσσάρι, Γιάννης Πρελορέντζος

e-mail: info@polis-ed.gr
facebook: Εκδόσεις Πόλις

ISBN: 978-960-435-034-6



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ιστορία της εξέλιξης της ζωής, μολονότι ανολοκλήρωτη ακόμη, μας επιτρέπει ήδη να διαβλέψουμε πώς συγκροτήθηκε η διάνοια προοδεύοντας αδιάλειπτα και ακολουθώντας ανιούσα γραμμή μέσα από τη σειρά των σπονδυλωτών μέχρι τον άνθρωπο. Στην ικανότητα της κατανόησης, μας δείχνει ένα παράρτημα της ικανότητας για δράση, μιαν ολοένα και πιο ευκρινή, ολοένα πιο πολύπλοκη και ελαστική προσαρμογή της συνείδησης των έμβιων όντων στους όρους της ύπαρξής τους. Εξ αυτού θα έπρεπε να συναχθεί το συμπέρασμα ότι η διάνοιά μας, με τη στενή σημασία της λέξης, προορίζεται να διασφαλίζει την τέλεια ένταξη του σώματός μας στο περιβάλλον του, να σχηματίζει παραστάσεις για τις αμοιβαίες σχέσεις των εξωτερικών πραγμάτων και, τέλος, να σκέφτεται την ύλη. Αυτού του ποιού θα είναι ένα από τα συμπεράσματα του παρόντος δοκιμίου. Όπως θα δούμε, η ανθρώπινη διάνοια νιώθει οικεία καθόσον την αφήνουμε ανάμεσα στα αδρανή αντικείμενα, μάλιστα ανάμεσα στα στερεά σώματα, όπου η δράση μας βρίσκει το έρεισμά της και η επινοητικότητά μας τα εργαλεία της· επίσης, οι έννοιές μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων, η λογική μας είναι κυρίως η λογική των στερεών σωμάτων, οπότε η διάνοιά μας θριαμβεύει στη γεωμετρία, όπου αποκαλύπτεται η συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη· εκεί η διάνοια αρκεί να ακολουθήσει τη φυσική της ροπή, μετά από την κατά το δυνατόν στοιχειώδη επαφή με την εμπειρία, για να οδεύσει από ανακάλυψη σε ανακάλυψη, με τη βεβαιότητα ότι η εμπειρία έπεται και θα της δίνει σταθερά δίκιο.

Εξ αυτού όμως θα έπρεπε να συναχθεί επίσης ότι η σκέψη μας, υπό την αμιγώς λογική μορφή της, αδυνατεί να συλλάβει την αληθινή φύση της ζωής, τη βαθιά σημασία της εξελικτικής κίνησης. Δεδομένου ότι η σκέψη μας δημιουργήθηκε από τη ζωή, σε καθορισμένες περιστάσεις, για να επενεργήσει σε

καθορισμένα πράγματα, πώς θα μπορούσε να συλλάβει τη ζωή, της οποίας αποτελεί μόνο μιαν απόρροια ή μιαν όψη; Εφόσον η σκέψη μας είναι κάτι απ' όσα άφησε καθ' οδόν η εξελικτική κίνηση, πώς θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το σύνολο της εξελικτικής κίνησης; Τούτο θα σήμαινε ότι το μέρος ισοδυναμεί με το όλο, ότι το αποτέλεσμα μπορεί να απορροφήσει την αιτία του ή ότι το βότσαλο στην ακτή προδίδει τη μορφή του κύματος που το ξέβρασε. Όντως, νιώθουμε ότι καμιά από τις νοητικές μας κατηγορίες (ενότητα, πολλαπλότητα, μηχανική αιτιότητα, νοήμων τελικότητα κτλ.) δεν εφαρμόζεται επακριβώς στα πράγματα της ζωής· ποιος θα μας πει, τάχα, πού αρχίζει και πού τελειώνει η ατομικότητα, αν το έμβιο ον είναι ένα ή πολλά, αν τα κύτταρα είναι αυτά που, μέσω της συνένωσής τους, συγχροτούν τον οργανισμό ή αν ο οργανισμός διαιρείται σε κύτταρα; Μάταια ωθούμε το έμβιο να ενταχθεί σε κάποιο από τα πλαίσιά μας. Όλα τα πλαίσια αφήνουν ύποπτους τριγμούς. Παραείναι στενά, κυρίως παραείναι άκαμπτα για να δεχθούν τα περιεχόμενα που θα θέλαμε να τους προσδώσουμε. Εξάλλου η συλλογιστική μας, ασφαλής όταν κυκλοφορεί ανάμεσα στα αδρανή πράγματα, δυσανασχετεί σε αυτό το νέο πεδίο. Θα μας ήταν πολύ δύσκολο να αναφέρουμε μια βιολογική ανακάλυψη που να οφείλεται στον καθαρό συλλογισμό. Τις περισσότερες φορές, όταν η εμπειρία καταλήγει να μας δείξει πώς ενεργεί η ζωή για να επιτύχει ένα ορισμένο αποτέλεσμα, διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος της δεν μας είχε περάσει καν από τον νου.

Παραταύτα, η εξελικτική φιλοσοφία δεν διστάζει να διευρύνει στα πράγματα της ζωής τις μεθόδους εξήγησης που τελεσφόρησαν αναφορικά με την ακατέργαστη ύλη. Είχε αρχίσει δείχνοντάς μας στη διάνοια ένα τοπικό σύμπτωμα της εξέλιξης, μια ίσως συμπτωματική φλογίτσα που φωτίζει το πήγαιν' έλα των έμβιων όντων μέσα στο στενό πέρασμα προς τη δράση· να λοιπόν που, αιφνίδια, λησμονώντας τα όσα μας είπε, παρουσιάζει αυτόν τον φανό, που χρησιμοποιεί σε ένα υπόγειο, ως Ήλιο που θα φωτίσει τον κόσμο. Θαρραλέα, μόνο με τις δυνάμεις της εννοιολογικής σκέψης, προβαίνει στην ιδεατή ανασυγκρότηση όλων των πραγμάτων, ακόμα και της ζωής. Η αλήθεια είναι ότι, καθ' οδόν, αντιμετωπίζει τρομερές δυσκολίες, βλέπει τη λογική της να απολήγει εδώ σε τόσο αλλόκοτες αντιφάσεις, ώστε τάχιστα παραιτείται από την αρχική της φιλοδοξία. Ισχυρίζεται λοιπόν ότι δεν θα ανασυνθέσει την ίδια την πραγματικότητα, αλλά μόνο μια μίμηση του πραγματικού, ή μάλλον μια συμβολική εικόνα· η ουσία των

πραγμάτων μάς διαφεύγει και θα μας διαφεύγει πάντα, κινούμαστε μεταξύ σχέσεων, το απόλυτο παραμένει απρόσιτο σ' εμάς, οπότε ας σταματήσουμε προ του μη επιστητού. Αλλά, μετά από την εξηρμένη έπαρση, αυτό θα είναι υπερβολική ταπεινοφροσύνη για την ανθρώπινη διάνοια. Αν η διανοητική μορφή του έμβιου όντος διαπλάστηκε σιγά σιγά παρακολουθώντας τις αμοιβαίες δράσεις και αντιδράσεις μερικών σωμάτων και του υλικού τους περιβάλλοντος, πώς γίνεται να μη μας παρέχει κάποια πληροφορία για την ίδια την ουσία από την οποία συγκροτούνται τα σώματα; Η δράση δεν θα μπορούσε να τελείται μέσα στο μη πραγματικό. Για ένα πνεύμα που γεννήθηκε για να στοχάζεται ή να ονειροπολεί θα μπορούσα να δεχθώ ότι παραμένει εξωτερικό ως προς την πραγματικότητα, ότι την παραμορφώνει και τη μεταμορφώνει, ίσως μάλιστα ότι τη δημιουργεί, όπως πλάθουμε μορφές ανθρώπων και ζώων με τη φαντασία μας κοιτάζοντας τα διαβατικά σύννεφα στον ουρανό. Αλλά μια διάνοια στραμμένη προς τη δράση που θα τελεστεί και προς την αντίδραση που θα ακολουθήσει, η οποία ψηλαφεί το αντικείμενό της για να δεχθεί ανά πάσα στιγμή τη μεταβλητή εντύπωσή του, είναι μια διάνοια που αγγίζει κάτι από το απόλυτο. Θα μας κατέβαινε, τάχα, ποτέ η ιδέα να αμφιβάλουμε γι' αυτή την απόλυτη αξία της γνώσης μας, αν η φιλοσοφία δεν μας είχε δείξει σε ποιες αντιφάσεις υποπίπτει ο λογισμός μας και σε τι λογής αδιέξοδα καταλήγει; Αλλά αυτές οι δυσκολίες, αυτές οι αντιφάσεις εμφανίζονται επειδή εφαρμόζουμε τις συνηθισμένες μορφές της σκέψης μας σε αντικείμενα στα οποία δεν οφείλει να ασκηθεί η επινοητικότητά μας και για τα οποία, συνεπώς, τα πλαίσιά μας δεν είναι κατάλληλα. Η διανοητική γνώση, καθόσον σχετίζεται με μιαν ορισμένη όψη της αδρανούς ύλης, οφείλει, απεναντίας, να μας παρουσιάζει το πιστό αποτύπωμα, το οποίο αποδίδει ένα επιμέρους αντικείμενο. Σχετική γίνεται μόνο εάν αξιώνει –στην κατάσταση που βρίσκεται– να μας παραστήσει τη ζωή, δηλαδή τον στερεοτύπη που πήρε το αποτύπωμα.

Μήπως λοιπόν πρέπει να απαρνηθούμε την εμβάθυνση στη φύση της ζωής; Μήπως πρέπει να αρκεστούμε στη μηχανιστική παράστασή της που θα μας παρέχει πάντα η νόηση, παράσταση αναγκαστικά τεχνητή και συμβολική, καθότι συρρικνώνει την ολική δραστηριότητα της ζωής στη μορφή μιας κάποιας ανθρώπινης δραστηριότητας; η οποία είναι απλώς μια μερική και τοπική εκδήλωση της ζωής, συνέπεια ή κατάλοιπο της ζωτικής διεργασίας;

Αυτό θα έπρεπε να κάνουμε, αν η ζωή είχε χρησιμοποιήσει όλες τις ψυχικές δυνητικότητες τις οποίες περικλείει για να μορφώσει καθαρές νοήσεις, δηλαδή για να προετοιμάσει γεωμέτρες. Πλην όμως η εξελικτική γραμμή που απολήγει στον άνθρωπο δεν είναι η μόνη. Σε άλλες οδούς, αποκλίνουσες, αναπτύχθηκαν άλλες συνειδησιακές μορφές, που δεν κατάφεραν να απαλλαγούν από τους εξωτερικούς καταναγκασμούς ούτε να ανακτήσουν τον εαυτό τους όπως το κατόρθωσε η ανθρώπινη διάνοια, μορφές παραταύτα που εκφράζουν, με τη σειρά τους, κάτι το εμμενές και το ουσιώδες στην εξελικτική κίνηση. Εάν τις συμπλησιάζαμε κι εάν, στη συνέχεια, τις συγχωνεύαμε με τη διάνοια, άραγε δεν θα αποκτούσαμε μια συνείδηση επάλληλη με τη ζωή και ικανή, μέσω της απότομης εναντίωσής της στη ζωτική ώθηση που την κινεί, να αποκτήσει μιαν ολική θέασή της, έστω και αμυδρή;

Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, θα έλεγε κανείς ότι δεν υπερβαίνουμε τη διάνοιά μας, καθότι παρατηρούμε τις άλλες μορφές της συνείδησης διά της διανοίας μας και μέσω της διανοίας μας. Δικαιολογημένα θα το ισχυριζόμασταν, αν ήμασταν καθαρές διάνοιες, αν δεν είχε απομείνει, γύρω από την εννοιολογική και λογική σκέψη μας, ένα αόριστο νεφέλωμα, φτιαγμένο από την ίδια την υπόσταση εις βάρος της οποίας σχηματίστηκε ο φωτεινός πυρήνας που ονομάζουμε διάνοια. Εκεί εδρεύουν ορισμένες συμπληρωματικές δυνάμεις της νόησης, δυνάμεις για τις οποίες δεν έχουμε παρά μια συγκεχυμένη αίσθηση όταν μένουμε κλεισμένοι στον εαυτό μας, οι οποίες όμως θα ξεκαθαριστούν και θα σαφηνιστούν όταν θα αντιληφθούν ότι συμπράττουν κι αυτές στην εξέλιξη της φύσεως. Θα μάθουν έτσι πόση προσπάθεια πρέπει να καταβάλουν για να εντατικοποιηθούν και να διασταλούν προς την κατεύθυνση της ζωής.

Είναι σαν να λέμε ότι *η θεωρία της γνώσης* και *η θεωρία της ζωής* μάς φαίνονται αδιαχώριστες. Μια θεωρία της ζωής που δεν συνοδεύεται από μια κριτική της γνώσης είναι υποχρεωμένη να δέχεται αυτούσιες τις έννοιες που της παρέχει η νόηση· αναγκαστικά περικλείει τα γεγονότα σε προϋπάρχοντα πλαίσια, τα οποία εκλαμβάνει ως τελεσίδικα. Έτσι επιτυγχάνει έναν συμβολισμό βολικό, ίσως μάλιστα αναγκαίο στη θετική επιστήμη, αλλά όχι και μια άμεση θέαση του αντικειμένου της. Εξάλλου, μια θεωρία της γνώσης, η οποία δεν ανατοποθετεί τη διάνοια στη γενική εξέλιξη της ζωής, αποκλείεται να μας πληροφορήσει πώς συγκροτήθηκαν τα γνωστικά πλαί-

σια ούτε πώς μπορούμε να τα διευρύνουμε ή να τα υπερβούμε. Κατά συνέπεια, αυτές οι δύο έρευνες, θεωρία της γνώσης και θεωρία της ζωής, πρέπει να συναντηθούν και, διά μιας κυκλικής διαδικασίας, να ωθούν η μία την άλλη στο διηνεκές.

Από μόνες τους θα καταφέρουν να επιλύσουν τα μεγάλα προβλήματα που θέτει η φιλοσοφία με μέθοδο ασφαλέστερη και εγγύτερη στην εμπειρία. Διότι, αν επιτύχουν στο κοινό τους εγχείρημα, θα καταδείξουν το σχηματισμό της διάνοιας και συνακόλουθα τη γένεση της ύλης εκείνης που, χάρη στη διάνοιά μας, μαθαίνουμε τη γενική της διαμόρφωση. Θα ανασκάψουν μέχρι τη ρίζα της φύσης και του πνεύματος. Θα υποκαταστήσουν τον ψευδή εξελικτικισμό του Σπένσερ (Spencer) –ο οποίος τεμαχίζει την ήδη εξελιγμένη παρούσα πραγματικότητα σε μικρά εξίσου εξελιγμένα τεμάχια και, κατόπιν, την ανασυνθέτει με αυτά τα αποσπάσματα, οπότε το εξηγητέο λαμβάνεται εκ των προτέρων ως δεδομένο– με έναν αληθή εξελικτικισμό, όπου η πραγματικότητα παρακολουθείται εν τη γενέσει και τη αυξήσει της.

Μόνο που μια παρόμοια φιλοσοφία δεν γίνεται αυθημερόν. Σε αντίθεση προς τα καθαυτό συστήματα, καθένα από τα οποία ήταν έργο ενός ιδιοφυούς ανθρώπου και παρουσιάστηκε ως συμπαγές σύνολο, προς αποδοχή ή απόρριψη, αυτή η φιλοσοφία θα συγκροτηθεί μόνο με συλλογική και προοδευτική προσπάθεια πολλών διανοητών και πολλών παρατηρητών, που θα συμπληρώνουν, θα διορθώνουν και θα βελτιώνουν ο ένας τον άλλον. Έτσι, το παρόν δοκίμιο δεν αποσκοπεί στη διαμιάς επίλυση των μέγιστων προβλημάτων. Το μόνο που θα ήθελε είναι να καθορίσει τη μέθοδο και να υποδείξει, σε κάποια καίρια σημεία, τη δυνατότητα εφαρμογής της.

Ο σχεδιασμός του δοκιμίου υπαγορεύθηκε από το ίδιο το θέμα. Σε ένα πρώτο κεφάλαιο δοκιμάζουμε στην εξελικτική πρόοδο τα δύο ετοιμοπαράδοτα ενδύματα που διαθέτει η νόησή μας, τη μηχανοκρατία και την τελικότητα·[1] δείχνουμε ότι δεν της ταιριάζουν, ούτε η μία ούτε η άλλη, αλλά ότι η μία θα μπορούσε να κοπεί και να ραφτεί εκ νέου και με τη νέα μορφή της να είναι λιγότερο παράταιρη από την άλλη. Για να υπερβούμε τη νοη-

---

1. Άλλωστε η ιδέα να θεωρήσουμε τη ζωή υπερβαίνουσα τόσο την τελικότητα όσο και τον μηχανισμό, μονάχα καινοφανής δεν είναι. Τη βρίσκουμε εκτεθειμένη με περισσή εμβρίθεια σε τρία άρθρα του κ. Σ. Ντυνάν (Ch. Dunan) για το πρόβλημα της ζωής (*Revue philosophique*, 1892). Κατά την ανάπτυξη αυτής της ιδέας συναντηθήκαμε πολλές φορές με τον κ. Ντυνάν. Εντούτοις, οι απόψεις που υποστηρίζουμε επί τούτου, όπως και στα σχετικά ζητήματα, είναι οι ίδιες που διατυπώ-

τική σκοπιά, επιχειρούμε να ανασυστήσουμε, στο δεύτερό μας κεφάλαιο, τις μεγάλες εξελικτικές γραμμές που διέτρεξε η ζωή παράπλευρα με κείνη που οδηγούσε στην ανθρώπινη διάνοια. Έτσι η διάνοια ανακτά τη θέση της στη γενεσιουργό αιτία της, την οποία θα έπρεπε να συλλάβουμε αυτή καθαυτήν και να την παρακολουθήσουμε στην κίνησή της. Αυτή την απόπειρα επιχειρούμε –ατελέστατα– στο τρίτο μας κεφάλαιο. Ένα τέταρτο και τελευταίο μέρος προορίζεται να δείξει πώς η ίδια η νόησή μας, υπακούοντας σε κάποια πειθαρχία, θα μπορούσε να προετοιμάσει μια φιλοσοφία που θα την υπερβεί. Ως εκ τούτου, μια ματιά στην ιστορία των συστημάτων απέβη αναγκαία, συνάμα με μιαν ανάλυση των δύο μεγάλων αυταπατών στις οποίες εκτίθεται η ανθρώπινη νόηση, από τη στιγμή που στοχάζεται για την εν γένει πραγματικότητα.

σαμε προ πολλού στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (Παρίσι, 1889). Ένας από τους κύριους στόχους αυτού του *Δοκιμίου* ήταν να δείξει ότι ο ψυχολογικός βίος δεν συνιστά ενότητα ούτε πολλαπλότητα, ότι υπερβαίνει το *μηχανικό* και το *νοήμον*, τον *μηχανικισμό* και την *τελεολογία*, καθώς οι δύο αυτές θεωρίες έχουν νόημα μόνο όπου υφίσταται «διακριτή πολλαπλότητα», «χωρικότητα» και συνεπώς συναρμογή προϋπαρχόντων μερών· «πραγματική διάρκεια» σημαίνει αδιαίρετη συνέχεια και συνάμα δημιουργία. Στην παρούσα εργασία, εφαρμόζουμε τις ίδιες ιδέες στη ζωή εν γένει, την οποία θεωρούμε από ψυχολογική σκοπιά.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ
ΜΗΧΑΝΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΕΛΙΚΟΤΗΤΑ

Η διάρκεια

Η ύπαρξη για την οποία είμαστε περισσότερο βέβαιοι και την οποία γνωρίζουμε καλύτερα είναι αδιαμφισβήτητα η δική μας, διότι οι έννοιες που έχουμε για όλα τα άλλα αντικείμενα μπορούν να κριθούν εξωτερικές και επιφανειακές, ενώ τον εαυτό μας τον αντιλαμβανόμαστε εσωτερικά και βαθύτατα. Τι διαπιστώνουμε τότε; Ποια είναι, τάχα, σε αυτή την προνομιακή περίπτωση, η ακριβής σημασία της λέξης «υπάρχω»; Ας ανακεφαλαιώσουμε εδώ συνοπτικά τα συμπεράσματα μιας προγενέστερης εργασίας.

Αρχικά διαπιστώνω ότι περνώ από μια κατάσταση σε άλλη. Ζεσταίνομαι ή κρυώνω, χαίρομαι ή λυπάμαι, εργάζομαι ή μένω άπραγος, κοιτάζω τον περίγυρο ή σκέφτομαι κάτι άλλο. Οι αισθήσεις, τα συναισθήματα, οι βουλήσεις, οι παραστάσεις συνιστούν τις τροποποιήσεις ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ύπαρξή μου και από τις οποίες χρωματίζεται εκ περιτροπής. Μεταβάλλομαι δηλαδή ακατάπαυστα και, επιπλέον, η μεταβολή είναι πολύ πιο ριζική απ' ό,τι θα πίστευε κανείς αρχικά.

Όντως μιλώ για καθεμιά κατάστασή μου σάμπως να αποτελεί κάτι συμπαγές. Παραδέχομαι ότι μεταβάλλομαι, μόνο που η μεταβολή μού φαίνεται ότι έγκειται στο πέρασμα από τη μια κατάσταση στην άλλη· για κάθε επιμέρους κατάσταση θέλω να πιστεύω ότι παραμένει ως έχει σε όλο το διάστημα κατά το οποίο λαμβάνει χώρα. Κι όμως, λίγο αν πρόσεχα, θα ανακάλυπτα ότι δεν υπάρχει θυμική κατάσταση, παράσταση ή βούληση που να μην τροποποιείται ανά πάσα στιγμή· αν μια ψυχική κατάσταση παρέμενε αμετάβλητη, αυτόχρημα θα έπαυε να ρέει και η διάρκειά της. Ας πάρουμε λοιπόν την πιο σταθερή εσωτερική κατάσταση, την οπτική αντίληψη ενός ακίνητου εξωτερικού αντικειμένου. Μολονότι παραμένει το ίδιο,

μολονότι το κοιτάζω από την ίδια πλευρά, την ίδια γωνία και το αυτό φως, αυτό που βλέπω διαφέρει από αυτό που έβλεπα προηγουμένως, καθότι το αντικείμενο πάλιωσε κατά μία στιγμή. Η μνήμη μου, βέβαια, εισάγει στο παρόν κάτι από το παρελθόν. Η ψυχική μου κατάσταση, προχωρώντας στην οδό του χρόνου, ογκούται συνεχώς από τη συσσώρευση της διάρκειας· σχηματίζει, θα λέγαμε, χιονοστιβάδα με τον εαυτό της. Κατά μείζονα λόγο το ίδιο συμβαίνει με τις βαθύτερες εσωτερικές καταστάσεις, όπως είναι οι αισθήσεις, οι θυμικές καταστάσεις, οι επιθυμίες κτλ., οι οποίες δεν αντιστοιχούν, σαν μια απλή οπτική αντίληψη, σε ένα αναλλοίωτο εξωτερικό αντικείμενο. Αλλά είναι βολικό να μην προσέχουμε αυτή την αδιάλειπτη μεταβολή και να μην την παρατηρούμε παρά μόνο όταν γίνεται επαρκώς αδρή για να επιβάλει στο σώμα μια νέα στάση και στην προσοχή μια νέα κατεύθυνση. Εκείνη ακριβώς τη στιγμή διαπιστώνουμε ότι αλλάξαμε κατάσταση. Η αλήθεια είναι ότι μεταβαλλόμαστε ακατάπαυστα και ότι η ίδια η κατάσταση είναι ήδη μεταβολή.

Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στη μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη και στην παραμονή στην ίδια κατάσταση. Εάν η κατάσταση που «παραμένει ως έχει» είναι πιο ποικιλόμορφη απ' ό,τι πιστεύουμε, αντίστροφα η μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη μοιάζει περισσότερο απ' όσο φαντάζεται κανείς με μία και την αυτή κατάσταση που παρατείνεται· η μετάβαση είναι συνεχής. Αλλά, επειδή ακριβώς εθελοτυφλούμε απέναντι στην αδιάλειπτη μεταλλαγή κάθε ψυχολογικής κατάστασης, είμαστε υποχρεωμένοι, όταν η μεταλλαγή αποβαίνει τόσο σημαντική ώστε να επιβάλλεται στην προσοχή μας, να μιλάμε σάμπως μια νέα κατάσταση να συμπαρατέθηκε στην προηγούμενη. Και γι' αυτήν υποθέτουμε ότι, με τη σειρά της, παραμένει αναλλοίωτη, και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Η φαινομενική ασυνέχεια της ψυχολογικής ζωής οφείλεται λοιπόν στο γεγονός ότι η προσοχή μας προσηλώνεται σ' αυτήν με μια σειρά ασυνεχών ενεργημάτων· όπου υπάρχει μόνο μια ελαφρά κλίση, πιστεύουμε ότι διακρίνουμε τις βαθμίδες μιας σκάλας, σύμφωνα με τη διακεκομμένη γραμμή που ακολουθούν τα ενεργήματα της προσοχής μας. Αληθεύει, βέβαια, ότι η ψυχολογική ζωή μας είναι γεμάτη απρόοπτα. Ανακύπτουν μύρια όσα συμβάντα που μοιάζουν να αντιδιαστέλλονται σαφώς από ό,τι προηγείται και να μη συνδέονται με ό,τι έπεται. Αλλά η ασυνέχεια των εμφανίσεών τους διακρίνεται πάνω στο βάθος μιας συνέχειας όπου

διαγράφονται και στο οποίο οφείλουν τα ίδια τα μεσοδιαστήματα που τα διαχωρίζουν· είναι οι κρούσεις του κυμβάλου που ηχούν αραιά και πού μέσα στη συμφωνία. Η προσοχή μας εστιάζεται σε αυτά διότι την ενδιαφέρουν περισσότερο, αλλά κάθε συμβάν φέρεται από τη ρευστή μάζα ολόκληρης της ψυχολογικής μας ύπαρξης. Κάθε συμβάν δεν είναι παρά το πιο φωτισμένο σημείο μιας κινούμενης ζώνης που περιλαμβάνει όλα όσα νιώθουμε, σκεφτόμαστε, θέλουμε, όλα όσα είμαστε τέλος πάντων σε μια δεδομένη στιγμή. Στην πραγματικότητα, η κατάστασή μας συγχροτείται από ολόκληρη αυτή τη ζώνη. Οπότε οι καταστάσεις μας, με βάση αυτόν τον ορισμό, δεν είναι ξεχωριστά στοιχεία. Συνεχίζουν η μια την άλλη με μιαν ατέρμονη ροή.

Δεδομένου όμως ότι η προσοχή μας τις διέκρινε και τις ξεχώρισε τεχνητά, είναι υποχρεωμένη στη συνέχεια να τις ενώσει εκ νέου με έναν τεχνητό σύνδεσμο. Έτσι, φαντάζεται ένα άμορφο *εγώ*, αδιάφορο, αμετάβλητο, πάνω στο οποίο παρελαύνουν ή αρμαθιάζονται οι ψυχολογικές καταστάσεις που η προσοχή κατέστησε ανεξάρτητες οντότητες. Όπου υπάρχει ρευστότητα φευγαλέων αποχρώσεων που αλληλοεπικαλύπτονται, η προσοχή μας αντιλαμβάνεται ξεκάθαρα χρώματα, μάλιστα, θα λέγαμε, στέρεα, τα οποία συμπαρατίθενται σαν τις πολύχρωμες χάντρες ενός περιδέραιου· οπότε είναι επιβεβλημένο να υποθέσουμε μιαν εξίσου στέρεη κλωστή που θα συγχρατεί τις χάντρες. Αλλά αν αυτό το άχρωμο υπόστρωμα χρωματίζεται διαρκώς από τις επικαλύψεις του, λόγω της απροσδιοριστίας του, για μας είναι σαν να μην υπάρχει. Για την ακρίβεια, εμείς αντιλαμβανόμαστε μόνο το έγχρωμο, δηλαδή ψυχολογικές καταστάσεις. Οπότε αυτό το «υπόστρωμα» δεν αποτελεί κάτι πραγματικό· για τη συνείδησή μας, είναι ένα απλό σημείο προορισμένο να της υπενθυμίζει ακατάπαυστα τον τεχνητό χαρακτήρα της διεργασίας μέσω της οποίας η προσοχή συμπαραθέτει μια κατάσταση σε μιαν άλλη, εκεί όπου έχουμε ένα εκτυλισσόμενο συνεχές. Αν η ύπαρξή μας απαρτιζόταν από ξεχωριστές καταστάσεις, τη σύνθεση των οποίων θα επωμιζόταν ένα απαθές «εγώ», δεν θα υπήρχε για μας διάρκεια. Καθότι ένα εγώ που δεν μεταβάλλεται αυτόχρημα δεν διαρκεί, και μια ψυχολογική κατάσταση που παραμένει η αυτή, καθόσον δεν αντικαθίσταται από την επόμενη, δεν διαρκεί. Οπότε μάταια θα αραδιάζαμε αυτές τις καταστάσεις πλάι πλάι πάνω στο «εγώ» που τις υποστηρίζει, διότι ουδέποτε αυτά τα στερεά που αρμαθιάζονται πάνω σε κάτι στέρεο θα αποτελέσουν

ρέουσα διάρκεια. Η αλήθεια είναι ότι έτσι επιτυγχάνουμε μια τεχνητή απομίμηση της εσωτερικής ζωής, ένα στατικό ισοδύναμο που ανταποκρίνεται καλύτερα στις απαιτήσεις της λογικής και της γλώσσας, επειδή ακριβώς απαλείφουμε τον πραγματικό χρόνο. Όσον αφορά όμως τον ψυχολογικό βίο, όπως αυτός εκτυλίσσεται κάτω από τα σύμβολα που τον επικαλύπτουν, εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι το υφάδι του είναι αυτός τούτος ο χρόνος.

Εξάλλου δεν υπάρχει πιο στέρεο και πιο ανθεκτικό υφάδι. Διότι η διάρκειά μας δεν είναι μια στιγμή που αντικαθιστά μιαν άλλη· αν αυτό ίσχυε, θα υπήρχε μόνο το παρόν, δεν θα υπήρχε προέκταση του παρελθόντος στο παρόν ούτε εξέλιξη ούτε συγκεκριμένη διάρκεια. Η διάρκεια είναι η συνεχής πρόοδος του παρελθόντος που ροκανίζει το μέλλον και ογκούται προελαύνουσα. Από τη στιγμή που το παρελθόν αυξάνεται αδιάκοπα, διατηρείται επίσης απεριόριστα. Η μνήμη, όπως επιχειρήσαμε να αποδείξουμε,[1] δεν είναι μια ικανότητα ταξινόμησης των αναμνήσεων μέσα σε ένα συρτάρι ούτε καταγραφής τους σε ένα κατάστιχο. Συρτάρι και κατάστιχο δεν υπάρχουν, μάλιστα, κυριολεκτώντας, θα λέγαμε ότι δεν υπάρχει καν ικανότητα, καθότι μια ικανότητα ασκείται διακεκομμένα, όταν θέλει ή όταν μπορεί, ενώ η επισώρευση του παρελθόντος επί του παρελθόντος συνεχίζεται αδιάκοπα. Στην πραγματικότητα, το παρελθόν διατηρείται αφ' εαυτού, αυτομάτως. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μας ακολουθεί σύσσωμο ανά πάσα στιγμή· ό,τι νιώσαμε, σκεφτήκαμε, θελήσαμε εξ απαλών ονύχων είναι εκεί, συνάπτεται με το παρόν και σπρώχνει τη θύρα της συνείδησης που θα ήθελε να το κλείσει απέξω. Ο εγκεφαλικός μηχανισμός είναι καμωμένος έτσι ακριβώς ώστε να απωθεί την ολότητα σχεδόν του παρελθόντος στο ασυνείδητο και να εισάγει στη συνείδηση μόνο ό,τι δύναται να φωτίσει την παρούσα κατάσταση, να βοηθήσει την μελετώμενη πράξη και να αποδώσει τελικά μια *χρήσιμη* εργασία. Κατ' εξαίρεση, κάποιες ιδιάζουσες αναμνήσεις τρυπώνουν λάθρα από τη μισάνοιχτη πόρτα και, σαν αγγελιαφόροι του ασυνειδήτου, μας ειδοποιούν για κείνο που σέρνουμε πίσω μας εν αγνοία μας. Αλλά, ακόμη και αν δεν είχαμε ευκρινή ιδέα αυτού του γεγονότος, θα αισθανόμασταν αορίστως ότι το παρελθόν μας παραμένει παρόν σ' εμάς. Πράγματι, τι είμαστε, τι είναι ο *χαρακτήρας* μας, αν όχι η συμπύκνωση της ιστορίας που ζήσαμε από γεννήσεως, μάλιστα και προ της γεννήσεως, αφού φέρουμε μέ-

1. *Ύλη και Μνήμη* (*Matière et Mémoire*), Παρίσι, 1896, κεφ. 2 και 3.

σα μας και προγενετικές διαθέσεις; Σκεπτόμαστε πιθανώς μόνο με ένα μικρό τμήμα του παρελθόντος μας· πλην όμως επιθυμούμε, θέλουμε, ενεργούμε με ολόκληρο το παρελθόν μας, συμπεριλαμβανομένης και της καταγωγικής ψυχικής καμπυλότητάς μας. Κατά συνέπεια το παρελθόν μας εκδηλώνεται συνολικά σ' εμάς με την ώθησή του και υπό μορφή τάσεως, αδιάφορο αν μόνο ένα μικρό τμήμα του αποβαίνει παράσταση.

Αυτή η επιβίωση του παρελθόντος καθιστά αδύνατο για μια συνείδηση να διασχίσει δύο φορές την ίδια κατάσταση. Δεν έχει σημασία αν είναι οι ίδιες περιστάσεις, το ουσιώδες είναι ότι δεν επιδρούν πάνω στο ίδιο πρόσωπο, καθότι το συναντούν σε μια νέα στιγμή της ιστορίας του. Η προσωπικότητά μας, η οποία οικοδομείται ανά πάσα στιγμή με τη σωρευμένη εμπειρία, μεταβάλλεται αδιαλείπτως. Μεταβαλλόμενη, εμποδίζει μια κατάσταση, έστω και επιφανειακά ταυτόσημη, να επαναληφθεί κατά βάθος. Ιδού γιατί η διάρκειά μας είναι μη αντιστρέψιμη. Δεν θα μπορούσαμε να ξαναζήσουμε ούτε ένα τμήμα της διάρκειάς μας, καθότι θα έπρεπε να απαλλάξουμε την ανάμνηση απ' όλα όσα ακολούθησαν. Στην ανάγκη, θα μπορούσαμε να διαγράψουμε αυτή την ανάμνηση από τη διάνοιά μας, αλλά όχι και από τη βούλησή μας.

Έτσι, η προσωπικότητά μας αυξάνεται, αναπτύσσεται, ωριμάζει αδιάκοπα. Κάθε στιγμή της είναι κάτι νέο που προστίθεται στα προηγούμενα. Μάλιστα πρέπει να πούμε ότι δεν είναι μόνο κάτι νέο, αλλά και κάτι απρόβλεπτο. Αναμφίβολα η παρούσα κατάστασή μου εξηγείται διά της προτέρας και χάρη σε κείνο που επενεργούσε πάνω μου την ίδια στιγμή. Αναλύοντάς την, δεν θα έβρισκα μέσα της άλλα στοιχεία. Αλλά ακόμα και μια υπεράνθρωπη διάνοια δεν θα ήταν ικανή να προβλέψει την απλή, μη διαιρετή μορφή η οποία προσδίδει σε αυτά τα όλως αφηρημένα στοιχεία τη συγκεκριμένη τους οργάνωση. Διότι η πρόβλεψη συνίσταται στο να προβάλλουμε στο μέλλον ό,τι αντιληφθήκαμε κατά το παρελθόν ή στο να φανταζόμαστε για αργότερα μια νέα συνάρθρωση ήδη αντιληπτών στοιχείων σε άλλη διάταξη. Ωστόσο, κάτι που ουδέποτε υπέπεσε σε αντίληψη και συνάμα είναι απλό, αναγκαστικά είναι και απρόβλεπτο. Αυτό ισχύει για κάθε μας κατάσταση, αν τη δούμε ως στιγμή μιας εκτυλισσόμενης ιστορίας· είναι απλή και αποκλείεται να έχει γίνει ήδη αντιληπτή, εφόσον συγκεντρώνει στη μη διαιρετότητά της παν το αντιληπτό και επιπλέον ό,τι του προσθέτει το παρόν. Είναι μια πρωτότυπη στιγμή μιας εξίσου πρωτότυπης ιστορίας.

Η ολοκληρωμένη προσωπογραφία εξηγείται με τη φυσιογνωμία του μοντέλου, με τη φύση του καλλιτέχνη, με τα χρώματα που διαλύθηκαν πάνω στην παλέτα· αλλά, έστω και γνωρίζοντας τα όσα την εξηγούν, κανείς, ούτε ο ίδιος ο καλλιτέχνης, δεν θα ήταν ικανός να προβλέψει την ακριβή εκδοχή της προσωπογραφίας, διότι, αν την προέλεγε, θα ήταν σαν να την είχε ζωγραφίσει πριν ακόμα ζωγραφιστεί, υπόθεση άτοπη που αυτοαναιρείται. Το ίδιο ισχύει για τις στιγμές της ζωής μας, τις οποίες δημιουργούμε σαν χειροτέχνες. Καθεμιά από αυτές είναι ένα είδος δημιουργίας. Όπως το τάλαντο του ζωγράφου σχηματίζεται και αποσχηματίζεται, εν γένει δηλαδή τροποποιείται, υπό την επίδραση των έργων που παράγει, έτσι και κάθε κατάστασή μας, την ώρα που βγαίνει από μέσα μας, τροποποιεί την προσωπικότητά μας, καθώς αποτελεί τη νέα μορφή που της προσδώσαμε. Δικαιολογημένα λοιπόν ισχυρίζεται κανείς ότι αυτό που κάνουμε εξαρτάται από κείνο που είμαστε· πρέπει όμως να προσθέσουμε ότι, σε κάποιο βαθμό, είμαστε αυτό που κάνουμε και ότι δημιουργούμε διαρκώς τον εαυτό μας. Εξάλλου αυτή η αυτοδημιουργία είναι τόσο πιο πλήρης όσο καλύτερα διαλογιζόμαστε τις πράξεις μας. Διότι ο Λόγος εν προκειμένω δεν προβαίνει όπως στη γεωμετρία, όπου οι προκείμενες είναι δεδομένες άπαξ διά παντός, απρόσωπες, και όπου επιβάλλεται από ένα απρόσωπο συμπέρασμα. Απεναντίας, εδώ, οι ίδιοι λόγοι μπορεί να υπαγορεύσουν σε διαφορετικά πρόσωπα, ή στο ίδιο πρόσωπο σε διαφορετικές στιγμές, ενέργειες βαθύτατα διαφορετικές, αν και εξίσου λογικές. Για να ακριβολογούμε, δεν πρόκειται για τους ίδιους λόγους, διότι δεν ανήκουν στο ίδιο πρόσωπο ούτε στην ίδια στιγμή. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να επέμβουμε σε αυτούς αφηρημένα, έξωθεν, όπως στη γεωμετρία, ούτε να λύσουμε για λογαριασμό άλλου τα προβλήματα που του θέτει η ζωή. Εναπόκειται στον καθένα να τα επιλύσει ένδοθεν για λογαριασμό του. Αλλά δεν χρειάζεται να εμβαθύνουμε σε αυτό το ζήτημα. Το μόνο που ζητάμε είναι η ακριβής σημασία που δίνει η συνείδησή μας στη λέξη «υπάρχω», οπότε βρίσκουμε ότι, για ένα συνειδητό ον, υπάρχω σημαίνει μεταβάλλομαι, μεταβάλλομαι ωριμάζοντας, ωριμάζω αυτοδημιουργούμενος εις το διηνεκές. Θα το λέγαμε άραγε αυτό για την εν γένει ύπαρξη;

Τα ανοργάνωτα σώματα

Ένα τυχαίο υλικό αντικείμενο παρουσιάζει αντίθετα γνωρίσματα από κείνα που μόλις απαριθμήσαμε. Είτε παραμένει ως έχει είτε –αν μεταβάλλεται υπό την επίδραση μιας εξωτερικής δύναμης– παριστούμε αυτή τη μεταβολή ως μετατόπιση μερών, τα οποία δεν μεταβάλλονται. Αν αυτά τα μέρη τολμούσαν να μεταβληθούν, θα τα τεμαχίζαμε με τη σειρά τους. Έτσι, θα κατερχόμασταν μέχρι τα μόρια από τα οποία απαρτίζονται τα τεμάχια, μέχρι τα άτομα που συγκροτούν τα μόρια, μέχρι τα σωματίδια που γεννούν τα άτομα, μέχρι το «αστάθμητο» στους κόλπους του οποίου το σωματίδιο θα σχηματιζόταν με απλό στροβιλισμό. Τέλος θα συνεχίσουμε τη διαίρεση ή την ανάλυση όσο γίνεται μακρύτερα. Αλλά δεν θα σταματήσουμε παρά μόνο προ του αμετάβλητου.

Λέμε λοιπόν τώρα ότι το σύνθετο αντικείμενο μεταβάλλεται με τη μετατόπιση των μερών του. Αλλά όταν ένα μέρος εγκαταλείψει τη θέση του, μπορεί κάλλιστα να την ανακτήσει. Έτσι μια ομάδα στοιχείων που πέρασε από μια κατάσταση μπορεί πάντα να επανέλθει σε αυτή, αν όχι αφ' εαυτής, τουλάχιστον χάρη σε μιαν εξωτερική αιτία που επαναφέρει τα πάντα στη θέση τους. Τούτο σημαίνει ότι μια κατάσταση της ομάδας θα μπορεί να επαναλαμβάνεται όσο συχνά θέλουμε και, επομένως, ότι η ομάδα δεν γερνάει. Δεν έχει ιστορία.

Κατά συνέπεια, τίποτα δεν δημιουργείται στο εσωτερικό της ομάδας, τόσο στη μορφή όσο και στην ύλη. Η ομάδα είναι κιόλας αυτό που θα γίνει, αρκεί να περιλάβουμε σε αυτό που είναι όλα τα σημεία του σύμπαντος με τα οποία υποθέτουμε ότι σχετίζεται. Μια υπεράνθρωπη διάνοια θα υπολόγιζε, για οιαδήποτε χρονική στιγμή, τη θέση οιουδήποτε σημείου του συστήματος στον χώρο. Επειδή λοιπόν στη μορφή του όλου δεν υπάρχει τίποτα περισσότερο από τη διάταξη των μερών, οι μελλοντικές μορφές του συστήματος είναι θεωρητικά ορατές στην παρούσα διαμόρφωσή του.

Όλη η πίστη μας στα αντικείμενα, όλοι οι υπολογισμοί μας για τα συστήματα που απομονώνει η επιστήμη βασίζονται όντως στην ιδέα ότι ο χρόνος δεν τα φθείρει. Θίξαμε το ζήτημα αυτό σε μια προγενέστερη εργασία και θα επανέλθουμε επί τούτου στην παρούσα μελέτη. Για την ώρα, ας περιοριστούμε να επισημάνουμε ότι ο αφηρημένος χρόνος t που αποδίδεται από την

επιστήμη σε ένα υλικό αντικείμενο ή σε ένα μεμονωμένο σύστημα συνίσταται απλώς σε έναν καθορισμένο αριθμό *ταυτοχρονιών* ή γενικότερα *αντιστοιχιών* και ότι ο αριθμός αυτός παραμένει ο ίδιος, όποια κι αν είναι η φύση των μεσοδιαστημάτων τα οποία χωρίζουν τις αντιστοιχίες μεταξύ τους. Όταν μιλάμε για την ακατέργαστη ύλη, ουδέποτε κάνουμε λόγο γι' αυτά τα μεσοδιαστήματα· ή, αν τα λάβουμε υπόψη, σκοπεύουμε να υπολογίσουμε εντός τους νέες αντιστοιχίες, ανάμεσα στις οποίες θα μπορέσει να συμβεί ό,τι θελήσουμε. Ο κοινός νους, που ασχολείται μόνο με χωριστά αντικείμενα, όπως άλλωστε και η επιστήμη, η οποία ερευνά μόνο μεμονωμένα συστήματα, τοποθετείται στα άκρα των μεσοδιαστημάτων και όχι κατά μήκος τους. Ιδού γιατί, ακόμη κι αν υποθέταμε ότι η ροή του χρόνου προσέλαβε άπειρη ταχύτητα, ότι σύνολο το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον των υλικών αντικειμένων ή των μεμονωμένων συστημάτων ξετυλίχτηκε εν ακαρεί στον χώρο, δεν θα χρειαζόταν να αλλάξουμε τίποτε στις διατυπώσεις του ειδήμονα ούτε στη γλώσσα του κοινού νου. Ο αριθμός t θα σήμαινε πάντα το ίδιο πράγμα. Θα εξακολουθούσε να καταμετρά τον ίδιο αριθμό αντιστοιχιών ανάμεσα στις καταστάσεις των αντικειμένων ή των συστημάτων και στα σημεία της χαραγμένης γραμμής που θα ήταν τώρα ο «ρους του χρόνου».

Εντούτοις η διαδοχή είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός, ακόμα και στον υλικό κόσμο. Όσο κι αν οι συλλογισμοί μας για τα μεμονωμένα συστήματα προϋποθέτουν ότι η παρελθούσα, παρούσα και μέλλουσα ιστορία καθενός από αυτά θα μπορούσε να εκδιπλωθεί αίφνης σαν βεντάλια, αυτή η ιστορία εκτυλίσσεται βαθμηδόν, σάμπως να κάλυπτε μια διάρκεια ανάλογη με τη δική μας. Αν θέλω να σερβίρω ένα ποτήρι ζαχαρωμένο νερό, οφείλω να περιμένω μέχρι να λιώσει η ζάχαρη. Αυτό το μικρογεγονός είναι διδακτικότατο. Διότι ο χρόνος που χρειάζεται να περιμένω δεν είναι πια αυτός ο μαθηματικός χρόνος που θα αφορούσε και ολόκληρη την ιστορία του υλικού κόσμου, έστω κι αν απλωνόταν διαμιάς στον χώρο. Συμπίπτει με την αδημονία μου, δηλαδή με ένα ορισμένο διάστημα της δικής μου διάρκειας, η οποία αδυνατεί να παραταθεί ή να συντομευθεί κατά βούληση. Δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με σκέψη, αλλά με βίωμα. Δεν είναι πλέον μια σχέση, είναι κάτι απόλυτο. Τι άλλο μπορεί να σημαίνει αυτό, αν όχι ότι το ποτήρι με το νερό, η ζάχαρη και η διαδικασία διάλυσής της μέσα στο νερό είναι μάλλον αφαιρέσεις και ότι το Όλον, μέσα στο οποίο διαχωρίστηκαν αυτά διά των αισθήσεων και της νόησής μου, προοδεύει πιθανώς με τον τρόπο μιας συνείδησης;

Βέβαια, η διεργασία με την οποία η επιστήμη απομονώνει και κλείνει ένα σύστημα δεν είναι εξ ολοκλήρου τεχνητή. Αν δεν είχε αντικειμενικό θεμέλιο, δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε γιατί κρίνεται ενδεδειγμένη σε ορισμένες περιπτώσεις, ενώ είναι αδύνατον να ισχύει σε άλλες. Όπως θα δούμε, η ύλη έχει μια τάση να συγκροτεί απομονώσιμα συστήματα, που επιδέχονται γεωμετρική πραγμάτευση. Μάλιστα, θα την ορίσουμε χάρη σε αυτή την τάση. Αλλά είναι απλώς μια τάση. Η ύλη δεν φτάνει μέχρι τέρμα και η απομόνωση δεν είναι ποτέ πλήρης. Αν η επιστήμη φτάνει μέχρι τέρμα και προβαίνει σε πλήρη απομόνωση, αυτό γίνεται για την διευκόλυνση της μελέτης. Υπονοείται ότι το επονομαζόμενο μεμονωμένο σύστημα εξακολουθεί να υπόκειται σε ορισμένες εξωτερικές επιδράσεις. Η επιστήμη τις αφήνει απλώς κατά μέρος, είτε διότι τις κρίνει αρκετά αδύναμες, ώστε να τις παραβλέψει, είτε διότι επιφυλάσσεται να τις λάβει υπόψη της αργότερα. Αληθεύει επίσης ότι αυτές οι επιδράσεις είναι ισάριθμα νήματα που συνδέουν το σύστημα με ένα άλλο ευρύτερο και αυτό με ένα τρίτο που περιλαμβάνει τα άλλα δύο, και ούτω καθεξής ωσότου φτάσουμε στο πιο αντικειμενικά απομονωμένο και πιο ανεξάρτητο σύστημα απ' όλα, ήτοι το ηλιακό σύστημα στο σύνολό του. Μόνο που κι εδώ η απομόνωση δεν είναι απόλυτη. Ο ήλιος μας εκπέμπει θερμότητα και φως πέρα κι από τον πλέον απομακρυσμένο πλανήτη. Εξάλλου, κινείται, συμπαρασύροντας τους πλανήτες και τους δορυφόρους τους, σε μια καθορισμένη κατεύθυνση. Το νήμα που τον συνδέει με το υπόλοιπο σύμπαν αναμφίβολα είναι πολύ ανθεκτικό. Παραταύτα, κατά μήκος αυτού του νήματος, που διήκει και το έσχατο μόριο του κόσμου στον οποίο ζούμε, μεταβιβάζεται η εμμενής σε όλο το σύμπαν διάρκεια.

Το σύμπαν διαρκεί. Όσο εμβαθύνουμε στη φύση του χρόνου, τόσο περισσότερο κατανοούμε ότι διάρκεια σημαίνει επινόηση, δημιουργία μορφών, συνεχή επεξεργασία του απολύτως νεοφανούς. Τα οριοθετημένα από την επιστήμη συστήματα διαρκούν απλώς και μόνο επειδή είναι αρρήκτως συνδεδεμένα με το υπόλοιπο σύμπαν. Ισχύει επίσης ότι, μέσα στο ίδιο το σύμπαν, πρέπει να διακρίνουμε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, δύο αντίρροπες κινήσεις· μια κίνηση «κατιούσα» και μιαν άλλη «ανιούσα». Η πρώτη απλώς εκτυλίσσει ένα έτοιμο ρολό. Θα μπορούσε, κατ' αρχήν, να συντελεστεί σχεδόν σε μία μόνο στιγμή, όπως συμβαίνει με ένα εξαπολυόμενο ελατήριο. Αλλά η δεύτερη, που αντιστοιχεί σε μιαν εσωτερική εργασία ωρί-

μασης ή δημιουργίας, διαρκεί ουσιαστικά και επιβάλλει τον ρυθμό της στην πρώτη, από την οποία είναι αδιαχώριστη.

Μπορούμε λοιπόν απρόσκοπτα να αποδώσουμε στα συστήματα που απομονώνει η επιστήμη μια διάρκεια και, κατά συνέπεια, μια μορφή ύπαρξης ανάλογη με τη δική μας, αν τα επανεντάξουμε στο Όλο. Αλλά πρέπει να τα επανεντάξουμε σ' αυτό. Κατά μείζονα λόγο το ίδιο θα λέγαμε για τα αντικείμενα που οριοθετούνται από την αντίληψή μας. Τα ευκρινή περιγράμματα που αποδίδουμε σε ένα αντικείμενο, και τα οποία του προσδίδουν την ατομικότητά του, είναι απλώς το σχέδιο ενός είδους *επίδρασης* που θα μπορούσαμε να ασκήσουμε σε ένα σημείο του χώρου· είναι το πρόγραμμα των ενδεχόμενων πράξεών μας που επιστρέφει στα μάτια μας, περίπου σαν κατοπτρισμός, όταν αντιλαμβανόμαστε τις επιφάνειες και τις γωνίες των πραγμάτων. Διαγράψτε αυτή τη δράση και, κατά συνέπεια, τις μεγάλες οδούς που διανοίγει εκ των προτέρων, διά της αντιλήψεως, μέσα στην περιπλοκή του πραγματικού, και τότε η ατομικότητα του σώματος αναρροφάται μέσα στη συμπαντική αλληλεπίδραση που αναμφίβολα είναι αυτή τούτη η πραγματικότητα.

Τα οργανωμένα σώματα

Εξετάσαμε ήδη υλικά αντικείμενα που πήραμε στην τύχη. Αλλά δεν υπάρχουν προνομιακά αντικείμενα; Λέγαμε ότι τα άψυχα σώματα είναι κομμένα πάνω στο υφάδι της φύσης από μιαν *αντίληψη* που τα ψαλίδια της ακολουθούν, κατά κάποιον τρόπο, τις κατάστικτες γραμμές κατά μήκος των οποίων θα περνούσε η *δράση*. Αλλά το σώμα που θα ασκήσει αυτή τη δράση, το σώμα που, προτού εκτελέσει πραγματικές πράξεις, καταστρώνει ήδη πάνω στην ύλη τον σχεδιασμό των δυνητικών πράξεών του, το σώμα που πρέπει απλώς να προσηλώσει τα αισθητήρια όργανά του στη ροή του πραγματικού για να το αποκρυσταλλώσει σε καθορισμένες μορφές και έτσι να δημιουργήσει όλα τα άλλα σώματα, αυτό το *έμβιο σώμα* είναι τάχα ένα σώμα όπως τα άλλα;

Χωρίς αμφιβολία, κι αυτό συνίσταται σε τμήμα έκτασης που συνδέεται με την υπόλοιπη έκταση, που είναι αλληλέγγυο με το Όλον, υποκείμενο στους ίδιους φυσικούς και χημικούς νόμους οι οποίοι διέπουν το οιοδήποτε

τμήμα της ύλης. Αλλά, ενώ η υποδιαίρεση της ύλης σε μεμονωμένα σώματα σχετίζεται με την αντίληψή μας, ενώ η συγκρότηση κλειστών συστημάτων από υλικά σημεία σχετίζεται με την επιστήμη μας, το έμβιο σώμα απομονώθηκε και περικλείστηκε από την ίδια τη φύση. Απαρτίζεται από ετερογενή μέρη τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται. Εκτελεί ποικίλες λειτουργίες που η μία προϋποθέτει την άλλη. Είναι ένα *άτομο (individu)*, πράγμα που δεν μπορούμε να πούμε για κανένα άλλο αντικείμενο, ούτε καν για το κρύσταλλο, καθότι ένα κρύσταλλο δεν έχει ετερογένεια μερών ούτε ποικιλομορφία λειτουργιών. Αναμφίβολα είναι δύσκολο, ακόμα και στον οργανωμένο κόσμο, να καθορίσουμε τι είναι και τι δεν είναι άτομο. Ήδη η δυσκολία είναι μεγάλη μέσα στο ζωικό βασίλειο· αποδεικνύεται σχεδόν ανυπέρβλητη όταν έχουμε να κάνουμε με φυτά. Άλλωστε η δυσκολία αυτή οφείλεται σε βαθιές αιτίες, με τις οποίες θα ασχοληθούμε παρακάτω. Θα δούμε ότι η ατομικότητα περιλαμβάνει άπειρες διαβαθμίσεις και ότι πουθενά –ούτε καν στον άνθρωπο– δεν πραγματώνεται στην εντέλεια. Δεν είναι όμως λόγος αυτός για να μην αναγνωρίσουμε σε αυτή μια χαρακτηριστική ιδιότητα της ζωής. Ο βιολόγος που ενεργεί ως γεωμέτρης υπερφαλαγγίζει με υπερβολική ευκολία εδώ την αδυναμία μας να δώσουμε έναν γενικό και ακριβή ορισμό της ατομικότητας. Ένας εντελής ορισμός εφαρμόζεται μόνο σε μια τετελεσμένη πραγματικότητα· πλην όμως οι ζωτικές ιδιότητες ουδέποτε πραγματώνονται πλήρως, αντίθετα τελούν μονίμως υπό πραγμάτωση· είναι *τάσεις* μάλλον παρά *καταστάσεις*. Μια τάση λοιπόν κερδίζει το σκοπούμενο μόνο αν δεν παρακωλύεται από καμία άλλη τάση. Πώς να εμφανιστεί αυτή η περίπτωση στο πεδίο της ζωής, όπου πάντοτε, όπως θα δείξουμε, σημειώνεται αμοιβαία περιπλοκή ανταγωνιστικών τάσεων; Ιδιαίτερα, στην περίπτωση της ατομικότητας, μπορούμε να πούμε ότι, αν η εξατομικευτική τάση εμφανίζεται παντού μέσα στον οργανωμένο κόσμο, απανταχού πάλι καταπολεμάται από την τάση προς αναπαραγωγή. Για να αποβεί εντελής η ατομικότητα, θα έπρεπε να μην μπορεί να επιβιώσει ξεχωριστά κανένα μέρος που αποσπάται από τον οργανισμό. Οπότε η αναπαραγωγή θα αποδεικνυόταν ανέφικτη. Γιατί τι άλλο είναι αυτή από ανασυγκρότηση ενός νέου οργανισμού με βάση ένα τμήμα του παλαιού οργανισμού; Άρα η ατομικότητα φιλοξενεί εντός της τον εχθρό της. Μάλιστα, η ίδια η ανάγκη την οποία νιώθει να διαιωνιστεί μέσα στον χρόνο την καταδικάζει να είναι μονίμως ατελής εν χώρω. Απόκειται λοιπόν στον βιολόγο να ξεχωρίσει, σε κάθε πε-

ρίπτωση, τις δύο τάσεις. Μάταια λοιπόν του ζητούμε έναν παραμόνιμο ορισμό της ατομικότητας, που θα εφαρμοζόταν αυτομάτως.

Ωστόσο, αντιμετωπίζουμε πολύ συχνά τα πράγματα της ζωής ως τροπικότητες της ακατέργαστης ύλης. Η σύγχυση είναι κατάδηλη στις συζητήσεις γύρω από την ατομικότητα. Μας παρουσιάζουν τα τμήματα ενός τύπου δακτυλιοσκώληκος, του Lumbriculus, καθώς το καθένα ξαναβγάζει κεφάλι και στο εξής ζει ως ανεξάρτητο άτομο· ένα νερόφιδο που τα κομμάτια του γίνονται ισάριθμα νέα νερόφιδα· ένα αυγό αχινού που τα θραύσματά του αναπτύσσουν πλήρη έμβρυα· πού βρισκόταν λοιπόν, μας ρωτούν, η ατομικότητα του αυγού, του νερόφιδου ή του σκουληκιού; Ωστόσο, από το γεγονός ότι τώρα υπάρχουν πολλές ατομικότητες, δεν έπεται ότι δεν υπήρχε προηγουμένως μια μοναδική ατομικότητα. Αναγνωρίζω πως, όταν βλέπω πολλά συρτάρια να πέφτουν από ένα έπιπλο, δεν έχω πια το δικαίωμα να ισχυρίζομαι ότι το έπιπλο είναι μονοκόμματο. Αλλά αυτό σημαίνει ότι στο παρόν του εν λόγω επίπλου δεν μπορούμε να έχουμε τίποτε περισσότερο απ' ό,τι στο παρελθόν του, και ότι, αν τώρα απαρτίζεται από πολλά ετερογενή κομμάτια, όλα αυτά τα είχε από την κατασκευή του. Γενικότερα, τα ανοργάνωτα σώματα, τα οποία έχουμε ανάγκη για να δρούμε και σύμφωνα με τα οποία ρυθμίσαμε τον τρόπο σκέψης μας, διέπονται από τον εξής απλό νόμο: «το παρόν δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από το παρελθόν και ό,τι βρίσκουμε στο αποτέλεσμα υπήρχε ήδη στην αιτία του». Ας υποθέσουμε όμως ότι το οργανωμένο σώμα έχει ως διακριτικό γνώρισμα να αυξάνεται και να τροποποιείται ακατάπαυστα, όπως μαρτυρεί άλλωστε και η πιο επιπόλαιη παρατήρηση· διόλου δεν θα μας ξένιζε εάν αρχικά ήταν *ένα* και κατόπιν *πολλά*. Η αναπαραγωγή των μονοκύτταρων οργανισμών συνίσταται ακριβώς σε αυτό: το έμβιο ον διαιρείται σε δύο μισά καθένα από τα οποία είναι ένα πλήρες άτομο. Η αλήθεια είναι ότι στα πιο πολύπλοκα ζώα η φύση προικίζει τα λεγόμενα γενετήσια κύτταρα, που είναι σχεδόν ανεξάρτητα, με την ικανότητα (pouvoir) να παράγουν εκ νέου το όλο. Αλλά κάτι από αυτή την ικανότητα μπορεί να παραμείνει διάχυτο μέσα στον υπόλοιπο οργανισμό, όπως αποδεικνύουν τα φαινόμενα αναγένεσης, και κατανοούμε ότι, σε κάποιες προνομιακές περιπτώσεις, η ικανότητα (faculté) διατηρείται ακέραιη σε λανθάνουσα κατάσταση και εκδηλώνεται με την πρώτη ευκαιρία. Η αλήθεια είναι ότι, για να έχω το δικαίωμα να μιλώ για ατομικότητα, δεν είναι αναγκαίο ο οργανισμός να αδυνατεί να διαιρεθεί σε βιώσιμα τμήματα. Αρκεί αυτός ο οργανισμός να πα-

ρουσιάζει μια κάποια συστηματοποίηση των μερών πριν από τον τεμαχισμό και η ίδια συστηματοποίηση να τείνει να αναπαραχθεί στα τεμάχια, άπαξ και αποσπαστούν. Αυτό ακριβώς παρατηρούμε στον οργανωμένο κόσμο. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η ατομικότητα δεν είναι ποτέ τέλεια, ότι είναι συχνά δύσκολο και ενίοτε αδύνατο να πούμε τι είναι και τι δεν είναι άτομο, αλλά ότι η ζωή δεν παύει να εκδηλώνει μιαν αναζήτηση της ατομικότητας και τείνει να συγκροτήσει συστήματα φυσικώς μεμονωμένα, φυσικώς κλειστά.

Κατά συνέπεια, ένα έμβιο ον διακρίνεται από όλα όσα η αντίληψή μας ή η επιστήμη μας απομονώνει ή περικλείει τεχνητά. Θα ήταν λοιπόν σφάλμα να το συγκρίνουμε με ένα *αντικείμενο*. Αν θέλαμε να βρούμε σε ό,τι είναι ανοργάνωτο ένα μέτρο σύγκρισης, θα οφείλαμε να εξομοιώσουμε τον ζώντα οργανισμό, όχι με ένα καθορισμένο υλικό αντικείμενο, αλλά μάλλον με την ολότητα του υλικού σύμπαντος. Βέβαια, η σύγκριση δεν θα μας έδινε σοβαρή βοήθεια, διότι ένα έμβιο ον είναι κάτι παρατηρήσιμο, ενώ το όλον του σύμπαντος είναι κατασκευή ή ανακατασκευή της σκέψης. Έτσι τουλάχιστον η προσοχή μας θα στρεφόταν στον ουσιώδη χαρακτήρα της οργάνωσης. Όπως το σύμπαν στο σύνολό του, όπως κάθε επιμέρους ενσυνείδητο ον, ο έμβιος οργανισμός είναι κάτι που διαρκεί. Το παρελθόν του παρατείνεται ολόκληρο στο παρόν του, όπου παραμένει σύγχρονο και ενεργό. Διαφορετικά πώς θα κατανοούσαμε τις κανονικές φάσεις που διέρχεται, το γεγονός ότι αλλάζει ηλικία και, τέλος, ότι έχει ιστορία; Αν εξετάσω ειδικότερα το σώμα μου, διαπιστώνω ότι, παρόμοια με τη συνείδησή μου, ωριμάζει σιγά σιγά από την παιδική ηλικία έως το γήρας· γερνάει κι αυτό σαν κι εμένα. Μάλιστα, η ωριμότητα και τα γεράματα, για να κυριολεκτούμε, είναι κατηγορήματα του σώματός μου· μόνο μεταφορικά δίνω το ίδιο όνομα στις αντίστοιχες μεταβολές του ενσυνείδητου προσώπου μου. Εν προκειμένω, αν κατέλθω από τα πάνω προς τα κάτω την κλίμακα των έμβιων όντων, αν περάσω από ένα εκ των πλέον διαφοροποιημένων όντων σε ένα εκ των λιγότερο διαφοροποιημένων όντων, από τον πολυκύτταρο ανθρώπινο οργανισμό στον μονοκύτταρο οργανισμό του εγχυματόζωου, ανευρίσκω, σε αυτό το απλό κύτταρο, την ίδια διαδικασία γήρανσης. Το εγχυματόζωο εξαντλείται ύστερα από κάποιον αριθμό διαιρέσεων και, αν μπορούμε, τροποποιώντας το περιβάλλον,[2] να

2. Calkins, Studies on the life history of Protozoa (*Arch. f. Entwickelungsmechanik*, XV, 1903, σσ. 139-186).

επιβραδύνουμε τη στιγμή που αποβαίνει αναγκαία η διά συζεύξεως ανανέωση, δεν θα μπορούσαμε να την αναβάλλουμε επ' άπειρον. Η αλήθεια είναι ότι ανάμεσα σε αυτές τις δύο ακραίες περιπτώσεις, όπου ο οργανισμός είναι πλήρως εξατομικευμένος, θα βρίσκαμε πλήθος άλλων όπου η ατομικότητα είναι λιγότερο έκδηλη και στις οποίες, παρότι υφίσταται αναμφίβολα κάποια γήρανση, δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί τι ακριβώς γερνάει. Για άλλη μια φορά, πρέπει να πούμε ότι δεν υπάρχει καθολικός βιολογικός νόμος που να εφαρμόζεται κατά γράμμα και αυτομάτως στο οιοδήποτε έμβιο. Μονάχα *κατευθύνσεις* υπάρχουν προς τις οποίες η ζωή εξαπολύει τα είδη εν γένει. Κάθε επιμέρους είδος, στο ίδιο το ενέργημα διά του οποίου συγκροτείται, επιβεβαιώνει την ανεξαρτησία του, ακολουθεί την ιδιοτροπία του, εκτρέπεται λίγο πολύ από την πορεία του, ενίοτε μάλιστα κινείται αναπόταμα και μοιάζει να στρέφει τα νώτα στην καταγωγική κατεύθυνση. Εύκολα θα ισχυριζόταν κανείς ότι ένα δέντρο δεν γερνάει, επειδή τα ακραία του κλαδιά είναι πάντα νεαρά, πάντα ικανά να αναδώσουν με μεταφύτευση νέα δέντρα. Αλλά σε έναν παρόμοιο οργανισμό –ο οποίος είναι κοινωνία μάλλον παρά άτομο– κάτι γερνάει, έστω και αν είναι τα φύλλα και το εσωτερικό του κορμού. Και κάθε κύτταρο, θεωρούμενο ξεχωριστά, εξελίσσεται με έναν καθορισμένο τρόπο. *Παντού όπου ζει κάτι, υπάρχει κάπου ένα ανοιχτό κατάστιχο όπου εγγράφεται ο χρόνος.*

Μεταφορικό σχήμα, θα μας πουν. Πράγματι, η ουσία του μηχανικισμού υπαγορεύει να εκλαμβάνουμε ως μεταφορά κάθε έκφραση η οποία προσδίδει στον χρόνο τελεσφόρο ενέργεια και ιδιάζουσα πραγματικότητα. Μάταια η άμεση παρατήρηση μας δείχνει ότι το βάθος της συνειδητής μας ύπαρξης είναι μνήμη, δηλαδή προέκταση του παρελθόντος στο παρόν, ήτοι διάρκεια δραστική και μη αντιστρέψιμη. Μάταια η συλλογιστική μάς αποδεικνύει ότι, όσο απομακρυνόμαστε από τα αντικείμενα τα οποία οριοθετούν και από τα συστήματα τα οποία απομονώνουν ο κοινός νους και η επιστήμη, τόσο έχουμε να κάνουμε με μια πραγματικότητα που μεταβάλλεται συλλήβδην στις εσωτερικές της διαθέσεις, σάμπως μια σωρευτική μνήμη του παρελθόντος να καθιστά ανέφικτη την επιστροφή. Το μηχανιστικό ένστικτο του πνεύματος υπερισχύει του συλλογισμού, καθώς επίσης και της άμεσης παρατήρησης. Ο μεταφυσικός τον οποίο ενέχουμε ασύνειδα, και η παρουσία του οποίου εξηγείται, όπως θα δούμε, βάσει της θέσης που κατέχει ο άνθρωπος στο σύνολο των έμβιων όντων, έχει συγκεκριμένες

απαιτήσεις, περαιωμένες εξηγήσεις και απαραμείωτες θέσεις· όλες οδηγούν στην άρνηση της συγκεκριμένης διάρκειας. Η μεταβολή *πρέπει* να αναχθεί σε μια διάταξη ή διατάραξη των μερών, η μη αντιστρεψιμότητα του χρόνου να αποβεί επίφαση που σχετίζεται με την άγνοιά μας και το ανέφικτο της επιστροφής να είναι απλώς αδυναμία του ανθρώπου να ξαναβάλει τα πράγματα στη θέση τους. Εφεξής, η γήρανση μόνο προοδευτική πρόσκτηση ή βαθμιαία απώλεια ορισμένων ουσιών μπορεί να είναι, ίσως και τα δύο συγχρόνως. Ο χρόνος είναι εξίσου πραγματικός για ένα έμβιο ον όσο και για ένα αμμόμετρο, όπου το πάνω δοχείο κενούται καθόσον το κάτω πληρούται και όπου μπορούμε να αποκαταστήσουμε τα πράγματα αντιστρέφοντας τη συσκευή.

Αληθεύει ότι δεν υπάρχει ομογνωμία πάνω στο τι χάνεται και τι κερδίζεται ανάμεσα στη μέρα της γέννησης και σε κείνη του θανάτου. Δείξαμε προσήλωση στη συνεχή αύξηση του όγκου του πρωτοπλάσματος από τη γέννηση του κυττάρου μέχρι τον θάνατό του.[3] Αλλά αληθοφανέστερη και εμβριθέστερη είναι η θεωρία που συνάπτει τη μείωση με την ποσότητα της θρεπτικής ουσίας που είναι κλεισμένη στο «εσωτερικό περιβάλλον», όπου ο οργανισμός ανανεώνεται, και την αύξηση με την ποσότητα των μη εκκριθεισών κατάλοιπων ουσιών, οι οποίες, συσσωρευόμενες στο σώμα, τελικά το «στερεοποιούν».[4] Παραταύτα, μαζί με έναν διαπρεπή μικροβιολόγο, πρέπει τάχα να δηλώσουμε ότι κάθε εξήγηση της γήρανσης που δεν λαμβάνει υπόψη της τη φαγοκυττάρωση είναι ανεπαρκής;[5] Δεν έχουμε την αρμοδιότητα να επιλύσουμε το πρόβλημα. Το γεγονός όμως ότι οι δύο θεωρίες συνυποστηρίζουν τη σταθερή συσσώρευση ή τη σταθερή απώλεια ενός ορισμένου είδους ύλης, ενώ στον καθορισμό του κέρδους και της απώλειας δεν έχουν πλέον πολλά κοινά, δείχνει επαρκώς ότι το πλαίσιο της εξήγησης δόθηκε a priori. Είναι κάτι που θα το διακρίνουμε καλύτερα καθόσον θα προχωρά η μελέτη μας· όταν σκεφτόμαστε τον χρόνο, δύσκολα μπορούμε να ξεφύγουμε από την εικόνα του αμμόμετρου.

---

3. Sedgwick Minot, On certain phenomena of growing old (*Proc. of the American Assoc. for the advancement of science*, 39η συνάντηση, Salem, 1891, σσ. 271-288).

4. Le Dantec, *L 'individualité et l 'erreur individualiste*, Παρίσι, 1905, σ. 84 κ.ε.

5. Metchnikoff, La dégénérescence sénile (*Année biologique*, III, 1897, σ. 249 κ.ε.). Βλ. του ίδιου *La nature humaine*, Παρίσι, 1903, σ. 312 κ.ε.

Γήρανση και ατομικότητα

Η αιτία της γήρανσης πρέπει να είναι βαθύτερη. Εκτιμούμε ότι υφίσταται αδιάλειπτη συνέχεια ανάμεσα στην εξέλιξη του εμβρύου και σε κείνη του πλήρους οργανισμού. Η ώθηση δυνάμει της οποίας μεγαλώνει, αναπτύσσεται και γερνάει το έμβιο ον είναι η ίδια διά της οποίας διέρχεται τις φάσεις της εμβρυακής ζωής. Η ανάπτυξη του εμβρύου είναι μια διηνεκής μεταβολή μορφής. Αυτός που θα ήθελε να σημειώσει όλες τις διαδοχικές όψεις της θα χανόταν στο άπειρο, όπως συμβαίνει όταν έχουμε να κάνουμε με μια συνέχεια. Η ζωή είναι η προέκταση αυτής της προγενέθλιας εξέλιξης. Απόδειξη ότι συχνά αδυνατούμε να πούμε αν έχουμε να κάνουμε με έναν γηράσκοντα οργανισμό ή με ένα έμβρυο που εξακολουθεί να εξελίσσεται· αυτό παρατηρείται, για παράδειγμα, στις προνύμφες των εντόμων και στα οστρακόδερμα. Εξάλλου, σε έναν οργανισμό σαν τον δικό μας, κρίσεις όπως η εφηβεία ή η εμμηνόπαυση, οι οποίες επιφέρουν την πλήρη μεταμόρφωση του ατόμου, μπορούν να παραβληθούν αυτόχρημα με τις μεταβολές που συντελούνται στη διάρκεια της νυμφικής ή εμβρυακής ζωής. Εντούτοις αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της γήρανσής μας. Αν εμφανίζονται σε μια καθορισμένη ηλικία και σε ένα αρκετά βραχύ χρονικό διάστημα, ουδείς θα υποστηρίξει ότι επέρχονται απροσδόκητα (*ex abrupto*), έξωθεν, απλώς επειδή φτάνει κάποιος σε μια ορισμένη ηλικία, όπως η στρατιωτική θητεία καλεί τον νέο που συμπλήρωσε τα είκοσι έτη του. Είναι προφανές ότι μια μεταβολή σαν την εφηβεία προετοιμάζεται ανά πάσα στιγμή από τη γέννηση, και μάλιστα πριν από τη γέννηση, και ότι η γήρανση του έμβιου όντος, μέχρι να επέλθει αυτή η κρίση, έγκειται, εν μέρει τουλάχιστον, σε αυτή τη βαθμιαία προετοιμασία. Με έναν λόγο, το καθαυτό ζωτικό στοιχείο της γήρανσης είναι η ανεπαίσθητη και απείρως διαιρούμενη συνέχιση της αλλαγής μορφής. Εξάλλου η γήρανση συνοδεύεται αδιαμφισβήτητα από φαινόμενα οργανικής φθοράς. Σε αυτά θα προσηλωθεί μια μηχανιστική εξήγηση της γήρανσης. Θα σημειώσει τα συμπτώματα της σκλήρυνσης, τη βαθμιαία συσσώρευση κατάλοιπων ουσιών, την αύξουσα υπερτροφία του πρωτοπλάσματος του κυττάρου. Αλλά, κάτω από αυτά τα ορατά συμπτώματα, κρύβεται μια εσωτερική αιτία. Η εξέλιξη του έμβιου όντος, όπως και του εμβρύου, προϋποθέτει μια συνεχή καταγραφή της

διάρκειας, μια διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν και, συνεπώς, μιαν κατ' επίφαση τουλάχιστον οργανική μνήμη.

Η παρούσα κατάσταση ενός άψυχου σώματος εξαρτάται αποκλειστικά από κείνο που συνέβαινε την προηγούμενη στιγμή. Η θέση των υλικών σημείων ενός συστήματος καθορισμένου και μεμονωμένου από την επιστήμη προσδιορίζεται από τη θέση αυτών των σημείων κατά την αμέσως προηγούμενη στιγμή. Με άλλα λόγια, οι νόμοι που διέπουν την ανοργάνωτη ύλη είναι κατ' αρχήν εκφράσιμοι με διαφορικές εξισώσεις στις οποίες ο χρόνος (με τη μαθηματική σημασία της λέξης) θα έπαιζε τον ρόλο ανεξάρτητης μεταβλητής. Τάχα ισχύει το ίδιο και για τους νόμους της ζωής; Άραγε η κατάσταση ενός έμβιου σώματος εξηγείται πλήρως από την αμέσως προηγούμενη κατάστασή του; Ναι, εάν συμφωνήσουμε, εκ των προτέρων, να εξομοιώσουμε το έμβιο σώμα με τα άλλα φυσικά σώματα και να το ταυτίσουμε, για ευνόητους λόγους, με τα τεχνητά συστήματα που μετέρχεται ο χημικός, ο φυσικός και ο αστρονόμος. Μόνο που στην αστρονομία, στη φυσική και στη χημεία, η πρόταση έχει σαφώς καθορισμένο νόημα· σημαίνει ότι ορισμένες όψεις του παρόντος, σημαντικές για την επιστήμη, μπορούν να υπολογιστούν σε συνάρτηση με το άμεσο παρελθόν. Τίποτα παρόμοιο δεν συμβαίνει στο πεδίο της ζωής. Εδώ ο υπολογισμός αφορά το πολύ πολύ σε ορισμένα φαινόμενα οργανικής *φθοράς*. Απεναντίας, όσον αφορά την οργανική *δημιουργία*, τα εξελικτικά φαινόμενα τα οποία συνιστούν την καθαυτό ζωή, ούτε καν διαβλέπουμε πώς θα μπορούσαμε να τα υποτάξουμε στον μαθηματικό λογισμό. Θα μας αντιτάξουν ότι αυτή η αδυναμία οφείλεται μόνο στην άγνοιά μας. Μπορεί όμως κάλλιστα να σημαίνει ότι η παρούσα στιγμή ενός έμβιου σώματος δεν βρίσκει τον λόγο της ύπαρξής της στην αμέσως προηγούμενη στιγμή και ότι πρέπει να προστεθεί σ' αυτήν όλο το παρελθόν του οργανισμού, η κληρονομικότητά του και, τέλος, το σύνολο της μακρότατης ιστορίας του. Στην πραγματικότητα, η δεύτερη υπόθεση διερμηνεύει τη σημερινή κατάσταση των βιολογικών επιστημών και μάλιστα την κατεύθυνσή τους. Όσο για την ιδέα ότι το έμβιο σώμα θα ήταν δυνατό να υπαχθεί –από κάποιον υπεράνθρωπο υπολογιστή– στην ίδια μαθηματική εξέταση με το ηλιακό μας σύστημα, προέκυψε σταδιακά από μια ορισμένη μεταφυσική που έλαβε ακριβέστερη μορφή μετά τις φυσικές ανακαλύψεις του Γαλιλαίου, αλλά –όπως θα δείξουμε– υπήρξε ανέκαθεν η φυσική μεταφυσική του ανθρώπινου πνεύματος. Η έκδηλη σαφήνειά της, η αδημονία μας να τη θεωρή-

σουμε αληθινή, η βιασύνη με την οποία τόσα έξοχα πνεύματα την παραδέχονται άνευ αποδείξεως, η γοητεία, τέλος, που ασκεί στη σκέψη μας θα έπρεπε να μας καταστήσουν προσεκτικούς απέναντί της. Το θέλγητρό της αποδεικνύει επαρκώς ότι ικανοποιεί μιαν έμφυτη κλίση. Αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, οι διανοητικές τάσεις, έμφυτες σήμερα, τις οποίες η ζωή πρέπει να δημιούργησε κατά την εξέλιξή της, στο μόνο που δεν αποσκοπούν είναι στο να μας παράσχουν μιαν εξήγηση της ζωής.

Σε αυτή την τάση προσέκρουσαν όσοι θέλησαν να διακρίνουν ένα τεχνητό σύστημα από ένα σύστημα φυσικό, τη νέκρα από τη ζωντάνια. Εξαιτίας της τάσης αυτής είναι εξίσου δύσκολο να σκεφτούμε ότι το οργανωμένο διαρκεί και ότι το ανοργάνωτο δεν διαρκεί. Οπότε θα μας πουν: βεβαιώνοντας ότι η κατάσταση ενός τεχνητού συστήματος εξαρτάται αποκλειστικά από την κατάστασή του κατά την προηγούμενη στιγμή, τάχα δεν παρεισάγετε τον χρόνο, δεν θέτετε το σύστημα μέσα στη διάρκεια; Εξάλλου, αυτό το παρελθόν που, κατά την άποψή σας, συσσωματώνεται με την παρούσα στιγμή του έμβιου όντος, η οργανική μνήμη δεν το συστέλλει ολόκληρο στην αμέσως προηγούμενη στιγμή, η οποία, ως εκ τούτου, αποβαίνει η μοναδική αιτία της παρούσας κατάστασης; Μιλώντας με αυτόν τον τρόπο είναι σαν να παραγνωρίζουμε την κεφαλαιώδη διαφορά που χωρίζει τον συγκεκριμένο χρόνο, κατά μήκος του οποίου αναπτύσσεται ένα πραγματικό σύστημα, από τον αφηρημένο χρόνο, ο οποίος παρεμβαίνει στους υπολογισμούς που κάνουμε για τα τεχνητά συστήματα. Όταν λέμε ότι η κατάσταση ενός τεχνητού συστήματος εξαρτάται από αυτό που ήταν στην αμέσως προηγούμενη στιγμή, τι εννοούμε τάχα; Δεν υπάρχει, δεν είναι δυνατό να υπάρχει αμέσως πρότερη στιγμή από μιαν άλλη στιγμή, όπως δεν υπάρχει και μαθηματικό σημείο που να εφάπτεται σε ένα μαθηματικό σημείο. Η «αμέσως προηγούμενη» στιγμή είναι στην πραγματικότητα αυτή που συνδέεται με την παρούσα στιγμή διά του μεσοδιαστήματος dt. Το μόνο λοιπόν που θέλουμε να πούμε είναι ότι η παρούσα κατάσταση του συστήματος ορίζεται από εξισώσεις όπου εμπλέκονται διαφορικοί συντελεστές, όπως $\frac{de}{dt}$, $\frac{dv}{dt}$, δηλαδή, κατά βάθος, *παρούσες* ταχύτητες και *παρούσες* επιταχύνσεις. Άρα έχουμε να κάνουμε μόνο με το παρόν, με ένα παρόν το οποίο, είναι αλήθεια, αντιμετωπίζουμε με την *τάση* του. Πράγματι, τα συστήματα όπου επεμβαίνει η επιστήμη βρίσκονται σε ένα στιγμιαίο παρόν, το οποίο ανανεώνεται ακατάπαυστα, αλλά ουδέποτε στην πραγματι-

κή, συγκεκριμένη διάρκεια, όπου το παρελθόν συσσωματώνεται με το παρόν. Όταν ο μαθηματικός υπολογίζει τη μελλοντική κατάσταση ενός συστήματος στο πέρας του χρόνου t, τίποτε δεν τον εμποδίζει να υποθέσει ότι, του λοιπού, το υλικό σύμπαν θα εκλείψει για να επανεμφανιστεί ξαφνικά. Το μόνο που μετράει είναι η t στιγμή – κάτι αμιγώς στιγμιαίο. Ό,τι θα διαρρεύσει στο μεσοδιάστημα, δηλαδή ο πραγματικός χρόνος, δεν μετράει και δεν μπορεί να συνυπολογιστεί. Αν, πάλι, ο μαθηματικός δηλώσει ότι έλαβε θέση σε αυτό το μεσοδιάστημα, μεταφέρεται πάντα σε κάποιο σημείο, σε κάποια στιγμή, θέλω να πω στο άκρο του χρόνου t', οπότε δεν τίθεται πλέον θέμα για το διάστημα που φτάνει ως το Τ'. Αν διαιρεί το μεσοδιάστημα σε μέρη απείρως μικρά εξετάζοντας τον διαφορικό συντελεστή dt, τότε δηλώνει απλώς ότι θα εξετάσει επιταχύνσεις και ταχύτητες, δηλαδή αριθμούς που σημειώνουν τάσεις και επιτρέπουν να υπολογιστεί η κατάσταση του συστήματος σε μια δεδομένη στιγμή· αλλά πρόκειται πάντα για μια δεδομένη στιγμή, θέλω να πω για μια στιγμή στατική, και όχι για τον ρέοντα χρόνο. Με έναν λόγο, *ο κόσμος στον οποίο επεμβαίνει ο μαθηματικός είναι ένας κόσμος που πεθαίνει και ξαναγεννιέται ανά πάσα στιγμή, ακριβώς δηλαδή ο κόσμος τον οποίο είχε κατά νου ο Καρτέσιος όταν μιλούσε για συνεχιζόμενη δημιουργία.* Αλλά, σε έναν παρόμοιο χρόνο, πώς να παραστήσουμε μιαν εξέλιξη, δηλαδή το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ζωής; Η εξέλιξη συνεπάγεται μια πραγματική συνέχιση του παρελθόντος από το παρόν, μια διάρκεια που λειτουργεί ως *ενωτικό*. Με άλλα λόγια, η γνώση ενός έμβιου όντος ή *φυσικού συστήματος* είναι μια γνώση που αναφέρεται στο μεσοδιάστημα της διάρκειας, ενώ η γνώση ενός μαθηματικού ή *τεχνητού συστήματος* αναφέρεται μόνο στο άκρο.

Έχουμε συνέχεια της μεταβολής, διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν, αληθινή διάρκεια, καθώς το έμβιο ον μοιάζει να μοιράζεται αυτά τα κατηγορήματα με τη συνείδηση. Μπορούμε άραγε να προχωρήσουμε και να πούμε ότι η ζωή είναι επινόηση όπως η ενσυνείδητη δραστηριότητα, αδιάλειπτη δημιουργία σαν κι αυτή;

Ο μεταμορφισμός και οι τρόποι ερμηνείας του

Δεν σκοπεύουμε στην παρούσα μελέτη να απαριθμήσουμε τις αποδείξεις του μεταμορφισμού. Το μόνο που θέλουμε είναι να εξηγήσουμε συνοπτικά

τον λόγο για τον οποίο θα τον δεχτούμε, σε αυτή την εργασία, ως μια επαρκώς ακριβή μετάφραση των γεγονότων που γνωρίζουμε. Η ιδέα του μεταμορφισμού υπάρχει ήδη εν σπέρματι στη φυσική ταξινόμηση των οργανωμένων όντων. Πράγματι ο φυσιοδίφης συγκατατάσσει τους οργανισμούς που μοιάζουν μεταξύ τους, κατόπιν διαιρεί τη συνομοταξία σε υποομοταξίες στο εσωτερικό των οποίων η ομοιότητα είναι ακόμα μεγαλύτερη, και ούτω καθεξής: σε όλο το μάκρος της διεργασίας, τα γνωρίσματα της συνομοταξίας εμφανίζονται ως γενικά θέματα βάσει των οποίων κάθε υποομοταξία θα επιτελούσε τις ιδιάζουσες παραλλαγές της. Τέτοια ακριβώς είναι η σχέση που βρίσκουμε, μέσα στον ζωικό και τον φυτικό κόσμο, ανάμεσα σε αυτό που γεννάει και σε κείνο που γεννιέται· πάνω στον καμβά που μεταβιβάζει ο πρόγονος στους απογόνους του, τον οποίο αυτοί κατέχουν από κοινού, ο καθένας κεντά το πρωτότυπο ποίκιλμά του. Αληθεύει ότι οι διαφορές ανάμεσα στον πρόγονο και στον απόγονο είναι ελαφρές και ότι μπορούμε μάλιστα να διερωτηθούμε αν η ίδια ζώσα ύλη παρουσιάζει αρκετή πλαστικότητα, ώστε να περιβάλλεται διαδοχικά μορφές τόσο διαφορετικές, όπως του ιχθύος, του ερπετού και του πτηνού. Η παρατήρηση όμως αποκρίνεται σε αυτή την ερώτηση με κατηγορηματικό τρόπο. Μας δείχνει ότι, ίσαμε μιαν ορισμένη περίοδο της ανάπτυξής του, το έμβρυο του πτηνού μόλις διακρίνεται από το έμβρυο του ερπετού και ότι το άτομο αναπτύσσει μέσα από την εν γένει εμβρυακή ζωή μια σειρά μεταμορφώσεων που μπορούν να παραβληθούν με κείνες διά των οποίων –κατά τον εξελικτικισμό– θα περνούσαμε από το ένα είδος στο άλλο. Ένα και μόνο κύτταρο, σχηματισμένο από τον συνδυασμό αρσενικού και θηλυκού κυττάρου, επιτελεί αυτή την εργασία διαιρούμενο. Κάθε μέρα, μπροστά στα μάτια μας, οι ύπατες μορφές της ζωής πηγάζουν από μια στοιχειωδέστατη μορφή. Η εμπειρία καταδεικνύει λοιπόν ότι το πλέον πολύπλοκο ήταν δυνατόν να προέλθει από το πλέον απλό διά της εξελίξεως. Ισχύει όντως αυτό; Η παλαιοντολογία, παρά τα ανεπαρκή της τεκμήρια, μας καλεί να το πιστέψουμε, καθότι εκεί όπου ξαναβρίσκει με κάποια ακρίβεια την τάξη της διαδοχής των ειδών, αυτή η τάξη είναι εκείνη ακριβώς που θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει με βάση τις παρατηρήσεις της συγκριτικής εμβρυογονίας και της συγκριτικής ανατομίας, και κάθε νέα παλαιοντολογική ανακάλυψη κομίζει και νέα επιβεβαίωση του μεταμορφισμού. Έτσι, η απόδειξη που αντλείται από την απλή και καθαρή παρατήρηση ενισχύεται σταθερά, ενώ, από την άλλη,

ο πειραματισμός ανασκευάζει όλες τις αντιρρήσεις· οπότε, τα περίεργα πειράματα του ντε Βρις (H. de Vries), για παράδειγμα, δείχνοντας ότι σημαντικές παραλλαγές μπορεί κάλλιστα να παραχθούν απότομα και να μεταβιβαστούν κανονικά, καταρρίπτουν μερικές από τις μεγαλύτερες δυσκολίες που παρουσίαζε η εν λόγω θέση. Αυτά τα πειράματα μας επιτρέπουν να συντομεύσουμε κατά πολύ τον χρόνο που έδειχνε να απαιτεί η βιολογική εξέλιξη. Επίσης μας καθιστούν λιγότερο απαιτητικούς απέναντι στην παλαιοντολογία. Οπότε, συνοπτικά, η μεταμορφιστική υπόθεση παρουσιάζεται ολοένα και περισσότερο σαν μια, τουλάχιστον κατά προσέγγιση, έκφραση της αλήθειας. Δεν μπορεί να αποδειχθεί αυστηρά· αλλά, κάτω από τη βεβαιότητα που προσφέρει η θεωρητική ή η πειραματική απόδειξη, υπάρχει αυτή η απροσδιορίστως αυξανόμενη πιθανότητα που αναπληρώνει την προφάνεια και τείνει προς αυτήν, ως εάν επρόκειτο για το όριό της· αυτού του είδους την πιθανότητα εμφανίζει ο μεταμορφισμός.

Η ριζική μηχανοκρατία: Βιολογία και φυσικοχημεία

Ας δεχθούμε όμως ότι ο μεταμορφισμός αποδεικνύεται εσφαλμένος. Ας υποθέσουμε ότι, επαγωγικά ή εμπειρικά, κατορθώνουμε να αποδείξουμε ότι τα είδη γεννήθηκαν μέσω μιας ασυνεχούς διαδικασίας, για την οποία σήμερα δεν έχουμε ιδέα. Άραγε η θεωρία του μεταμορφισμού θα επλήττετο σε ό,τι πιο ενδιαφέρον έχει, και για μας πιο σημαντικό; Η ταξινόμηση θα επιβίωνε πιθανώς σε γενικές γραμμές. Εξίσου θα ίσχυαν τα σημερινά δεδομένα της εμβρυολογίας. Ακόμη, θα ίσχυε η αντιστοιχία ανάμεσα στη συγκριτική εμβρυογονία και τη συγκριτική ανατομία. Έτσι, η βιολογία θα μπορούσε και θα όφειλε να συνεχίσει να αποκαθιστά ανάμεσα στις έμβιες μορφές τις ίδιες σχέσεις και την ίδια συγγένεια που υποθέτει σήμερα ο μεταμορφισμός. Θα επρόκειτο, βέβαια, για ιδεατή συγγένεια και όχι πια για υλική αλληλουχία. Αλλά, αφού τα σημερινά δεδομένα της παλαιοντολογίας θα ίσχυαν ακόμα, θα ήμασταν υποχρεωμένοι να δεχθούμε επίσης ότι διαδοχικά και όχι ταυτόχρονα εμφανίστηκαν οι μορφές ανάμεσα στις οποίες αποκαλύπτεται μια ιδεατή συγγένεια. Να όμως που η εξελικτική θεωρία, σε ό,τι σημαντικό παρουσιάζει για τον φιλόσοφο, δεν απαιτεί τίποτα περισσότερο. Συνίσταται κυρίως στη διαπίστωση σχέσεων ιδεατής συγγένειας και στον

ισχυρισμό ότι, εκεί όπου υπάρχει αυτή η οιονεί *λογική* αλληλουχία ανάμεσα σε μορφές, υπάρχει επίσης και μια σχέση *χρονολογικής* διαδοχής ανάμεσα στα είδη στα οποία υλοποιούνται αυτές οι μορφές. Ετούτη η διττή σχέση θα ίσχυε σε κάθε περίπτωση. Ως εκ τούτου, θα έπρεπε εκ νέου να υποθέσουμε κάπου μια εξέλιξη – είτε σε μια δημιουργική Σκέψη, όπου οι ιδέες των διαφόρων ειδών θα γεννιόντουσαν αμοιβαία, όπως ακριβώς κατά τον μεταμορφισμό τα ίδια τα είδη γεννήθηκαν πάνω στη γη· είτε σε ένα εμμενές στη φύση σχέδιο ζωτικής οργάνωσης, που θα σαφηνιζόταν σταδιακά, όπου οι σχέσεις λογικής και χρονολογικής αλληλουχίας ανάμεσα στις καθαρές μορφές θα ήταν εκείνες ακριβώς που μας παρουσιάζει ο μεταμορφισμός ως σχέσεις πραγματικής αλληλουχίας ανάμεσα σε ζώντα άτομα· είτε τέλος σε κάποια άγνωστη αιτία της ζωής, η οποία θα ανέπτυσσε τα αποτελέσματά της *σάμπως* να γεννιόντουσαν αμοιβαία. Άρα, απλώς θα είχαμε *μεταθέσει* την εξέλιξη. Θα την είχαμε μεταφέρει από το ορατό στο αόρατο. Όλα σχεδόν όσα υποστηρίζει σήμερα ο μεταμορφισμός θα ίσχυαν, με τη διαφορά ότι θα ερμηνεύονταν με άλλο τρόπο. Άρα δεν είναι προτιμότερο να εμμείνουμε στο γράμμα του μεταμορφισμού, όπως το αποδέχεται η ολότητα σχεδόν των ειδημόνων; Αν διατηρούμε την επιφύλαξη αναφορικά με το ερώτημα σε ποιο βαθμό αυτός ο εξελικτικισμός περιγράφει τα γεγονότα και σε ποιο βαθμό τα συμβολίζει, τίποτα δεν τον εμποδίζει να συμφιλιωθεί με τις θεωρίες που αξίωσε να αντικαταστήσει, ακόμη και με κείνη των χωριστών δημιουργιών, προς την οποία τον αντιτάσσουν γενικά. Ιδού γιατί φρονούμε ότι η γλώσσα του μεταμορφισμού επιβάλλεται τώρα σε κάθε φιλοσοφία, όπως η δογματική βεβαίωση του μεταμορφισμού επιβάλλεται στην επιστήμη.

Συνεπώς δεν θα πρέπει πλέον να μιλάμε για τη *ζωή εν γένει* σάμπως να είναι μια αφαίρεση ή μια απλή κατηγορία στην οποία εντάσσουμε όλα τα έμβια όντα. Σε κάποια στιγμή, σε κάποια σημεία του χώρου, γεννήθηκε ένα ολοφάνερο ρεύμα· αυτό το ρεύμα ζωής, διατρέχοντας τα σώματα που οργάνωσε εκ περιτροπής, μεταβαίνοντας από γενεά σε γενεά, διακλαδώθηκε μεταξύ των ειδών και διασκορπίστηκε μεταξύ των ατόμων, και όχι μόνο δεν απώλεσε κάτι από τη δύναμή του, αλλά αντίθετα εντάθηκε καθόσον προχωρούσε. Ξέρουμε ότι, κατά τη θεωρία της «συνέχειας του βλαστικού πλάσματος», που υποστήριξε ο Βάισμαν (Weismann), τα γενετήσια στοιχεία του γεννήτορος οργανισμού μεταβιβάζουν απευθείας τις ιδιότητές τους στα γενετήσια στοιχεία του γεννώμενου οργανισμού. Με αυτή την

ακραία μορφή, η θεωρία φάνηκε αμφισβητήσιμη, καθότι μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις βλέπουμε να αρχίζουν να σχηματίζονται οι γεννητικοί αδένες, άπαξ και το γονιμοποιηθέν ωάριο τεμαχιστεί. Αλλά, αν τα κύτταρα που γεννούν τα γενετήσια στοιχεία δεν εμφανίζονται γενικά απαρχής της εμβρυακής ζωής, ισχύει εξίσου ότι σχηματίζονται πάντοτε εις βάρος των ιστών του εμβρύου που δεν έχουν ακόμη υποστεί καμιά ιδιαίτερη λειτουργική διαφοροποίηση και τα κύτταρά τους αποτελούνται από μη τροποποιημένο πρωτόπλασμα.[6] Με άλλα λόγια, η γενετική δύναμη του γονιμοποιηθέντος ωαρίου εξασθενεί καθόσον διαμοιράζεται στην αυξανόμενη μάζα των ιστών του εμβρύου· αλλά, ενόσω διαλύεται έτσι, ανασυγκεντρώνει κάτι από τον εαυτό της σε ένα ειδικό σημείο, πάνω στα κύτταρα από τα οποία θα γεννηθούν τα ωάρια ή τα σπερματοζωάρια. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι, αν το βλαστικό πλάσμα δεν είναι συνεχές, υφίσταται τουλάχιστον συνέχεια γενετικής ενέργειας, η οποία αναλώνεται μόνο μερικές στιγμές, ωσότου δηλαδή δώσει την ώθηση στην εμβρυακή ζωή, και ξαναβρίσκεται το ταχύτερο δυνατό σε νέα γενετήσια στοιχεία, όπου, για άλλη μια φορά, θα αναμείνει την ώρα της. Κοιταγμένη από αυτή τη σκοπιά, *η ζωή εμφανίζεται σαν ένα ρεύμα που βαίνει από σπέρμα σε σπέρμα μέσω ενός αναπτυγμένου οργανισμού.* Όλα συμβαίνουν σάμπως ο ίδιος ο οργανισμός να ήταν μόνο μια απόφυση, ένα εκβλάστημα η ανάπτυξη του οποίου οφείλεται στο παλαιό σπέρμα που πασχίζει να συνεχιστεί σε ένα νέο σπέρμα. Το ουσιώδες έγκειται στη συνέχεια της προόδου που εξακολουθεί απεριόριστα, της αόρατης προόδου, στην οποία κάθε ορατός οργανισμός επιβαίνει κατά το βραχύ διάστημα του χρόνου που του μέλλεται να ζήσει.

Όσο περισσότερο λοιπόν εστιάζουμε την προσοχή μας σε αυτή τη συνέχεια της ζωής, τόσο καλύτερα βλέπουμε την οργανική εξέλιξη να προσεγγίζει εκείνη μιας συνείδησης, όπου το παρελθόν πιέζει το παρόν και προκαλεί το ανάβλυσμα μιας νέας μορφής, ασύμμετρης με τις προηγούμενες. Κανείς δεν θα αμφισβητήσει ότι η εμφάνιση ενός νέου φυτικού ή ζωικού είδους οφείλεται σε καθορισμένα αίτια. Αλλά τούτο σημαίνει μόνο ότι, αν γνωρίσουμε εκ των υστέρων τις λεπτομέρειες αυτών των αιτίων, θα καταφέρουμε να εξηγήσουμε μέσω αυτών την παραχθείσα μορφή, όχι όμως και να την προβλέψουμε.[7]

---

6. Roule, *L'embryologie générale*, Παρίσι, 1893, σ. 319.

7. Η μη αναστρεψιμότητα της σειράς των έμβιων όντων εκτέθηκε σαφώς από τον Baldwin (*Development and evolution*, Νέα Υόρκη, 1902, ιδιαίτερα σ. 327).

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι θα την προβλέπαμε αν γνωρίζαμε καταλεπτώς τις συνθήκες που την παρήγαγαν; Αλλά αυτές οι συνθήκες συσσωματώνονται μαζί της και μάλιστα αποτελούν ένα και το αυτό πράγμα, καθότι χαρακτηρίζουν την ιστορική στιγμή που διέρχεται η ζωή· πώς λοιπόν να υποθέσουμε εκ των προτέρων γνωστή μια κατάσταση που είναι μοναδική στο είδος της, που δεν έχει ακόμη παραχθεί και ουδέποτε θα αναπαραχθεί; Το μόνο που προβλέπουμε από το μέλλον είναι ό,τι μοιάζει με το παρελθόν ή ό,τι είναι ανασυνθέσιμο με στοιχεία όμοια με κείνα του παρελθόντος. Αυτό ισχύει για τα αστρονομικά, φυσικά και χημικά γεγονότα, για όλα εκείνα που αποτελούν μέρος ενός συστήματος, όπου συμπαρατίθενται απλώς στοιχεία τα οποία εκλαμβάνονται ως αμετάβλητα, όπου παρατηρούνται μόνο μεταβολές θέσεως και όπου δεν είναι θεωρητικός παραλογισμός να φανταστεί κάποιος ότι τα πράγματα θα επανέλθουν στη θέση τους, άρα ότι το ίδιο ολικό φαινόμενο ή τουλάχιστον τα ίδια στοιχειώδη φαινόμενα μπορούν να επαναληφθούν. Πώς όμως μπορούμε να φανταστούμε ως δεδομένη, προτού συμβεί, μια πρωτότυπη κατάσταση που μεταδίδει κάτι από την πρωτοτυπία της στα στοιχεία της, δηλαδή στα επιμέρους στιγμιότυπα που συλλέξαμε απ' αυτήν;[8] Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι, άπαξ και παραχθεί, εξηγείται από τα στοιχεία που ανακαλύπτει μέσα της η ανάλυση. Αλλά, ό,τι αληθεύει για την παραγωγή ενός νέου είδους, αληθεύει επίσης για την παραγωγή ενός νέου ατόμου και, γενικότερα, για την οιανδήποτε ζώσα μορφή σε οιανδήποτε στιγμή. Διότι, αν η παραλλαγή πρέπει να προσλάβει κάποια σπουδαιότητα και κάποια γενικότητα, ώστε να γεννήσει ένα νέο είδος, από την άλλη παράγεται ανά πάσα στιγμή, συνεχής, ανεπαίσθητη, σε κάθε έμβιο ον. Ακόμα και οι απότομες μεταλλαγές, για τις οποίες μας μιλούν σήμερα, προφανώς είναι δυνατές μόνο αν έχει ολοκληρωθεί μια εργασία επώασης ή, καλύτερα, ωρίμασης, διαμέσου μιας σειράς γενεών, που φαίνονταν ότι δεν αλλάζουν. Υπό αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε για τη ζωή, όπως και για τη συνείδηση, ότι σε κάθε στιγμή δημιουργεί κάτι.[9]

---

8. Επιμείναμε σε αυτό το σημείο στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), σσ. 120-130.

9. Στο αξιόλογο βιβλίο του *Η ιδιοφυΐα στην τέχνη* (*Le génie dans l'art*), ο κ. Σεάιγ (Séailles) αναπτύσσει τη διττή θέση σύμφωνα με την οποία, αφενός, η τέχνη προεκτείνει τη φύση και, αφετέρου, η ζωή είναι δημιουργία. Πρόθυμα θα αποδεχόμασταν τη δεύτερη διατύπωση· αλλά πρέπει άραγε να εννοήσουμε με τη λέξη «δημιουργία» μια *σύνθεση* στοιχείων, όπως κάνει ο συγγραφέας; Όπου

Αλλά ολόκληρη η διάνοιά μας εξεγείρεται ενάντια σε αυτή την ιδέα της απόλυτης πρωτοτυπίας και του απόλυτα απρόβλεπτου χαρακτήρα των μορφών. Σύμφωνα με τον τρόπο που διαμορφώθηκε από την εξέλιξη της ζωής, η διάνοιά μας έχει ως ουσιαστική της λειτουργία να φωτίζει τη διαγωγή μας, να προετοιμάζει τη δράση μας πάνω στα πράγματα, να προβλέπει, για μια δεδομένη κατάσταση, τα πρόσφορα ή απρόσφορα γεγονότα που ενδέχεται να ακολουθήσουν. Επομένως, σε μια κατάσταση, απομονώνει ενστικτωδώς ό,τι μοιάζει στο ήδη γνωστό· γυρεύει το ίδιο, για να μπορέσει να εφαρμόσει την αρχή της κατά την οποία «το ίδιο παράγει το ίδιο». Σε αυτό συνίσταται η πρόβλεψη του μέλλοντος από τον κοινό νου. Η επιστήμη προάγει αυτή την διεργασία στον ύψιστο δυνατό βαθμό ακρίβειας και σαφήνειας, χωρίς να αλλοιώνει τον ουσιώδη χαρακτήρα της. Όπως η συνήθης γνώση, η επιστήμη συγκρατεί από τα πράγματα μόνο την έποψη της *επανάληψης*. Αν το όλον είναι πρωτότυπο, λαμβάνει μέτρα για να το αναλύσει σε στοιχεία ή σε επόψεις, που ανταποκρίνονται *περίπου* στην αναπαραγωγή του παρελθόντος. Η επιστήμη μπορεί να ασχολείται μόνο με ό,τι εικάζεται ότι επαναλαμβάνεται, δηλαδή με κείνο που, εξ υποθέσεως, δεν υπόκειται στην επίδραση της διάρκειας. Καθετί μη αναγώγιμο και μη αντιστρέψιμο στις διαδοχικές στιγμές μιας ιστορίας τής διαφεύγει. Για να παραστήσουμε το μη αναγώγιμο και το μη αντιστρέψιμο, πρέπει να αποκηρύξουμε τις επιστημονικές έξεις, οι οποίες ανταποκρίνονται στις θεμελιακές απαιτήσεις της σκέψης, να ασκήσουμε πίεση στο πνεύμα και να κινηθούμε ενάντια στη φυσική φορά της διάνοιας. Ακριβώς αυτός όμως είναι ο ρόλος της φιλοσοφίας.

Ιδού γιατί, όσο κι αν η ζωή εξελίσσεται μπροστά στα μάτια μας ως μια συνεχής δημιουργία απρόβλεπτης μορφής, διατηρείται πάντα η ιδέα ότι η μορφή, το απρόβλεπτο και η συνέχεια είναι απλά επιφαινόμενα, όπου αντανακλώνται ισάριθμες άγνοιες. Ό,τι προβάλλει στις αισθήσεις ως μια συνεχής ιστορία, θα αποσυντεθεί –θα μας πουν– σε διαδοχικές καταστά-

---

τα στοιχεία προϋπάρχουν, η σύνθεση που θα τα περιλάβει είναι δυνητικά δεδομένη, όντας μόνο μία από τις δυνατές διευθετήσεις· αυτή τη διευθέτηση μια υπεράνθρωπη διάνοια θα μπορούσε να την είχε αντιληφθεί εκ των προτέρων ανάμεσα σε όλες τις δυνατότητες. Απεναντίας, εμείς φρονούμε ότι, στο πεδίο της ζωής, τα στοιχεία δεν έχουν πραγματική και χωριστή ύπαρξη. Είναι πολλαπλά στιγμιότυπα τα οποία συλλέγει το πνεύμα από μια μη διαιρετή διαδικασία. Ως εκ τούτου υπάρχει ριζική ενδεχομενικότητα στην πρόοδο, ασυμμετρία ανάμεσα σε ό,τι προηγείται και σε ό,τι έπεται, με άλλα λόγια διάρκεια.

σεις. Ό,τι σας δίνει την εντύπωση μιας πρωτότυπης κατάστασης, διαλύεται, κατά την ανάλυση, σε στοιχειώδη γεγονότα, καθένα από τα οποία είναι η επανάληψη ενός γνωστού γεγονότος. Ό,τι αποκαλείτε απρόβλεπτη μορφή, ουσιαστικά είναι μια νεοπαγής διάταξη παλαιών στοιχείων. Τα στοιχειώδη αίτια, το σύνολο των οποίων καθόρισε αυτή τη διάταξη, είναι κι αυτά παλαιά αίτια που επαναλαμβάνονται υιοθετώντας μια νέα τάξη. Η γνώση των στοιχείων και των στοιχειωδών αιτίων θα επέτρεπε να προσχεδιάσουμε την έμβια μορφή, η οποία είναι το άθροισμα και το αποτέλεσμά τους. Αφού αναλύσαμε τη βιολογική έποψη των φαινομένων σε φυσικοχημικούς παράγοντες, στην ανάγκη, θα κάνουμε ένα άλμα πάνω από τη φυσική και τη χημεία· θα περάσουμε από τις μάζες στα μόρια, από τα μόρια στα άτομα, από τα άτομα στα σωματίδια, ώστε να φτάσουμε τελικά σε κάτι που να μπορεί να αντιμετωπιστεί ως ένα είδος ηλιακού συστήματος, ήτοι αστρονομικώς. Αν το αρνείστε, αμφισβητείτε την ίδια την αρχή του επιστημονικού μηχανισμού και διακηρύσσετε αυθαίρετα ότι η έμβια ύλη δεν είναι καμωμένη από τα ίδια στοιχεία με την άλλη. – Θα αποκριθούμε ότι δεν αμφισβητούμε τη θεμελιώδη ταυτότητα της ακατέργαστης ύλης και της οργανωμένης ύλης. Το μόνο ζήτημα είναι να μάθουμε αν τα φυσικά συστήματα που αποκαλούμε έμβια όντα πρέπει να εξομοιωθούν με τα τεχνητά συστήματα, τα οποία η επιστήμη διαχωρίζει μέσα στην ακατέργαστη ύλη, ή αν θα έπρεπε μάλλον να τα παραβάλουμε με κείνο το φυσικό σύστημα που είναι η ολότητα του σύμπαντος. Παραδέχομαι ότι η ζωή είναι ένα είδος μηχανισμού. Είναι όμως άραγε ο μηχανισμός των μερών που μπορούν να απομονωθούν τεχνητά μέσα στην ολότητα του σύμπαντος ή ο μηχανισμός του πραγματικού όλου; Η ολότητα του πραγματικού θα μπορούσε, όπως είπαμε, να είναι μια μη διαιρετή συνέχεια· οπότε τα συστήματα που διαχωρίζουμε μέσα της δεν θα ήταν, κατά κυριολεξία, μέρη παρά επιμέρους απόψεις του όλου. Οπότε, με αυτές τις επιμέρους απόψεις, τοποθετημένες τη μία δίπλα στην άλλη, δεν θα επιτύχετε ούτε καν ένα ξεκίνημα ανασύνθεσης του συνόλου, όπως δεν πρόκειται να αναπαραγάγετε την υλικότητα ενός αντικειμένου πολλαπλασιάζοντας τις φωτογραφίες του από μύριες διαφορετικές απόψεις. Αυτό ισχύει για τη ζωή και για τα φυσικοχημικά φαινόμενα στα οποία θα αξίωνε κανείς να την αναγάγει. Η ανάλυση θα ανακαλύψει ασφαλώς στις διαδικασίες οργανικής δημιουργίας έναν αυξανόμενο αριθμό φυσικοχημικών φαινομένων. Σε αυτό θα περιοριστούν οι χη-

μικοί και οι φυσικοί. Δεν έπεται όμως από αυτό ότι η χημεία και η φυσική οφείλουν να μας προσφέρουν το κλειδί της ζωής.

Ένα βραχύτατο τμήμα καμπύλης είναι σχεδόν μια ευθεία γραμμή. Η ομοιότητα με την ευθεία θα αυξάνεται στον βαθμό που θα μικραίνει το μέγεθός του, οπότε οριακά θα πούμε, κατά βούληση, ότι αυτό το τμήμα αποτελεί μέρος μιας ευθείας ή μιας καμπύλης. Σε κάθε σημείο του, όντως, η καμπύλη συγχέεται με την εφαπτομένη της. Έτσι, η «ζωτικότητα» είναι εφαπτομένη οιουδήποτε σημείου των φυσικών και χημικών δυνάμεων· αλλά, σε τελική ανάλυση, αυτά τα σημεία είναι απλώς οι απόψεις ενός πνεύματος που φαντάζεται στάσεις σε αυτήν ή εκείνη τη στιγμή της γενεσιουργού κίνησης της καμπύλης. Στην πραγματικότητα, η ζωή δεν απαρτίζεται από φυσικοχημικά στοιχεία για τον ίδιο λόγο που μια καμπύλη δεν απαρτίζεται από ευθείες γραμμές.

Γενικά, η πιο ριζική πρόοδος που μπορεί να επιτελέσει μια επιστήμη συνίσταται στην εισαγωγή των ήδη προσκτηθέντων ορισμάτων σε ένα νέο σύνολο, σε σχέση με το οποίο αυτά θα αποβούν στιγμιαίες και ασάλευτες επόψεις, που από καιρού εις καιρόν συλλέγουμε από τη συνέχεια μιας κίνησης. Αυτού του ποιού, για παράδειγμα, είναι η σχέση της νεότερης γεωμετρίας προς την αρχαία. Η τελευταία, αμιγώς στατική, εργαζόταν πάνω σε σχήματα που διαγράφηκαν άπαξ διά παντός· αντίθετα, η άλλη μελετά την παραλλαγή μιας συνάρτησης, δηλαδή τη συνέχεια της κίνησης η οποία διαγράφει το σχήμα. Για να επιτύχουμε μεγαλύτερη ακρίβεια, μπορούμε αναμφίβολα να εξαλείψουμε από τις μαθηματικές διαδικασίες μας πάσα θεώρηση της κίνησης· ισχύει εξίσου ότι η εισαγωγή της κίνησης στη γένεση των σχημάτων είναι μια από τις ιδρυτικές αρχές των νεότερων μαθηματικών. Εκτιμούμε λοιπόν ότι, αν η βιολογία μπορούσε να μελετά το αντικείμενό της από τόσο κοντά όσο το μελετούν τα μαθηματικά, θα απέβαινε για τη φυσικοχημεία των οργανωμένων σωμάτων ό,τι είναι ήδη τα νεότερα μαθηματικά για την αρχαία γεωμετρία. Οι άκρως επιφανειακές μετατοπίσεις μαζών και μορίων τις οποίες μελετούν η φυσική και η χημεία θα απέβαιναν, σε σχέση με αυτή τη ζωτική κίνηση που παράγεται στο βάθος, και είναι μεταμόρφωση και όχι πια μετατόπιση, ό,τι είναι η στάση ενός κινητού προς την κίνησή του στον χώρο. Καθόσον μπορούμε να το προαισθανθούμε, η διαδικασία διά της οποίας θα περνούσαμε από τον ορισμό μιας κάποιας ζωτικής δράσης στο σύστημα των φυσικοχημικών γεγονότων τα οποία συνε-

πάγεται θα ήταν ανάλογη με τη διεργασία διά της οποίας μεταβαίνουμε από τη συνάρτηση στην παράγωγό της, από την εξίσωση της καμπύλης (δηλαδή του νόμου της συνεχούς κίνησης διά της οποίας γεννήθηκε η καμπύλη) στην εξίσωση της εφαπτομένης η οποία της προσδίδει τη στιγμιαία κατεύθυνση. Μια τέτοια επιστήμη θα γινόταν μια *μηχανική της μεταμόρφωσης*, ειδική περίπτωση της οποίας θα ήταν η δική μας *μηχανική της μετατόπισης*, μια απλούστευση δηλαδή, μια προβολή επί του πεδίου της αμιγούς ποσότητας. Όπως λοιπόν υπάρχουν άπειρες συναρτήσεις που έχουν την ίδια μεταβλητή και το στοιχείο που διαφοροποιεί τις μεν από τις δε είναι μια σταθερά, έτσι, ίσως, η ολοκλήρωση των φυσικοχημικών στοιχείων μιας καθαυτό ζωτικής δράσης θα προσδιόριζε αυτή τη δράση μόνο εν μέρει· ένα μέρος της θα παρέμενε απροσδιόριστο. Ωστόσο, μόνο αν ονειροπολούσαμε, θα μπορούσαμε να συλλάβουμε μια παρόμοια ολοκλήρωση· δεν ισχυριζόμαστε ότι το όνειρο θα γίνει ποτέ πραγματικότητα. Το μόνο που θελήσαμε, αναπτύσσοντας κατά το δυνατόν μια ορισμένη σύγκριση, ήταν να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο η θέση μας προσεγγίζει τον καθαρό μηχανικισμό και συνάμα τον τρόπο με τον οποίο αντιδιαστέλλεται από αυτόν.

Εξάλλου μπορούμε να προχωρήσουμε αρκετά μακριά όσον αφορά τη μίμηση του έμβιου από το ανοργάνωτο. Όχι μόνο η χημεία πραγματοποιεί οργανικές συνθέσεις, αλλά επιπλέον κατορθώνουμε να αναπαράγουμε τεχνητά το εξωτερικό σχέδιο ορισμένων γεγονότων οργάνωσης, όπως είναι η έμμεση διαίρεση του κυττάρου και η πρωτοπλασματική κυκλοφορία. Γνωρίζουμε ότι το πρωτόπλασμα του κυττάρου επιτελεί ποικίλες κινήσεις μέσα στο περίβλημά του. Από την άλλη, η λεγόμενη έμμεση διαίρεση του κυττάρου τελείται με εξαιρετικά πολύπλοκες διεργασίες, εκ των οποίων οι μεν αφορούν τον πυρήνα και οι δε το κυτταρόπλασμα. Οι τελευταίες αρχίζουν με τη διχοτόμηση του κεντροσώματος, ενός σφαιρικού σωματιδίου που κείται πλάι στον πυρήνα. Τα δύο κεντροσώματα που σχηματίστηκαν έτσι απομακρύνονται μεταξύ τους, ελκύουν τα ινώδη τεμάχια που αποσπάστηκαν και διχοτομήθηκαν από τον ιστό που αποτελούσε ουσιαστικά τον αρχικό πυρήνα, και σχηματίζουν τελικά δύο νέους πυρήνες γύρω από τους οποίους συγκροτούνται τα δύο νέα κύτταρα, τα οποία θα διαδεχθούν το πρώτο. Κατόρθωσαν λοιπόν να μιμηθούν, σε γενικές γραμμές και στην εξωτερική τους επίφαση, μερικές τουλάχιστον από αυτές τις διεργασίες. Αν κονιορτοποιήσουμε ζάχαρη ή μαγειρικό άλας και προσθέσουμε πολυκαιρισμένο λάδι, κοι-

τώντας με το μικροσκόπιο μια σταγόνα από αυτό το μείγμα, βλέπουμε έναν αφρό με κυψελοειδή δομή που η μορφολογία του μοιάζει –σύμφωνα με ορισμένους θεωρητικούς– με κείνη του πρωτοπλάσματος, όπου συντελούνται κινήσεις οι οποίες θυμίζουν αρκετά εκείνες της πρωτοπλασματικής κυκλοφορίας.[10] Αν σε έναν παρόμοιο αφρό εξαγάγουμε τον αέρα μιας κυψελίδας, βλέπουμε να σχηματίζεται ένας κώνος έλξης ανάλογος με κείνους που σχηματίζονται γύρω από τα κεντροσώματα για να καταλήξουν στη διαίρεση του πυρήνα.[11] Πιστεύουν ότι μπορούν να εξηγήσουν μηχανικά ακόμη και τις εξωτερικές κινήσεις ενός μονοκύτταρου οργανισμού ή τουλάχιστον μιας αμοιβάδας. Οι μετατοπίσεις της αμοιβάδας μέσα σε μια σταγόνα νερό θα μπορούσαν να παραβληθούν με το πήγαιν' έλα ενός κόκκου σκόνης μέσα σε μια κάμαρα όπου σχηματίζονται ρεύματα αέρος από τις ανοιχτές πόρτες και τα παράθυρα. Η μάζα της αμοιβάδας απορροφά αδιάκοπα κάποιες διαλυτές ουσίες τις οποίες περιέχει το περιβάλλον ύδωρ και του επιστρέφει κάποιες άλλες· αυτές οι συνεχείς ανταλλαγές, που μοιάζουν με τις ανταλλαγές ανάμεσα σε δύο δοχεία τα οποία χωρίζονται με πορώδες διάφραγμα, θα δημιουργούσαν γύρω από τον μικροοργανισμό έναν ακατάπαυστα μεταβαλλόμενο στρόβιλο. Όσο για τα προσωρινά εξογκώματα ή ψευδοπόδια που φαίνεται να αποκτά η αμοιβάδα, δεν εκπέμπονται από αυτή, αλλά μάλλον ελκύονται έξωθεν με ένα είδος εισπνοής ή αναρρόφησης του περιβάλλοντος.[12] Σταδιακά, θα διευρυνθεί αυτός ο τρόπος εξήγησης στις πιο πολύπλοκες κινήσεις τις οποίες επιτελεί το ίδιο το εγχυματόζωο με τις παλμικές βλεφαρίδες του, οι οποίες, πιθανότατα, είναι απλώς ψευδοπόδια που παγιώθηκαν.

Εντούτοις, οι ειδήμονες δεν συμφωνούν μεταξύ τους αναφορικά με την αξία των εξηγήσεων και των σχημάτων αυτού του είδους. Κάποιοι χημικοί επισήμαναν ότι, ακόμη κι αν λαμβάναμε υπόψη μόνο το οργανικό, χωρίς να προχωρήσουμε μέχρι το οργανωμένο, η επιστήμη, μέχρι σήμερα, έχει αναδυστήσει μόνο τα απορρίμματα της ζωτικής δραστηριότητας· οι καθαυτό ενεργές, πλαστικές ουσίες δεν επιδέχονται σύνθεση. Ένας από τους διαπρεπέστερους φυσιοδίφες της εποχής μας τόνισε ιδιαίτερα την αντίθεση

---

10. Bütschli, *Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma*, Λειψία, 1892, α' μέρος.

11. Rhumbler, Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zelle- und Kerntheilung (*Roux's Archiv.*, 1896).

12. Berthold, *Studien über Protoplasmamechanik*, Λειψία, 1886, σ. 102. Πβ. την εξήγηση που προτείνει ο Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, Παρίσι, 1896, σ. 60.

ανάμεσα στις δύο τάξεις φαινομένων που διαπιστώνουμε στους έμβιους ιστούς: αφενός στην *αναγένεση (anagenèse)* και αφετέρου στην *καταγένεση (catagenèse)*. Ο ρόλος των αναγενετικών ενεργειών έγκειται στην ανύψωση των κατώτερων ενεργειών στο δικό τους επίπεδο διά της αφομοιώσεως ανόργανων ουσιών. Κατασκευάζουν τους ιστούς. Απεναντίας, η ίδια η λειτουργία της ζωής (εξαιρώντας ωστόσο την αφομοίωση, την αύξηση και την αναπαραγωγή) είναι καταγενετικής τάξεως, μείωση ενέργειας και όχι πια επίταση. Η φυσικοχημεία θα εξέταζε μόνο τα γεγονότα καταγενετικής τάξεως, δηλαδή, εν κατακλείδι, το νεκρό και όχι το ζωντανό.[13] Είναι βέβαιο ότι τα γεγονότα της πρώτης κατηγορίας δείχνουν να αντιδρούν στη φυσικοχημική ανάλυση, ακόμη και αν δεν είναι καθαυτό αναγενετικά. Όσο δε για την τεχνητή μίμηση της εξωτερικής όψης του πρωτοπλάσματος, πρέπει τάχα να της προσδώσουμε μια πραγματική θεωρητική σπουδαιότητα, ενώ δεν έχουμε ακόμη βεβαιωθεί για τη φυσική μορφολογία αυτής της ουσίας; Κατά μείζονα λόγο δεν μπορεί ακόμα να τεθεί ζήτημα χημικής ανασύνθεσής του. Τέλος, μια φυσικοχημική εξήγηση των κινήσεων της αμοιβάδας, και μάλιστα του εγχυματόζωου, φαίνεται ανέφικτη σε πολλούς από κείνους οι οποίοι παρατήρησαν εκ του σύνεγγυς αυτούς τους υποτυπώδεις οργανισμούς. Ακόμη και σε αυτές τις πιο ταπεινές εκδηλώσεις της ζωής αντιλαμβάνονται το ίχνος κάποιας αποτελεσματικής ψυχολογικής δραστηριότητας.[14] Αλλά το πλέον διδακτικό είναι ότι η εμβριθής μελέτη των ιστολογικών φαινομένων συχνά αποθαρρύνει αντί να ενθαρρύνει την τάση να εξηγούνται τα πάντα διά της φυσικής και της χημείας. Αυτό είναι το συμπέρασμα του όντως υπέροχου βιβλίου που αφιέρωσε ο ιστολόγος Ε. Γουίλσον (E.-B. Wilson) στην ανάπτυξη του κυττάρου: «Εν κατακλείδι, η μελέτη του κυττάρου φαίνεται να διεύρυνε παρά να περιόρισε το πελώριο χάσμα που χωρίζει τις μορφές της ζωής, ακόμη και τις κατώτερες, από τον ανόργανο κόσμο».[15]

---

13. Cope, *The primary factors of organic evolution*, Chicago, 1896, σσ. 475-484.

14. Maupas, Étude des infusoires ciliés (*Arch. de zoologie expérimentale*, 1883), ιδιαίτερα σσ. 47, 491, 518, 549. Πβ. P. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les epithéliums*, Παρίσι, 1902, σ. 655. Μια εμβριθής μελέτη των κινήσεων του εγχυματόζωου και μια οξυδερκέστατη κριτική της ιδέας του τροπισμού έγιναν τελευταία από τον Jennings (*Contributions to the study of the behavior of lower organisms*, Washington, 1904). Ο «τύπος συμπεριφοράς» αυτών των κατώτερων οργανισμών, όπως τον ορίζει ο Jennings (σσ. 237-252) είναι αδιαμφισβήτητα ψυχολογικής τάξεως.

15. «The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world» (E. B. Wilson, *The cell in development and inheritance*, Νέα Υόρκη, 1897, σ. 330).

Συνοπτικά, όσοι ασχολούνται μόνο με τη λειτουργική δραστηριότητα του έμβιου όντος τείνουν να πιστεύουν ότι η φυσική και η χημεία θα μας προσφέρουν το κλειδί των βιολογικών διαδικασιών.[16] Όντως καταπιάνονται κυρίως με τα φαινόμενα που *επαναλαμβάνονται* ακατάπαυστα στο έμβιο ον, όπως μέσα σε έναν αποστακτήρα. Έτσι εξηγούνται εν μέρει οι μηχανιστικές τάσεις της φυσιολογίας. Αντίθετα, εκείνοι που η προσοχή τους επικεντρώνεται στη λεπτεπίλεπτη δομή των έμβιων ιστών, στη γένεση και στην εξέλιξή τους, ιστολόγοι και εμβρυολόγοι από τη μια, φυσιοδίφες από την άλλη, εξετάζουν τον ίδιο τον αποστακτήρα και όχι πλέον μόνο το περιεχόμενό του. Διαπιστώνουν ότι ο εν λόγω αποστακτήρας δημιουργεί τη μορφή του κατά τη διάρκεια μιας *μοναδικής* σειράς ενεργημάτων η οποία συγκροτεί μιαν αληθινή ιστορία. Ιστολόγοι, εμβρυολόγοι και φυσιοδίφες πόρρω απέχουν από το να πιστεύουν –τόσο πρόθυμα όσο οι φυσιολόγοι– στον φυσικοχημικό χαρακτήρα των ζωτικών δράσεων.

Η αλήθεια είναι ότι καμιά από τις δύο θέσεις, τόσο αυτή που καταφάσκει όσο κι εκείνη που αρνείται τη δυνατότητα να παραχθεί ποτέ χημικώς ένας στοιχειώδης οργανισμός, δεν μπορεί να επικαλεστεί το κύρος της εμπειρίας. Αμφότερες οι θέσεις είναι μη επαληθεύσιμες· η πρώτη επειδή η επιστήμη δεν έχει κάνει ακόμη ούτε ένα βήμα προς τη χημική σύνθεση μιας ζώσας ουσίας, η δεύτερη επειδή δεν υπάρχει κανένα επιδεκτικό σύλληψης μέσο που να αποδεικνύει πειραματικά ότι ένα γεγονός είναι αδύνατο. Εκθέσαμε ωστόσο τους θεωρητικούς λόγους που μας εμποδίζουν να εξομοιώσουμε το έμβιο ον, ως σύστημα κλειστό εκ φύσεως, με τα συστήματα τα οποία απομονώνει η επιστήμη μας. Αναγνωρίζουμε ότι αυτοί οι λόγοι υστερούν σε ισχύ, όταν πρόκειται για έναν υποτυπώδη οργανισμό όπως η αμοιβάδα, η οποία μόλις που εξελίσσεται. Αλλά αποκτούν μεγαλύτερη ισχύ, αν εξετάσουμε έναν πιο πολύπλοκο οργανισμό, ο οποίος ακολουθεί έναν κανονικό κύκλο μεταμορφώσεων. Όσο περισσότερο η διάρκεια σφραγίζει το έμβιο ον, τόσο πιο προφανές γίνεται ότι ο οργανισμός διακρίνεται από έναν απλό μηχανισμό, πάνω στον οποίο η διάρκεια γλιστρά χωρίς να τον διαπερνά. Και η απόδειξη προσλαμβάνει τη μέγιστη ισχύ της όταν αναφέρεται στη συνολική εξέλιξη της ζωής, από τις πιο ταπεινές απαρχές της έως τις ύπατες σημερινές μορφές της, καθόσον αυτή η εξέλιξη συνιστά

16. Dastre, *La vie et la mort*, σ. 43.

–διά της ενότητος και της συνέχειας της έμψυχης ύλης που την υποστηρίζει– μια και την αυτή μη διαιρετή ιστορία. Επομένως δεν καταλαβαίνουμε γιατί η εξελικτική υπόθεση εμφανίζεται, εν γένει, να συγγενεύει με τη μηχανιστική αντίληψη της ζωής. Δεν ισχυριζόμαστε ασφαλώς ότι προσκομίζουμε μια μαθηματική και τελεσίδικη ανασκευή αυτής της αντίληψης. Αλλά η ανασκευή την οποία αντλούμε από τις θεωρήσεις της διάρκειας και η οποία, κατά τη γνώμη μας, είναι η μόνη εφικτή ενισχύεται και κερδίζει σε αποδεικτικότητα καθόσον τασσόμαστε υπέρ της εξελικτικής υποθέσεως. Πρέπει να επιμείνουμε επί τούτου. Αλλά ας υποδείξουμε σαφέστερα την αντίληψη της ζωής προς την οποία οδεύουμε.

Λέγαμε λοιπόν ότι οι μηχανιστικές εξηγήσεις ισχύουν για τα συστήματα που η σκέψη μας αποσπά τεχνητά από το όλον. Αλλά για το ίδιο το όλον και για τα συστήματα που, μέσα σε αυτό το όλον, συγκροτούνται φυσικά κατ' εικόνα του δεν μπορούμε να παραδεχθούμε εκ των προτέρων ότι μπορούν να εξηγηθούν μηχανικά, διότι τότε ο χρόνος θα ήταν άχρηστος και μάλιστα μη πραγματικός. Η ουσία των μηχανικών εξηγήσεων έγκειται όντως στο να θεωρούμε το μέλλον και το παρελθόν ως δυνάμενα να υπολογιστούν σε συνάρτηση με το παρόν και, επομένως, στο να υποστηρίζουμε ότι *τα πάντα είναι δεδομένα*. Σύμφωνα με αυτή την υπόθεση, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον θα ήταν ορατά διαμιάς για μια υπεράνθρωπη διάνοια, ικανή να φέρει σε πέρας τον υπολογισμό. Έτσι, οι ειδήμονες που πίστεψαν στην καθολικότητα και στην τέλεια αντικειμενικότητα των μηχανικών εξηγήσεων εξέφρασαν, συνειδητά ή ασύνειδα, μια παρόμοια υπόθεση. Ο Λαπλάς (Laplace) τη διατύπωνε ήδη με τη μέγιστη ακρίβεια: «Μια διάνοια που, σε μια δεδομένη στιγμή, θα γνώριζε όλες τις δυνάμεις από τις οποίες εμφορείται η φύση και την αντίστοιχη κατάσταση των όντων που την απαρτίζουν, αν εξάλλου αυτή η διάνοια ήταν αρκετά πλατιά ώστε να υποβάλει αυτά τα δεδομένα στην Ανάλυση, θα περιελάμβανε στον ίδιο τύπο τις κινήσεις των μέγιστων σωμάτων του σύμπαντος και τις κινήσεις του πιο ελαφρού ατόμου· τίποτε δεν θα ήταν αβέβαιο γι' αυτή τη διάνοια, τόσο το μέλλον όσο και το παρελθόν θα βρίσκονταν προ των οφθαλμών της».[17] Και ο Ντυ Μπουά-Ρεμόν (Du Bois-Reymond) λέγει: «Μπορούμε να φαντα-

17. Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités (*Oeuvres complètes*, 7ος τόμος, Παρίσι, 1886, σ. VI).

στούμε τη γνώση της φύσης να φτάνει μέχρι σημείου ώστε η καθολική διαδικασία του κόσμου να παριστάται με έναν και μόνο μαθηματικό τύπο, με ένα και μόνο πελώριο σύστημα ταυτόχρονων διαφορικών εξισώσεων, απ' όπου θα εξάγονταν, για κάθε στιγμή, η θέση, η κατεύθυνση και η ταχύτητα κάθε ατόμου του κόσμου».[18] Από τη μεριά του ο Χάξλεϋ (Huxley) εξέφρασε πιο συγκεκριμένα την ίδια ιδέα: «Αν η θεμελιώδης πρόταση της εξέλιξης αληθεύει, δηλαδή ότι ολόκληρος ο κόσμος, άψυχος και έμψυχος, είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης, σύμφωνα με καθορισμένους νόμους, των δυνάμεων που διέπουν τα μόρια, από τα οποία απαρτιζόταν το αρχικό νεφέλωμα του σύμπαντος, τότε είναι εξίσου βέβαιο ότι ο σημερινός κόσμος ενυπήρχε δυνητικά στην κοσμική αναθυμίαση και ότι μια επαρκής διάνοια θα μπορούσε, γνωρίζοντας τις ιδιότητες των μορίων αυτής της αναθυμίασης, να προβλέψει, για παράδειγμα, την κατάσταση του ζωικού βασιλείου της Μεγάλης Βρετανίας κατά το 1868, με την ίδια βεβαιότητα που ξέρουμε τι θα συμβεί στο χνώτο της εκπνοής κατά τη διάρκεια μιας ψυχρής χειμωνιάτικης μέρας». Σε παρόμοιες θεωρίες, εξακολουθούν να μιλάνε για τον χρόνο, προφέρουν τη λέξη, αλλά δεν σκέφτονται διόλου το πράγμα. Διότι στις θεωρίες αυτές ο χρόνος στερείται αποτελεσματικότητας και, αφού δεν κάνει τίποτα, δεν είναι τίποτα. Ο ριζικός μηχανικισμός προϋποθέτει μια μεταφυσική όπου η ολότητα του πραγματικού τίθεται συλλήβδην, στην αιωνιότητα, και όπου η φαινομενική διάρκεια των πραγμάτων εκφράζει απλώς την αναπηρία ενός πνεύματος που αδυνατεί να γνωρίσει διαμιάς τα πάντα. Μόνο που η διάρκεια είναι κάτι πολύ διαφορετικό για τη συνείδησή μας, δηλαδή για ό,τι το πιο αδιαμφισβήτητο υπάρχει στην εμπειρία μας. Αντιλαμβανόμαστε τη διάρκεια ως ένα ρεύμα το οποίο αδυνατούμε να αναπλεύσουμε. Αποτελεί το βάθος τού είναι μας και νιώθουμε όντως ότι είναι η ίδια η υπόσταση των πραγμάτων με τα οποία διατελούμε σε επικοινωνία. Μάταια προτάσσουν στα μάτια μας τη λάμψη της προοπτικής μιας καθολικής μαθηματικής επιστήμης· δεν μπορούμε να θυσιάσουμε την εμπειρία στις απαιτήσεις ενός συστήματος. Ιδού γιατί απορρίπτουμε τον ριζικό μηχανικισμό.

18. Du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, Λειψία, 1892.

Η ριζική τελεολογία

Αλλά και η ριζική τελεολογία μάς φαίνεται εξίσου απαράδεκτη, μάλιστα για τον ίδιο λόγο. Η θεωρία της τελικότητας, με την ακραία μορφή της, όπως για παράδειγμα απαντά στον Λάιμπνιτς (Leibniz), συνεπάγεται ότι τα πράγματα και τα όντα ουσιαστικά πραγματοποιούν ένα πρόγραμμα που καταρτίστηκε άπαξ διά παντός. Αν όμως δεν υπάρχει τίποτε το απρόβλεπτο, ουδεμία επινόηση ή δημιουργία στο σύμπαν, τότε ο χρόνος καθίσταται και πάλι άχρηστος. Όπως και στη μηχανιστική υπόθεση δηλαδή, υποθέτουμε κι εδώ ότι *τα πάντα είναι δεδομένα*. Άρα η τελεολογία, υπ' αυτή την έννοια, είναι ένας ανεστραμμένος μηχανικισμός. Εμπνέεται από το ίδιο αίτημα, με μόνη διαφορά ότι, κατά την πορεία των πεπερασμένων διανοιών μας κατά μήκος της φαινομενικής διαδοχής των πραγμάτων, μας προσφέρει το φως με το οποίο αξιώνει να μας οδηγήσει προς το μέλλον και όχι προς το παρελθόν. Υποκαθιστά την ώθηση του παρελθόντος με την έλξη του μέλλοντος. Αλλά η διαδοχή δεν παύει να παραμένει καθαρή επίφαση, όπως άλλωστε και η ίδια η πορεία. Στη θεωρία του Λάιμπνιτς, ο χρόνος ανάγεται σε μια συγκεχυμένη αντίληψη, σχετική με την ανθρώπινη οπτική γωνία, η οποία θα διαλυόταν σαν ομίχλη για ένα πνεύμα που θα είχε πάρει θέση στο κέντρο των πραγμάτων.

Εντούτοις, η τελεολογία, σε αντίθεση προς τον μηχανικισμό, δεν είναι μια θεωρία με παγιωμένα περιγράμματα. Επιδέχεται όσες παρεκκλίσεις θέλετε. Τη μηχανιστική φιλοσοφία είτε την αποδέχεσαι είτε την απορρίπτεις· θα έπρεπε όντως να την απορρίψουμε, αν ο ελάχιστος κόκκος σκόνης, εκτρεπόμενος από την πορεία που έχει προδιαγράψει η μηχανική, εκδήλωνε το παραμικρό ίχνος αυθορμησίας. Απεναντίας, η θεωρία των τελικών αιτίων δεν πρόκειται ποτέ να αναιρεθεί τελεσίδικα. Αν παραμερίσουμε κάποια μορφή της, θα προσλάβει κάποια άλλη. Η αρχή της, που έχει ψυχολογική υφή, είναι πολύ ευέλικτη. Είναι τόσο επεκτάσιμη και ως εκ τούτου τόσο πλατιά, ώστε, από τη στιγμή που απορρίπτουμε τον καθαρό μηχανικισμό, δεχόμαστε κάτι από αυτήν. Επομένως, η θέση που θα εκθέσουμε στο παρόν βιβλίο θα υιοθετήσει αναγκαία την τελεολογία σε κάποιο βαθμό. Ιδού γιατί επιβάλλεται να υποδείξουμε σαφώς τι θα δεχθούμε από αυτή και τι σκοπεύουμε να απορρίψουμε.

Σπεύδουμε να πούμε ότι, κατά τη γνώμη μας, σφάλλουν όσοι μετριάζουν την τελεολογία του Λάιμπνιτς τεμαχίζοντάς την επ' άπειρον. Κι όμως αυτή την κατεύθυνση πήρε η θεωρία της τελικότητας. Νιώθουμε ότι, αν το σύμπαν πραγματώνει συνολικά ένα σχέδιο, τούτο δεν θα μπορούσαμε να το δείξουμε εμπειρικά. Νιώθουμε επίσης ότι, έστω κι αν περιοριστούμε στον οργανωμένο κόσμο, δεν είναι πιο εύκολο να αποδείξουμε ότι τα πάντα σ' αυτόν είναι αρμονικά. Αν ρωτούσαμε τα γεγονότα, θα απαντούσαν αρνητικά. Η φύση προκαλεί τη διαμάχη ανάμεσα στα έμβια όντα. Παντού εμφανίζει την αταξία πλάι στην τάξη, την οπισθοδρόμηση πλάι στην πρόοδο. Αλλά, κάτι που δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε ούτε για το σύνολο της ύλης ούτε για το σύνολο της ζωής, μήπως αληθεύει για κάθε οργανισμό ξέχωρα από τους άλλους; Μήπως δεν παρατηρούμε σε κάθε επιμέρους οργανισμό έναν θαυμάσιο καταμερισμό εργασίας, μιαν αξιοθαύμαστη αλληλεγγύη ανάμεσα στα μέρη, μια τέλεια τάξη μέσα στην άπειρη περιπλοκή; Υπ' αυτή την έννοια, κάθε έμβιο ον δεν πραγματώνει τάχα ένα σχέδιο εμμενές στην υπόστασή του; Κατά βάθος, ετούτη η θέση έγκειται στον κατατεμαχισμό της αρχαίας αντίληψης της τελικότητας. Γενικά δεν παραδέχονται, μάλιστα λοιδορούν εκθύμως την ιδέα μιας *εξωτερικής* τελικότητας, δυνάμει της οποίας τα έμβια όντα θα ήταν συνδιατεταγμένα μεταξύ τους· είναι παράλογο, λένε, να υποθέτουμε ότι η χλόη φτιάχτηκε για την αγελάδα και το πρόβατο για τον λύκο. Ωστόσο υπάρχει μια *εσωτερική* τελικότητα· κάθε ον φτιάχτηκε για τον εαυτό του, όλα τα μέρη του συντονίζονται για τη μέγιστη ωφέλεια του συνόλου και οργανώνονται έξυπνα γι' αυτόν το σκοπό. Αυτή είναι η αντίληψη της τελικότητας που επί μακρόν λογιζόταν κλασική. Η τελεολογία συρρικνώθηκε μέχρι σημείου να αφορά κάθε φορά μόνο ένα έμβιο ον. Σμικρύνοντας τον εαυτό της, πίστευε πιθανώς ότι θα έδινε μικρότερη λαβή για επιθέσεις.

Ωστόσο ίσχυε το αντίθετο. Όσο ριζοτομική κι αν φανεί η θέση μας, η τελικότητα είναι εξωτερική – ειδάλλως δεν είναι τίποτα.

Πράγματι, ας κοιτάξουμε τον πλέον πολύπλοκο και τον πλέον αρμονικό οργανισμό. Όλα του τα στοιχεία, λένε, συνωμοτούν για το μέγιστο καλό του συνόλου. Έστω, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι κάθε στοιχείο πιθανόν, σε κάποιες περιπτώσεις, να είναι το ίδιο ένας οργανισμός και ότι, υπάγοντας την ύπαρξη αυτού του μικρού οργανισμού στη ζωή του μεγάλου οργανισμού, δεχόμαστε την αρχή μιας εξωτερικής τελικότητας. Έτσι, η αντί-

ληψη μιας παραμόνιμης εσωτερικής τελικότητας αυτοκαταλύεται. Ένας οργανισμός απαρτίζεται από ιστούς, καθένας από τους οποίους ζει για λογαριασμό του. Τα κύτταρα που απαρτίζουν τους ιστούς έχουν κι αυτά κάποια ανεξαρτησία. Ακριβέστερα, αν η υπαγωγή όλων των στοιχείων του ατόμου στο ίδιο το άτομο ήταν πλήρης, θα μπορούσαμε να μη διακρίνουμε σε αυτά οργανισμούς, να κρατάμε την ονομασία αυτή μόνο για το άτομο και να μιλάμε μόνο για εσωτερική τελικότητα. Όλοι γνωρίζουμε όμως ότι αυτά τα στοιχεία μπορούν να έχουν πραγματική αυτονομία. Χωρίς να μιλάμε για τα φαγοκύτταρα, τα οποία ωθούν την ανεξαρτησία μέχρι σημείου να επιτίθενται στον οργανισμό που τα τρέφει, χωρίς να μιλάμε για τα γεννητικά κύτταρα, τα οποία έχουν ιδιαίτερη ζωή πλάι στα μη γεννητικά κύτταρα, μας αρκεί να μνημονεύσουμε τα φαινόμενα αναγένεσης· εν προκειμένω, ένα στοιχείο ή μια ομάδα στοιχείων δηλώνουν αίφνης ότι, αν, σε κανονικό χρόνο, πειθαναγκάζονταν να κατέχουν ελάχιστο χώρο και να περαιώνουν μόνο μια ειδική λειτουργία, μπορούσαν να κάνουν πολύ περισσότερα, σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα μπορούσαν να θεωρηθούν ως το ισοδύναμο του όλου.

Εδώ βρίσκεται η πέτρα του σκανδάλου των βιταλιστικών θεωριών. Εμείς δεν θα τους επιρρίψουμε τη μομφή, όπως γίνεται συνήθως, ότι απαντούν στην ερώτηση με την ίδια την ερώτηση. Η «ζωτική αρχή» μάλλον δεν εξηγεί τίποτα σπουδαίο· τουλάχιστον έχει το πλεονέκτημα ότι λειτουργεί σαν πινακίδα για την άγνοιά μας, την οποία θα μπορέσει να μας υπομνήσει δοθείσης ευκαιρίας,[19] ενώ ο μηχανικισμός μάς καλεί να τη λησμονήσουμε. Η αλήθεια όμως είναι ότι η αποδοχή του βιταλισμού κατέστη πολύ δύσκολη, επειδή δεν υπάρχει αμιγώς εσωτερική τελικότητα ούτε ατομικότητα απολύτως διακριτή μέσα στη φύση. Τα οργανωμένα στοιχεία, που απαρτίζουν το άτομο (individu), έχουν κι αυτά μια κάποια ατομικότητα και θα

19. Πράγματι, υπάρχουν δύο απόψεις για τον σύγχρονο νεοβιταλισμό· από τη μια έχουμε τη διαβεβαίωση ότι ο καθαρός μηχανικισμός είναι ανεπαρκής, διαβεβαίωση η οποία προσλαμβάνει μέγα κύρος όταν προέρχεται από ειδήμονες σαν τον Ντρις, επί παραδείγματι, ή τον Ράινκε, και από την άλλη τις υποθέσεις που αυτός ο βιταλισμός υπερθέτει στον μηχανικισμό («εντελέχειες» του Ντρις, «δεσπόζουσες δυνάμεις» του Ράινκε κτλ). Από αυτές τις δύο απόψεις, η πρώτη παρουσιάζει χωρίς αμφιβολία μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Βλ. τις αξιόλογες μελέτες του Driesch (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Λειψία, 1899· *Die organischen Regulationen*, Λειψία, 1901· *Naturbegriffe und Natururteile*, Λειψία, 1904· *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Λειψία, 1905) και του Reinke (*Die Welt als That*, Βερολίνο, 1899· *Einleitung in die theoretische Biologie*, Βερολίνο, 1901· *Philosophie der Botanik*, Λειψία, 1905).

διεκδικήσουν τη ζωτική τους αρχή, αν το άτομο πρέπει να έχει τη δική του. Αλλά, από την άλλη, το ίδιο το άτομο δεν είναι αρκετά ανεξάρτητο, ούτε αρκετά απομονωμένο άλλωστε, ώστε να μπορέσουμε να του αποδώσουμε ιδιάζουσα «ζωτική αρχή». Ένας οργανισμός όπως εκείνος των ανώτερων σπονδυλωτών είναι ο πιο εξατομικευμένος ανάμεσα σε όλους τους οργανισμούς· εντούτοις, αν παρατηρήσουμε ότι είναι απλώς η ανάπτυξη ενός ωαρίου, το οποίο αποτελούσε τμήμα του μητρικού σώματος, και ενός σπερματοζωάριου, το οποίο ανήκε στο πατρικό σώμα, ότι το αυγό (ήτοι το γονιμοποιηθέν ωάριο) είναι ένα αληθινό ενωτικό των δύο γονιών, αφού ανήκει εξίσου στις δύο υποστάσεις τους, αντιλαμβανόμαστε ότι κάθε ατομικός οργανισμός, έστω και ανθρώπινος, είναι απλό εκβλάστημα που ανεφύη πάνω στο συνδυασμένο σώμα των δύο γονιών του. Πού αρχίζει λοιπόν και πού τελειώνει η ζωτική αρχή του ατόμου; Βήμα το βήμα, θα ανατρέξουμε μέχρι τους απώτατους προγόνους του· θα διαπιστώσουμε ότι το άτομο είναι αλληλέγγυο με καθέναν από αυτούς, αλληλέγγυο με αυτή τη μικρή μάζα πρωτοπλασματικού ζελέ που κείται πιθανώς στη ρίζα του γενεαλογικού δένδρου της ζωής. Όντας, ως έναν βαθμό, ένα με αυτόν τον αρχέγονο πρόγονο, το άτομο είναι εξίσου αλληλέγγυο με ό,τι αποσπάστηκε από αυτόν με την κατιούσα διαφοροποίηση· υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι παραμένει ενωμένο με την ολότητα των έμβιων όντων με αόρατους δεσμούς. Μάταια λοιπόν αξιώνουν να περιστείλουν την τελικότητα στην ατομικότητα του έμβιου όντος. Αν υπάρχει τελικότητα στον κόσμο της ζωής, αυτή περιλαμβάνει ολόκληρη τη ζωή στην ίδια και μη διαιρετή περίπτυξη. Αυτή η κοινή σε όλα τα έμβια ζωή παρουσιάζει, αναμφίβολα, πολλές ασυναρτησίες και κενά, ενώ, από την άλλη, δεν είναι τόσο μαθηματικώς *μία* ώστε να μην μπορεί να επιτρέψει σε κάθε έμβιο να εξατομικευθεί σε κάποιο βαθμό. Εντούτοις, σχηματίζει μία μόνον ολότητα· και πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στην απλή άρνηση της τελικότητας και στην υπόθεση η οποία συντονίζει, όχι μόνο τα μέρη ενός οργανισμού με τον ίδιο τον οργανισμό, αλλά και κάθε έμβιο ον με το σύνολο των υπολοίπων.

Αν κονιορτοποιήσουμε την τελικότητα, δεν σημαίνει ότι θα την καταστήσουμε ευκολότερα δεκτή. Το δίλημμα είναι σαφές: είτε η υπόθεση μιας εμμενούς στη ζωή τελικότητας πρέπει να απορριφθεί συλλήβδην είτε πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να την τροποποιήσουμε προς μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση.

Βιολογία και φιλοσοφία

Το σφάλμα της ριζικής τελεολογίας, όπως άλλωστε και του ριζικού μηχανικισμού, είναι ότι διευρύνουν υπερβολικά την εφαρμογή ορισμένων εννοιών που είναι φυσικές στη διάνοιά μας. Πρωταρχικά, σκεπτόμαστε μόνο και μόνο για να δράσουμε. Η διάνοιά μας πήρε μορφή μέσα στο καλούπι της δράσης. Η θεωρία είναι πολυτέλεια, ενώ η δράση είναι αναγκαιότητα. Να όμως που, για να δράσουμε, αρχίζουμε θέτοντας έναν σκοπό· καταστρώνουμε ένα σχέδιο και κατόπιν εξονυχίζουμε το μηχανισμό που θα το πραγματοποιήσει. Η τελευταία αυτή διεργασία είναι εφικτή μόνο αν γνωρίζουμε σε τι μπορούμε να βασιστούμε. Πρέπει να έχουμε εξαγάγει από τη φύση ομοιότητες που θα μας επιτρέψουν να προεξοφλήσουμε το μέλλον. Άρα οφείλουμε να έχουμε εφαρμόσει, συνειδητά ή ασύνειδα, το νόμο της αιτιότητας. Εξάλλου, όσο πληρέστερα σχηματίζεται στο πνεύμα μας η ιδέα της ποιητικής αιτιότητας, τόσο περισσότερο η ποιητική αιτιότητα προσλαμβάνει τη μορφή μηχανικής αιτιότητας. Αυτή η τελευταία σχέση, με τη σειρά της, είναι μαθηματική στο μέτρο που εκφράζει μια πιο αυστηρή αναγκαιότητα. Οπότε, για να γίνουμε μαθηματικοί, αρκεί να ακολουθήσουμε τη φυσική κλίση του πνεύματός μας. Από την άλλη, όμως, αυτά τα φυσικά μαθηματικά είναι απλώς το ασύνειδο έρεισμα της συνειδητής μας έξης να συναρτούμε τα ίδια αίτια με τα αυτά αποτελέσματα. Πρόκειται για μιαν έξη που αποσκοπεί κατά κανόνα στο να οδηγεί πράξεις που εμπνέονται από προθέσεις ή, πράγμα ταυτόσημο, στο να διευθύνει συνδυασμένες κινήσεις που αποσκοπούν στην εκτέλεση ενός σχεδίου· γεννιόμαστε τεχνίτες, όπως άλλωστε και γεωμέτρες, και μάλιστα είμαστε γεωμέτρες επειδή ακριβώς είμαστε τεχνίτες. Έτσι, η ανθρώπινη διάνοια, καθόσον διαμορφώνεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις της ανθρώπινης δράσης, είναι μια διάνοια που προβαίνει με πρόθεση και συνάμα με υπολογισμό, με τον συντονισμό μέσων για έναν σκοπό και με την αναπαράσταση μηχανισμών που κατατείνουν στο να γίνουν γεωμετρικοί. Είτε φανταζόμαστε τη φύση σαν μια πελώρια μηχανή που διέπεται από μαθηματικούς νόμους είτε διακρίνουμε σε αυτή την πραγμάτωση ενός σχεδίου, σε αμφότερες τις περιπτώσεις ακολουθούμε μέχρι τα άκρα δύο τάσεις του πνεύματος που είναι συμπληρωματικές και πηγάζουν από τις ίδιες ζωτικές αναγκαιότητες.

Έτσι εξηγείται γιατί η ριζική τελεολογία ως επί το πλείστον προσεγγίζει τον ριζικό μηχανικισμό. Αμφότερες οι θεωρίες απεχθάνονται να αναγνωρίσουν στη φορά των πραγμάτων, ή απλώς στην ανάπτυξη της ζωής, μιαν απρόβλεπτη δημιουργία μορφών. Το μόνο που προσέχει ο μηχανικισμός στην πραγματικότητα είναι η ομοιότητα ή η επανάληψη. Κατά συνέπεια, διέπεται από τον ακόλουθο νόμο: στη φύση υπάρχει μόνο το ίδιο που αναπαράγει το ίδιο. Όσο αναδεικνύεται το γεωμετρικό του περιεχόμενο, τόσο μειώνεται η πιθανότητα να δεχθεί ότι δημιουργείται κάτι, έστω κάποια μορφή. Άρα, στον βαθμό που είμαστε γεωμέτρες, απορρίπτουμε το απρόβλεπτο. Βέβαια, θα μπορούσαμε να το δεχθούμε στον βαθμό που είμαστε καλλιτέχνες, διότι η τέχνη ζει από τη δημιουργία και προϋποθέτει μια λανθάνουσα πίστη στην αυθορμησία της φύσης. Αλλά η ανιδιοτελής τέχνη είναι πολυτέλεια, όπως και η καθαρή ενατένιση. Είμαστε τεχνίτες πολύ προτού γίνουμε καλλιτέχνες. Κάθε κατασκευή, όσο υποτυπώδης κι αν είναι, διέπεται από ομοιότητες και επαναλήψεις, όπως η φυσική γεωμετρία στην οποία ερείδεται. Δουλεύει βάσει προτύπων, τα οποία προτίθεται να αναπαραγάγει. Και, όταν εφευρίσκει κάτι, προχωρεί ή φαντάζεται ότι προχωρεί αναδιατάσσοντας γνωστά στοιχεία. Η αρχή της υπαγορεύει ότι «απαιτείται το ίδιο για να επιτευχθεί το ίδιο». Με έναν λόγο, η αυστηρή εφαρμογή της αρχής της τελικότητας, όπως και της αρχής της μηχανικής αιτιότητας, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι «τα πάντα είναι δεδομένα». Οι δύο αρχές εκφράζουν το ίδιο νόημα στις δύο διαφορετικές τους γλώσσες, και τούτο επειδή ανταποκρίνονται στην ίδια ανάγκη.

Ιδού γιατί συμφωνούν επίσης στο να εξαλείψουν τον χρόνο. Η πραγματική διάρκεια είναι αυτή που δαγκώνει τα πράγματα και αφήνει πάνω τους το αποτύπωμα των δοντιών της. Αν τα πάντα είναι εν χρόνω, τα πάντα μεταβάλλονται εσωτερικά και η ίδια συγκεκριμένη πραγματικότητα ουδέποτε επαναλαμβάνεται. Συνεπώς η επανάληψη είναι εφικτή μόνο αφηρημένα· αυτό που επαναλαμβάνεται είναι ετούτη ή η άλλη άποψη που οι αισθήσεις μας και κυρίως η διάνοιά μας απέσπασαν από την πραγματικότητα, επειδή ακριβώς η δράση μας, στην οποία κατατείνει κάθε διανοητική μας προσπάθεια, μπορεί να κινηθεί μόνο μεταξύ επαναλήψεων. Έτσι, επικεντρωμένη στο επαναλαμβανόμενο, πασχίζοντας αποκλειστικά να συνδέει το ίδιο με το ίδιο, η διάνοια αποστρέφει το βλέμμα από τη θέαση του χρόνου. Απεχθάνεται τη ροϊκότητα και στερεοποιεί ό,τι αγγίζει. Δεν *σκεφτό-*

μαστε τον πραγματικό χρόνο. Αλλά τον βιώνουμε, επειδή η ζωή υπερβαίνει τη διάνοια. Η αίσθηση που έχουμε για τη δική μας εξέλιξη και για κείνη όλων των πραγμάτων μέσα στην καθαρή διάρκεια είναι παρούσα, σχηματίζοντας γύρω από την καθαυτό διανοητική παράσταση έναν ασαφή κροσσό που θα χαθεί μέσα στη νύχτα. Ο μηχανικισμός και η τελεολογία συμφωνούν να λαμβάνουν υπόψη μόνο τον φωτεινό πυρήνα που ακτινοβολεί στο κέντρο. Λησμονούν ότι ο πυρήνας αυτός σχηματίστηκε εις βάρος του υπολοίπου, διά συμπυκνώσεως, και ότι θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουν το όλον, το ρευστό εξίσου και περισσότερο από το συμπυκνωμένο, για να συλλάβουν εκ νέου την εσωτερική κίνηση της ζωής.

Η αλήθεια είναι ότι, αν υπάρχει ο κροσσός, δυσδιάκριτος έστω και αόριστος, πρέπει να έχει για τον φιλόσοφο μεγαλύτερη σπουδαιότητα από τον φωτεινό πυρήνα τον οποίο περιβάλλει. Διότι η παρουσία του μας επιτρέπει να βεβαιώσουμε ότι ο πυρήνας είναι πυρήνας, ότι η αμιγέστατη διάνοια συνιστά συρρίκνωση, διά συμπυκνώσεως, μιας ευρύτερης δύναμης. Επειδή ακριβώς αυτή η αόριστη ενόραση δεν μας προσφέρει καμιά αρωγή για να κατευθύνουμε την επίδραση που ασκούμε στα πράγματα, δράση εξολοκλήρου εντοπισμένη στην επιφάνεια του πραγματικού, μπορούμε να εικάσουμε ότι δεν ασκείται πια απλώς επιφανειακά, αλλά στο βάθος των πραγμάτων.

Αφότου εξέλθουμε από τα πλαίσια στα οποία ο μηχανικισμός και η ριζική τελεολογία περικλείουν τη σκέψη μας, η πραγματικότητα μας φαίνεται ως ένα αδιάλειπτο ανάβλυσμα νεοφανών πραγμάτων, καθένα από τα οποία, αμέσως μόλις εμφανισθεί για να αποτελέσει το παρόν, οπισθοχωρεί κιόλας στο παρελθόν. Εκείνη την κρίσιμη στιγμή γίνεται αντιληπτό από τη ματιά της διάνοιας, τα μάτια της οποίας είναι αιωνίως στραμμένα προς τα πίσω. Έτσι λειτουργεί η εσωτερική μας ζωή. Σε κάθε ενέργημά μας θα βρούμε εύκολα προηγούμενα των οποίων το ενέργημα αυτό θα ήταν, κατά κάποιον τρόπο, η μηχανική συνισταμένη. Επίσης θα λέγαμε ότι κάθε πράξη εκπληρώνει μια πρόθεση. Υπ' αυτή την έννοια ο μηχανικισμός και η τελικότητα είναι παντού, στην εξέλιξη της συμπεριφοράς μας. Αλλά η δράση μας, αρκεί να αφορά, έστω κατ' ελάχιστον, το σύνολο της προσωπικότητάς μας και να είναι αληθινά δική μας, δεν θα μπορούσε να προβλεφθεί, έστω και αν ό,τι προηγήθηκε την εξηγεί άπαξ και συντελεστεί. Μολονότι πραγματώνει μια πρόθεση, διαφέρει –ως παρούσα και καινοφανής πραγματικότητα– από την πρόθεση, η οποία δεν μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από ένα σχέδιο

επανέναρξης ή αναδιάταξης του παρελθόντος. Κατά συνέπεια, εν προκειμένω τόσο ο μηχανικισμός όσο και η τελεολογία είναι εξωτερικές επόψεις της συμπεριφοράς μας. Εξάγουν από αυτή τη διανοητικότητα. Μόνο που η συμπεριφορά μας διολισθαίνει ανάμεσά τους και φτάνει πολύ μακρύτερα. Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει, το ξαναλέω, ότι η ελεύθερη δράση είναι αλλοπρόσαλλη και παράλογη. Φέρομαι αλλοπρόσαλλα σημαίνει ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες *έτοιμες* θέσεις και τελικά υιοθετώ μιαν από αυτές· δεν υποσημαίνει την ωρίμαση μιας εσωτερικής κατάστασης ούτε την εξέλιξή της· όσο παράδοξο κι αν ακούγεται, πρόκειται για τον εξαναγκασμό της βούλησης να μιμηθεί τον μηχανισμό της διάνοιας. Απεναντίας, αληθινά δική μας συμπεριφορά είναι εκείνη όπου η βούληση δεν επιδιώκει να πλαστογραφήσει τη διάνοια και, παραμένοντας η ίδια, δηλαδή εξελισσόμενη, καταλήγει με βαθμιαία ωρίμαση σε ενέργειες τις οποίες η διάνοια θα μπορεί να αναλύει απεριόριστα σε νοητά στοιχεία χωρίς ποτέ να φτάσει στο τέρμα. Η ελεύθερη πράξη είναι ασύμμετρη προς την ιδέα και η «ορθολογικότητά» της πρέπει να οριστεί διά της ασυμμετρίας αυτής, η οποία επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα ποθούμε. Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη. Και δίχως αμφιβολία αυτός είναι επίσης ο χαρακτήρας της εξέλιξης της ζωής.

Ο Λόγος μας, αθεράπευτα επηρμένος, φαντάζεται ότι κατέχει εκ γενετής ή εκ κατακτήσεως –έμφυτα ή επίκτητα– όλα τα στοιχεία που είναι ουσιώδη για τη γνώση της αλήθειας. Ακόμη κι όταν ομολογεί ότι δεν γνωρίζει το αντικείμενο που του παρουσιάζουμε, πιστεύει ότι η άγνοιά του αναφέρεται μόνο στο ερώτημα ποια από τις παλαιές κατηγορίες του αρμόζει στο νέο αντικείμενο. Σε ποιο συρτάρι, έτοιμο να ανοιχτεί, θα το τοποθετήσουμε; Με ποιο ετοιμοπαράδοτο ρούχο θα το ντύσουμε; Είναι αυτό, εκείνο ή κάτι άλλο; Όπου το «αυτό», το «εκείνο» και το «κάτι άλλο» είναι πάντοτε για εμάς κάτι που έχουμε ήδη συλλάβει, κάτι ήδη γνωστό. Η ιδέα ότι θα οφείλαμε να δημιουργήσουμε από το μηδέν μια νέα έννοια για ένα νέο αντικείμενο, ίσως μια νέα μέθοδο σκέψης, μας προκαλεί έντονη απέχθεια. Εντούτοις, η ιστορία της φιλοσοφίας μάς δείχνει την αιώνια σύγκρουση των συστημάτων, την αδυνατότητα να ντύσουμε οριστικά την πραγματικότητα με αυτά τα έτοιμα ενδύματα, τα οποία είναι οι έτοιμες έννοιές μας, και την αναγκαιότητα να ράβουμε αφού πρώτα πάρουμε τα μέτρα. Αντί λοιπόν να φτάσει σε αυτό το ακραίο σημείο, ο Λόγος μας προτιμά να αναγγείλει

άπαξ διά παντός, με κομπορρήμονα μετριοφροσύνη, ότι θα γνωρίσει μόνο το σχετικό και ότι το απόλυτο του είναι απροσπέλαστο· αυτή η προεισαγωγική δήλωση του επιτρέπει να εφαρμόζει ανενδοίαστα τη συνηθισμένη του μέθοδο σκέψης και, υπό το πρόσχημα ότι δεν θίγει το απόλυτο, να αποφαίνεται απολύτως για όλα τα πράγματα. Ο Πλάτων ήταν ο πρώτος που διατύπωσε τη θεωρία ότι, για να γνωρίσουμε το πραγματικό, πρέπει να βρούμε την Ιδέα του, δηλαδή να το εισαγάγουμε σε ένα προϋπάρχον πλαίσιο που βρίσκεται ήδη στη διάθεσή μας – σάμπως να κατείχαμε υπορρήτως την καθολική επιστήμη. Αλλά η δοξασία αυτή είναι φυσική στην ανθρώπινη διάνοια, που πασχίζει πάντα να μάθει κάτω από ποια παλαιά επιγραφή θα καταλογογραφήσει το οιοδήποτε νέο αντικείμενο, οπότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλοι, κατά μία έννοια, γεννιόμαστε πλατωνιστές.

Η αδυναμία αυτής της μεθόδου καταδεικνύεται οφθαλμοφανέστατα στις θεωρίες για τη ζωή. Αν, εξελισσόμενη προς την κατεύθυνση των σπονδυλωτών εν γένει και ειδικότερα προς τον άνθρωπο και τη διάνοια, η Ζωή αναγκάστηκε να εγκαταλείψει καθ' οδόν πάμπολλα στοιχεία που ήταν ασύμβατα με αυτόν τον ιδιαίτερο τρόπο οργάνωσης και να τα εμπιστευθεί, όπως θα δείξουμε, σε άλλες γραμμές ανάπτυξης, τότε οφείλουμε να αναζητήσουμε την ολότητα αυτών των στοιχείων και να την συγχωνεύσουμε με την καθαυτό διάνοια, ώστε να συλλάβουμε την αληθινή φύση της ζωτικής δραστηριότητας. Άλλωστε, σ' αυτή την προσπάθεια θα μας βοηθήσει πιθανώς ο κροσσός της συγκεχυμένης παράστασης που πλαισιώνει τη διακριτή, ήτοι τη διανοητική παράστασή μας· πράγματι, τι άλλο μπορεί να είναι αυτός ο άχρηστος κροσσός, αν όχι το τμήμα της εξελισσόμενης αρχής που δεν συρρικνώθηκε στην ειδική μορφή της οργάνωσής μας και πέρασε λαθραία; Εκεί λοιπόν οφείλουμε να αναζητήσουμε ενδείξεις για να διευρύνουμε τη νοητική μορφή της σκέψης μας· από κει θα αντλήσουμε την αναγκαία ορμή ώστε να υψωθούμε πάνω από τους εαυτούς μας. Η παράσταση σύνολης της ζωής δεν μπορεί να συνίσταται σε συνδυασμούς απλών ιδεών, οι οποίες αποτέθηκαν μέσα μας από την ίδια τη ζωή κατά την εξέλιξή της· τίνι τρόπω το μέρος θα ισοδυναμούσε με το όλο, το περιεχόμενο με το περιέχον, ένα κατάλοιπο της ζωτικής διεργασίας με την ίδια τη διεργασία; Εντούτοις αυτή είναι η αυταπάτη μας, όταν ορίζουμε την εξέλιξη της ζωής διά της «μετάβασης από το ομοιογενές προς το ετερογενές» ή με οποιαδήποτε άλλη έννοια που σχηματίζεται συνθέτοντας αποσπάσματα της διά-

νοιας. Παίρνουμε θέση σε ένα από τα καταληκτικά σημεία της εξέλιξης, το κυριότερο αναμφίβολα, που δεν είναι όμως το μόνο· σε αυτό μάλιστα το σημείο δεν λαμβάνουμε ό,τι βρίσκουμε, διότι από τη διάνοια κρατάμε μόνο μια ή δυο έννοιες με τις οποίες εκφράζεται· έτσι, δηλώνουμε ότι αυτό το μέρος ενός μέρους εκπροσωπεί το όλον και μάλιστα κάτι που ξεπερνά το παγιωμένο όλον, ήτοι την εξελικτική κίνηση της οποίας αυτό το «όλον» είναι απλώς η σημερινή φάση! Η αλήθεια είναι ότι δεν θα ήταν υπερβολικό, δεν θα ήταν καν αρκετό εν προκειμένω να λάβουμε σύνολη τη διάνοια. Θα έπρεπε επιπλέον να προσθέσουμε σε αυτή ό,τι βρίσκουμε σε κάθε άλλη απόληξη της εξέλιξης. Θα έπρεπε να θεωρήσουμε αυτά τα διάφορα και διιστάμενα στοιχεία ως ισάριθμα αποσπάσματα, τα οποία είναι ή τουλάχιστον υπήρξαν –με την πλέον ταπεινή τους μορφή– συμπληρωματικά μεταξύ τους. Τότε μόνο θα προαισθανόμασταν την πραγματική φύση της εξελικτικής κίνησης· ακόμη όμως κι έτσι, απλώς θα την προαισθανόμασταν, διότι θα είχαμε πάντα να κάνουμε μόνο με το εξελιχθέν, ήτοι με ένα αποτέλεσμα, και όχι με την ίδια την εξέλιξη, δηλαδή με την ενέργεια διά της οποίας επιτυγχάνεται το αποτέλεσμα.

Αυτού του είδους είναι η φιλοσοφία της ζωής προς την οποία οδεύουμε. Αξιώνει να υπερβεί τον μηχανικισμό και συνάμα την τελεολογία· αλλά, όπως αναγγέλλαμε αρχικά, είναι πιο κοντά στη δεύτερη θεωρία παρά στην πρώτη. Δεν θα είναι μάταιο να επιμείνουμε σε αυτό το σημείο και να δείξουμε ακριβέστερα σε τι μοιάζει με την τελεολογία και σε τι διαφέρει από αυτήν.

Η φιλοσοφία της ζωής, έστω με μια πιο αόριστη μορφή, θα μας παραστήσει τον οργανωμένο κόσμο ως ένα αρμονικό σύνολο, όπως και η ριζική τελεολογία. Μόνο που αυτή η αρμονία απέχει πολύ από την τελειότητα που της αποδίδουν. Επιδέχεται πολλές ασυμφωνίες, επειδή κάθε είδος, μάλιστα κάθε άτομο, δεν συγκρατεί από την σφαιρική ώθηση της ζωής παρά μια κάποια ορμή και τείνει να χρησιμοποιήσει αυτή την ενέργεια για δικό του λογαριασμό. Σε τούτο συνίσταται η *προσαρμογή*. Έτσι το είδος και το άτομο σκέπτονται μόνο τον εαυτό τους και άρα είναι πιθανή μια σύγκρουση με τις άλλες μορφές της ζωής. Επομένως η αρμονία δεν υφίσταται εμπράκτως· υφίσταται μάλλον δικαίω. Θέλω να πω ότι η καταγωγική ορμή είναι μια κοινή ορμή και ότι, όσο ανέρχεται κανείς, τόσο οι ποικίλες τάσεις φαίνεται να αλληλοσυμπληρώνονται. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει με τον άνεμο που φυσάει σε

ένα σταυροδρόμι, ο οποίος χωρίζεται σε αποκλίνοντα ρεύματα αέρος που ουσιαστικά αποτελούν μία και μοναδική ορμή. Η αρμονία, ή μάλλον η «συμπληρωματικότητα», αποκαλύπτεται μόνο σε αδρές γραμμές, στις τάσεις παρά στις καταστάσεις. Κυρίως (εδώ έγκειται το πιο σοβαρό σφάλμα του οπαδού της τελεολογίας) η αρμονία βρίσκεται μάλλον πίσω παρά μπροστά. Οφείλεται σε μια ταυτότητα ώθησης και όχι σε μια κοινή ροπή. Μάταια θα επιδιώκαμε να ορίσουμε στη ζωή έναν σκοπό, με την ανθρώπινη σημασία της λέξης. Το να μιλά κανείς για έναν σκοπό σημαίνει ότι έχει κατά νου ένα προϋπάρχον πρότυπο, το οποίο πρέπει απλώς να πραγματωθεί. Κατά βάθος, θα ήταν σαν να υποθέταμε ότι τα πάντα είναι δεδομένα και ότι θα μπορούσαμε να διαβάσουμε το μέλλον στο παρόν. Είναι σαν να πιστεύουμε ότι η ζωή, στην κίνησή της και στην ολότητά της, προβαίνει όπως η διάνοιά μας, η οποία δεν είναι παρά μια ακίνητη και αποσπασματική άποψη της ζωής, και φυσικά τοποθετείται πάντα εκτός χρόνου. Η ζωή, αντιθέτως, προοδεύει και διαρκεί. Αναμφίβολα θα μπορούμε πάντα, ρίχνοντας μια ματιά στον δρόμο που έχουμε ήδη διανύσει, να σημειώσουμε την κατεύθυνσή του, να την καταγράψουμε με ψυχολογικούς όρους και να τη σχολιάσουμε σάμπως να απέβλεπε σε έναν σκοπό. Αυτός είναι ο τρόπος που θα μιλάμε εμείς οι ίδιοι. Αλλά το ανθρώπινο πνεύμα δεν έχει τίποτα να πει για τον δρόμο που επρόκειτο να διανυθεί, διότι ο δρόμος δημιουργήθηκε βαθμηδόν, σε αναλογία με την ενέργεια που τον διένυε, αποτελώντας μόνο την κατεύθυνση αυτής της ίδιας της ενέργειας. Συνεπώς η εξέλιξη οφείλει να περιλαμβάνει ανά πάσα στιγμή μια ψυχολογική ερμηνεία που, από τη δική μας σκοπιά, είναι η καλύτερη εξήγησή της· η εξήγηση όμως αυτή έχει αξία και μάλιστα σημασία μόνο αναδρομικά. Η τελεολογική ερμηνεία, όπως θα την προτείνουμε, δεν θα πρέπει να εκληφθεί ποτέ ως προεξόφληση του μέλλοντος. Είναι μια ορισμένη θέαση του παρελθόντος υπό το φως του παρόντος. Με έναν λόγο, η κλασική άποψη για την τελικότητα απαιτεί πάρα πολλά και συνάμα πολύ λίγα. Είναι ευρύτατη και στενότατη. Εξηγώντας τη ζωή με τη διάνοια, συρρικνώνει υπέρμετρα τη σημασία της ζωής· η διάνοια, τουλάχιστον όπως τη βρίσκουμε μέσα μας, διαμορφώθηκε από την εξέλιξη, κατά την πορεία της· αποτελεί τμήμα κάποιου ευρύτερου πράγματος ή μάλλον είναι απλώς η αναγκαστικά επίπεδη προβολή μιας πραγματικότητας που είναι ανάγλυφη και βαθιά. Αυτήν ακριβώς την πιο περιεκτική πραγματικότητα θα όφειλε να ανασυστήσει η τελεολογία ή μάλλον να την περιλάβει ει δυνατόν σε μια απλή

θέαση. Αλλά από την άλλη, επειδή ακριβώς υπερβαίνει τη διάνοια, δηλαδή την ικανότητα σύνδεσης του ίδιου με το ίδιο, της αντίληψης και παραγωγής επαναλήψεων, αυτή η πραγματικότητα είναι αναμφίβολα δημιουργική, δηλαδή παραγωγός αποτελεσμάτων μέσα στα οποία διαστέλλεται και ξεπερνά τον εαυτό της· επομένως αυτά τα αποτελέσματα δεν ήταν δεδομένα εντός της εκ των προτέρων και, κατά συνέπεια, δεν μπορούσε να τα θέσει ως σκοπούς, έστω και αν, μόλις παραχθούν, επιδέχονται μιαν ορθολογική ερμηνεία, όπως αυτή του αντικειμένου που κατασκευάστηκε βάσει ενός προτύπου. Με έναν λόγο, η θεωρία των τελικών αιτίων δεν πάει και πολύ μακριά όταν περιορίζεται στο να θέτει τη διάνοια μέσα στη φύση, και πάει υπερβολικά μακριά όταν υποθέτει την προϋπαρξη του μέλλοντος μέσα στο παρόν με τη μορφή ιδέας. Η δεύτερη θέση, που σφάλλει λόγω υπερβολής, είναι άλλωστε συνέπεια της πρώτης, η οποία σφάλλει λόγω υστερήσεως. Στη θέση της καθαυτό διάνοιας πρέπει να θέσουμε την πιο περιεκτική πραγματικότητα, της οποίας η διάνοια είναι απλώς η συρρίκνωση. Έτσι το μέλλον εμφανίζεται ως διαστολή του παρόντος. Άρα το μέλλον δεν ενεχόταν στο παρόν υπό μορφή αναπαριστώμενου σκοπού. Εντούτοις, άπαξ και πραγματωθεί, θα εξηγήσει το παρόν στον βαθμό που και το παρόν εξηγούσε το μέλλον και ακόμα περισσότερο· θα πρέπει να θεωρηθεί ως σκοπός μάλλον και όχι μόνο ως αποτέλεσμα. Η διάνοιά μας έχει το δικαίωμα να το εξετάζει αφηρημένα από τη συνηθισμένη της σκοπιά, καθότι και η ίδια είναι μια αφαίρεση που τελέστηκε πάνω στο αίτιο από το οποίο απορρέει.

Η αλήθεια είναι ότι το αίτιο φαίνεται τότε ασύλληπτο. Ήδη η τελεολογική θεωρία της ζωής ξεφεύγει από κάθε ακριβή επαλήθευση. Τι θα συμβεί λοιπόν αν προχωρήσουμε περισσότερο από αυτή σε μια από τις κατευθύνσεις της; Να λοιπόν που επανερχόμαστε, μετά από μια αναγκαία παρέκβαση, στο ερώτημα που θεωρούμε ουσιώδες: μπορούμε, τάχα, να αποδείξουμε διά των γεγονότων την ανεπάρκεια του μηχανικισμού; Είπαμε ότι, αν αυτή η απόδειξη είναι εφικτή, προϋποθέτει ότι τασσόμαστε ανεπιφύλακτα υπέρ της εξελικτικής υποθέσεως. Έφτασε λοιπόν η στιγμή να καταδείξουμε ότι, αν ο μηχανικισμός δεν αρκεί προκειμένου να εξηγήσουμε την εξέλιξη, το μέσο για να αποδείξουμε αυτή την ανεπάρκεια δεν είναι η υιοθέτηση της κλασικής αντίληψης για την τελικότητα ούτε καν η συρρίκνωση ή η εξασθένησή της, αλλά απεναντίας το να προχωρήσουμε πιο μακριά από αυτήν.

Αναζήτηση ενός κριτηρίου

Ας υποδείξουμε παρευθύς την αρχή της δικής μας απόδειξης. Λέγαμε ότι η ζωή, εξ υπαρχής, είναι η συνέχιση μιας και της αυτής ορμής, η οποία επιμερίστηκε σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης. Κάτι μεγάλωσε, κάτι αναπτύχθηκε με μια σειρά προσθήκες που υπήρξαν ισάριθμες δημιουργίες. Αυτή ακριβώς η ανάπτυξη οδήγησε στον διαχωρισμό των τάσεων οι οποίες αδυνατούσαν να αυξηθούν πέρα από ένα ορισμένο σημείο χωρίς να αποβούν ασύμβατες μεταξύ τους. Για την ακρίβεια, τίποτα δεν θα μας εμπόδιζε να φανταστούμε ένα και μοναδικό άτομο (individu), στο οποίο, μετά από μεταμορφώσεις χιλιάδων αιώνων, θα είχε συντελεστεί η εξέλιξη της ζωής. Ή, ακόμη, ελλείψει ενός μοναδικού ατόμου, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι πολυάριθμα άτομα διαδέχτηκαν το ένα το άλλο σε μια μοναδική ευθύγραμμη σειρά. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η εξέλιξη θα ήταν μονοδιάστατη, αν μπορούμε να εκφραστούμε με αυτόν τον τρόπο. Πλην όμως η εξέλιξη συντελέστηκε, στην πραγματικότητα, μέσω εκατομμυρίων ατόμων σε διιστάμενες γραμμές, καθεμιά από τις οποίες κατέληγε σε ένα σταυροδρόμι, απ' όπου ξεκινούσαν ακτινοειδώς νέοι δρόμοι και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Αν η υπόθεσή μας είναι εδραία, αν τα ουσιώδη αίτια που επενεργούν σε όλο το μάκρος αυτών των διάφορων δρόμων είναι ψυχολογικής φύσεως, οφείλουν να διατηρούν κάτι κοινό παρά την απόκλιση των αποτελεσμάτων τους, όπως οι παλιοί φίλοι που, παρά τον από μακρού χωρισμό τους, διατηρούν τις ίδιες παιδικές αναμνήσεις. Δεν έχει σημασία αν δημιουργήθηκαν διακλαδώσεις, αν διανοίχθηκαν παράπλευροι δρόμοι όπου τα διαχωρισμένα στοιχεία αναπτύσσονταν ανεξάρτητα· παραταύτα η κίνηση των μερών συνεχίζεται δυνάμει της αρχέγονης ορμής του όλου. Επομένως κάτι από το όλο θα πρέπει να υφίσταται στα μέρη. Και αυτό το κοινό στοιχείο θα μπορέσει να γίνει ορατό, κατά κάποιον τρόπο, πιθανόν με την παρουσία ταυτόσημων οργάνων σε πολύ διαφορετικούς οργανισμούς. Ας υποθέσουμε προς στιγμή ότι ο μηχανικισμός αληθεύει· ότι η εξέλιξη συντελέστηκε με μια σειρά συμβάντων που προστέθηκαν το ένα στο άλλο και ότι κάθε νέο συμβάν διατηρείται βάσει επιλογής (sélection), αν είναι ωφέλιμο σ' αυτό το άθροισμα των προγενέστερων πρόσφορων συμβάντων που εκπροσωπεί η σημερινή μορφή του έμβιου όντος. Βάσει ποίας τύ-

χης δύο εντελώς διαφορετικές σειρές συμβάντων που προστίθενται, δηλαδή δύο εντελώς διαφορετικές εξελίξεις, θα καταλήξουν σε όμοια αποτελέσματα; Όσο περισσότερο διίστανται δύο γραμμές εξέλιξης, τόσο μειώνονται οι πιθανότητες ότι κάποιες συμπτωματικές εξωτερικές επιδράσεις ή κάποιες συμπτωματικές εσωτερικές παραλλαγές καθόρισαν την κατασκευή ταυτόσημων οργάνων, προπάντων αν δεν υπήρχε ίχνος αυτών των οργάνων κατά τη στιγμή που επήλθε η διακλάδωση. Απεναντίας, αυτή η ομοιότητα θα ήταν φυσική στο πλαίσιο μιας υπόθεσης σαν τη δική μας· ακόμα και στο παραμικρό ρυάκι θα οφείλαμε να ανεύρουμε κάτι από την αρχική ορμή της πηγής. *Άρα ο αμιγής μηχανικισμός θα ήταν αναιρέσιμος και η τελικότητα, με την ειδική σημασία που της αποδίδουμε, θα ήταν αποδείξιμη από κάποια πλευρά, αν μπορούσαμε να εδραιώσουμε την άποψη ότι η ζωή κατασκευάζει ορισμένα ταυτόσημα όργανα με ανόμοια μέσα, σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης. Η ισχύς της απόδειξης θα ήταν άλλωστε ανάλογη με τον βαθμό απόκλισης ανάμεσα στις επιλεγμένες γραμμές εξέλιξης και τον βαθμό πολυπλοκότητας των όμοιων δομών που θα συναντούσαμε σε αυτές.*

Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι η δομική ομοιότητα οφείλεται στην ταυτότητα των γενικών συνθηκών μέσα στις οποίες εξελίχθηκε η ζωή. Αυτές οι σταθερές εξωτερικές συνθήκες θα είχαν επιβάλει την ίδια κατεύθυνση στις δυνάμεις που κατασκεύασαν το τάδε ή το δείνα όργανο, παρά την ποικιλομορφία των παροδικών εξωτερικών επιδράσεων και των συμπτωματικών εσωτερικών παραλλαγών. Ασφαλώς δεν αγνοούμε τον ρόλο που παίζει η έννοια της *προσαρμογής* στη σύγχρονη επιστήμη. Οι βιολόγοι, βέβαια, δεν την χρησιμοποιούν όλοι με τον ίδιο τρόπο. Για ορισμένους, οι εξωτερικές συνθήκες είναι σε θέση να προκαλέσουν άμεσα την παραλλαγή των οργανισμών προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, μέσω των φυσικοχημικών τροποποιήσεων, τις οποίες προκαλούν στην έμβια ουσία· αυτή, για παράδειγμα, είναι η υπόθεση του Άιμερ (Eimer). Για άλλους, πιο πιστούς στο πνεύμα του δαρβινισμού, η επίδραση των συνθηκών ασκείται μόνο έμμεσα, ευνοώντας, μέσα στον ζωτικό ανταγωνισμό, εκείνους τους αντιπροσώπους ενός είδους που έτυχε να γεννηθούν πιο ευπροσάρμοστοι στο περιβάλλον. Με άλλα λόγια, οι μεν αποδίδουν στις εξωτερικές συνθήκες θετική επίδραση και οι δε αρνητική· στην πρώτη υπόθεση, αυτό το αίτιο θα προκαλούσε παραλλαγές, στη δεύτερη υπόθεση θα τις εξάλειφε. Αλλά, σε αμφότερες τις

περιπτώσεις υποτίθεται ότι το αίτιο αυτό καθορίζει μιαν ακριβή προσαρμογή (ajustement) του οργανισμού στους όρους ύπαρξής του. Με αυτή την κοινή προσαρμογή (adaptation) θα επιχειρήσουν να εξηγήσουν μηχανικά τις δομικές ομοιότητες, απ' όπου φρονούμε ότι θα μπορούσαμε να αντλήσουμε το πιο τρομερό επιχείρημα κατά του μηχανικισμού. Ιδού λοιπόν γιατί οφείλουμε παρευθύς να υποδείξουμε, σε αδρές γραμμές, προτού μπούμε σε λεπτομέρειες, γιατί οι εξηγήσεις που θα αντλούσαμε, εν προκειμένω, από την «προσαρμογή» μάς φαίνονται ανεπαρκείς.

Ας επισημάνουμε αρχικά ότι, από τις δύο υποθέσεις που μόλις διατυπώσαμε, μόνο η δεύτερη δεν επιδέχεται διφορούμενη σημασία. Η δαρβινική ιδέα μιας προσαρμογής που τελείται με την αυτόματη εξάλειψη των απροσάρμοστων είναι μια απλή και σαφής ιδέα. Από την άλλη, επειδή ακριβώς αποδίδει στο εξωτερικό αίτιο που διευθύνει την εξέλιξη μιαν πλήρως αρνητική επίδραση, δυσκολεύεται πολύ να εξηγήσει την προοδευτική και ευθύγραμμη ανάπτυξη πολύπλοκων οργάνων σαν κι αυτά που θα εξετάσουμε. Τι θα συμβεί όταν θελήσει να εξηγήσει την δομική ταυτότητα εξαιρετικά πολύπλοκων οργάνων σε διιστάμενες εξελικτικές γραμμές; Μια συμπτωματική παραλλαγή, όσο μικρή κι αν είναι, προϋποθέτει την επίδραση πληθώρας μικρών φυσικών και χημικών αιτίων. Μια συσσώρευση συμπτωματικών παραλλαγών, σαν κι αυτή που χρειάζεται για να παραχθεί μια περίπλοκη δομή, απαιτεί τη συνδρομή απειράριθμων, θα λέγαμε, απειροελάχιστων αιτίων. Τίνι τρόπω αυτά τα συμπτωματικότατα αίτια θα επανεμφανίζονταν –τα ίδια και στην ίδια τάξη– σε διαφορετικά σημεία του χώρου και του χρόνου; Ουδείς θα το υποστηρίξει και ο ίδιος ο δαρβινιστής θα περιοριστεί πιθανώς να πει ότι ταυτόσημα αποτελέσματα είναι δυνατόν να προέλθουν από διαφορετικές αιτίες και ότι πολλοί δρόμοι οδηγούν στο ίδιο σημείο. Αλλά ας μην πέσουμε θύματα μιας μεταφοράς. Το σημείο όπου φτάνουμε δεν σχεδιάζει τη μορφή του δρόμου που διανύσαμε για να φτάσουμε ως εδώ, ενώ μια οργανική δομή είναι η ίδια η συσσώρευση των μικρών διαφορών που αναγκάστηκε να διασχίσει η εξέλιξη προκειμένου να την προσπελάσει. Ο ζωτικός ανταγωνισμός και η φυσική επιλογή αδυνατούν να μας συνδράμουν στην επίλυση αυτού του μέρους του προβλήματος, διότι εδώ δεν καταπιανόμαστε με ό,τι εξαφανίστηκε, αλλά παρατηρούμε μόνο ό,τι διατηρήθηκε. Βλέπουμε λοιπόν ότι, σε ανεξάρτητες γραμμές εξέλιξης, ταυτόσημες δομές σχεδιάστηκαν με βαθμιαία συσσώρευση

αποτελεσμάτων που προστέθηκαν τα μεν στα δε. Πώς να υποθέσουμε ότι συμπτωματικά αίτια, που παρουσιάζονται με συμπτωματική τάξη, κατέληξαν πλειστάκις στο ίδιο αποτέλεσμα, παρότι τα αίτια ήταν απειράριθμα και το αποτέλεσμα απείρως περίπλοκο;

Η αρχή του μηχανικισμού ορίζει ότι «τα ίδια αίτια παράγουν τα ίδια αποτελέσματα». Αυτή η αρχή, βέβαια, δεν συνεπάγεται πάντα ότι τα ίδια αποτελέσματα έχουν τα ίδια αίτια· επάγεται όμως τη συνέπεια αυτή στην ιδιαίτερη περίπτωση όπου τα αίτια παραμένουν ορατά μέσα στο αποτέλεσμα που παράγουν και του οποίου αποτελούν τα συστατικά στοιχεία. Αν δύο περιπατητές που ξεκίνησαν από διαφορετικά σημεία και περιπλανήθηκαν δίχως συγκεκριμένο σκοπό στην εξοχή καταλήγουν τελικά να συναντηθούν, το γεγονός δεν είναι περίεργο. Αλλά, αν η πορεία τους διαγράψει τις ίδιες καμπύλες, επακριβώς ταυτόσημες, το γεγονός στερείται παντελώς αληθοφάνειας. Μάλιστα η έλλειψη αληθοφάνειας μεγεθύνεται στο μέτρο που οι διανυθέντες εκατέρωθεν δρόμοι παρουσιάζουν περίπλοκους ελιγμούς. Και θα οδηγήσει στην απιθανότητα, αν οι συνεχείς ελιγμοί των δύο περιπατητών παρουσιάζουν μιαν άπειρη πολυπλοκότητα. Αλλά τι είναι αυτή η περιπλοκή των συνεχών ελιγμών σε σύγκριση με την πολυπλοκότητα ενός οργάνου όπου, με κάποια τάξη, διευθετήθηκαν χιλιάδες διαφορετικά κύτταρα, καθένα από τα οποία είναι ένα είδος οργανισμού;

Ας στραφούμε λοιπόν στη δεύτερη υπόθεση και ας δούμε πώς θα έλυνε αυτή το πρόβλημα. Η προσαρμογή δεν θα συνίσταται πλέον απλώς στην εξάλειψη των απροσάρμοστων. Θα οφείλεται στη θετική επίδραση των εξωτερικών συνθηκών, οι οποίες θα έχουν διαμορφώσει τον οργανισμό σύμφωνα με τη δική τους μορφή. Αυτή τη φορά η ομοιότητα του αιτίου θα εξηγήσει την ομοιότητα των αποτελεσμάτων. Φαινομενικά κινούμαστε στο πεδίο του αμιγούς μηχανικισμού. Αλλά ας κοιτάξουμε πιο προσεκτικά. Θα δούμε τότε ότι η εξήγηση είναι μόνο λόγια, ότι εξακολουθούμε να είμαστε θύματα των λέξεων και ότι το τέχνασμα της λύσης συνίσταται στο γεγονός ότι ο όρος «προσαρμογή» χρησιμοποιείται ταυτόχρονα με δύο ριζικά διαφορετικές σημασίες.

Αν στο ίδιο ποτήρι μεταγγίσω διαδοχικά νερό και κρασί, τα δύο υγρά θα λάβουν την ίδια μορφή και η ομοιότητα της μορφής θα οφείλεται στην ταυτότητα της προσαρμογής του περιεχομένου στο περιέχον. Η προσαρμογή σημαίνει όντως τότε μηχανική εισχώρηση. Πράγματι, η μορφή στην οποία προσαρμόζεται η ύλη υπήρχε ήδη έτοιμη και επέβαλε στην ύλη τη δική της

διαμόρφωση. Αλλά, όταν μιλάμε για την προσαρμογή ενός οργανισμού στις συνθήκες όπου οφείλει να ζήσει, πού βρίσκεται η προϋπάρχουσα μορφή που αναμένει την ύλη της; Οι συνθήκες δεν αποτελούν ένα καλούπι όπου θα χυθεί η ζωή και θα λάβει τη μορφή του· όταν συλλογιζόμαστε έτσι, πέφτουμε θύματα μιας μεταφοράς. Ακόμα δεν υπάρχει μορφή και απόκειται στη ζωή να δημιουργήσει αφ' εαυτής τη μορφή που ιδιάζει στις δεδομένες συνθήκες. Θα χρειαστεί να επωφεληθεί από αυτές τις συνθήκες, να εξουδετερώσει τα μειονεκτήματά τους και να χρησιμοποιήσει τα πλεονεκτήματά τους, να απαντήσει εν τέλει στις εξωτερικές επιδράσεις με την κατασκευή μιας μηχανής που δεν μοιάζει καθόλου με αυτές. Η προσαρμογή δεν θα συνίσταται πλέον εδώ στην *επανάληψη*, αλλά στην *ανταπάντηση*, πράγμα ολωσδιόλου διαφορετικό. Αν υπάρχει ακόμη προσαρμογή, θα υπάρχει υπό την έννοια που θα μπορούσαμε να πούμε για την επίλυση ενός γεωμετρικού προβλήματος, για παράδειγμα, ότι προσαρμόζεται στις συνθήκες της διατύπωσής του. Δέχομαι ότι η προσαρμογή, υπ' αυτή την έννοια, εξηγεί γιατί διαφορετικές εξελικτικές διαδικασίες καταλήγουν σε παρόμοιες μορφές· όντως, το ίδιο πρόβλημα επιδέχεται την ίδια λύση. Μόνο που τότε, όπως και στην περίπτωση ενός γεωμετρικού προβλήματος, θα πρέπει να παρέμβει μια διανοητική δραστηριότητα ή τουλάχιστον ένα αίτιο που θα έχει την ίδια συμπεριφορά. Έτσι, θα επανεισαγάγουν την τελικότητα και μάλιστα κατάφορτη αυτή τη φορά με ανθρωπομορφικά στοιχεία. Με έναν λόγο, αν η προσαρμογή για την οποία μιλούν είναι παθητική, απλή ανάγλυφη επανάληψη αυτού που κομίζουν οι συνθήκες, δεν θα κατασκευάσει τίποτα από κείνα που θέλουν να κατασκευάσει· και αν διακηρύσσουν ότι είναι ενεργητική, ικανή να απαντήσει με μιαν υπολογισμένη λύση στο πρόβλημα που θέτουν οι συνθήκες, τότε προχωρούν μακρύτερα από εμάς, υπερβολικά μακριά μάλιστα, κατά τη γνώμη μας, προς την κατεύθυνση την οποία υποδεικνύαμε αρχικά. Η αλήθεια όμως είναι ότι μεταπηδούν λάθρα από τη μία από τις δύο αυτές σημασίες στην άλλη και ότι καταφεύγουν στην πρώτη οσάκις τους πιάνουν επ' αυτοφώρω να χρησιμοποιούν τελεολογικά τη δεύτερη. Η δεύτερη χρησιμεύει πραγματικά στην τρέχουσα πρακτική της επιστήμης, αλλά η πρώτη είναι αυτή που της προμηθεύει τις περισσότερες φορές τη φιλοσοφία της. Σε κάθε επιμέρους περίπτωση εκφράζεται κανείς σάμπως η προσαρμοστική διαδικασία να ήταν μια προσπάθεια του οργανισμού για να κατασκευάσει μια μηχανή που θα είναι σε θέση να καρπούται

από τις εξωτερικές συνθήκες το βέλτιστο δυνατό· κατόπιν μιλά κανείς για την εν γένει προσαρμογή σάμπως αυτή να ήταν το ίδιο το αποτύπωμα των περιστάσεων, το οποίο δέχθηκε παθητικά από μιαν αδιάφορη ύλη.

Αλλά ας έρθουμε στα παραδείγματα. Αρχικά θα ήταν ενδιαφέρον να προβούμε εδώ σε μια γενική σύγκριση ανάμεσα στα φυτά και τα ζώα. Πώς να μην εκπλαγούμε με τις παράλληλες προόδους που σημειώθηκαν εκατέρωθεν στην κατεύθυνση της σεξουαλικότητας; Εκτός από την ίδια τη γονιμοποίηση, που είναι ταυτόσημη στα ανώτερα φυτά και στο ζώο, καθότι συνίσταται, σε αμφότερα, στην ένωση δύο ημιπυρήνων οι οποίοι διέφεραν στις ιδιότητες και στη δομή τους, προτού συμπλησιάσουν, και αμέσως μετά αποβαίνουν ισοδύναμοι, έχουμε και την προετοιμασία των γενετήσιων στοιχείων που συνεχίζεται εκατέρωθεν σε παρόμοιες συνθήκες: ουσιαστικά συνίσταται στην ελάττωση του αριθμού των χρωμοσωμάτων και στην αποβολή μιας ορισμένης ποσότητας χρωματικής ουσίας.[20] Παραταύτα, φυτά και ζώα εξελίχθηκαν σε ανεξάρτητες γραμμές, ευνοημένα από ανόμοιες περιστάσεις και συναντώντας διαφορετικά εμπόδια. Ιδού δύο μεγάλες σειρές που προχώρησαν διιστάμενες. Κατά μήκος της καθεμιάς χιλιάδες επί χιλιάδων αίτια συνδυάστηκαν για να καθορίσουν τη μορφολογική και λειτουργική εξέλιξη. Εντούτοις, αυτές οι απείρως περιπεπλεγμένες αιτίες αθροίστηκαν εκατέρωθεν και έδωσαν το ίδιο αποτέλεσμα. Άλλωστε γι' αυτό το αποτέλεσμα μόλις που θα τολμήσει κανείς να πει ότι είναι φαινόμενο «προσαρμογής»: πώς να μιλήσουμε για προσαρμογή, πώς να επικαλεστούμε την πίεση των εξωτερικών περιστάσεων, όταν η ίδια η χρησιμότητα της σεξουαλικής αναπαραγωγής δεν είναι εμφανής, όταν την έχουν ερμηνεύσει με τόσο διαφορετικούς τρόπους και όταν έξοχα πνεύματα διακρίνουν τουλάχιστον στη σεξουαλικότητα του φυτού μια πολυτέλεια την οποία η φύση θα μπορούσε να αντιπαρέλθει;[21] Αλλά δεν θέλουμε να καταπιαστούμε με τόσο αμφιλεγόμενα ζητήματα. Η αμφισημία του όρου «προσαρμογή» και η αναγκαιότητα να υπερβούμε την άποψη της μηχανικής αιτιότητας και συνάμα την άποψη της ανθρωπομορφικής τελικότητας θα γίνουν σαφέστερες σε πιο απλά παραδείγματα. Ανέκαθεν, η θεωρία της τε-

---

20. P. Guérin, *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Παρίσι, 1904, σσ. 144-148. Πβ. Delage, *L 'hérédité*, β' έκδ., 1903, σ. 140 κ.ε.

21. Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, Ιένα, 1897, ιδ. σσ. 203-206. Πβ. Hartog, Sur les phénomènes de reproduction (*Année biologique*, 1895, σσ. 707-709).

λικότητας επωφελήθηκε από την υπέροχη δομή των αισθητήριων οργάνων για να εξομοιώσει την εργασία της φύσης με την εργασία ενός νοήμονα εργάτη. Εξάλλου, επειδή αυτά τα όργανα συναντώνται, σε υποτυπώδη κατάσταση, στα κατώτερα ζώα και επειδή η φύση μάς προσφέρει όλους τους ενδιάμεσους κρίκους ανάμεσα στο χρωστικό στίγμα των απλούστερων οργανισμών και στον απείρως περίπλοκο οφθαλμό των σπονδυλωτών, μπορεί κανείς να υποστηρίξει κάλλιστα, εν προκειμένω, ότι το αποτέλεσμα οφείλεται στο μηχανικότατο παιχνίδι της φυσικής επιλογής, η οποία οδηγεί σε αύξουσα τελειοποίηση. Τέλος, αν υπάρχει μία περίπτωση όπου φαίνεται να έχουμε το δικαίωμα να επικαλεστούμε την προσαρμογή, είναι αυτή και μόνο. Διότι το ζήτημα του ρόλου και της σημασίας της σεξουαλικής αναπαραγωγής, καθώς και το ζήτημα της σχέσης που τη συνδέει με τις συνθήκες όπου επιτελείται επιδέχονται συζήτηση· αλλά η σχέση του οφθαλμού με το φως είναι έκδηλη και, όταν μιλάμε εδώ για προσαρμογή, οφείλουμε να γνωρίζουμε τι θέλουμε να πούμε. Αν λοιπόν μπορούσαμε να δείξουμε, σε αυτή την προνομιακή περίπτωση, την ανεπάρκεια των αρχών που επικαλούνται αμφότερα τα μέρη, η απόδειξή μας θα έφτανε παρευθύς σε έναν αρκετά υψηλό βαθμό γενικότητας.

Το παράδειγμα του οφθαλμού

Ας εξετάσουμε λοιπόν το παράδειγμα στο οποίο επέμειναν πάντα οι συνήγοροι της τελικότητας: τη δομή ενός οφθαλμού σαν τον ανθρώπινο. Δεν τους ήταν δύσκολο να δείξουν ότι, σε αυτό το τόσο περίπλοκο όργανο, όλα τα στοιχεία είναι εξόχως συναρμοσμένα μεταξύ τους. Για να λειτουργήσει η όραση, υποστηρίζει ο συγγραφέας ενός πασίγνωστου βιβλίου για τα «τελικά αίτια», πρέπει «ο σκληρωτικός χιτώνας να καταστεί διαφανής, σε κάποιο σημείο της επιφάνειάς του, ώστε να επιτρέψει στις φωτεινές ακτίνες να τον διαπεράσουν ...· πρέπει ο κερατοειδής χιτώνας να βρεθεί σε τέλεια αντιστοιχία με το άνοιγμα της κόγχης του οφθαλμού ...· πρέπει πίσω από αυτό το διαφανές άνοιγμα να βρίσκονται διαθλαστικά μέσα ...· πρέπει στο άκρο του σκοτεινού θαλάμου να βρίσκεται ο αμφιβληστροειδής χιτώνας ...·[22] κά-

22. Paul Janet, *Les causes finales*, Παρίσι, 1876, σ. 83.

θετα προς τον αμφιβληστροειδή, πρέπει να υπάρχει ανυπολόγιστη ποσότητα διάφανων κώνων, οι οποίοι να επιτρέπουν να φτάσει στη νευρική μεμβράνη μόνο το φως που ακολουθεί τη φορά του άξονά τους[23] κτλ. κτλ.». Προς απάντηση, ο συνήγορος των τελικών αιτίων κλήθηκε να υιοθετήσει την εξελικτική υπόθεση. Πράγματι, όλα μοιάζουν θαυμάσια όταν εξετάζουμε έναν οφθαλμό σαν τον δικό μας, όπου χιλιάδες στοιχεία είναι συναρμοσμένα για την ενιαία λειτουργία του. Μόνο που θα έπρεπε να ανατρέξουμε στην απαρχή της λειτουργίας, στο εγχυματόζωο, όπου η όραση περιορίζεται στην απλή (σχεδόν αμιγώς χημική) δυνατότητα ενός χρωστικού στίγματος να προσλαμβάνει το φως. Αυτή η λειτουργία, η οποία, αρχικά, ήταν απλώς ένα συμπτωματικό γεγονός, κατάφερε, είτε άμεσα, με έναν άγνωστο μηχανισμό, είτε έμμεσα, μόνο και μόνο εξαιτίας των πλεονεκτημάτων τα οποία προσπόριζε στο έμβιο ον και της λαβής που παρείχε έτσι στη φυσική επιλογή, να καταστήσει το όργανο ελαφρώς πιο περίπλοκο, πράγμα που επέφερε μια τελειοποίηση της λειτουργίας. Έτσι, με μιαν απροσδιόριστη σειρά δράσεων και αντιδράσεων μεταξύ της λειτουργίας και του οργάνου, και χωρίς την παρέμβαση μιας μη μηχανικής αιτίας, θα εξηγούσαμε τον προοδευτικό σχηματισμό ενός οφθαλμού τόσο καλοσχηματισμένου όσο ο δικός μας.

Το ερώτημα όντως είναι δύσκολο να απαντηθεί, αν το θέσουμε αμέσως ανάμεσα στη λειτουργία και στο όργανο, όπως το έκανε η θεωρία της τελικότητας και όπως το κάνει ο ίδιος ο μηχανικισμός. Διότι το όργανο και η λειτουργία είναι δύο ετερογενείς όροι, που αλληλοπροσδιορίζονται τόσο καλά, ώστε είναι αδύνατο να πούμε εκ των προτέρων αν, στη διατύπωση της σχέσης τους, είναι προτιμότερο να αρχίσουμε από το πρώτο, όπως υπαγορεύει ο μηχανικισμός, ή από το δεύτερο, όπως θα απαιτούσε η θέση της τελικότητας. Αλλά η συζήτηση, νομίζουμε, θα έπαιρνε μιαν εντελώς διαφορετική τροπή, αν συγκρίναμε αρχικά μεταξύ τους δύο όρους της ιδίας φύσεως, ένα όργανο με ένα όργανο, και όχι πλέον ένα όργανο με τη λειτουργία του. Ετούτη τη φορά θα μπορούσαμε να οδεύσουμε σιγά σιγά προς μια λύση ολοένα και πιο ευλογοφανή. Και οι πιθανότητες που θα είχαμε να οδηγηθούμε σε θετική κατάληξη θα αυξάνονταν ανάλογα με την αποφασιστικότητα με την οποία θα υιοθετούσαμε την εξελικτική υπόθεση.

---

23. *Ό.π.*, σ. 80.

Ο Δαρβίνος και η ανεπαίσθητη παραλλαγή

Ιδού, πλάι στον οφθαλμό ενός σπονδυλωτού, ο οφθαλμός ενός μαλακίου, όπως για παράδειγμα του χτενιού. Σε αμφότερα έχουμε τα ίδια ουσιώδη μέρη, που αποτελούνται από ανάλογα στοιχεία. Ο οφθαλμός του χτενιού παρουσιάζει έναν αμφιβληστροειδή χιτώνα, έναν κερατοειδή χιτώνα, έναν κρυσταλλοειδή φακό με κυτταρώδη δομή, όπως ο δικός μας. Παρατηρούμε σ' αυτόν ακόμη και την ιδιάζουσα στα στοιχεία που ανήκουν στον αμφιβληστροειδή χιτώνα αναστροφή, η οποία δεν συναντάται, εν γένει, στον αμφιβληστροειδή χιτώνα των ασπόνδυλων. Ασφαλώς γίνεται λόγος για την καταγωγή των μαλακίων, αλλά, με όποια άποψη κι αν ταχθούμε, θα δεχθούμε ότι τα μαλάκια και τα σπονδυλωτά αποχωρίστηκαν από το κοινό τους στέλεχος πολύ προτού εμφανιστεί ένας τόσο πολύπλοκος οφθαλμός όσο εκείνος του χτενιού. Πόθεν λοιπόν η δομική αναλογία;

Ας εξετάσουμε εκ περιτροπής τα δύο αντίθετα συστήματα εξελικτικής εξήγησης, την υπόθεση των αμιγώς συμπτωματικών παραλλαγών και την υπόθεση μιας παραλλαγής που ακολουθεί καθορισμένη κατεύθυνση υπό την επίδραση των εξωτερικών συνθηκών.

Όσον αφορά την πρώτη, είναι γνωστό ότι παρουσιάζεται σήμερα με δύο αρκετά διαφορετικές μορφές. Ο Δαρβίνος είχε μιλήσει για ελαφρότατες παραλλαγές, που προστίθενται οι μεν στις δε διά της φυσικής επιλογής. Δεν αγνοούσε τα φαινόμενα της απότομης παραλλαγής· αλλά αυτά τα «αθλήματα» («sports»), όπως τα ονόμαζε, δεν απέδιδαν, κατά τη γνώμη του, παρά μόνο τερατομορφίες ανίκανες να διαιωνιστούν και εξηγούσε τη γένεση των ειδών με μια συσσώρευση ανεπαίσθητων παραλλαγών.[24] Αυτή εξακολουθεί να είναι η άποψη πολλών φυσιοδιφών. Εντούτοις τείνει να παραχωρήσει τη θέση της στην αντίθετη ιδέα, σύμφωνα με την οποία ένα νέο είδος συγκροτείται αιφνίδια, με την ταυτόχρονη εμφάνιση πολλών νέων γνωρισμάτων, αρκετά διαφορετικών σε σύγκριση με τα παλαιά. Αυτή η τελευταία υπόθεση, που ήδη διατυπώθηκε από διάφορους συγγραφείς, κυρίως από τον Μπάτεσον (Bateson) σε ένα αξιοσημείωτο βιβλίο,[25] προσέλα-

24. Darwin, *Origine des espèces*, μτφ. Barbier, Παρίσι, 1887, σ. 46.

25. Bateson, *Materials for the study of variation*, Λονδίνο, 1894, κυρίως σ. 567 κ.ε. Βλ. Scott, Variations and mutations (*American Journal of Science*, Νοέμβριος 1894).

βε ιδιαίτερη βαρύτητα και ενισχύθηκε τα μάλα, ιδίως από τα λαμπρά πειράματα του Ούγκο ντε Βρις. Αυτός ο βοτανολόγος, πειραματιζόμενος πάνω στην Oenothera Lamarckiana, πέτυχε, μετά από κάποιες γενεές, έναν αριθμό νέων ειδών. Η θεωρία την οποία συνάγει από τα πειράματά του είναι εξόχως ενδιαφέρουσα. Σύμφωνα με αυτήν, τα είδη διέρχονται εκ περιτροπής περιόδους στασιμότητας και μεταμόρφωσης. Όταν φτάνει η περίοδος της «μεταβλητότητας», παράγουν απροσδόκητες μορφές.[26] Δεν θα διακινδυνεύσουμε να ταχθούμε με αυτή την υπόθεση ή με την άλλη, τη σχετική με τις ανεπαίσθητες παραλλαγές. Το μόνο που θέλουμε να δείξουμε είναι ότι, μικρές ή μεγάλες, οι παραλλαγές που επικαλεστήκαμε, αν είναι συμπτωματικές, αποδεικνύονται ανίκανες να εξηγήσουν μια δομική ομοιότητα όπως εκείνη την οποία επισημαίναμε.

Πράγματι, ας δεχθούμε αρχικά τη δαρβινική θέση περί ανεπαίσθητων παραλλαγών. Ας υποθέσουμε μικρές διαφορές που προκαλούνται τυχαία και εμφανίζονται πάντα προστιθέμενες. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι όλα τα μέρη ενός οργανισμού είναι αναγκαία συναρμοσμένα μεταξύ τους. Λίγο με ενδιαφέρει αν η λειτουργία είναι το αιτιατό ή το αίτιο του οργάνου· το βέβαιο είναι ότι το όργανο δεν υπηρετεί και δεν δίνει λαβή στην επιλογή παρά μόνο αν λειτουργεί. Εάν η λεπτοφυής δομή του αμφιβληστροειδούς αναπτύσσεται και περιπλέκεται, αυτή η πρόοδος, αντί να ευνοήσει την όραση, μάλλον θα την διαταράξει, αν τα οπτικά κέντρα δεν αναπτυχθούν ταυτόχρονα, καθώς και διάφορα μέρη του ίδιου του οπτικού οργάνου. Αν οι παραλλαγές είναι συμπτωματικές, είναι προφανέστατο ότι δεν θα συνεννοηθούν μεταξύ τους για να παραχθούν ταυτόχρονα σε όλα τα μέρη του οργάνου, ώστε αυτό να εξακολουθήσει να επιτελεί τη λειτουργία του. Ο Δαρβίνος κατανόησε αυτό το ζήτημα και είναι ένας από τους λόγους που τον έκαναν να υποθέσει ότι η παραλλαγή είναι ανεπαίσθητη.[27] Καθώς η διαφορά που αναφύεται συμπτωματικά σε ένα σημείο του οπτικού οργάνου είναι ελαφρότατη, δεν θα δυσχεράνει τη λειτουργία του οργάνου· ως εκ τούτου, αυτή η πρώτη συμπτωματική παραλλαγή μπορεί να *αναμένει*, τρόπον τινά, να καταφθάσουν συμπληρωματικές παραλλαγές, για να προστε-

---

26. De Vries, *Die Mutationstheorie*, Λειψία, 1901-1903. Βλ. *Species and varieties*, Σικάγο, 1905. Η πειραματική βάση της θεωρίας του Ντε Βρις κρίθηκε περιορισμένη, αλλά η ιδέα της μεταλλαγής ή της απότομης παραλλαγής πήρε τη θέση της στην επιστήμη.

27. Darwin, *Origine des espèces*, μτφ. Barbier, σ. 198.

θούν σε αυτή και να οδηγήσουν την όραση σε έναν ανώτερο βαθμό τελειότητας. Έστω· αλλά, αν η ανεπαίσθητη παραλλαγή δεν δυσχεραίνει τη λειτουργία του οφθαλμού, τούτο δεν σημαίνει ότι την υπηρετεί, καθόσον δεν εμφανίζονται οι συμπληρωματικές παραλλαγές· οπότε, πώς είναι δυνατόν να διατηρείται διά της επιλογής; Θέλοντας και μη, θα σκεφτούμε σάμπως αυτή η μικρή παραλλαγή να ήταν ένα λιθαράκι που τέθηκε από τον οργανισμό με την προσδοκία να χρησιμοποιηθεί σε μια μεταγενέστερη κατασκευή. Αυτή η υπόθεση, που συνάδει ελάχιστα με τις αρχές του Δαρβίνου, φαίνεται ήδη δύσκολο να αποφευχθεί, ακόμη και στην περίπτωση ενός οργάνου που αναπτύχθηκε σε μία μόνο μεγάλη γραμμή εξέλιξης, για παράδειγμα του οφθαλμού των σπονδυλωτών. Αλλά θα επιβληθεί απολύτως αν παρατηρήσουμε τη δομική ομοιότητα ανάμεσα στον οφθαλμό των σπονδυλωτών και τον οφθαλμό των μαλακίων. Όντως, πώς να υποθέσουμε ότι οι ίδιες μικρές παραλλαγές, ανυπολόγιστες σε αριθμό, εμφανίστηκαν με την ίδια τάξη σε δύο ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές, αν ήταν αμιγώς συμπτωματικές; Και πώς διατηρήθηκαν με την επιλογή και επισωρεύθηκαν, εκατέρωθεν, οι ίδιες και με την ίδια τάξη, παρότι η καθεμιά τους, ξέχωρα από τις άλλες, δεν ήταν διόλου χρήσιμη;

Ο ντε Βρις και η απότομη παραλλαγή

Ας περάσουμε λοιπόν στην υπόθεση των απότομων παραλλαγών και ας δούμε αν αυτή θα επιλύσει το πρόβλημα. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μειώνει τη δυσκολία σε ένα ορισμένο σημείο, αλλά, από την άλλη, την επιδεινώνει ιδιαιτέρως σε ένα άλλο. Αν με έναν σχετικά μικρό αριθμό απότομων αλμάτων ο οφθαλμός των μαλακίων προόδευσε, όπως εκείνος των σπονδυλωτών, μέχρι τη σημερινή του μορφή, δυσκολεύομαι λιγότερο να καταλάβω την ομοιότητα των δύο οργάνων παρά στην περίπτωση που θα οφειλόταν σε ανυπολόγιστο αριθμό απειροελάχιστων ομοιοτήτων που αποκτήθηκαν διαδοχικά· σε αμφότερες τις περιπτώσεις πρωταγωνιστεί η τύχη, αλλά δεν της ζητούμε, στη δεύτερη περίπτωση, το θαύμα που θα όφειλε να επιτελέσει στην πρώτη. Όχι μόνο περιορίζεται ο αριθμός των ομοιοτήτων που πρέπει να προσθέσω, αλλά κατανοώ καλύτερα ότι καθεμιά τους διατηρήθηκε για να προστεθεί στις άλλες, διότι η στοιχειώδης παραλλαγή είναι αρ-

κετά σημαντική, αυτή τη φορά, προκειμένου να εξασφαλίσει ένα πλεονέκτημα στο έμβιο ον και να ανταποκριθεί έτσι στο παιχνίδι της φυσικής επιλογής. Μόνο που έτσι τίθεται ένα πρόβλημα εξίσου τρομερό: πώς γίνεται και όλα τα μέρη του οπτικού οργάνου, τροποποιούμενα αιφνίδια, παραμένουν τόσο καλά συναρμοσμένα μεταξύ τους, ώστε ο οφθαλμός να συνεχίζει να ασκεί τη λειτουργία του; Και τούτο, διότι η μεμονωμένη παραλλαγή ενός μέρους θα καταστήσει αδύνατη την όραση, από τη στιγμή που η παραλλαγή αυτή δεν είναι πια απειροελάχιστη. Όλα τα μέρη θα πρέπει τώρα να μεταβληθούν ταυτόχρονα και το καθένα να συμβουλευθεί τα υπόλοιπα. Δέχομαι, βέβαια, ότι πληθώρα ασυντόνιστων παραλλαγών εμφανίστηκαν σε άτομα λιγότερο ευνοημένα, καθότι τα εξάλειψε η φυσική επιλογή, και ότι μόνο ο βιώσιμος συνδυασμός, δηλαδή ο ικανός να διατηρήσει και να βελτιώσει την όραση, κατάφερε να επιζήσει. Ωστόσο, χρειαζόταν να παραχθεί αυτός ο συνδυασμός. Αν λοιπόν υποθέσουμε ότι η τύχη έκανε αυτή τη χάρη άπαξ, πώς να δεχθούμε ότι την επαναλαμβάνει σε όλο το μάκρος της ιστορίας ενός είδους, κατά τρόπον ώστε να προκαλεί, εκάστοτε, απότομα, νέες περιπλοκές, εξαίσια ρυθμισμένες μεταξύ τους, οι οποίες προεκτείνουν τις προηγούμενες περιπλοκές; Κυρίως, πώς να υποθέσουμε ότι, με μια σειρά απλών «συμβάντων», αυτές οι απότομες παραλλαγές εμφανίστηκαν –οι ίδιες πάντα και με την ίδια τάξη– προϋποθέτοντας κάθε φορά μια τέλεια συμφωνία ολοένα και πιο πολύπλοκων και πολυάριθμων στοιχείων, κατά μήκος δύο ανεξάρτητων γραμμών εξέλιξης;

Θα μας θυμίσουν, βέβαια, το νόμο της συσχέτισης, τον οποίο επικαλείτο ήδη ο ίδιος ο Δαρβίνος.[28] Θα υποστηρίξουν ότι μια μεταβολή δεν εντοπίζεται σε ένα και μοναδικό σημείο του οργανισμού, αλλά αντανακλάται αναγκαία και σε άλλα σημεία. Τα παραδείγματα του Δαρβίνου απέβησαν κλασικά: οι λευκές γάτες με τα γαλάζια μάτια γενικά είναι κουφές, οι άτριχοι σκύλοι παρουσιάζουν ατελή οδοντοφυΐα κτλ. Έστω, αλλά ας μην παίζουμε εν προκειμένω με τη σημασία του όρου «συσχέτιση». Άλλο πράγμα είναι ένα σύνολο *αλληλέγγυων* μεταβολών και άλλο ένα σύστημα *συμπληρωματικών* μεταβολών, συντονισμένων δηλαδή μεταξύ τους, έτσι ώστε να διατηρούν, και μάλιστα να τελειοποιούν, τη λειτουργία ενός οργάνου σε πιο περίπλοκες συνθήκες. Δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε μια ειδική αρχή για να

28. *Origine des espèces*, σσ. 11 και 12.

εξηγήσουμε το γεγονός ότι μια ανωμαλία στην τριχοφυΐα συνοδεύεται από μια ανωμαλία στην οδοντοφυΐα· τρίχωμα και δόντια είναι όμοιοι σχηματισμοί[29] και η ίδια χημική αλλοίωση του σπέρματος που εμποδίζει τον σχηματισμό των τριχών δυσχεραίνει μάλλον και τον σχηματισμό των δοντιών. Πιθανότατα, σε παρόμοια αίτια πρέπει να αποδώσουμε και την κωφότητα των λευκών γαλών με τα γαλάζια μάτια. Στα ποικίλα παραδείγματα που αναφέρουμε, οι «σύστοιχες» μεταβολές είναι απλώς αλληλέγγυες μεταβολές (χωρίς να λογαριάσουμε ότι στην πραγματικότητα είναι *βλάβες*, θέλω να πω ελαττώσεις ή καταργήσεις κάποιου πράγματος και όχι προσθήκες, πράγμα πολύ διαφορετικό). Αλλά, όταν μας μιλούν για «σύστοιχες» μεταβολές που επέρχονται αιφνίδια στα διάφορα μέρη του οφθαλμού, η λέξη εκλαμβάνεται με μια εντελώς νέα σημασία· ετούτη τη φορά πρόκειται για ένα σύνολο μεταβολών που δεν επέρχονται μόνο ταυτόχρονα, που δε συνδέονται μόνο μεταξύ τους βάσει μιας καταγωγικής κοινότητας, αλλά επίσης που είναι συναρμοσμένες με τρόπο ώστε το όργανο να συνεχίζει να επιτελεί την ίδια απλή λειτουργία, και μάλιστα καλύτερα. Δέχομαι, στην ανάγκη, ότι μια τροποποίηση του σπέρματος, η οποία επηρεάζει τον σχηματισμό του αμφιβληστροειδούς, επενεργεί ταυτόχρονα στον σχηματισμό του κερατοειδούς χιτώνα, της ίριδας, του κρυσταλλοειδούς φακού, των οπτικών κέντρων κτλ.· πρόκειται όμως για σχηματισμούς, που διαφέρουν πολύ περισσότερο ο ένας από τον άλλο από όσο διαφέρουν πιθανώς μεταξύ τους οι τρίχες και τα δόντια. Αδυνατώ όμως να δεχθώ ότι όλες αυτές οι ταυτόχρονες παραλλαγές τελέστηκαν προς την κατεύθυνση της τελειοποίησης ή έστω απλώς της διατήρησης της όρασης· αυτό με ενοχλεί στην υπόθεση της απότομης παραλλαγής, εκτός κι αν παρεμβάλουμε μια κάποια μυστηριώδη αρχή της οποίας ο ρόλος θα ήταν να επαγρυπνεί για τα συμφέροντα της λειτουργίας· αυτό όμως θα σήμαινε απάρνηση της ιδέας περί «συμπτωματικής» παραλλαγής. Στην πραγματικότητα, αυτές οι δύο σημασίες της λέξης «συσχέτιση» είναι συχνά επάλληλες στο πνεύμα του βιολόγου, ακριβώς όπως και οι σημασίες του όρου «προσαρμογή». Η σύγχυση, βέβαια, είναι σχεδόν θεμιτή στη βοτανική, ειδικά εκεί όπου η θεωρία για τον σχηματισμό των ειδών με απότομες παραλλαγές εδράζεται στην πλέον ακλόνητη πειραματική βά-

29. Αναφορικά με αυτή την ομολογία ανάμεσα στο τρίχωμα και στα δόντια, βλ. Brandt, Ueber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne (*Biol. Centralblatt*, vol. XVIII, 1898), χωρίως σ. 262 κ.ε.

ση. Πράγματι, στα φυτά η λειτουργία κάθε άλλο παρά συνδέεται τόσο στενά με τη μορφή, όπως στο ζώο. Βαθιές μορφολογικές διαφορές, όπως μια μεταβολή στη μορφή των φύλλων, δεν ασκούν υπολογίσιμη επίδραση στη λειτουργία και, κατά συνέπεια, δεν απαιτούν ολόκληρο σύστημα συμπληρωματικών αναμορφώσεων ώστε το φυτό να παραμείνει ικανό να επιβιώσει. Αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο στο ζώο, κυρίως αν εξετάσουμε ένα όργανο σαν τον οφθαλμό, με πολυπλοκότατη δομή και συνάμα ευπαθέστατη λειτουργία. Εν προκειμένω, μάταια θα επιχειρούσε κανείς να ταυτίσει τις απλώς αλληλέγγυες παραλλαγές με κείνες που είναι επιπλέον συμπληρωματικές. Οι δύο σημασίες της λέξης «συσχέτιση» πρέπει να αντιδιασταλούν επιμελώς· θα ήταν σκέτος παραλογισμός, αν υιοθετούσαμε τη μία από τις δύο σημασίες στις προκείμενες του συλλογισμού και την άλλη στο συμπέρασμα. Κι όμως αυτό πράττουν όταν επικαλούνται την αρχή της συσχέτισης στις επιμέρους εξηγήσεις, για να ερμηνεύσουν τις συμπληρωματικές παραλλαγές και μιλούν κατόπιν για την εν γένει συσχέτιση, σάμπως να ήταν απλώς ένα οποιοδήποτε σύνολο παραλλαγών που προκλήθηκαν από μιαν οιαδήποτε παραλλαγή του σπέρματος. Αρχίζουν λοιπόν χρησιμοποιώντας την ιδέα της συσχέτισης στην τρέχουσα επιστήμη, όπως θα μπορούσε να το κάνει ένας συνήγορος της τελικότητας· λένε ότι πρόκειται απλώς για έναν βολικό τρόπο έκφρασης, ότι θα τον διορθώσουν και ότι θα επανέλθουν στον αμιγή μηχανικισμό όταν αποσαφηνίσουν τη φύση των αρχών και περάσουν από την επιστήμη στη φιλοσοφία. Οπότε όντως επανέρχονται στον μηχανικισμό· μόνο που αυτό συμβαίνει υπό τον όρο ότι αποδίδουν στη λέξη «συσχέτιση» μια νέα σημασία, η οποία δεν είναι κατάλληλη, αυτή τη φορά, για τα επιμέρους στοιχεία των εξηγήσεων.

Συνοπτικά, αν οι συμπτωματικές παραλλαγές που καθορίζουν την εξέλιξη είναι ανεπαίσθητες, θα πρέπει να επικαλεστούμε έναν αγαθό δαίμονα –τον δαίμονα του μελλοντικού είδους–, για να διατηρήσουμε και να προσθέσουμε αυτές τις παραλλαγές, καθότι η επιλογή δεν πρόκειται να αναλάβει αυτό το έργο. Εξάλλου, αν οι συμπτωματικές παραλλαγές είναι απότομες, η παλαιά λειτουργία δεν θα εξακολουθήσει να ασκείται ούτε θα την αντικαταστήσει μια νέα λειτουργία παρά μόνο αν όλες μαζί οι επελθούσες μεταβολές συμπληρώνονται με σκοπό την επιτέλεση ενός ίδιου ενεργήματος· θα χρειαστεί και πάλι να καταφύγουμε στον αγαθό δαίμονα, ετούτη τη φορά για να επιτύχουμε τη *σύγκλιση* των ταυτόχρονων μεταβο-

λών, όπως κάναμε πρωτύτερα για να εξασφαλίσουμε τη *συνέχεια κατεύθυνσης* των διαδοχικών παραλλαγών. Τόσο στη μια περίπτωση όσο και στην άλλη, η παράλληλη ανάπτυξη ταυτόσημων πολύπλοκων δομών σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές δεν μπορεί να οφείλεται σε μια απλή επισώρευση συμπτωματικών παραλλαγών. Ας περάσουμε λοιπόν στη δεύτερη από τις δύο μεγάλες υποθέσεις που οφείλαμε να εξετάσουμε. Ας υποθέσουμε ότι οι παραλλαγές οφείλονται, όχι πλέον σε εσωτερικά και συμπτωματικά αίτια, αλλά στην άμεση επίδραση των εξωτερικών συνθηκών. Ας δούμε λοιπόν πώς θα μπορούσε κανείς να επωφεληθεί από αυτή την υπόθεση για να εξηγήσει τη δομική ομοιότητα του οφθαλμού σε σειρές που, από φυλογενετική σκοπιά, είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους.

Αν τα μαλάκια και τα σπονδυλωτά εξελίχθηκαν ξέχωρα, τόσο τα μεν όσο και τα δε παρέμειναν εκτεθειμένα στην επίδραση του φωτός, το οποίο αποτελεί μια φυσική αιτία που παράγει καθορισμένα αποτελέσματα. Επιδρώντας εξακολουθητικά, κατάφερε να παραγάγει μια συνεχή παραλλαγή προς μια σταθερή κατεύθυνση. Είναι οπωσδήποτε απίθανο ο οφθαλμός των σπονδυλωτών και ο οφθαλμός των μαλακίων να συγκροτήθηκαν με μια σειρά παραλλαγών που οφείλονται απλώς στην τύχη. Αν δεχθούμε ότι το φως παρεμβαίνει τότε ως εργαλείο επιλογής, για να επιτρέψει να διατηρηθούν μόνο οι χρήσιμες παραλλαγές, δεν υπάρχει η παραμικρή πιθανότητα το παιχνίδι της τύχης, έστω και επιτηρούμενο έξωθεν, να καταλήξει σε αμφότερες τις περιπτώσεις στην ίδια συμπαράθεση στοιχείων συναρμοσμένων ομοιότροπα. Ωστόσο δεν θα συνέβαινε πια το ίδιο, αν υποθέταμε ότι το φως επενεργεί ευθέως στην οργανωμένη ύλη, για να τροποποιήσει τη δομή της και να την προσαρμόσει κατά κάποιον τρόπο στην ίδια του τη μορφή. Η ομοιότητα των δύο αποτελεσμάτων θα μπορούσε να εξηγηθεί, αυτή τη φορά, απλώς με την ταυτότητα του αιτίου. Ο ολοένα και πιο πολύπλοκος οφθαλμός θα ήταν κάτι σαν το ολοένα και πιο βαθύ αποτύπωμα του φωτός πάνω σε μια ύλη, η οποία, όντας οργανωμένη, κατέχει μιαν ιδιάζουσα ικανότητα να το υποδέχεται.

Αλλά μια οργανική δομή μπορεί τάχα να συγκριθεί με ένα αποτύπωμα; Έχουμε ήδη επισημάνει την αμφισημία του όρου «προσαρμογή». Άλλο πράγμα είναι η βαθμιαία περιπλοκή μιας μορφής που προσαρμόζεται όλο και καλύτερα στο καλούπι των εξωτερικών συνθηκών και άλλο η ολοένα και πιο πολύπλοκη δομή ενός εργαλείου που αντλεί από αυτές τις συνθή-

κες ολοένα και μεγαλύτερο όφελος. Στην πρώτη περίπτωση, η ύλη περιορίζεται να δεχθεί ένα αποτύπωμα, αλλά στη δεύτερη αντιδρά ενεργητικά, επιλύει ένα πρόβλημα. Από αυτές τις δύο σημασίες της λέξης, προφανώς χρησιμοποιούμε τη δεύτερη όταν λέμε ότι ο οφθαλμός προσαρμόστηκε προοδευτικά στην επίδραση του φωτός. Αλλά διολισθαίνουμε λίγο πολύ ασύνειδα από τη δεύτερη σημασία στην πρώτη και μια αμιγώς μηχανιστική βιολογία θα επιδιώξει τη σύμπτωση της παθητικής προσαρμογής μιας αδρανούς ύλης, η οποία υφίσταται την επίδραση του περιβάλλοντος, με την ενεργό προσαρμογή ενός οργανισμού, ο οποίος εκμεταλλεύεται αυτή την επίδραση προς όφελός του. Εξάλλου, αναγνωρίζουμε ότι η ίδια η φύση φαίνεται να καλεί το πνεύμα μας να εξομοιώσει τα δύο είδη προσαρμογής, διότι αρχίζει συνήθως με μια παθητική προσαρμογή εκεί όπου αργότερα οφείλει να κατασκευάσει έναν μηχανισμό που θα αντιδρά ενεργητικά. Έτσι, εν προκειμένω, δεν χωράει αμφιβολία ότι η πρώτη υποτυπώδης μορφή του οφθαλμού βρίσκεται στο χρωστικό στίγμα των κατώτερων οργανισμών· το στίγμα αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να παραχθεί φυσικώς, απλώς με την επενέργεια του φωτός, και παρατηρούμε πληθώρα ενδιάμεσων μορφών ανάμεσα στο απλό χρωστικό στίγμα και σε έναν περίπλοκο οφθαλμό όπως των σπονδυλωτών. Αλλά το γεγονός ότι περνάμε κλιμακωτά από ένα πράγμα σε ένα άλλο δεν συνεπάγεται ότι τα δύο πράγματα έχουν την ίδια φύση. Όταν διαπιστώνουμε ότι ένας ρήτορας ενστερνίζεται αρχικά τα πάθη του ακροατηρίου του για να καταφέρει στη συνέχεια να κυριαρχήσει πάνω τους, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το *ακολουθώ* ταυτίζεται με το *κατευθύνω*. Να λοιπόν που η ζώσα ύλη φαίνεται να μην έχει άλλο μέσο για να επωφεληθεί από τις περιστάσεις από το να προσαρμοστεί αρχικά σε αυτές παθητικά. Εκεί όπου οφείλει να κατευθύνει μια κίνηση, αρχίζει υιοθετώντας την. Η ζωή προχωρά υπαινικτικά. Όσο λοιπόν κι αν μας εκθέτουν όλες τις ενδιάμεσες μορφές ανάμεσα σε ένα χρωστικό στίγμα και σε έναν οφθαλμό, θα υφίσταται πάντοτε μεταξύ τους το ίδιο μεσοδιάστημα που υπάρχει ανάμεσα στη φωτογραφία και στη φωτογραφική μηχανή. Η φωτογραφία κλίνει λίγο λίγο προς τη φωτογραφική μηχανή· αλλά από μόνο του το φως, ως φυσική δύναμη, θα μπορούσε τάχα να προκαλέσει αυτή την κλίση και να μετατρέψει την ληφθείσα εντύπωση σε μια μηχανή ικανή να τη χρησιμοποιήσει;

Ο Άιμερ και η ορθογένεση

Θα μας αντιτάξουν ότι άδικα επιχειρούμε να παρεμβάλουμε εν προκειμένω παρατηρήσεις περί ωφελιμότητας, ότι το μάτι δεν έγινε για να βλέπει, αλλά ότι βλέπουμε επειδή έχουμε μάτια, ότι το όργανο είναι αυτό που είναι και ότι η «ωφελιμότητα» είναι μια λέξη με την οποία δηλώνουμε τα λειτουργικά αποτελέσματα της δομής. Όταν όμως λέω ότι ο οφθαλμός «επωφελείται» από το φως, δεν εννοώ μόνο ότι ο οφθαλμός είναι ικανός να βλέπει· αναφέρομαι στις συγκεκριμένες σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα σ' αυτό το όργανο και στο κινητικό σύστημα. Ο αμφιβληστροειδής χιτώνας των σπονδυλωτών προεκτείνεται σε ένα οπτικό νεύρο, το οποίο, με τη σειρά του, συνεχίζεται από εγκεφαλικά κέντρα τα οποία συνδέονται με κινητικούς μηχανισμούς. Ο οφθαλμός μας επωφελείται από το φως ως προς το ότι μας επιτρέπει να χρησιμοποιούμε, με κινήσεις αντίδρασης, τα αντικείμενα που θεωρούμε επωφελή και να αποφεύγουμε τα αντικείμενα που θεωρούμε επιβλαβή. Άρα δεν θα δυσκολευτούν να μου δείξουν ότι, αν το φως παρήγαγε φυσικώς ένα χρωστικό στίγμα, μπορεί να κατευθύνει φυσικώς και πάλι τις κινήσεις μερικών οργανισμών· για παράδειγμα, κάποια βλεφαριδοφόρα εγχυματόζωα αντιδρούν στο φως. Εντούτοις, ουδείς θα υποστηρίξει ότι η επίδραση του φωτός προκάλεσε φυσικά τον σχηματισμό ενός νευρικού συστήματος, ενός μυϊκού συστήματος, ενός οστεώδους συστήματος, όλων αυτών δηλαδή που διατηρούν σχέση συνέχειας με το όργανο της όρασης στα σπονδυλωτά. Η αλήθεια είναι ότι ήδη, όταν μιλάμε για τον βαθμιαίο σχηματισμό του οφθαλμού και, κατά μείζονα λόγο, όταν συνδέουμε τον οφθαλμό με ό,τι δεν μπορεί να χωριστεί από αυτόν, το μόνο που δεν κάνουμε είναι να παρεμβάλλουμε την άμεση επίδραση του φωτός. Υπόρρητα αποδίδουμε στην οργανωμένη ύλη κάποια ιδιάζουσα ικανότητα, τη μυστηριώδη δύναμη να συναρθρώνει πολύ περίπλοκες μηχανές, προκειμένου να επωφεληθεί από το απλό ερέθισμα του οποίου υφίσταται την επίδραση.

Κι όμως αυτό ακριβώς αξιώνουν να αντιπαρέλθουν. Ουσιαστικά, θέλουν η φυσική και η χημεία να μας προσφέρουν το κλειδί των πάντων. Επί τούτου το κεφαλαιώδες πόνημα του Άιμερ είναι διδακτικό. Είναι γνωστή η συστηματική προσπάθεια που κατέβαλε αυτός ο βιολόγος για να αποδείξει ότι η μεταμόρφωση επιτελείται χάρη σε μια συνεχή επίδραση του εξωτερι-

κού κόσμου επί του εσωτερικού, προς καλά καθορισμένη κατεύθυνση και όχι, όπως υποστήριζε ο Δαρβίνος, με συμπτωματικές παραλλαγές. Η θέση του βασίζεται σε παρατηρήσεις εξαιρετικού ενδιαφέροντος, αφετηρία των οποίων υπήρξε η μελέτη της πορείας που ακολούθησε η παραλλαγή του χρωματισμού του δέρματος σε ορισμένες σαύρες. Από την άλλη, τα ήδη παλαιά πειράματα του Ντορφμάιστερ (Dorfmeister) δείχνουν ότι η ίδια χρυσαλλίδα, ανάλογα με το αν εκτεθεί στη ζέστη ή στο ψύχος, γεννά αρκετά διαφορετικές πεταλούδες, οι οποίες είχαν θεωρηθεί επί μακρόν ως ανεξάρτητα είδη: την Vanessa levana και την Vanessa prorsa· μια ενδιάμεση θερμοκρασία παράγει μιαν ενδιάμεση μορφή. Θα μπορούσαμε να συσχετίσουμε αυτά τα γεγονότα με τις σημαντικές μεταμορφώσεις που παρατηρούνται σε ένα μικρό οστρακόδερμο, την Artemia salina, οσάκις μεταβάλλεται η αλμυρότητα του νερού μέσα στο οποίο ζει.[30] Στα διάφορα αυτά πειράματα ο εξωτερικός παράγοντας μοιάζει όντως να συμπεριφέρεται ως μια αιτία μεταμόρφωσης. Αλλά ποια σημασία πρέπει να αποδώσουμε εδώ στη λέξη αιτία; Χωρίς να προβούμε σε μιαν ενδελεχή ανάλυση της ιδέας της αιτιότητας, θα παρατηρήσουμε απλώς ότι κατά κανόνα συγχέουμε τρεις σημασίες αυτού του όρου, οι οποίες διαφέρουν πολύ μεταξύ τους. Ένα αίτιο μπορεί να ενεργήσει μέσω *ωθήσεως* (*impulsion*), μέσω *ενεργοποιήσεως* (*déclenchement*) ή μέσω *εκτυλίξεως* (*déroulement*). Η μπάλα του μπιλιάρδου, την οποία χτυπάμε προκειμένου να συγκρουστεί με μια άλλη μπάλα, καθορίζει την κίνησή της μέσω *ωθήσεως*. Ο σπινθήρας που προκαλεί την έκρηξη της πυρίτιδας δρα μέσω *ενεργοποιήσεως*. Η βαθμιαία χαλάρωση του ελατηρίου που επιφέρει την περιστροφή του φωνογράφου *εκτυλίσσει* τη μελωδία που έχει εγγραφεί στον κύλινδρο· αν εκλάβω τη μελωδία που παίζεται ως αποτέλεσμα και τη χαλάρωση του ελατηρίου ως το αίτιο, θα συμπεράνω ότι το αίτιο ενεργεί εδώ μέσω *εκτυλίξεως*. Το διακριτικό σημείο ανάμεσα στις τρεις αυτές περιπτώσεις είναι ο μικρότερος ή μεγαλύτερος βαθμός αλληλεγγύης ανάμεσα στο αίτιο και στο αποτέλεσμα. Στην πρώτη περίπτωση, η ποσότητα και η ποιότητα του αποτελέσματος ποικίλλουν ανάλογα με την ποσότητα και την ποιότητα του αιτίου. Στη

---

30. Άλλωστε φαίνεται ότι προκύπτει από τις πρόσφατες παρατηρήσεις πως η μεταμόρφωση της Artemia είναι ένα φαινόμενο πιο πολύπλοκο απ' ό,τι αρχικά πιστεύτηκε. Βλ. σχετικά Samter και Heymons, Die Variation bei Artemia salina (*Anhang zu den Abhandlungen der k. preussischen Akad. der Wissenschaften*, 1902).

δεύτερη περίπτωση, ούτε η ποιότητα ούτε η ποσότητα του αποτελέσματος ποικίλλουν ανάλογα με την ποιότητα και την ποσότητα του αιτίου: το αποτέλεσμα παραμένει αναλλοίωτο. Τέλος, στην τρίτη περίπτωση, η ποσότητα του αποτελέσματος εξαρτάται από την ποσότητα του αιτίου, μόνο που το αίτιο δεν επιδρά στην ποιότητα του αποτελέσματος· όσο περισσότερο χρόνο λοιπόν περιστραφεί ο κύλινδρος μέσω της δράσης του ελατηρίου, τόσο πιο μακρό θα είναι και το τμήμα της μελωδίας που θα ακούσω, αλλά η φύση της μελωδίας ή του τμήματός της που ακούω δεν εξαρτάται από τη δράση του ελατηρίου. Στην πραγματικότητα, μονάχα στην πρώτη περίπτωση το αίτιο *εξηγεί* το αποτέλεσμά του· στις δύο άλλες περιπτώσεις το αποτέλεσμα είναι λίγο πολύ δεδομένο εκ των προτέρων και το επικληθέν προηγούμενο –σε διάφορους βαθμούς, βέβαια– συνιστά την ευκαιρία του μάλλον παρά την αιτία του. Ρωτάμε λοιπόν: τάχα με την πρώτη σημασία λαμβάνουμε τη λέξη αίτιο, όταν λέμε ότι η αλμυρότητα του νερού συνιστά το αίτιο των μεταμορφώσεων της Artemia ή ότι ο βαθμός θερμοκρασίας καθορίζει το χρώμα και τα σχέδια των φτερών που θα βγάλει μια ορισμένη χρυσαλλίδα όταν γίνει πεταλούδα; Προφανώς όχι· η αιτιότητα έχει εν προκειμένω ενδιάμεση σημασία – κείται μεταξύ εκτυλίξεως και ενεργοποιήσεως. Εξάλλου, έτσι ακριβώς την εννοεί και ο ίδιος ο Άιμερ, όταν κάνει λόγο για τον «καλειδοσκοπικό» χαρακτήρα της παραλλαγής[31] ή όταν λέει ότι η παραλλαγή της οργανωμένης ύλης τελείται με καθορισμένο τρόπο, όπως η ανόργανη ύλη κρυσταλλώνεται προς ορισμένες κατευθύνσεις.[32] Εύκολα μπορούμε να συμφωνήσουμε μ' αυτόν, στην ανάγκη, ότι πρόκειται για μια αμιγώς φυσικοχημική διαδικασία, όταν έχουμε να κάνουμε με μεταβολές στο χρωματισμό του δέρματος. Αλλά, αν διευρύνουμε αυτό τον τρόπο εξήγησης στην περίπτωση του βαθμιαίου σχηματισμού του οφθαλμού των σπονδυλωτών, για παράδειγμα, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η φυσικοχημεία του οργανισμού είναι τέτοια, εδώ, ώστε η επίδραση του φωτός τον κατέστησε ικανό να κατασκευάσει μια προοδευτική σειρά οπτικών οργάνων, όλων εξαιρετικά πολύπλοκων, που παραταύτα είναι ικανά να βλέπουν ολοένα και καλύτερα.[33] Τι παραπάνω θα έλεγε ο φανατικότερος οπαδός

31. Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Λειψία, 1897, σ. 24. Πβ. *Die Entstehung der Arten*, σ. 53.
32. Eimer, *Die Entstehung der Arten*, Ιένα, 1888, σ. 25.
33. Eimer, στο ίδιο, σ. 165 κ.ε.

της θεωρίας της τελικότητας για να χαρακτηρίσει αυτή την άκρως ιδιάζουσα φυσικοχημεία; Και η θέση μιας μηχανιστικής φιλοσοφίας δεν θα αποβεί τάχα πολύ πιο δύσκολη, αν παρατηρήσουμε ότι το αυγό ενός μαλακίου αδυνατεί να έχει την ίδια χημική σύσταση με το αυγό ενός σπονδυλωτού, ότι η οργανική ουσία που εξελίχθηκε προς την πρώτη από τις δύο μορφές δεν ήταν δυνατόν να είναι χημικά ταυτόσημη με κείνη που ακολούθησε την άλλη κατεύθυνση, αλλά παραταύτα, υπό την επίδραση του φωτός, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, κατασκευάστηκε τελικά το ίδιο όργανο;

Όσο περισσότερο το σκεφτεί κανείς, τόσο σαφέστερα θα δει πόσο αντίθετη προς τις αρχές που επικαλείται η μηχανιστική φιλοσοφία είναι αυτή η παραγωγή του ίδιου αποτελέσματος μέσω δύο διαφορετικών συσσωρεύσεων τεράστιου αριθμού μικρών αιτίων. Επικεντρώσαμε όλη την προσπάθεια της συζήτησής μας σε ένα παράδειγμα αντλημένο από τη φυλογένεση. Αλλά εξίσου πειστικά γεγονότα θα μπορούσε να μας προσφέρει και η οντογένεση. Κάθε στιγμή, μπροστά στα μάτια μας, η φύση καταλήγει σε ταυτόσημα αποτελέσματα, σε είδη που ενίοτε είναι παραπλήσια, με ολότελα διαφορετικές εμβρυογενετικές διαδικασίες. Οι παρατηρήσεις φαινομένων «ετεροβλαστίας» πολλαπλασιάστηκαν τα τελευταία χρόνια[34] και χρειάστηκε να εγκαταλειφθεί η σχεδόν κλασική θεωρία για την ιδιοτυπία των εμβρυακών πτυχώσεων. Για να περιοριστούμε, ακόμη μια φορά, στη σύγκρισή μας ανάμεσα στον οφθαλμό των σπονδυλωτών και σ' εκείνον των μαλακίων, θα επισημάνουμε ότι ο αμφιβληστροειδής χιτώνας των σπονδυλωτών παράγεται από μια ανάπτυξη του υποτυπώδους εγκεφάλου στο νεαρό έμβρυο. Είναι ένα αληθινό νευρικό κέντρο, το οποίο ωθήθηκε προς την περιφέρεια. Απεναντίας, στα μαλάκια ο αμφιβληστροειδής προέρχεται απευθείας από το έξω βλαστικό δέρμα, όχι έμμεσα με τη μεσολάβηση του εμβρυακού εγκεφάλου. Πρόκειται λοιπόν όντως για διαφορετικές εξελικτικές διαδικασίες οι οποίες, στον άνθρωπο αλλά και στο χτένι, καταλήγουν στην ανάπτυξη ενός ίδιου αμφιβληστροειδούς. Αλλά, ακόμη κι αν δεν προχωρούσαμε μέχρι τη σύγκριση δύο τόσο απομακρυσμένων μεταξύ τους οργανισμών, θα καταλήγαμε σε ταυτόσημο συμπέρασμα, σπουδάζοντας

---

34. Salensky, Heteroblastie (*Proc. of the fourth international Congress of Zoology*, Λονδίνο, 1899, σσ. 111-118). Ο Ζαλένσκι έπλασε τη λέξη «ετεροβλαστία» για να δηλώσει τις περιπτώσεις όπου σε ζώα συγγενή σχηματίζονται, στα ίδια σημεία, ισοδύναμα όργανα, τα οποία έχουν παραταύτα διαφορετική εμβρυολογική προέλευση.

–στον αυτό οργανισμό– ορισμένα πολύ περίεργα φαινόμενα αναγένεσης. Αν εξορύξουμε τον κρυσταλλοειδή φακό ενός Τρίτωνα, θα παρακολουθήσουμε την αναγένεση του κρυσταλλοειδούς φακού μέσω της ίριδας.[35] Αλλά ο αρχέγονος κρυσταλλοειδής φακός είχε ήδη συγκροτηθεί σε βάρος του έξω βλαστικού δέρματος, ενώ η ίριδα προέρχεται από το μέσο βλαστικό δέρμα του εμβρύου. Επιπλέον, στη Salamandra maculata, αν αφαιρέσουμε τον κρυσταλλοειδή φακό αφήνοντας την ίριδα, η αναγένεση του κρυσταλλοειδούς συντελείται εκ νέου μέσω του ανώτερου μέρους της ίριδας· αν όμως αφαιρεθεί και αυτό το ανώτερο μέρος της ίριδας, η αναγένεση λαμβάνει χώρα στο εσώτερο ή αμφιβληστροειδές στρώμα του εναπομείναντος μέρους.[36] Έτσι, μέρη που κείνται σε διαφορετικά σημεία, έχουν διαφορετική συγκρότηση και επιτελούν σε κανονικό χρόνο διαφορετικές λειτουργίες είναι ικανά να τελούν τις ίδιες αναπληρώσεις και να κατασκευάζουν, όταν χρειαστεί, τα ίδια εξαρτήματα της μηχανής. Οπότε εδώ έχουμε το ίδιο αποτέλεσμα που επιτυγχάνεται με ποικίλους συνδυασμούς αιτίων.

Θέλοντας και μη, θα χρειαστεί να επικαλεστούμε κάποια εσωτερική αρχή κατευθύνσεως για να επιτύχουμε αυτή τη σύγκλιση αποτελεσμάτων. Η δυνατότητα μιας παρόμοιας σύγκλισης δεν εμφανίζεται ούτε στη δαρβινική και κυρίως νεοδαρβινική θέση περί ανεπαίσθητων συμπτωματικών παραλλαγών ούτε στην υπόθεση των απότομων συμπτωματικών παραλλαγών ούτε καν στη θεωρία που χαράζει καθορισμένες κατευθύνσεις στην εξέλιξη των διαφόρων οργάνων, με ένα είδος μηχανικής σύνθεσης ανάμεσα στις εξωτερικές και στις εσωτερικές δυνάμεις. Έτσι φτάνουμε στη μόνη από τις σημερινές μορφές του εξελικτικισμού για την οποία μας απομένει να μιλήσουμε, στο νεολαμαρκισμό.

Οι νεολαμαρκιστές και η κληρονομικότητα των επίκτητων χαρακτηριστικών

Γνωρίζουμε ότι ο Λαμάρκ απέδιδε στο έμβιο ον την ικανότητα να μεταβάλλεται ανάλογα με τη χρήση ή την αχρησία των οργάνων του, καθώς και να

35. Wolff, Die Regeneration der Urodelenlinse (*Arch. f. Entwickelungsmechanik*, I, 1895, σ. 380 κ.ε.).
36. Fischel, Ueber die Regeneration der Linze (*Anat. Anzeiger*, XIV, 1898, σσ. 373-380).

μεταβιβάζει την έτσι αποκτηθείσα παραλλαγή στους απογόνους του. Μια παρόμοια θεωρία ασπάζεται σήμερα ένας αριθμός βιολόγων. Σύμφωνα με αυτούς, η παραλλαγή που παράγει τελικά ένα νέο είδος δεν είναι μια συμπτωματική παραλλαγή συμφυής με το ίδιο το σπέρμα. Επίσης δεν διέπεται από μιαν ιδιάζουσα αιτιοκρατία, η οποία αναπτύσσει καθορισμένα γνωρίσματα προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, ανεξάρτητα από κάθε έγνοια για χρησιμότητα. Πηγάζει από την ίδια την προσπάθεια του έμβιου όντος να προσαρμοστεί στις συνθήκες όπου οφείλει να ζήσει. Άλλωστε αυτή η προσπάθεια θα μπορούσε να είναι απλώς η μηχανική άσκηση ορισμένων οργάνων, που προκαλείται μηχανικά από την πίεση των εξωτερικών περιστάσεων. Αλλά θα μπορούσε επίσης να προϋποθέτει συνείδηση και βούληση, και υπ' αυτή την έννοια φαίνεται να την εκλαμβάνει ένας από τους διαπρεπέστερους εκπροσώπους της θεωρίας, δηλαδή ο αμερικανός φυσιοδίφης Κοπ.[37] Συνεπώς, ο νεολαμαρκισμός, ανάμεσα σε όλες τις σημερινές μορφές του εξελικτικισμού, είναι ο μόνος ικανός να προσδεχθεί μιαν εσωτερική και ψυχολογική αρχή ανάπτυξης, έστω και αν δεν την επικαλείται πάντα. Επίσης είναι ο μόνος εξελικτικισμός που μας φαίνεται ότι εξηγεί τον σχηματισμό ταυτόσημων πολύπλοκων οργάνων σε ανεξάρτητες γραμμές ανάπτυξης. Πράγματι, είναι κατανοητό ότι η ίδια προσπάθεια να επωφεληθούν από τις ίδιες περιστάσεις καταλήγει στο ίδιο αποτέλεσμα, κυρίως αν το πρόβλημα που τίθεται από τις εξωτερικές περιστάσεις ανήκει σε κείνα που επιδέχονται μία μόνο λύση. Απομένει λοιπόν να μάθουμε αν οφείλουμε να αποδώσουμε στον όρο «προσπάθεια» μια βαθύτερη σημασία, πιο ψυχολογική ακόμη από κείνη που υποθέτει ο οποιοσδήποτε νεολαμαρκιστής.

Όντως, άλλο πράγμα είναι μια απλή παραλλαγή μεγέθους και άλλο μια μορφική μεταβολή. Ουδείς αμφισβητεί ότι ένα όργανο μπορεί να ισχυροποιηθεί και να αυξηθεί διά της ασκήσεως. Αλλά η προοδευτική ανάπτυξη ενός οφθαλμού όπως εκείνου των μαλακίων και των σπονδυλωτών είναι κάτι πολύ διαφορετικό. Αν αποδώσουμε αυτό το αποτέλεσμα στην παράταση της επίδρασης του φωτός, την οποία δέχεται παθητικά το έμβιο ον, τότε επανερχόμαστε στη θέση στην οποία ασκήσαμε μόλις κριτική. Απεναντίας, αν επικαλεστούμε μιαν εσωτερική δραστηριότητα, τότε πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό από ό,τι αποκαλούμε συνήθως προσπάθεια·

37. Cope, *The origin of the fittest*, 1887· *The primary factors of organic evolution*, 1896.

διότι η προσπάθεια ουδέποτε παρήγαγε ενώπιόν μας την παραμικρή περιπλοκή ενός οργάνου και, παραταύτα, χρειάστηκε τεράστιος αριθμός περιπλοκών, εξόχως συναρμοσμένων, για να περάσουμε από το χρωστικό στίγμα του εγχυματόζωου στον οφθαλμό του σπονδυλωτού. Ας δεχθούμε όμως αυτή την άποψη της εξελικτικής διαδικασίας για τα ζώα: πώς θα μπορούσαμε τάχα να την επεκτείνουμε και στον κόσμο των φυτών; Εν προκειμένω οι μορφικές παραλλαγές δεν φαίνεται να προϋποθέτουν ούτε να επιφέρουν πάντα λειτουργικές μεταβολές και, αν η αιτία της παραλλαγής είναι ψυχολογικής τάξεως, είναι δύσκολο να εξακολουθήσουμε να την αποκαλούμε προσπάθεια, εκτός πια κι αν διευρύνουμε σε πολύ μεγάλο βαθμό τη σημασία της λέξης. Η αλήθεια είναι ότι πρέπει να σκάψουμε κάτω από την ίδια την προσπάθεια για να αναζητήσουμε μια βαθύτερη αιτία.

Αυτό πρέπει να γίνει κυρίως, κατά τη γνώμη μας, αν θέλουμε να φτάσουμε σε ένα αίτιο παραλλαγών που είναι τακτά κληρονομικές. Εδώ δεν θα υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες σχετικά με τις διαφωνίες για το μεταβιβάσιμο των επίκτητων χαρακτηριστικών· και δε θέλουμε, βέβαια, να λάβουμε ξεκάθαρη θέση πάνω σε ένα θέμα που δεν είναι της αρμοδιότητάς μας. Εντούτοις δεν μπορούμε να αδιαφορήσουμε πλήρως, καθότι, ειδικά εδώ, καθίσταται φανερή η αδυναμία των φιλοσόφων να αρκεστούν σήμερα σε αόριστες γενικότητες και η υποχρέωσή τους να ακολουθήσουν τους ειδήμονες στα επιμέρους στοιχεία των πειραμάτων τους και να συζητήσουν μαζί τους τα συμπεράσματά τους. Αν ο Σπένσερ είχε ξεκινήσει θέτοντας το ζήτημα της κληρονομικότητας των επίκτητων γνωρισμάτων, ο εξελικτικισμός του θα είχε πάρει ασφαλώς μια εντελώς διαφορετική μορφή. Αν (πράγμα πιθανό για μας) μια έξη την οποία απέκτησε το άτομο δεν μεταβιβαζόταν στους απογόνους του παρά μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις, σύνολη η ψυχολογία του Σπένσερ θα έπρεπε να αναμορφωθεί και μεγάλο τμήμα της φιλοσοφίας του θα κατέρρεε. Ας δούμε λοιπόν πώς νομίζουμε ότι τίθεται το πρόβλημα και προς ποια κατεύθυνση θα μπορούσε κανείς να επιχειρήσει να το επιλύσει.

Αφού πρώτα έγινε αποδεκτό ως δόγμα, το μεταβιβάσιμο των επίκτητων χαρακτηριστικών απορρίφθηκε εξίσου δογματικά, για λόγους που αντλήθηκαν a priori από την υποτιθέμενη φύση των γεννητικών κυττάρων. Γνωρίζουμε με ποιον τρόπο ο Βάισμαν (Weismann) οδηγήθηκε, βάσει της υποθέσεώς του περί συνέχειας του βλαστικού πλάσματος, να εκλάβει τα

γεννητικά κύτταρα –ωάρια και σπερματοζωάρια– περίπου ως ανεξάρτητα από τα μη γεννητικά κύτταρα. Με αφετηρία την υπόθεση αυτή, ορισμένοι ισχυρίστηκαν και πολλοί διατείνονται ακόμη ότι η κληρονομική μεταβίβαση ενός επίκτητου γνωρίσματος θα ήταν κάτι ασύλληπτο. Αλλά, αν, κατά τύχη, ο πειραματισμός έδειχνε ότι τα επίκτητα γνωρίσματα είναι μεταβιβάσιμα, θα αποδείκνυε συνακόλουθα ότι το βλαστικό πλάσμα δεν είναι, όπως λένε, τόσο ανεξάρτητο από το μη γεννητικό περιβάλλον και το μεταβιβάσιμο των επίκτητων γνωρισμάτων θα απέβαινε αυτόχρημα επιδεκτικό σύλληψης· τούτο σημαίνει ότι η δυνατότητα και η αδυνατότητα σύλληψης δεν έχουν καμία σχέση με το θέμα που μας απασχολεί και ότι η επίλυση του προβλήματος εξαρτάται αποκλειστικά από την εμπειρία. Αλλά εδώ ακριβώς αρχίζει η δυσκολία. Τα επίκτητα γνωρίσματα στα οποία αναφερόμαστε είναι τις περισσότερες φορές έξεις ή συνέπειες της έξεως. Και είναι σπάνιο στη βάση μιας κτηθείσας έξεως να μην προϋπάρχει μια φυσική ικανότητα. Έτσι, μπορούμε πάντα να διερωτώμαστε αν μεταβιβάστηκε η κτηθείσα από το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων (soma) του ατόμου έξη ή αν η μεταβίβαση αφορά μάλλον μια φυσική ικανότητα, πρότερη από την επίκτητη έξη· αυτή η ικανότητα θα παρέμενε συμφυής με το σύνολο των γεννητικών κυττάρων (germen) που το άτομο φέρει μέσα του, όπως ήταν ήδη συμφυής με το άτομο και συνεπώς με το σπέρμα του. Έτσι, τίποτα δεν αποδεικνύει ότι ο τυφλοπόντικας αποτυφλώθηκε επειδή απέκτησε τη συνήθεια να ζει κάτω από τη γη· ο τυφλοπόντικας υποχρεώθηκε πιθανώς να καταδικαστεί σε υποχθόνια ζωή, επειδή τα μάτια του άρχισαν να ατροφούν.[38] Σε αυτή την περίπτωση, η τάση για την απώλεια της όρασης θα είχε μεταβιβαστεί από ένα σύνολο γεννητικών κυττάρων σε άλλο σύνολο γεννητικών κυττάρων, χωρίς να χάσει ή να κερδίσει τίποτα το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων του ίδιου του τυφλοπόντικα. Επειδή ο γιος ενός οπλοδιδασκάλου αναδεικνύεται, πολύ πιο γρήγορα από τον πατέρα του, σε δεινό σκοπευτή δεν μπορούμε να συμπεράνουμε πως η έξη του πατέρα μεταβιβάστηκε στο παιδί· και τούτο διότι ορισμένες αυξανόμενες φυσικές διαθέσεις μπορεί να μεταβιβάστηκαν από το παραγωγικό σύνολο γεννητικών κυττάρων του πατέρα στο παραγωγικό σύνολο γεννητικών

---

38. Guénot, La nouvelle théorie transformiste (*Revue générale des sciences*, 1894). Πβ. Morgan, *Evolution and adaptation*, Λονδίνο, 1903, σ. 357.

κυττάρων του γιου, να αναπτύχθηκαν καθ' οδόν δυνάμει της αρχέγονης ορμής και να εξασφάλισαν στον γιο μεγαλύτερη ευελιξία από εκείνη του πατέρα, χωρίς να νοιάζονται, θα λέγαμε, για το τι έκανε ο πατέρας. Το ίδιο ισχύει και για πολλά παραδείγματα που αντλούνται από την προοδευτική εξημέρωση των ζώων. Είναι δύσκολο να μάθουμε αν αυτό που μεταβιβάζεται είναι η κτηθείσα έξη ή μάλλον κάποια φυσική τάση και μάλιστα η ίδια τάση εξαιτίας της οποίας επιλέξαμε προς εξημέρωση το τάδε ή το δείνα επιμέρους είδος ή κάποιους από τους αντιπροσώπους του. Η αλήθεια είναι ότι, αν απορρίψουμε όλες τις αμφίβολες περιπτώσεις, όλα τα γεγονότα που επιδέχονται πολλές ερμηνείες, δεν απομένουν διόλου απολύτως αδιαμφισβήτητα παραδείγματα επίκτητων και μεταβιβασμένων ιδιαιτεροτήτων, εκτός από τα περίφημα πειράματα του Μπράουν-Σεκάρ (Brown-Séquard), τα οποία άλλωστε επαναλήφθηκαν και επιβεβαιώθηκαν από διάφορους φυσιολόγους.[39] Τέμνοντας τον νωτιαίο μυελό ή το ισχιακό νεύρο ινδικών χοιριδίων, ο Μπράουν-Σεκάρ προκαλούσε μια επιληπτική κατάσταση την οποία μεταβίβαζαν στους απογόνους τους. Βλάβες του ίδιου ισχιακού νεύρου, του σχοινιοειδούς σώματος του προμήκους μυελού κτλ., προκαλούσαν στα ινδικά χοιρίδια ποικίλες διαταραχές τις οποίες μπορούσαν να κληρονομήσουν τα μικρά τους, ενίοτε υπό αρκετά διαφορετικές μορφές: εξοφθαλμία, απώλεια των μεγάλων δακτύλων κτλ. Αλλά δεν αποδείχθηκε ότι, στις διάφορες αυτές περιπτώσεις κληρονομικής μεταβίβασης, υπήρξε πραγματική επίδραση του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων του ζώου στο σύνολο των γεννητικών κυττάρων του. Ήδη ο Βάισμαν προέβαλλε την αντίρρηση ότι η εγχείρηση του Μπράουν-Σεκάρ ίσως να εισήγαγε στο σώμα του χοιρίδιου κάποια ειδικά μικρόβια, τα οποία βρήκαν το θρεπτικό τους περιβάλλον μέσα στους νευρικούς ιστούς και μεταβίβασαν την ασθένεια εισδύοντας στα γενετήσια στοιχεία.[40] Η αντίρρηση αυτή αποκρούστηκε από τον ίδιο τον Μπράουν-Σεκάρ.[41] Αλλά θα μπορούσαμε να προβάλουμε μια άλλη αντίρρηση, πιο ευλογοφανή. Όντως, προκύπτει από τα πειράματα του Βουαζέν (Voisin) και του Περόν (Peron) ότι οι κρίσεις επι-

39. Brown-Séquard, Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens (*Arch. de physiologie*, vol. II, 1869, σσ. 211, 422 και 497).

40. Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, Ιένα, 1892, σσ. 376-378 και επίσης *Vorträge über Descendenztheorie*, Ιένα, 1902, 2ος τόμος, σ. 76.

41. Brown-Séquard, Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle (*Arch. de physiologie*, 1892, σ. 686 κ.ε.).

ληψίας ακολουθούνται από την έκκριση ενός τοξικού υγρού, ικανού να παραγάγει στα ζώα, με ένεση, σπασμώδη συμπτώματα.[42] Ίσως οι τροφικές διαταραχές, τα παρεπόμενα δηλαδή των κακώσεων του νευρικού συστήματος που προκαλούσε ο Μπράουν-Σεκάρ, εκδηλώνονται ακριβώς με τον σχηματισμό αυτού του σπασμογόνου δηλητηρίου. Σε αυτή την περίπτωση, η τοξίνη θα μεταδιδόταν από το ινδικό χοιρίδιο στο σπερματοζωάριο ή στο ωάριό του και θα προκαλούσε στην ανάπτυξη του εμβρύου μια γενική διαταραχή, η οποία θα μπορούσε παραταύτα να μην έχει ορατά αποτελέσματα παρά μόνο σε κάποιο επιμέρους σημείο του οργανισμού, όταν αυτός θα εξελισσόταν. Η κατάσταση θα θύμιζε εν προκειμένω τα πειράματα του Σαρέν (Charrin), του Ντελαμάρ (Delamare) και του Μουσύ (Moussu). Κυοφορούντα ινδικά χοιρίδια, με πειραγμένο ήπαρ ή νεφρό, μεταβίβασαν αυτή τη βλάβη στο μικρό τους, απλώς και μόνο διότι η φθορά του οργάνου της μητέρας είχε δημιουργήσει ειδικές «κυτταροτοξίνες», οι οποίες επενεργούσαν στο ομόλογο όργανο του εμβρύου.[43] Η αλήθεια είναι ότι, σε αυτά τα πειράματα, όπως και σε μια πρότερη παρατήρηση των ίδιων φυσιολόγων,[44] την επίδραση των τοξινών υπέστη το ήδη σχηματισμένο έμβρυο. Άλλες όμως έρευνες του Σαρέν κατέληξαν να δείξουν ότι το αυτό αποτέλεσμα μπορεί να παραχθεί, με ανάλογο μηχανισμό, στα σπερματοζωάρια και στα ωάρια.[45] Συνοπτικά, η κληρονομικότητα μιας επίκτητης ιδιαιτερότητας θα μπορούσε να εξηγηθεί, στα πειράματα του Μπράουν-Σεκάρ, με μια τοξίνωση του σπέρματος. Η βλάβη, όσο καλά εντοπισμένη κι αν δείχνει, θα μεταβιβαζόταν με την ίδια διαδικασία, όπως, για παράδειγμα, και το στίγμα του αλκοολισμού. Το ίδιο όμως δεν θα συνέβαινε με κάθε επίκτητη ιδιαιτερότητα που αποβαίνει κληρονομική;

Όντως, υπάρχει ένα σημείο στο οποίο συμφωνούν όλοι όσοι δέχονται και όσοι αρνούνται τη δυνατότητα των επίκτητων γνωρισμάτων να μεταβιβάζονται· ήτοι ότι κάποιες επιδράσεις, όπως αυτή του οινοπνεύματος,

---

42. Voisin και Peron, Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques (*Arch. de neurologie*, vol. XXIV, 1892, και XXV, 1893). Πβ. την πραγματεία του Voisin, *L 'épilepsie*, Παρίσι, 1897, σσ. 125-133.

43. Charrin, Delamare και Moussu, Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (*C.R. de l 'Ac. des sciences*, vol. CXXXV, σ. 191. Πβ. Morgan, *Evolution and adaptation*, σ. 257 και Delage, *L 'hérédité*, β' έκδ., σ. 388.

44. Charrin και Delamare, Hérédité cellulaire (*C.R. de l 'Ac. des sciences*, vol. CXXXIII, 1901, σσ. 69-71).

45. Charrin, L'hérédité pathologique (*Revue générale des sciences*, 15 Ιανουαρίου 1896).

μπορούν να ασκηθούν στο έμβιο ον και συνάμα στο βλαστικό πλάσμα του. Σε παρόμοια περίπτωση, έχουμε κληρονομικότητα ενός στίγματος και όλα συμβαίνουν *σάμπως* το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων του γονιού να είχε επιδράσει επί του συνόλου των γεννητικών κυττάρων του, αν και, στην πραγματικότητα, τα δύο αυτά σύνολα υπέστησαν απλώς την επίδραση του ίδιου αίτιου. Τούτου δοθέντος, ας δεχθούμε ότι το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων μπορεί να επιδράσει πάνω στο σύνολο των γεννητικών κυττάρων, όπως το πιστεύουν όσοι εκλαμβάνουν τα επίκτητα γνωρίσματα ως μεταβιβάσιμα. Η πιο φυσική υπόθεση δεν είναι τάχα να δεχθούμε ότι τα πράγματα θα συμβούν στη δεύτερη αυτή περίπτωση όπως και στην πρώτη και ότι το άμεσο αποτέλεσμα της επίδρασης του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων θα είναι μια *γενική* αλλοίωση του βλαστικού πλάσματος; Αν όμως ίσχυε αυτό, μόνο κατ' εξαίρεση και, κατά κάποιον τρόπο, κατά τύχη η τροποποίηση του απογόνου θα ήταν η ίδια με κείνη του γονιού. Θα ισχύει το ίδιο με την κληρονομικότητα του αλκοολικού στίγματος· αυτό μεταβιβάζεται ασφαλώς από πατέρα σε παιδί, αλλά μπορεί σε κάθε παιδί να πάρει διαφορετική μορφή και σε κανένα από αυτά να μη μοιάζει με το στίγμα του πατέρα. Ας ονομάσουμε Γ τη μεταβολή που επήλθε στο βλαστικό πλάσμα, όπου το Γ μπορεί να είναι θετικό ή αρνητικό, δηλαδή να αντιπροσωπεύει είτε το κέρδος είτε την απώλεια μερικών ουσιών. Το αποτέλεσμα δεν θα αναπαραγάγει ακριβώς την αιτία του και η τροποποίηση του συνόλου των γεννητικών κυττάρων που προκαλείται από κάποια τροποποίηση ενός μέρους του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων δεν θα προκαλέσει την ίδια τροποποίηση του ίδιου μέρους του νέου οργανισμού που σχηματίζεται παρά μόνο αν όλα τα λοιπά γεννώμενα μέρη του εν λόγω οργανισμού απολαμβάνουν, σε σχέση με το Γ, ένα είδος ανοσίας· το ίδιο μέρος θα τροποποιηθεί τότε μέσα στο νέο οργανισμό, διότι ο σχηματισμός αυτού του μέρους θα είναι ο μόνος ευπαθής στη νέα επίδραση· μάλιστα θα μπορεί να υποστεί μια εντελώς διαφορετική τροποποίηση από αυτήν που υπέστη το αντίστοιχο μέρος του οργανισμού που γεννά.

Θα προτείναμε λοιπόν να εισαχθεί κάποια διάκριση ανάμεσα στην κληρονομικότητα της *απόκλισης* και σε κείνη του *γνωρίσματος*. Ένα άτομο που αποκτά ένα νέο γνώρισμα *αποκλίνει* έτσι από τη μορφή που είχε και την οποία θα αναπαρήγαγαν, αναπτυσσόμενα, τα σπέρματα ή συνηθέστερα τα ημισπέρματα που κατέχει. Αν αυτή η τροποποίηση δεν επιφέρει την

παραγωγή ουσιών ικανών να τροποποιήσουν το σύνολο των γεννητικών κυττάρων ή μια γενική αλλοίωση της θρέψης, που είναι ικανή να το στερήσει από κάποια στοιχεία του, δεν θα έχει καμιά συνέπεια στους απογόνους του ατόμου. Αυτό συμβαίνει πιθανώς τις περισσότερες φορές. Αντίθετα, αν αυτή έχει κάποια συνέπεια, τούτο πιθανότατα θα επέλθει μέσω κάποιας χημικής μεταβολής την οποία θα έχει προξενήσει στο βλαστικό πλάσμα· αυτή η χημική μεταβολή θα μπορέσει, κατ' εξαίρεση, να επαναφέρει την αρχική τροποποίηση μέσα στον οργανισμό τον οποίο θα αναπτύξει το σπέρμα, αλλά υπάρχει ίση και μεγαλύτερη πιθανότητα να προκαλέσει άλλη μετατροπή. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση, ο οργανισμός που θα γεννηθεί θα παρεκκλίνει ίσως από τον κανονικό τύπο *όσο* και ο γεννήσας οργανισμός, αλλά θα παρεκκλίνει *διαφοροτρόπως*. Θα έχει κληρονομήσει απόκλιση και όχι γνώρισμα. Γενικά, λοιπόν, οι αποκτημένες από ένα άτομο έξεις δεν έχουν πιθανότατα καμιά επίπτωση στους απογόνους του· και, όταν έχουν, η επελθούσα στους απογόνους τροποποίηση πιθανώς δεν θα έχει καμιά ορατή ομοιότητα με την αρχική τροποποίηση. Αυτή τουλάχιστον είναι η υπόθεση που θεωρούμε αληθοφανέστερη. Σε κάθε περίπτωση, μέχρις αποδείξεως του εναντίου και για όσο χρονικό διάστημα δεν θα έχουν διεξαχθεί τα καθοριστικής σημασίας πειράματα τα οποία θεωρεί απαραίτητα ένας διαπρεπής βιολόγος,[46] πρέπει να αρκεστούμε στα σημερινά αποτελέσματα της παρατήρησης. Να λοιπόν που, ακόμη κι αν αντιμετωπίσουμε με τον ευνοϊκότερο δυνατό τρόπο τη θεωρία του μεταβιβάσιμου των επίκτητων γνωρισμάτων, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι το δήθεν επίκτητο γνώρισμα δεν είναι, στις περισσότερες περιπτώσεις, η λίγο πολύ όψιμη ανάπτυξη ενός έμφυτου γνωρίσματος, τα γεγονότα μάς δείχνουν ότι η κληρονομική μεταβίβαση αποτελεί την εξαίρεση και όχι τον κανόνα. Πώς να προσδοκούμε λοιπόν από αυτή να αναπτύξει ένα όργανο σαν τον οφθαλμό; Όταν αναλογιζόμαστε τον τεράστιο αριθμό παραλλαγών που έχουν την ίδια κατεύθυνση, οι οποίες πρέπει να υποθέσουμε ότι επισωρεύθηκαν απανωτά για να περάσουμε από το χρωστικό στίγμα του εγχυματόζωου στον οφθαλμό του σπονδυλωτού και του μαλακίου, διερωτάται κανείς πώς η κληρονομικότητα, όπως την παρατηρούμε, θα είχε μπορέσει ποτέ να προκαλέσει αυτή την επισώρευση διαφορών, αν υποθέσουμε ότι οι ατομικές

46. Giard, *Controverses transformistes*, Παρίσι, 1904, σ. 147.

προσπάθειες θα μπορούσαν να παραγάγουν την καθεμιά από αυτές. Άρα και ο νεολαμαρκισμός, όπως και οι άλλες μορφές του εξελικτικισμού, δεν μας φαίνεται ικανός να επιλύσει το πρόβλημα.

Αποτελέσματα της συζήτησης

Με το να υποβάλουμε έτσι τις διάφορες σημερινές μορφές του εξελικτικισμού σε κοινή βάσανο και με το να δείξουμε ότι όλες προσκρούουν στην ίδια ανυπέρβλητη δυσκολία, δεν έχουμε επ' ουδενί την πρόθεση να τις απορρίψουμε συλλήβδην. Αντίθετα, καθεμιά τους, ερειδόμενη σε σημαντικό αριθμό γεγονότων, πρέπει να αληθεύει με τον τρόπο της. Καθεμιά τους οφείλει να αντιστοιχεί στη θεώρηση της εξελικτικής διαδικασίας από ορισμένη σκοπιά. Εξάλλου μια θεωρία πρέπει πιθανόν να εμμένει αποκλειστικά σε μιαν ιδιαίτερη άποψη, προκειμένου να παραμένει επιστημονική, δηλαδή προκειμένου να δίνει στις έρευνες σχετικά με ένα επιμέρους πρόβλημα μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Αλλά η πραγματικότητα από την οποία καθεμιά από αυτές τις θεωρίες λαμβάνει μια μερική όψη οφείλει να τις ξεπεράσει όλες. Και αυτή η πραγματικότητα είναι το ιδιάζον αντικείμενο της φιλοσοφίας, η οποία δεν υποχρεούται να υπακούει στην ακρίβεια της επιστήμης, καθότι δεν σκοπεί σε καμιά εφαρμογή. Ας υποδείξουμε λοιπόν, με δυο λόγια, πρώτον, το θετικό στοιχείο που καθεμιά από τις τρεις μεγάλες σημερινές μορφές του εξελικτικισμού μάς φαίνεται ότι κομίζει στην επίλυση του προβλήματος, δεύτερον, το στοιχείο που καθεμιά τους αφήνει κατά μέρος και, τέλος, το σημείο στο οποίο, όπως πιστεύουμε, θα έπρεπε να συγκλίνει η τριπλή αυτή προσπάθεια για να επιτύχουμε μια πιο περιεκτική –αν και, ως εκ τούτου, πιο αόριστη– ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας.

Έχουμε τη γνώμη ότι οι νεοδαρβινικοί έχουν πιθανώς δίκιο, όταν διδάσκουν ότι τα ουσιώδη αίτια της παραλλαγής είναι οι διαφορές που ενυπάρχουν στο σπέρμα, φορέας των οποίων είναι το άτομο, και όχι ο συγκεκριμένος τρόπος διαβίωσης αυτού του ατόμου κατά τη διάρκεια της ζωής του. Εκεί όπου δυσκολευόμαστε να παρακολουθήσουμε αυτούς τους βιολόγους είναι όταν εκλαμβάνουν τις διαφορές που ενυπάρχουν στο σπέρμα ως καθαρά συμπτωματικές και ατομικές. Αποκλείεται να μην πιστέψουμε ότι οι

εν λόγω διαφορές είναι η ανάπτυξη μιας ώθησης που περνά από σπέρμα σε σπέρμα μέσω των ατόμων, άρα ότι δεν είναι καθαρά συμβεβηκότα, και ότι θα μπορούσαν κάλλιστα να εμφανιστούν ταυτόχρονα, με την ίδια μορφή, σε όλους τους αντιπροσώπους του ίδιου είδους ή τουλάχιστον σε έναν αριθμό από αυτούς. Άλλωστε, ήδη, η θεωρία των *μεταλλαγών* τροποποιεί βαθιά τον δαρβινισμό σε αυτό το σημείο. Υποστηρίζει ότι, σε μια δεδομένη στιγμή, μετά από μακρά περίοδο, σύνολο το είδος καταλαμβάνεται από μια τάση αλλαγής. Άρα η *τάση αλλαγής* δεν είναι συμπτωματική. Συμπτωματική θα ήταν η αλλαγή, αν η μεταλλαγή τελείτο –κατά τον Ντε Βρις– προς διαφορετικές κατευθύνσεις στους διαφορετικούς αντιπροσώπους του είδους. Ωστόσο, κατ' αρχάς πρέπει να δούμε αν η θεωρία επιβεβαιώνεται και σε πολλά άλλα φυτικά είδη (ο Ντε Βρις την επαλήθευσε μόνον όσον αφορά την *Oenothera Lamarckiana*)[47] και, κατόπιν δεν είναι αδύνατο, όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω, ο ρόλος της τύχης να είναι πολύ μεγαλύτερος κατά την παραλλαγή των φυτών παρά κατά την παραλλαγή των ζώων, διότι στον φυτικό κόσμο η λειτουργία δεν εξαρτάται τόσο στενά από τη μορφή. Όπως και να είναι, οι νεοδαρβινικοί τείνουν να παραδεχθούν ότι οι περίοδοι μεταλλαγής είναι καθορισμένες. Συνεπώς, η κατεύθυνση προς την οποία συντελείται η μεταλλαγή θα μπορούσε να είναι επίσης καθορισμένη, τουλάχιστον στα ζώα, κατά τον βαθμό που οφείλουμε να υποδείξουμε.

Έτσι, θα καταλήγαμε σε μιαν υπόθεση σαν αυτή του Άιμερ, σύμφωνα με την οποία οι παραλλαγές των διαφόρων γνωρισμάτων θα συνεχίζονταν, από γενιά σε γενιά, προς καθορισμένες κατευθύνσεις. Αυτή η υπόθεση μας φαίνεται ευλογοφανής, τουλάχιστον εντός των ορίων στα οποία την περικλείει ο ίδιος ο Άιμερ. Βέβαια, η εξέλιξη του οργανικού κόσμου δεν οφείλει να είναι συνολικά προκαθορισμένη. Απεναντίας, υποστηρίζουμε ότι η αυθορμησία της ζωής εκδηλώνεται στον οργανικό κόσμο με συνεχή δημιουργία αλληλοδιάδοχων μορφών. Μόνο που αυτή η απροσδιοριστία δεν μπορεί να είναι πλήρης· οφείλει να αφήνει κάποια περιθώρια προσδιορισμού. Για παράδειγμα, ένα όργανο σαν τον οφθαλμό θα πρέπει να συγκροτήθηκε ακριβώς με μια συνεχόμενη παραλλαγή προς ορισμένη κατεύθυνση. Μάλιστα,

---

47. Εντούτοις, κάποια ανάλογα γεγονότα παρατηρήθηκαν στον φυτικό κόσμο. Βλ. Blaringhem, La notion d'espèce et la théorie de la mutation (*Année psychologique*, vol. XII, 1906, σ. 95 κ.ε.) και De Vries, *Species and Varieties*, σ. 655.

δεν βλέπουμε πώς αλλιώς θα εξηγούσαμε τη δομική ομοιότητα του οφθαλμού ανάμεσα σε είδη που δεν έχουν διόλου την ίδια ιστορία. Διαφωνούμε με τον Άιμερ όταν διατείνεται ότι συνδυασμοί φυσικών και χημικών αιτίων αρκούν για να εξασφαλίσουν το αποτέλεσμα. Αντίθετα, εμείς πασχίσαμε να καταδείξουμε, αναφορικά με τον οφθαλμό, ότι αν υπάρχει εν προκειμένω «ορθογένεση», τότε παρεμβαίνει ένα ψυχολογικό αίτιο.

Κάποιοι νεολαμαρκιανοί προσφεύγουν όντως σε ένα αίτιο ψυχολογικής τάξεως. Εδώ, κατά την κρίση μας, έγκειται ένα από τα πιο στέρεα σημεία του νεολαμαρκισμού. Αλλά, αν αυτό το αίτιο είναι απλώς η συνειδητή προσπάθεια του ατόμου, θα ενεργήσει σε πολύ περιορισμένο αριθμό περιπτώσεων· το πολύ πολύ να παρέμβει στο ζώο, όχι όμως και στον φυτικό κόσμο. Ακόμη και στο ζώο θα ενεργήσει σε σημεία που, άμεσα ή έμμεσα, υπόκεινται στην επίδραση της βούλησης. Ακόμη και εκεί όπου επιδρά, δεν βλέπουμε πώς θα επιτύγχανε μια αλλαγή τόσο βαθιά όσο είναι μια αύξουσα πολυπλοκότητα· θα μπορούσε, τέλος πάντων, να είναι νοητό, αν τα επίκτητα γνωρίσματα μεταβιβάζονταν κανονικά, δηλαδή αλληλοπροστιθέμενα· αλλά αυτή η μεταβίβαση μοιάζει να είναι μάλλον η εξαίρεση παρά ο κανόνας. Μια κληρονομική και προς ορισμένη κατεύθυνση αλλαγή, που βαίνει συσσωρευόμενη και συντιθέμενη με τον εαυτό της, ώστε να κατασκευάζει μια ολοένα και πιο περίπλοκη μηχανή, οφείλει αναμφίβολα να σχετίζεται με κάποιο είδος προσπάθειας, αλλά με μια προσπάθεια πολύ βαθύτερη από την ατομική προσπάθεια, πολύ πιο ανεξάρτητη από τις περιστάσεις, κοινή στους περισσότερους αντιπροσώπους ενός ίδιου είδους, εγγενή στα σπέρματα που φέρουν μάλλον παρά αποκλειστικά στην υπόστασή τους, ικανή ως εκ τούτου να μεταβιβάζεται στους απογόνους τους.

Η ζωτική ορμή

Έτσι επανερχόμαστε, μετά από μεγάλη παράκαμψη, στην αφετηριακή μας ιδέα, στην ιδέα μιας *καταγωγικής ορμής* της ζωής, που περνά από μια γενιά σπερμάτων στην επόμενη γενιά σπερμάτων, χάρη στη μεσολάβηση αναπτυγμένων οργανισμών, οι οποίοι αποτελούν τη γέφυρα ανάμεσα στα σπέρματα. Αυτή η ορμή, διατηρούμενη στις εξελικτικές γραμμές στις οποίες κατανεμήθηκε, είναι το βαθύτερο αίτιο των παραλλαγών, τουλάχιστον

εκείνων που μεταβιβάζονται κανονικά, που αλληλοπροστίθενται και δημιουργούν νέα είδη. Γενικά, αφότου τα είδη άρχισαν να διαφοροποιούνται, εκκινώντας από ένα κοινό στέλεχος, αυξάνουν τη μεταξύ τους διαφορά καθόσον προοδεύουν στην εξέλιξή τους. Εντούτοις, σε καθορισμένα σημεία, θα μπορούν και μάλιστα θα οφείλουν να εξελιχθούν ταυτόσημα, αν δεχθούμε την υπόθεση μιας κοινής ορμής. Αυτό απομένει να δείξουμε ακριβέστερα σχετικά με το παράδειγμα που διαλέξαμε, δηλαδή τον σχηματισμό του οφθαλμού στα μαλάκια και στα σπονδυλωτά. Εξάλλου, η ιδέα μιας «καταγωγικής ορμής» θα μπορέσει έτσι να γίνει σαφέστερη.

Σε ένα όργανο όπως ο οφθαλμός υπάρχουν δύο σημεία εξίσου εκπληκτικά: η πολυπλοκότητα της δομής και η απλότητα της λειτουργίας. Ο οφθαλμός απαρτίζεται από διακεκριμένα μέρη, όπως είναι ο σκληρωτικός χιτώνας, ο κερατοειδής, ο αμφιβληστροειδής, ο κρυσταλλοειδής φακός κτλ. Θα μπορούσαμε να μελετήσουμε καθένα από αυτά τα μέρη μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια. Για να περιοριστούμε στον αμφιβληστροειδή, είναι γνωστό ότι περιλαμβάνει τρία στρώματα νευρικών στοιχείων τοποθετημένα το ένα πάνω στο άλλο –πολύκλαδα κύτταρα, δίπολα κύτταρα, οπτικά κύτταρα– καθένα από τα οποία έχει την ατομικότητά του και συγκροτεί αναμφίβολα έναν εξόχως πολύπλοκο οργανισμό· και τούτο είναι μόνο ένα απλοποιημένο σχήμα της λεπτοφυέστατης δομής αυτής της μεμβράνης. Επομένως ο μηχανισμός του οφθαλμού απαρτίζεται από άπειρες μικρομηχανές, όλες με άκρα πολυπλοκότητα. Παραταύτα, η όραση είναι ένα απλό γεγονός. Άπαξ και ανοίξει ο οφθαλμός, η όραση λειτουργεί. Επειδή ακριβώς η λειτουργία είναι απλή, η παραμικρή απροσεξία της φύσης στην κατασκευή της απείρως περίπλοκης μηχανής θα καθιστούσε αδύνατη την όραση. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην πολυπλοκότητα του οργάνου και στην ενότητα της λειτουργίας προκαλεί αμηχανία στο ανθρώπινο πνεύμα.

Μια θεωρία θα είναι μηχανιστική όταν θα μας δείξει τη βαθμιαία κατασκευή της μηχανής υπό την επίδραση εξωτερικών περιστάσεων, οι οποίες θα παρεμβαίνουν άμεσα επιδρώντας στους ιστούς ή έμμεσα με την επιλογή των καλύτερα προσαρμοσμένων ιστών. Αλλά, όποια μορφή και αν προσλάβει αυτή η θέση, αν υποθέσουμε ότι έχει κάποια αξία για τα επιμέρους στοιχεία, δεν διαφωτίζει καθόλου τον συσχετισμό τους.

Οπότε παρεμβαίνει η θεωρία της τελικότητας, η οποία υποστηρίζει ότι τα μέρη συναθροίστηκαν για έναν σκοπό με βάση ένα προειλημμένο σχέ-

διο. Έτσι, εξομοιώνει την εργασία της φύσης με κείνη του εργάτη, ο οποίος ενεργεί συναθροίζοντας μέρη με σκοπό την πραγμάτωση μιας ιδέας ή τη μίμηση ενός προτύπου. Ο μηχανικισμός θα μεμφθεί λοιπόν με το δίκιο του την τελεολογία για τον ανθρωπομορφικό της χαρακτήρα. Αλλά δεν αντιλαμβάνεται ότι μετέρχεται και ο ίδιος την ίδια μέθοδο, απλώς ακρωτηριάζοντάς την. Αναμφίβολα απαλλάχθηκε από τον επιδιωκόμενο σκοπό ή από το ιδεώδες πρότυπο. Θέλει όμως κι αυτός από τη φύση να έχει μοχθήσει σαν άνθρωπος, συναθροίζοντας μέρη. Μια απλή ματιά στην ανάπτυξη ενός εμβρύου θα του έδειχνε όμως ότι η ζωή εξελίσσεται εντελώς διαφορετικά. *Δεν προχωρά με τη συνένωση και την άθροιση στοιχείων αλλά με τον διαχωρισμό και την διχοτόμηση.*

Πρέπει λοιπόν να υπερβούμε αμφότερες τις απόψεις, τόσο αυτήν του μηχανικισμού όσο και αυτήν της τελεολογίας, οι οποίες κατά βάθος δεν είναι παρά απόψεις στις οποίες οδηγήθηκε το ανθρώπινο πνεύμα παρακολουθώντας την εργασία του ανθρώπου. Αλλά προς ποια κατεύθυνση να τις υπερβούμε; Λέγαμε παραπάνω ότι, από αποσύνθεση σε αποσύνθεση, όταν αναλύουμε τη δομή ενός οργάνου, βαίνουμε προς το άπειρο, παρότι η λειτουργία του όλου είναι απλή. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην επ' άπειρον περιπλοκότητα του οργάνου και στην άκρα απλότητα της λειτουργίας είναι, για την ακρίβεια, το δεδομένο που θα έπρεπε να μας ανοίξει τα μάτια.

Γενικά, όταν ένα και το αυτό αντικείμενο φαίνεται από τη μια απλό και από την άλλη απεριόριστα σύνθετο, οι δύο επόψεις πόρρω απέχουν από το να έχουν την ίδια σπουδαιότητα ή μάλλον τον ίδιο βαθμό πραγματικότητας. Τότε η απλότητα προσιδιάζει στο ίδιο το αντικείμενο και η άπειρη περιπλοκότητα στις απόψεις τις οποίες σχηματίζουμε για το αντικείμενο όταν το περιεργαζόμαστε, στα συμπαρατιθέμενα σύμβολα διά των οποίων μας το παριστούν οι αισθήσεις μας ή η διάνοιά μας, γενικότερα δηλαδή σε στοιχεία *διαφορετικής τάξεως* με τα οποία προσπαθούμε να το μιμηθούμε τεχνητά, αλλά προς τα οποία αυτό παραμένει ασύμμετρο, καθότι έχει διαφορετική φύση. Ένας ιδιοφυής καλλιτέχνης ζωγράφισε μια μορφή πάνω στον μουσαμά. Μπορούμε να μιμηθούμε τον πίνακά του με πολύχρωμα μωσαϊκά τετράγωνα. Και η αναπαραγωγή των καμπυλών και των αποχρώσεων του προτύπου θα είναι εντελέστερη στον βαθμό που τα τετραγωνίδιά μας θα είναι μικρότερα, περισσότερα, πιο ποικίλα σε χρωματικούς τόνους. Αλλά θα χρειαζόταν απειρία απείρως μικρών στοιχείων, που να

παρουσιάζουν απειρία αποχρώσεων, για να επιτύχουμε το ακριβές ισοδύναμο αυτής της μορφής, την οποία ο καλλιτέχνης συνέλαβε σαν ένα απλό πράγμα και θέλησε να τη μεταφέρει συλλήβδην πάνω στον μουσαμά – η οποία είναι τόσο πιο ολοκληρωμένη όσο περισσότερο φαίνεται σαν προβολή μιας μη διαιρετής ενόρασης. Ας υποθέσουμε λοιπόν τώρα ότι τα μάτια μας είναι καμωμένα έτσι ώστε να αποκλείεται να μη δουν στο έργο του καλλιτέχνη ένα μωσαϊκό επίτευγμα. Ή ας υποθέσουμε ότι η διάνοιά μας είναι καμωμένη έτσι ώστε να αδυνατεί να εξηγήσει την εμφάνιση της μορφής πάνω στο μουσαμά με τρόπο άλλον από κείνον του μωσαϊκού. Θα μπορούσαμε τότε να μιλήσουμε απλώς για μια συναρμογή μικρών τετραγώνων, οπότε θα υιοθετούσαμε τη μηχανιστική υπόθεση. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι χρειάστηκε, πέρα από την υλικότητα της συναρμογής, ένα σχέδιο βάσει του οποίου έγινε η εκπόνηση του μωσαϊκού· οπότε θα εκφραζόμασταν ως οπαδοί της τελεολογίας. Αλλά τόσο στη μια περίπτωση όσο και στην άλλη δεν θα προσπελάζαμε την πραγματική διαδικασία, διότι δεν υπήρξαν συναρμοσμένα τετραγωνίδια. Ο πίνακας, με άλλα λόγια το απλό ενέργημα που προβλήθηκε πάνω στον μουσαμά, μόνο και μόνο επειδή υποπίπτει στην αντίληψή μας, αποσυντίθεται στα μάτια μας σε απειράριθμα μικρά τετραγωνίδια που, ως ανασύνθεση, παρουσιάζουν μια θαυμάσια διάταξη. Έτσι, ο οφθαλμός, με την εξαίσια δομική του πολυπλοκότητα, θα μπορούσε να είναι μόνο το απλό ενέργημα της όρασης, καθόσον διαιρείται για μας σε ένα μωσαϊκό κυττάρων, η διάταξη των οποίων μας φαίνεται αξιοθαύμαστη, άπαξ και παραστήσουμε το όλο ως μια συναρμογή.

Αν σηκώσω το χέρι μου και το μεταφέρω από το σημείο Α στο Β, η κίνηση αυτή μου εμφανίζεται υπό δύο επόψεις συγχρόνως. Αν την αισθανθώ έσωθεν, είναι ένα απλό και μη διαιρετό ενέργημα. Αν την αντιληφθώ έξωθεν, είναι η διαδρομή μιας ορισμένης καμπύλης ΑΒ. Σε αυτή τη γραμμή θα μπορούσα να διακρίνω θέσεις κατά βούλησιν και η ίδια η γραμμή θα μπορούσε να οριστεί ως μια ορισμένη εναρμόνιση αυτών των θέσεων. Αλλά οι απειράριθμες θέσεις και η τάξη που τις συνδέει προήλθαν αυτομάτως από το μη διαιρετό ενέργημα με το οποίο το χέρι μου μετακινήθηκε από το Α στο Β. Στην προκειμένη περίπτωση ο μηχανικισμός θα έβλεπε μόνο τις θέσεις. Αντίθετα η τελεολογία θα λάμβανε υπόψη τη διάταξή τους. Πλην όμως και οι δύο θεωρίες θα αντιπαρέρχονταν την κίνηση που είναι αυτή τούτη η πραγματικότητα. Κατά μία έννοια, η κίνηση είναι κάτι *παραπάνω*

από τις θέσεις και τη διάταξή τους, διότι αρκεί να τη δούμε στη μη διαιρετή απλότητά της, για να εμφανιστούν αυτόχρημα οι άπειρες διαδοχικές θέσεις, καθώς και η διάταξή τους και κάτι ακόμη, το οποίο δεν είναι διάταξη ούτε θέση αλλά είναι το ουσιώδες: η κινητικότητα. Αλλά, κατά μίαν άλλη έννοια, η κίνηση είναι κάτι *λιγότερο* από τη σειρά των θέσεων μαζί με την τάξη που τις συνδέει· διότι, για να διευθετήσει κανείς σημεία σε μιαν ορισμένη διάταξη, χρειάζεται, αρχικά, να παραστήσει τη διάταξη και κατόπιν να την πραγματώσει με σημεία, απαιτείται δηλαδή μια εργασία συναρμογής και επιπλέον απαιτείται διάνοια, ενώ η απλή κίνηση του χεριού δεν περιέχει τίποτα από όλα αυτά. Δεν είναι νοητική, με την ανθρώπινη σημασία της λέξης, και δεν είναι συναρμογή, διότι δεν απαρτίζεται από στοιχεία. Το ίδιο ισχύει και για τη σχέση του οφθαλμού με την όραση. Στην όραση υπάρχει κάτι *παραπάνω* από τα κύτταρα που απαρτίζουν τον οφθαλμό και από την εναρμόνισή τους· υπό αυτή την έννοια, ούτε ο μηχανικισμός ούτε η τελεολογία προχωρούν όσο θα έπρεπε. Αλλά, κατά μία άλλη έννοια, ο μηχανικισμός και η τελεολογία προχωρούν υπερβολικά μακριά, διότι αποδίδουν στη φύση τον πιο τρομερό από τους άθλους του Ηρακλή, μια και υποστηρίζουν ότι η φύση εξύψωσε στο απλό ενέργημα της όρασης απειρία απείρως περίπλοκων στοιχείων, ενώ η κατασκευή ενός οφθαλμού της στοιχίζει όσο και η ανύψωση του χεριού σε μένα. Το απλό ενέργημά της διαιρέθηκε αυτομάτως σε άπειρα στοιχεία, τα οποία θα βρούμε εναρμονισμένα στην ίδια ιδέα, όπως η κίνηση του χεριού μου αντιπαρήλθε άπειρα σημεία, τα οποία ανταποκρίνονται στην ίδια εξίσωση.

Αυτό ακριβώς δυσκολευόμαστε πολύ να καταλάβουμε, επειδή δεν μπορούμε να αποφύγουμε την παράσταση της οργάνωσης ως *κατασκευής* (fabrication). Ωστόσο η κατασκευή διαφέρει ριζικά από την οργάνωση. Η κατασκευή προσιδιάζει στον άνθρωπο. Συνίσταται στη συναρμογή υλικών μερών κομμένων έτσι ώστε να βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους και να οδηγήσουν σε μια κοινή δράση. Τα διατάσσουμε, θα λέγαμε, γύρω από τη δράση που συνιστά ήδη το ιδεατό κέντρο τους. Κατά συνέπεια, η κατασκευή βαίνει από την περιφέρεια στο κέντρο ή, όπως θα έλεγαν οι φιλόσοφοι, από τα πολλά στο εν. Αντίθετα, η οργανωτική εργασία βαίνει από το κέντρο προς την περιφέρεια. Άρχεται από ένα σημείο, που είναι σχεδόν ένα μαθηματικό σημείο, και εξαπλώνεται ολόγυρα με ομόκεντρα κύματα που βαίνουν διευρυνόμενα. Η κατασκευαστική εργασία συναρτά την απο-

τελεσματικότητά της με την ποσότητα της ύλης που διαθέτει. Προβαίνει διά συγκεντρώσεως και συμπιέσεως. Απεναντίας, το ενέργημα της οργάνωσης έχει κάτι το εκρηκτικό· αφετηριακά, χρειάζεται τον ελάχιστο δυνατό χώρο (place), ελάχιστη ύλη, σάμπως οι οργανωτικές δυνάμεις να εισέρχονταν στον χώρο (espace) απρόθυμα. Το σπερματοζωάριο που κινητοποιεί την εξελικτική διαδικασία της εμβρυακής ζωής είναι ένα από τα πιο μικρά κύτταρα του οργανισμού· και μάλιστα ένα ελάχιστο τμήμα του σπερματοζωαρίου μετέχει πραγματικά στη διεργασία.

Αλλά αυτές είναι επιφανειακές διαφορές. Αν σκάψουμε κάτω από αυτές, νομίζουμε ότι θα βρούμε μια βαθύτερη διαφορά.

Το κατασκευασθέν έργο απεικονίζει τη μορφή της κατασκευαστικής εργασίας. Με αυτό εννοώ ότι ο κατασκευαστής ξαναβρίσκει στο κατασκεύασμά του ό,τι ακριβώς έβαλε σ' αυτό. Αν θέλει να φτιάξει μια μηχανή, θα χωρίσει ένα προς ένα τα εξαρτήματά της και κατόπιν θα τα συναρμολογήσει· όταν θα έχει φτιαχτεί η μηχανή, θα αφήνει να φαίνονται τόσο τα εξαρτήματα όσο και η συναρμολόγησή τους. Το συνολικό αποτέλεσμα αντιπροσωπεύει εν προκειμένω σύνολη την εργασία και σε κάθε μέρος της εργασίας αντιστοιχεί ένα μέρος του αποτελέσματος.

Αναγνωρίζω τώρα ότι η θετική επιστήμη μπορεί και οφείλει να εργάζεται σάμπως η οργάνωση να ήταν ομοειδής εργασία. Μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση θα έχει τη δυνατότητα να επενεργεί στα οργανωμένα σώματα. Πράγματι, σκοπός της δεν είναι να μας αποκαλύψει το βάθος των πραγμάτων, αλλά να μας προσφέρει το καλύτερο μέσο για να ασκήσουμε την επίδρασή μας σ' αυτά. Η φυσική και η χημεία είναι κιόλας προωθημένες επιστήμες και η έμβια ύλη επιδέχεται την επίδρασή μας μόνο καθόσον μπορούμε να την επεξεργαστούμε διά των μεθόδων της φυσικής και της χημείας μας. Συνεπώς, η οργάνωση δεν θα μπορεί να μελετηθεί επιστημονικά παρά μόνο αν το οργανωμένο σώμα εξομοιωθεί αρχικά με μηχανή. Τα κύτταρα θα είναι τα εξαρτήματα της μηχανής και ο οργανισμός η συναρμολόγησή τους. Όσο για τις στοιχειώδεις εργασίες, αυτές οι οποίες οργάνωσαν τα μέρη, θα εκληφθούν ως τα πραγματικά στοιχεία της εργασίας που οργάνωσε το όλο. Ιδού η άποψη της επιστήμης. Αλλά η άποψη της φιλοσοφίας είναι, κατά τη γνώμη μας, ολότελα διαφορετική.

Κατά τη δική μας κρίση, η ολότητα μιας οργανωμένης μηχανής αντιπροσωπεύει επακριβώς το σύνολο της οργανωτικής εργασίας (έστω και αν αυ-

τό αληθεύει μόνο κατά προσέγγιση), αλλά τα μέρη της μηχανής δεν αντιστοιχούν σε μέρη της εργασίας, *διότι η υλικότητα αυτής της μηχανής δεν παριστά πλέον ένα σύνολο χρησιμοποιηθέντων μέσων, αλλά ένα σύνολο εμποδίων που υπερνικήθηκαν.* Πρόκειται μάλλον για άρνηση παρά για θετική πραγματικότητα. Έτσι, όπως δείξαμε σε μια προηγούμενη μελέτη μας, η όραση είναι μια δύναμη που, *αυτοδικαίως*, θα έβλεπε απειράριθμα πράγματα τα οποία είναι απρόσιτα στο βλέμμα μας. Μόνο που μια τέτοια όραση δεν θα προεκτεινόταν σε δράση· θα ταίριαζε σε ένα φάντασμα και όχι σε ένα έμβιο ον. Η όραση ενός έμβιου όντος είναι αποτελεσματική, περιορισμένη στα αντικείμενα στα οποία το ον δύναται να επενεργήσει· είναι μια *προσανατολισμένη* (canalisée) όραση και το οπτικό όργανο συμβολίζει απλώς την εργασία του προσανατολισμού του έμβιου όντος προς συγκεκριμένη κατεύθυνση. Οπότε, η δημιουργία του οπτικού οργάνου δεν εξηγείται με τη συναρμολόγηση των ανατομικών του στοιχείων, όπως και η διάνοιξη μιας διώρυγας δεν θα μπορούσε να εξηγηθεί με τον όγκο του χώματος που θα είχε σχηματίσει τις όχθες της. Εν προκειμένω, η μηχανιστική θεωρία θα ισχυριζόταν ότι το χώμα μεταφέρθηκε φορτίο προς φορτίο· η τελεολογική θεωρία θα προσέθετε ότι το χώμα δεν μεταφέρθηκε στην τύχη, αλλά ότι οι καραγωγείς ακολούθησαν ένα σχέδιο. Αλλά τόσο ο μηχανικισμός όσο και η τελεολογία θα έσφαλλαν, καθότι η διώρυγα έγινε με άλλο τρόπο.

Ακριβέστερα, συγκρίναμε τη μέθοδο διά της οποίας η φύση κατασκευάζει έναν οφθαλμό με το απλό ενέργημα διά του οποίου σηκώνουμε το χέρι μας. Υποθέσαμε όμως ότι το χέρι δεν συναντούσε καμιάν αντίσταση. Ας φανταστούμε λοιπόν ότι, αντί να κινηθεί στον αέρα, το χέρι μου οφείλει να περάσει μέσα από ένα στρώμα ρινισμάτων σιδήρου τα οποία συμπιέζονται και ανθίστανται καθόσον το χέρι μου προχωρεί. Σε κάποια στιγμή, το χέρι μου θα εξαντλήσει την προσπάθειά του και, κείνη ακριβώς τη στιγμή, τα ρινίσματα θα συμπαρατεθούν και θα συνδιαταχθούν σε μια καθορισμένη μορφή, δηλαδή στη μορφή του χεριού που σταματά και ενός μέρους του βραχίονα. Τώρα ας υποθέσουμε ότι το χέρι και ο βραχίονας παρέμειναν αόρατα. Οι θεατές θα αναζητήσουν στα ίδια τα ρινίσματα και σε εσωτερικές δυνάμεις του σωρού τον λόγο αυτής της διάταξης. Οι μεν θα συσχετίσουν τη θέση κάθε ρινίσματος με την επίδραση που ασκούν τα γειτονικά ρινίσματα πάνω του· αυτοί θα είναι οι οπαδοί του μηχανικισμού. Άλλοι, πάλι, θα πουν ότι ένα συνολικό σχέδιο διείπε τις λεπτομέρειες αυτών των στοιχειωδών

δράσεων· αυτοί θα είναι οι οπαδοί της τελεολογίας. Η αλήθεια όμως είναι ότι υπήρξε απλώς ένα μη διαιρετό ενέργημα, δηλαδή η κίνηση του χεριού που διέσχισε το στρώμα των ρινισμάτων· οι ανεξάντλητες λεπτομέρειες των κινήσεων που έκαναν τα ρινίσματα, καθώς και η τάξη στην οποία τοποθετήθηκαν τελικά, εκφράζουν αρνητικά, κατά κάποιον τρόπο, αυτή την αδιαίρετη κίνηση, όντας η σφαιρική μορφή μιας αντίστασης και όχι μια σύνθεση στοιχειωδών θετικών δράσεων. Ιδού γιατί, αν αποκαλέσουμε «αποτέλεσμα» τη διάταξη των ρινισμάτων και «αιτία» την κίνηση του χεριού, θα μπορούσαμε να πούμε, στην καλύτερη περίπτωση, ότι το συνολικό αποτέλεσμα εξηγείται από τη συνολική αιτία, αλλά σε μέρη της αιτίας δεν θα αντιστοιχούν ούτε κατ' ελάχιστον μέρη του αποτελέσματος. Με άλλα λόγια, ούτε ο μηχανικισμός ούτε η τελεολογία έχουν θέση εν προκειμένω, γι' αυτό πρέπει να προσφύγουμε σε έναν ιδιάζοντα τρόπο εξήγησης. Στην υπόθεση λοιπόν που προτείνουμε, η σχέση της όρασης με το οπτικό όργανο θα ήταν περίπου σαν τη σχέση του χεριού με τα ρινίσματα σιδήρου, τα οποία σχεδιάζουν, προσανατολίζουν και περιορίζουν την κίνησή του.

Όσο πιο έντονη είναι η προσπάθεια του χεριού, τόσο περισσότερο θα εισχωρήσει στο στρώμα των ρινισμάτων. Αλλά, όπου κι αν σταματήσει, ακαριαία και αυτόματα τα ρινίσματα εξισορροπούν και συνδιατάσσονται μεταξύ τους. Το ίδιο συμβαίνει με την όραση και με το όργανό της. Στο μέτρο που το αδιαίρετο ενέργημα το οποίο συγκροτεί την όραση προχωρεί λίγο ή πολύ, η υλικότητα του οργάνου απαρτίζεται από λιγότερα ή περισσότερα στοιχεία συνδιατεταγμένα μεταξύ τους, αλλά η διάταξή τους είναι αναγκαστικά πλήρης και εντελής. Δεν θα μπορούσε να είναι μερική, διότι, γι' άλλη μια φορά, η πραγματική διαδικασία που της δίνει ζωή δεν έχει μέρη. Αυτό δεν λαμβάνεται υπόψη ούτε από τον μηχανικισμό ούτε από την τελεολογία· άλλωστε και εμείς δεν το προσέχουμε όταν θαυμάζουμε την έξοχη δομή ενός οργάνου σαν τον οφθαλμό. Στο βάθος του θαυμασμού μας ενυπάρχει πάντα η ιδέα ότι *μόνο ένα μέρος* αυτής της διάταξης *θα ήταν δυνατό* να πραγματωθεί και ότι η πλήρης πραγμάτωσή της είναι ένα είδος χάρης. Οι οπαδοί της τελεολογίας αποδίδουν αυτή τη χάρη σε μιαν εφάπαξ επενέργεια του τελικού αιτίου· οι μηχανικιστές, από την άλλη, αξιώνουν να αποκτήσουν τη χάρη βήμα το βήμα, διά της φυσικής επιλογής· αλλά τόσο οι μεν όσο και οι δε διακρίνουν σε αυτή τη διάταξη κάτι το θετικό και, κατά συνέπεια, στην αιτία της κάτι το κατατμητό, το οποίο επιδέχεται όλες

τις δυνατές βαθμίδες αποπεράτωσης. Στην πραγματικότητα, η αιτία είναι λιγότερο ή περισσότερο έντονη, αλλά μπορεί να παραγάγει το αποτέλεσμά της μόνο συλλήβδην και καθ' ολοκληρίαν. Καθόσον θα προωθηθεί λίγο ή πολύ προς την κατεύθυνση της όρασης, η αιτία θα προκαλέσει τις απλές χρωστικές μάζες ενός κατώτερου οργανισμού ή τον υποτυπώδη οφθαλμό μιας ερπύλης (Serpule) ή τον ήδη διαφοροποιημένο οφθαλμό της αλκιόπης (Alciope) ή τον εξόχως τελειοποιημένο οφθαλμό ενός πτηνού, αλλά όλα τούτα τα όργανα, που έχουν άνιση περιπλοκότητα, θα εμφανίζουν αναγκαία την ίδια συνδιάταξη. Ιδού γιατί δεν έχει σημασία αν δύο ζωικά είδη απέχουν πάρα πολύ μεταξύ τους· αν εκατέρωθεν η πορεία προς την όραση προωθηθεί εξίσου, σε αμφότερα τα μέρη θα εμφανιστεί το ίδιο οπτικό όργανο, διότι η μορφή του οργάνου εκφράζει απλώς το μέτρο κατά το οποίο επετεύχθη η άσκηση της λειτουργίας.

Μιλώντας όμως για μια πορεία προς την όραση, δεν επανερχόμαστε τάχα στην παρωχημένη άποψη περί τελικότητας; Αναμφίβολα αυτό θα ίσχυε, αν η εν λόγω πορεία απαιτούσε τη συνειδητή η ασύνειδη παράσταση ενός επιδιωκόμενου σκοπού. Η αλήθεια όμως είναι ότι αυτή επιτελείται δυνάμει της καταγωγικής ορμής της ζωής, ότι εμπεριέχεται σε αυτή την κίνηση και ότι, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, την ανευρίσκουμε σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Αν, τώρα, μας ρωτούσαν γιατί και πώς εμπεριέχεται σ' αυτή την κίνηση, θα απαντούσαμε ότι η ζωή είναι προπάντων μια τάση επενέργειας στην ακατέργαστη ύλη. Η κατεύθυνση αυτής της επενέργειας δεν είναι ασφαλώς προκαθορισμένη· έτσι εξηγείται η απρόβλεπτη ποικιλομορφία που η ζωή σπέρνει στον δρόμο της καθώς εξελίσσεται. Αλλά αυτή η δράση παρουσιάζει πάντα, σε μικρό η μεγάλο βαθμό, το χαρακτηριστικό της ενδεχομενικότητας· εμπεριχλείει τουλάχιστον κάποιο στοιχείο επιλογής. Ωστόσο, μια επιλογή προϋποθέτει την παράσταση πολλών δυνατών δράσεων τις οποίες προεξοφλούμε. Απαιτείται λοιπόν να σχεδιαστούν δυνατότητες δράσης για το έμβιο ον πριν από την ίδια τη δράση. Η οπτική αντίληψη δεν είναι κάτι διαφορετικό:[48] το ορατά περιγράμματα των σωμάτων συνιστούν το σχέδιο της ενδεχόμενης επενέργειάς μας σ' αυτά. Συνεπώς η όραση θα εντοπιστεί, σε διαφορετικές βαθμίδες, στα πιο ανόμοια ζώα και θα εκδηλωθεί με την ίδια δομική πολυπλοκότητα παντού όπου θα έχει φτάσει στην ίδια βαθμίδα εντάσεως.

---

48. Βλ. σχετικά *Ύλη και μνήμη*, κεφ. 1.

Επιμείναμε σ' αυτές τις δομικές ομοιότητες εν γένει, ιδιαίτερα στο παράδειγμα του οφθαλμού, διότι οφείλαμε να ορίσουμε τη στάση μας απέναντι στον μηχανικισμό και στην τελεολογία. Απομένει λοιπόν να την περιγράψουμε ακριβέστερα αυτή καθαυτήν. Αυτό θα πράξουμε εξετάζοντας τα αποκλίνοντα αποτελέσματα της εξέλιξης, όχι πια στις αναλογίες τους, αλλά στην αμοιβαία συμπληρωματικότητά τους.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΑΠΟΚΛΙΝΟΥΣΕΣ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΝΑΡΚΗ, ΔΙΑΝΟΙΑ, ΕΝΣΤΙΚΤΟ

Γενική ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας

Αν η ζωή ακολουθούσε μία και μοναδική τροχιά, η οποία θα μπορούσε να παραβληθεί με την τροχιά μιας οβίδας που εξαπολύεται από ένα κανόνι, τότε η εξελικτική κίνηση θα ήταν κάτι απλό και θα μπορούσαμε τάχιστα να καθορίσουμε την κατεύθυνσή της. Μόνο που εδώ έχουμε να κάνουμε με μιαν οβίδα που εξερράγη παρευθύς σε βλήματα, τα οποία, όντας και αυτά είδη οβίδας, εξερράγησαν με τη σειρά τους σε άλλα βλήματα προορισμένα να εκραγούν, και ούτω καθεξής επί μακρόν. Το μόνο που αντιλαμβανόμαστε είναι εκείνο που τελείται κοντά μας, δηλαδή τις διάσπαρτες κινήσεις των κονιορτοποιημένων βλημάτων. Με αυτά ως αφετηριακό σημείο, οφείλουμε να ανατρέξουμε βαθμιαία μέχρι την αρχέγονη κίνηση.

Όταν εκρήγνυται η οβίδα, η ιδιαίτερη διάσπασή της εξηγείται με την εκρηκτική δύναμη της πυρίτιδας που εμπεριέχει και συνάμα με την αντίσταση που προβάλλει το μέταλλο. Το ίδιο ισχύει για την κατάτμηση της ζωής σε άτομα και σε είδη, η οποία, κατά τη γνώμη μας, οφείλεται σε δύο σειρές αιτίων: στην αντίσταση που συναντά η ζωή από μέρους της ακατέργαστης ύλης και στην εκρηκτική δύναμη –η οποία οφείλεται σε μια ασταθή ισορροπία τάσεων– που ενέχει η ζωή.

Η αύξηση

Η αντίσταση της ακατέργαστης ύλης συνιστά το εμπόδιο που αρχικά έπρεπε να παρακαμφθεί. Η ζωή φαίνεται πως υπερέβη το εμπόδιο χάρη στην ταπεινότητά της, καθώς έγινε πολύ μικρή και πολύ εισδυτική, λοξοδρομώντας με τις φυσικές και χημικές δυνάμεις, συναινώντας μάλιστα να διατρέ-

ξει μαζί τους ένα τμήμα του δρόμου, όπως ο δείκτης στις γραμμές του σιδηρόδρομου, όταν για κάποιες στιγμές υπακούει στην κατεύθυνση της γραμμής από την οποία πρέπει να αποσπαστεί. Για φαινόμενα που παρατηρήθηκαν στις πλέον στοιχειώδεις μορφές της ζωής δεν μπορούμε να αποφανθούμε αν είναι ακόμη φυσικά και χημικά φαινόμενα, ή αν είναι ήδη ζωτικά. Έπρεπε η ζωή να αποκτήσει έτσι τις έξεις της ακατέργαστης ύλης, ώστε να παρασύρει σιγά σιγά προς άλλη κατεύθυνση αυτή τη μαγνητισθείσα ύλη. Οι έμψυχες μορφές που εμφανίστηκαν αρχικά είχαν λοιπόν άκρα απλότητα. Ήταν πιθανώς μικρές μάζες μόλις διαφοροποιημένου πρωτοπλάσματος, οι οποίες μπορεί να συγκριθούν έξωθεν με τις αμοιβάδες που παρατηρούμε σήμερα, αλλά επιπλέον με την τρομερή εσωτερική ώθηση που έμελλε να τις υψώσει μέχρι τις ύπατες μορφές της ζωής. Μας φαίνεται πιθανό ότι, δυνάμει αυτής της ώθησης, οι πρώτοι οργανισμοί επιδίωξαν να μεγαλώσουν όσο το δυνατόν περισσότερο. Αλλά η οργανωμένη ύλη έχει ένα όριο ανάπτυξης (expansion) στο οποίο έφτασε τάχιστα. Διχοτομείται μάλλον παρά αυξάνεται πέρα από ένα ορισμένο σημείο. Χρειάστηκαν πιθανώς αιώνες προσπάθειας και άθλοι λεπτότητας ώστε η ζωή να αποφύγει αυτό το νέο εμπόδιο. Κατάφερε να παραμείνει ενωμένος ένας αύξων αριθμός στοιχείων που ήταν έτοιμα να διχοτομηθούν. Με τον καταμερισμό της εργασίας σύναψε ανάμεσα στα στοιχεία αδιάλυτο δεσμό. Έτσι ο πολύπλοκος και οιονεί ασυνεχής οργανισμός λειτουργεί όπως θα λειτουργούσε μια συνεχής ζώσα μάζα, η οποία θα είχε απλώς αυξηθεί.

Αποκλίνουσες και συμπληρωματικές τάσεις

Αλλά τα αληθινά και βαθύτερα αίτια της διαίρεσης ήταν εκείνα που η ζωή έφερε μέσα της. Διότι η ζωή είναι τάση και η ουσία μιας τάσης είναι να αναπτύσσεται με τη μορφή δέσμης, δημιουργώντας, μόνο και μόνο με την αύξησή της, διιστάμενες κατευθύνσεις στις οποίες θα κατανείμει την ορμή της. Το ίδιο παρατηρούμε στον εαυτό μας κατά την εξέλιξη της ειδικής αυτής τάσης που αποκαλούμε χαρακτήρα μας. Ο καθένας μας, ρίχνοντας μια αναδρομική ματιά στην ιστορία του, θα διαπιστώσει ότι η παιδική του προσωπικότητα, παρότι μη διαιρετή, συνένωνε μέσα της ποικίλα πρόσωπα, τα οποία μπορούσαν να παραμένουν συγχωνευμένα, επειδή ήταν εν τη γενέ-

σει· αυτή η μεστή υποσχέσεων αναποφασιστικότητα είναι μάλιστα ένα από τα μεγαλύτερα θέλγητρα της παιδικής ηλικίας. Αλλά οι προσωπικότητες που αλληλοδιεισδύουν αποβαίνουν ασύμβατες καθώς αναπτύσσονται. Δεδομένου λοιπόν ότι ο καθένας μας ζει μόνο μία ζωή, υποχρεούται να κάνει μια επιλογή. Επιλέγουμε στην πραγματικότητα ακατάπαυστα και εξίσου ακατάπαυστα εγκαταλείπουμε πολλά πράγματα. Ο δρόμος που διανύουμε στον χρόνο είναι στρωμένος με τα απομεινάρια όλων εκείνων που αρχίσαμε να είμαστε και όλων εκείνων που θα μπορούσαμε να γίνουμε. Αλλά η φύση, η οποία διαθέτει ανυπολόγιστο αριθμό ζωών, δεν υποβάλλεται διόλου σε παρόμοιες θυσίες. Διατηρεί τις διάφορες τάσεις που, κατά την αύξηση, διακλαδώθηκαν. Δημιουργεί, με αυτές τις τάσεις, διιστάμενες σειρές ειδών που θα εξελιχθούν χωριστά.

Άλλωστε αυτές οι σειρές μπορεί να παρουσιάζουν άνιση σπουδαιότητα. Ο συγγραφέας που αρχίζει ένα μυθιστόρημα αποδίδει στον ήρωά του πληθώρα γνωρισμάτων, τα οποία υποχρεούται να εγκαταλείψει καθώς προχωρεί. Ίσως να τα επαναλάβει αργότερα σε άλλα βιβλία, για να συνθέσει με αυτά νέα πρόσωπα που θα φανούν σαν αποσπάσματα ή μάλλον σαν συμπληρώματα του πρώτου, κι όμως, σχεδόν πάντα, αυτά τα νέα πρόσωπα θα έχουν κάτι το μίζερο σε σχέση με το αρχικό πρόσωπο. Το ίδιο ισχύει στην εξέλιξη της ζωής. Κατά τη διάρκεια της πορείας οι διακλαδώσεις ήταν πολυάριθμες, αλλά υπήρξαν πολλά αδιέξοδα πλάι στους δύο ή τρεις μεγάλους δρόμους· από αυτούς τους δρόμους ένας μονάχα, εκείνος που ανέρχεται κατά μήκος των σπονδυλωτών και φτάνει στον άνθρωπο, ήταν αρκετά πλατύς, ώστε να διαβεί ελεύθερα η μεγάλη πνοή της ζωής. Αυτή την εντύπωση έχουμε όταν συγκρίνουμε τις κοινωνίες των μελισσών ή των μυρμηγκιών, για παράδειγμα, με τις ανθρώπινες κοινωνίες. Οι πρώτες είναι θαυμάσια πειθαρχημένες και ενωμένες, αλλά στάσιμες· οι άλλες είναι ανοιχτές σε όλες τις προόδους, αλλά διαιρεμένες, και σε διαρκή αγώνα με τον εαυτό τους. Το ιδεώδες θα ήταν μια κοινωνία σε μόνιμη προοδευτική πορεία και σε μόνιμη ισορροπία, μόνο που αυτό το ιδεώδες δεν είναι ίσως πραγματώσιμο· τα δύο χαρακτηριστικά που θα ήθελαν να αλληλοσυμπληρωθούν, που μάλιστα αλληλοσυμπληρώνονται στην εμβρυϊκή κατάσταση, αποβαίνουν ασύμβατα όταν εντείνονται. Αν μπορούσαμε να μιλήσουμε κατά κυριολεξία για μιαν ώθηση προς τον κοινωνικό βίο, θα έπρεπε να πούμε ότι το κύριο μέρος της ώθησης κινήθηκε κατά μήκος της εξελικτικής γραμμής που καταλήγει στον άνθρωπο και ότι το υπόλοιπο τμή-

μα της συγκεντρώθηκε στην οδό που οδηγεί στα υμενόπτερα· έτσι, οι κοινωνίες των μυρμηγκιών και των μελισσών θα παρουσίαζαν τη συμπληρωματική όψη των δικών μας. Αλλά αυτός θα ήταν απλώς τρόπος του λέγειν. Δεν υπήρξε ιδιαίτερη ώθηση προς τον κοινωνικό βίο. Υπάρχει μόνο η γενική κίνηση της ζωής, η οποία –σε διιστάμενες γραμμές– δημιουργεί μορφές που πάντα είναι νέες. Αν πρέπει να εμφανιστούν κοινωνίες σε δύο από αυτές τις γραμμές, αυτές οι κοινωνίες θα πρέπει να εκδηλώνουν την απόκλιση των οδών και συνάμα την κοινότητα της ορμής. Έτσι θα αναπτύξουν δύο σειρές χαρακτηριστικών, τα οποία θα κρίνουμε αορίστως ως συμπληρωματικά τα μεν των δε.

Επομένως η μελέτη της εξελικτικής κίνησης θα αποβλέπει στη διάκριση ενός ορισμένου αριθμού διιστάμενων κατευθύνσεων, στην αποτίμηση της σπουδαιότητας των όσων συνέβησαν σε καθεμιά, εν ολίγοις στον καθορισμό της φύσης των διαχωρισμένων τάσεων και της δοσολογίας τους. Συνδυάζοντας τότε αυτές τις τάσεις μεταξύ τους, θα επιτύχουμε μια προσέγγιση ή μάλλον μιαν απομίμηση της μη διαιρετής κινητήριας αρχής από την οποία εκπήγαζε η ορμή τους. Πράγμα που σημαίνει ότι θα δούμε στην εξέλιξη κάτι εντελώς διαφορετικό από μια σειρά προσαρμογών στις περιστάσεις, όπως διατείνεται ο μηχανικισμός, καθώς επίσης και κάτι εντελώς διαφορετικό από την πραγμάτωση ενός συνολικού σχεδίου, όπως θα ήθελε η θεωρία της τελικότητας.

Προσαρμογή και πρόοδος

Δεν αμφισβητούμε επ' ουδενί ότι η αναγκαία συνθήκη της εξέλιξης είναι η προσαρμογή στο περιβάλλον. Είναι καταφανές ότι ένα είδος εξαφανίζεται όταν δεν συμμορφώνεται με τις συνθήκες ύπαρξης που αντιμετωπίζει. Αλλά η αναγνώριση ότι οι εξωτερικές συνθήκες συνιστούν δυνάμεις με τις οποίες η εξέλιξη πρέπει να λογαριαστεί, δεν είναι το ίδιο πράγμα με το να υποστηρίζουμε ότι αυτές είναι οι κατευθυντήριες αιτίες της εξέλιξης. Αυτή η τελευταία είναι η θέση του μηχανικισμού. Αποκλείει απόλυτα την υπόθεση μιας καταγωγικής ορμής, θέλω να πω μιας εσωτερικής ώθησης η οποία θα έφερε τη ζωή, με ολοένα και πιο πολύπλοκες μορφές, σε ολοένα και υψηλότερα πεπρωμένα. Εντούτοις, αυτή η ορμή είναι ορατή και μια απλή ματιά στα απολιθωμένα είδη μάς δείχνει ότι η ζωή θα μπορούσε να αντιπαρέλθει

την εξέλιξη ή να εξελιχθεί μόνον εντός πολύ περιορισμένων ορίων, αν είχε προτιμήσει –πράγμα που θα την βόλευε περισσότερο– να παραμείνει αγκυλωμένη στις αρχέγονες μορφές της. Ορισμένα τρηματοφόρα δεν άλλαξαν από τη σιλούρια εποχή. Απαθείς μάρτυρες των αναρίθμητων μεταβολών που συντάραξαν τον πλανήτη μας, τα Lingulae είναι σήμερα αυτά που ήταν και κατά τους απώτατους χρόνους του παλαιοζωικού αιώνα.

Η αλήθεια είναι ότι η προσαρμογή εξηγεί τους ελιγμούς της εξελικτικής κίνησης, αλλά όχι και τις γενικές κατευθύνσεις της κίνησης, πόσο μάλλον την ίδια την κίνηση.[1] Ο δρόμος που οδηγεί στην πόλη είναι αναγκασμένος να ανέλθει τις ανωφέρειες και να κατέλθει τις κατωφέρειες· *προσαρμόζεται* στις ιδιομορφίες του εδάφους· μόνο που αυτές οι ιδιομορφίες δεν είναι αιτία του δρόμου ούτε του επέβαλαν την κατεύθυνσή του. Σε κάθε στιγμή τού παρέχουν το απαραίτητο έδαφος στο οποίο επιστρώνεται· αλλά, αν δούμε συνολικά το δρόμο και όχι πια κάθε μέρος του, οι ιδιομορφίες του εδάφους φαίνονται μόνο σαν εμπόδια ή αιτίες επιβράδυνσης, διότι ο δρόμος οδηγούσε απλώς στην πόλη και θα ήθελε να είναι μια ευθεία γραμμή. Το ίδιο ισχύει για την εξέλιξη της ζωής και για τις περιστάσεις τις οποίες διασχίζει, με μόνη τη διαφορά ότι η εξέλιξη δεν χαράζει έναν μοναδικό δρόμο, αλλά ακολουθεί κατευθύνσεις, δίχως όμως να αποβλέπει σε σκοπούς, και ότι, εντέλει, παραμένει εφευρετική ακόμη και στις προσαρμογές της.

Αλλά, αν η εξέλιξη της ζωής διαφέρει από μια σειρά προσαρμογών σε συμπτωματικές περιστάσεις, δεν σημαίνει ότι είναι η πραγμάτωση ενός σχεδίου. Ένα σχέδιο είναι δεδομένο εκ των προτέρων. Παριστάται ή τουλάχιστον είναι παραστάσιμο πριν από τις λεπτομέρειες της πραγμάτωσής του. Η τέλεια εκτέλεσή του μπορεί να αναβληθεί για το απώτερο μέλλον, αναβαλλόμενο μάλιστα διηνεκώς. Ωστόσο η ιδέα του σχεδίου είναι εξίσου διατυπώσιμη, ήδη από τώρα, με όρους του δεδομένου παρόντος. Αντίθετα, αν η εξέλιξη είναι δημιουργία που ανανεώνεται ακατάπαυστα, δημιουργεί βαθμηδόν όχι μόνο τις μορφές της ζωής, αλλά και τις ιδέες που θα επέτρεπαν σε μια διάνοια να την κατανοήσει, τους όρους που θα χρησίμευαν για να την εκφράσει. Πράγμα που σημαίνει ότι το μέλλον της υπερβαίνει το παρόν της και δεν θα μπορούσε να παρασταθεί σ' αυτό σαν ιδέα.

---

1. Αυτή η άποψη για την προσαρμογή επισημάνθηκε από τον M.F. Marin σε ένα αξιοσημείωτο άρθρο για την καταγωγή των ειδών (*Revue scientifique*, Νοέμβριος 1901, σ. 580).

Εδώ βρίσκεται το πρώτο σφάλμα της τελεολογίας. Αλλά επιφέρει και ένα άλλο, ακόμα πιο σοβαρό.

Αν η ζωή πραγματώνει ένα σχέδιο, θα πρέπει να εκδηλώνει μιαν αρμονία που θα αυξάνεται καθόσον θα προχωρεί μακρύτερα. Ένα σπίτι, για παράδειγμα, καταδεικνύει καλύτερα την ιδέα του αρχιτέκτονα καθόσον υψώνονται οι πέτρινοι τοίχοι. Απεναντίας, αν η ενότητα της ζωής έγκειται ολόκληρη στην ορμή που την ωθεί στον δρόμο του χρόνου, η αρμονία δεν είναι μπροστά μας αλλά πίσω μας. Η ενότητα εκπηγάζει από μια vis a tergo: δίδεται αρχικά ως ώθηση, δεν τίθεται στο τέρμα ως δέλεαρ. Η ορμή διαιρείται ολοένα και περισσότερο καθώς μεταδίδεται. Καθόσον προοδεύει, η ζωή διασκορπίζεται σε εκδηλώσεις που οφείλουν αναμφίβολα την υπό ορισμένες απόψεις αμοιβαία τους συμπληρωματικότητα στην κοινή τους προέλευση, αλλά δεν είναι λιγότερο ανταγωνιστικές και ασύμβατες μεταξύ τους. Έτσι, η δυσαρμονία ανάμεσα στα είδη θα βαίνει αυξανόμενη. Μέχρι τώρα πάντως επισημάναμε μόνο την ουσιώδη αιτία. Υποθέσαμε, για να απλοποιήσουμε το ζήτημα, ότι κάθε είδος δεχόταν την ώθηση, για να τη μεταβιβάσει σε άλλα είδη, και ότι σε όλες τις κατευθύνσεις που εξελίσσεται η ζωή η επέκταση τελείτο σε ευθεία γραμμή. Όντως υπάρχουν είδη που σταματούν και άλλα που οπισθοχωρούν. Η εξέλιξη δεν είναι μόνο μια κίνηση προς τα εμπρός· σε πολλές περιπτώσεις παρατηρούμε ένα σημειωτόν και, ακόμη πιο συχνά, μια εκτροπή ή μια επιστροφή προς τα πίσω. Έτσι πρέπει να έχουν τα πράγματα, όπως θα δείξουμε παρακάτω, και οι ίδιες αιτίες, οι οποίες διαιρούν την εξελικτική κίνηση, συντελούν ώστε η ζωή, εξελισσόμενη, να αφαιρείται συχνά, υπνωτισμένη από τη μορφή που μόλις παρήγαγε. Προκύπτει όμως μια αύξουσα αταξία. Αναμφίβολα έχουμε πρόοδο, αν με τη λέξη «πρόοδος» εννοούμε μια συνεχή πορεία προς τη γενική κατεύθυνση την οποία όρισε μια αρχική ώθηση, αλλά αυτή η πρόοδος επιτελείται μόνο στις δύο ή τρεις μεγάλες εξελικτικές γραμμές όπου διαγράφονται ολοένα και πιο πολύπλοκες μορφές, ολοένα και ανώτερες· ανάμεσα σε αυτές τις γραμμές διακρίνεται πληθώρα δευτερευόντων δρόμων όπου, αντίθετα, πολλαπλασιάζονται οι εκτροπές, οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις. Ο φιλόσοφος, που είχε ξεκινήσει θέτοντας ως αρχή ότι κάθε λεπτομέρεια συνδέεται με ένα συνολικό σχέδιο, την ημέρα που επιχειρεί να εξετάσει τα γεγονότα, πέφτει από απογοήτευση σε απογοήτευση· επειδή είχε βάλει τα πάντα στο ίδιο επίπεδο, έρχεται τώρα να πιστέψει ότι τα πάντα είναι συμπτωματικά

μόνο και μόνο διότι δεν θέλησε να ξεκαθαρίσει το ρόλο του συμβεβηκότος. Αντί τούτου, πρέπει να ξεκινήσει υπολογίζοντας τον ρόλο του συμβεβηκότος, που είναι μέγιστος. Πρέπει να αναγνωρίσει ότι όλα στη φύση δεν είναι συνεκτικά. Οπότε οδηγούμαστε στον καθορισμό των κέντρων γύρω από τα οποία αποκρυσταλλώνεται η μη συνεκτικότητα. Αυτή η αποκρυστάλλωση θα διασαφήσει τα υπόλοιπα· θα εμφανιστούν οι μεγάλες κατευθύνσεις, όπου η ζωή κινείται αναπτύσσοντας την καταγωγική ώθηση. Η αλήθεια είναι ότι δεν θα παραστούμε στην ενδελεχή εκτέλεση ενός σχεδίου. Εν προκειμένω, έχουμε κάτι περισσότερο και καλύτερο από ένα υπό πραγμάτωση σχέδιο. Ένα σχέδιο είναι ένα τέρμα για μιαν εργασία· κλείνει το μέλλον σχεδιάζοντας τη μορφή του. Μπροστά στην εξέλιξη της ζωής, αντίθετα, οι θύρες του μέλλοντος παραμένουν ορθάνοιχτες. Είναι μια δημιουργία που συνεχίζεται ατελεύτητα, δυνάμει μιας αρχικής κίνησης. Αυτή η κίνηση συνιστά την ενότητα του οργανωμένου κόσμου, ενότητα γόνιμη, απείρως πλούσια, ανώτερη από οτιδήποτε θα μπορούσε να ονειρευθεί μια διάνοια, δοθέντος ότι η διάνοια είναι μόνο μία από τις όψεις ή από τα προϊόντα της.

Αλλά είναι πιο εύκολο να ορίσουμε τη μέθοδο παρά να την εφαρμόσουμε. Η πλήρης ερμηνεία της εξελικτικής κίνησης κατά το παρελθόν, όπως το συλλαμβάνουμε, δεν θα ήταν εφικτή παρά μόνο αν ήταν περατωμένη η ιστορία του οργανωμένου κόσμου. Απέχουμε πολύ από αυτό. Οι γενεαλογίες που προτείνουν για τα διάφορα είδη είναι κατά κανόνα προβληματικές. Ποικίλλουν ανάλογα με τους συγγραφείς, ανάλογα με τις θεωρητικές θέσεις από τις οποίες εμπνέονται, και εγείρουν συζητήσεις στις οποίες η σημερινή κατάσταση της επιστήμης αδυνατεί να αποφανθεί κατηγορηματικά. Πλην όμως, συγκρίνοντας τις διάφορες λύσεις, θα δούμε ότι η διαφωνία αφορά τις λεπτομέρειες μάλλον παρά τις αδρές γραμμές. Επομένως, αν ακολουθήσουμε τις αδρές γραμμές όσο γίνεται εγγύτερα, θα είμαστε βέβαιοι ότι δεν θα πλανηθούμε. Άλλωστε μόνο αυτές μας ενδιαφέρουν, διότι εμείς, σε αντίθεση προς τον φυσιοδίφη, δεν αποβλέπουμε στην ανεύρεση της διαδοχικής τάξης των διαφόρων ειδών, αλλά μόνο στον ορισμό των κυριότερων κατευθύνσεων της εξέλιξής τους. Επιπλέον, αυτές οι κατευθύνσεις δεν παρουσιάζουν όλες για μας το ίδιο ενδιαφέρον· οφείλουμε να καταπιαστούμε ιδιαίτερα με τον δρόμο που οδηγεί στον άνθρωπο. Συνεπώς, παρακολουθώντας όλες τις κατευθύνσεις, δεν θα λησμονήσουμε ότι πρόκειται κυρίως να καθορίσουμε τη σχέση του ανθρώπου με το σύνολο

του ζωικού βασιλείου και τη θέση αυτού του βασιλείου στο σύνολο του οργανωμένου κόσμου.

Σχέση του ζώου με το φυτό

Για να ξεκινήσουμε από το δεύτερο θέμα, ας δηλώσουμε ότι κανένα ακριβές και σαφές γνώρισμα δεν αντιδιαστέλλει το φυτό από το ζώο. Οι προσπάθειες που έγιναν για να οριστούν αυστηρά τα δύο βασίλεια πάντα αποτύγχαναν. Δεν υπάρχει ούτε μια ιδιότητα της φυτικής ζωής που να μην συναντάται, σε κάποιον βαθμό, και σε ορισμένα ζώα, όπως δεν υπάρχει ούτε ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του ζώου που να μην παρατηρείται σε ορισμένα είδη ή σε ορισμένες στιγμές στον φυτικό κόσμο. Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι οι ακριβολόγοι βιολόγοι θεώρησαν τεχνητή τη διάκριση των δύο βασιλείων. Θα είχαν δίκιο, αν ο ορισμός όφειλε να διατυπωθεί εδώ όπως στις μαθηματικές και τις φυσικές επιστήμες, με ορισμένα στατικά κατηγορήματα που κατέχει το ορισθέν αντικείμενο και στερούνται τα άλλα. Κατά τη γνώμη μας, το είδος του ορισμού που αρμόζει στις επιστήμες της ζωής είναι πολύ διαφορετικό. Δεν υπάρχει έκφανση της ζωής που να μην περιέχει, σε υποτυπώδη ή λανθάνουσα ή δυνητική κατάσταση, τα ουσιώδη γνωρίσματα των περισσοτέρων άλλων εκφάνσεων. Η διαφορά έγκειται στις αναλογίες. Αλλά αυτή η διαφορά στην αναλογία αρκεί για να ορίσει την ομάδα στην οποία συναντάται, αν μπορούμε να καταδείξουμε ότι δεν είναι συμπτωματική και ότι η ομάδα –καθόσον εξελισσόταν– έτεινε προοδευτικά να *τονίζει* αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Εν ολίγοις, *η ομάδα δεν θα οριστεί πλέον βάσει της κατοχής ορισμένων γνωρισμάτων, αλλά βάσει της τάσης που έχει να τα υπερτονίζει.* Αν δεχθούμε αυτή τη σκοπιά, αν λάβουμε υπόψη τις τάσεις περισσότερο από τις καταστάσεις, βλέπουμε ότι τα φυτά και τα ζώα μπορεί να οριστούν και να αντιδιασταλούν επακριβώς και ότι αντιστοιχούν σε δύο αποκλίνουσες αναπτύξεις της ζωής.

Η απόκλιση αυτή εντοπίζεται κατά πρώτον στον τρόπο διατροφής. Γνωρίζουμε ότι το φυτό λαμβάνει άμεσα από τον αέρα, από το νερό και τη γη τα αναγκαία για τη συντήρησή του στοιχεία, ιδιαίτερα τον άνθρακα και το άζωτο· τα λαμβάνει με την ορυκτή τους μορφή. Απεναντίας, το ζώο δεν μπορεί να οικειοποιηθεί τα ίδια στοιχεία παρά μόνο αν έχουν αναμιχθεί με

τις οργανικές ουσίες από τα φυτά ή από ζώα που, άμεσα ή έμμεσα, τις οφείλουν σε φυτά, ώστε, σε τελική ανάλυση, το φυτό τρέφει το ζώο. Η αλήθεια είναι ότι αυτός ο νόμος έχει πολλές εξαιρέσεις στα φυτά. Δεν διστάζουν να κατατάσσουν στα φυτά τη δροσερά (Drosera), τη διώνη (Dionée), την πιμελίσκη (Pinguicula), οι οποίες είναι εντομοβόρα φυτά. Από την άλλη, οι μύκητες, που κατέχουν μια τόσο σπουδαία θέση στον φυτικό κόσμο, διατρέφονται όπως τα ζώα· είτε είναι ζυμομύκητες είτε σαπρόφυτα είτε παράσιτα λαμβάνουν την τροφή τους από ήδη σχηματισμένες οργανικές ουσίες. Συνεπώς, δεν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε από αυτή τη διαφορά έναν στατικό ορισμό που να λύνει αυτόματα, σε οιαδήποτε περίπτωση, το πρόβλημα του αν έχουμε να κάνουμε με φυτό ή με ζώο. Αλλά, αυτή η διαφορά μπορεί να προσφέρει μιαν απαρχή δυναμικού ορισμού των δύο βασιλείων, καθότι σημειώνει τις δύο διιστάμενες κατευθύνσεις από τις οποίες τα φυτά και τα ζώα άντλησαν την ορμή τους. Αξιοσημείωτο είναι ότι οι μύκητες, που είναι διαδεδομένοι στη φύση με μια τόσο εξαιρετική αφθονία, δεν κατάφεραν να εξελιχθούν. Οργανικά δεν εξυψώνονται πάνω από τους ιστούς, οι οποίοι στα ανώτερα φυτά σχηματίζονται στον εμβρυόσακο του ωαρίου και προηγούνται της σπερματικής ανάπτυξης του νέου ατόμου.[2] Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι τα εξαμβλώματα του φυτικού κόσμου. Τα διάφορα είδη τους αποτελούν ισάριθμα αδιέξοδα, σάμπως, εγκαταλείποντας τον συνήθη τρόπο διατροφής των φυτών, να σταμάτησαν στο μεγάλο δρόμο της φυτικής εξέλιξης. Όσο για τη δροσερά, τη διώνη και τα εντομοβόρα φυτά εν γένει, τρέφονται, όπως και τα άλλα φυτά, από τις ρίζες τους· χάρη στα πράσινα μέρη τους προμηθεύονται τον άνθρακα από το ανθρακικό οξύ που περιέχει η ατμόσφαιρα. Η ικανότητά τους να συλλαμβάνουν τα έντομα, να τα καταπίνουν και να τα χωνεύουν είναι μια ικανότητα που θα πρέπει να είναι όψιμη, να την απέκτησαν σε έκτακτες περιστάσεις, εκεί όπου το υπερβολικά φτωχό έδαφος δεν τους παρείχε επαρκή τροφή. Γενικά, αν προσηλωθούμε λιγότερο στην παρουσία των χαρακτηριστικών απ' όσο στην τάση τους να αναπτυχθούν και αν θεωρήσουμε ουσιώδη την τάση κατά μήκος της οποίας η εξέλιξη μπόρεσε να συνεχιστεί απεριόριστα, θα συμπεράνουμε ότι τα φυτά διακρίνονται από τα ζώα χάρη στην ικανότητά τους να δημιουργούν οργανική ύλη σε βάρος ορυκτών στοιχείων τα οποία αντλούν απευθείας

2. De Saporta και Marion, *L'évolution des Cryptogames*, 1881, σ. 37.

από την ατμόσφαιρα, από τη γη και από το νερό. Αλλά αυτή η διαφορά συναρτάται με μιαν άλλη, ήδη πιο βαθιά.

Αδυνατώντας να προμηθευτεί απευθείας τον άνθρακα και το άζωτο, που βρίσκονται παντού, το ζώο είναι υποχρεωμένο να εξασφαλίζει την τροφή του αναζητώντας τα φυτά που ήδη έχουν αφομοιώσει αυτά τα στοιχεία ή τα ζώα που τα έλαβαν από το φυτικό βασίλειο. Άρα το ζώο είναι κατ' ανάγκη κινητικό. Αρχής γενομένης από την αμοιβάδα, που εξαπολύει στην τύχη τα ψευδοπόδιά της για να συλλάβει τις οργανικές ουσίες που βρίσκονται διάσπαρτες σε μια σταγόνα νερό, και φτάνοντας στα ανώτερα ζώα, που κατέχουν αισθητήρια όργανα για να αναγνωρίζουν τη λεία τους, κινητήρια όργανα για να πάνε να τη συλλάβουν, νευρικό σύστημα για να συντονίζουν τις κινήσεις τους με τις αισθήσεις τους, ο ζωικός βίος, στη γενική του κατεύθυνση, χαρακτηρίζεται από την κινητικότητα στον χώρο. Με την πιο υποτυπώδη του μορφή, το ζώο παρουσιάζεται ως μια μικρή μάζα πρωτοπλάσματος περιβεβλημένη, στην καλύτερη περίπτωση, από έναν λεπτό λευκωματοειδή υμένα που του επιτρέπει ελεύθερα να παραμορφώνεται και να κινείται. Αντίθετα, το φυτικό κύτταρο περιβάλλεται από μια μεμβράνη κυτταρίνης, η οποία το καταδικάζει σε ακινησία. Σε όλη την κλίμακα του φυτικού βασιλείου παρατηρούμε τις ίδιες, ολοένα και πιο στατικές έξεις, καθότι το φυτό δεν έχει ανάγκη να μετακινηθεί και βρίσκει ολογυρά του, στην ατμόσφαιρα, στο νερό και στο έδαφος όπου βρίσκεται, τα ορυκτά στοιχεία, τα οποία ιδιοποιείται απευθείας. Ασφαλώς κινητικά φαινόμενα παρατηρούμε και στα φυτά. Ο Δαρβίνος συνέγραψε ένα αξιόλογο βιβλίο για τις κινήσεις των αναρριχητικών φυτών. Μελέτησε τα τεχνάσματα που μετέρχονται ορισμένα εντομοβόρα φυτά, όπως η δροσερά και η διώνη, στην προσπάθεια να συλλάβουν τη λεία τους. Είναι γνωστές οι κινήσεις των φύλλων της ακακίας, της ονοκλείας (Sensitive) κτλ. Εξάλλου, το πηγαινέλα του φυτικού πρωτοπλάσματος μέσα στο περίβλημά του μαρτυρεί τη συγγένειά του με το πρωτόπλασμα των ζώων. Αντίστροφα, θα διαπιστώναμε σε μια πληθώρα ζωικών ειδών (εν γένει παρασίτων) φαινόμενα καθήλωσης ανάλογα με κείνα των φυτών.[3] Κι εδώ ακόμη θα σφάλλαμε, αν ισχυριζόμασταν ότι η ακινησία και η κινητικότητα αποτελούν δύο γνωρίσματα που, εξ' όψεως και μόνο, μας επιτρέπουν να αποφασίσου-

3. Σχετικά με την καθήλωση και τον παρασιτισμό εν γένει, βλ. το πόνημα του Houssay, *La forme et la vie*, Παρίσι, 1900, σσ. 721-807.

με αν πρόκειται για φυτό ή για ζώο. Αλλά η ακινησία στα ζώα εμφανίζεται τις περισσότερες φορές ως μια νάρκη, στην οποία θα περιέπιπτε το είδος, ως μια άρνηση περαιτέρω εξελίξεως προς μια ορισμένη κατεύθυνση· συγγενεύει στενά με τον παρασιτισμό και συνοδεύεται από γνωρίσματα που θυμίζουν τα γνωρίσματα του φυτικού βίου. Από την άλλη, οι κινήσεις των φυτών δεν έχουν τη συχνότητα και την ποικιλία των κινήσεων των ζώων. Κατά κανόνα ενδιαφέρουν μόνο ένα τμήμα του οργανισμού και δεν επεκτείνονται σχεδόν ποτέ σε ολόκληρο τον οργανισμό. Στις έκτακτες περιπτώσεις όπου εκδηλώνεται κάποια αόριστη αυθορμησία στα φυτά, φαίνεται ότι παριστάμεθα στη συμπτωματική αφύπνιση μιας δραστηριότητας που κανονικά υπνώττει. Κοντολογίς, αν η κινητικότητα και η ακινησία συνυπάρχουν στον φυτικό κόσμο όπως και στον ζωικό, η πλάστιγγα κλίνει προφανώς στη μια περίπτωση προς τη μεριά της ακινησίας και στην άλλη περίπτωση προς τη μεριά της κινητικότητας. Αυτές οι δύο αντίθετες τάσεις διέπουν τόσο φανερά τις δύο εξελίξεις, ώστε θα μπορούσαμε να τις θεωρήσουμε χαρακτηριστικές για τα δύο βασίλεια. Αλλά η ακινησία και η κινητικότητα με τη σειρά τους είναι απλώς τα επιφανειακά σημάδια ακόμη βαθύτερων τάσεων.

Ανάμεσα στην κινητικότητα και στη συνείδηση υπάρχει μια προφανής σχέση. Βέβαια, η συνείδηση των ανώτερων οργανισμών φαίνεται αλληλέγγυα με ορισμένους εγκεφαλικούς μηχανισμούς. Όσο αναπτύσσεται το νευρικό σύστημα, τόσο περισσότερες και ακριβέστερες αποβαίνουν οι κινήσεις ανάμεσα στις οποίες επιλέγει και τόσο πιο διαυγής είναι η συνείδηση που τις συνοδεύει. Αλλά ούτε αυτή η κινητικότητα ούτε αυτή η επιλογή ούτε, κατά συνέπεια, αυτή η συνείδηση απαιτούν ως αναγκαία προϋπόθεση την παρουσία ενός νευρικού συστήματος· το μόνο που κάνει το σύστημα αυτό είναι να διοχετεύει προς καθορισμένες κατευθύνσεις και να εντατικοποιεί μια υποτυπώδη και αόριστη δραστηριότητα, διάχυτη μέσα στη μάζα της οργανωμένης ουσίας. Όσο κατερχόμαστε τη ζωική σειρά, τόσο τα νευρικά κέντρα απλοποιούνται και αποχωρίζονται μεταξύ τους· τελικά, τα νευρικά στοιχεία εξαφανίζονται, διότι βυθίζονται μέσα στο σύνολο ενός λιγότερο διαφοροποιημένου οργανισμού. Το ίδιο ισχύει όμως για όλα τα υπόλοιπα όργανα, για όλα τα υπόλοιπα ανατομικά στοιχεία· και θα ήταν εξίσου παράλογο να αρνηθούμε τη συνείδηση σε ένα ζώο, επειδή δεν έχει εγκέφαλο, όσο και να το θεωρήσουμε ανίκανο να τραφεί, επειδή δεν έχει στομάχι. Η αλήθεια είναι ότι το νευρικό σύστημα γεννήθηκε, όπως και τα λοιπά συστή-

ματα, από έναν καταμερισμό της εργασίας. Δεν δημιουργεί τη λειτουργία, την ανεβάζει απλώς σε υψηλότερο βαθμό έντασης και ακρίβειας, προσδίδοντάς της τη διττή μορφή της αντανακλαστικής δραστηριότητας και της εκούσιας δραστηριότητας. Για να επιτελέσουμε μια αληθινή αντανακλαστική κίνηση, απαιτείται ένας ολόκληρος μηχανισμός εγκατεστημένος στον μυελό ή στον βολβό. Για να επιλέξουμε αυτοβούλως ανάμεσα σε πληθώρα καθορισμένων πράξεων, απαιτούνται εγκεφαλικά κέντρα, σταυροδρόμια δηλαδή, από τα οποία εκκινούν δρόμοι που οδηγούν σε κινητικούς μηχανισμούς ποικίλου σχηματισμού και ίσης ακρίβειας. Εκεί όμως όπου δεν επετεύχθη ακόμη μια διοχέτευση σε νευρικά στοιχεία ούτε βέβαια συγκέντρωση των νευρικών στοιχείων σε ένα σύστημα, υπάρχει κάτι από το οποίο θα εκπηγάσουν –διά της διχοτομήσεως– και το αντανακλαστικό και το εκούσιο, κάτι που δεν έχει τη μηχανική ακρίβεια του πρώτου ούτε τους νοητικούς δισταγμούς του δεύτερου, αλλά, μετέχοντας με απειροελάχιστη δόση σε αμφότερα, είναι μια αντίδραση απλώς αόριστη και, κατά συνέπεια, ήδη αορίστως συνειδητή. Τούτο σημαίνει ότι και ο πιο ταπεινός οργανισμός είναι συνειδητός στο βαθμό που κινείται *ελεύθερα*. Άρα η συνείδηση, σε σχέση προς την κίνηση, είναι τάχα εδώ αιτιατό ή αίτιο; Κατά μία έννοια είναι αίτιο, διότι ο ρόλος της συνίσταται στη διεύθυνση της μετακίνησης. Κατά μία άλλη έννοια, όμως, είναι αιτιατό, διότι τη συντηρεί η κινητική δραστηριότητα, και, άπαξ η δραστηριότητα αυτή εκλείψει, η συνείδηση ατροφεί ή μάλλον υπνώττει. Στα οστρακόδερμα, όπως οι ριζοκέφαλοι, που άλλοτε θα πρέπει να παρουσίαζαν πιο διαφοροποιημένη δομή, η ακινησία και ο παρασιτισμός συνοδεύουν τον εκφυλισμό και τον οιονεί αφανισμό του νευρικού συστήματος· εφόσον, σε παρόμοιες περιπτώσεις, η πρόοδος της οργάνωσης εντόπισε σε νευρικά κέντρα σύνολη τη συνειδητή δραστηριότητα, μπορούμε να εικάσουμε ότι η συνείδηση είναι ακόμη πιο ασθενής στα ζώα αυτού του είδους παρά στους πολύ λιγότερο διαφοροποιημένους οργανισμούς, οι οποίοι ουδέποτε είχαν νευρικά κέντρα, αλλά παρέμειναν κινητικοί.

Με ποιον τρόπο λοιπόν το φυτό, το οποίο είναι καθηλωμένο στη γη και βρίσκει επί τόπου την τροφή του, θα μπορούσε να είχε αναπτυχθεί προς την κατεύθυνση της συνειδητής δραστηριότητας; Η μεμβράνη της κυτταρίνης που περιβάλλει το πρωτόπλασμα, ενώ ακινητοποιεί τον απλούστατο φυτικό οργανισμό, συνάμα τον απαλλάσσει κατά πολύ από αυτά τα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία επενεργούν στο ζώο ως διεγέρσεις της αισθη-

τικότητας και το εμποδίζουν να περιπέσει σε ύπνωση.[4] Κατά συνέπεια, το φυτό γενικά είναι ασύνειδο. Αλλά κι εδώ ακόμη θα έπρεπε να μην προβούμε σε ριζικές διακρίσεις. Η ασυνειδησία και η συνείδηση δεν είναι δύο ετικέτες που θα μπορούσαμε να επικολλήσουμε μηχανικά, τη μία σε κάθε φυτικό κύτταρο και την άλλη σε όλα τα ζώα. Αν η συνείδηση υπνώττει στο ζώο το οποίο εκφυλίστηκε σε ασάλευτο παράσιτο, αντίστροφα, αφυπνίζεται πιθανώς στο φυτό το οποίο ανέκτησε την ελευθερία των κινήσεών του και αφυπνίζεται στο μέτρο ακριβώς που το φυτό ανέκτησε αυτή την ελευθερία. Ωστόσο η συνείδηση και η ασυνειδησία σημειώνουν τις κατευθύνσεις προς τις οποίες αναπτύχθηκαν τα δύο βασίλεια, υπό την έννοια ότι, για να βρούμε τα καλύτερα δείγματα της συνείδησης στο ζώο, πρέπει να *ανέλθουμε* μέχρι τους πλέον αναπτυγμένους αντιπροσώπους της σειράς, ενώ, για να ανακαλύψουμε πιθανές περιπτώσεις φυτικής συνείδησης, πρέπει να *κατέλθουμε* όσο το δυνατόν χαμηλότερα στην κλίμακα των φυτών, να φτάσουμε στα ζωοσπόρια των φυκιών, παραδείγματος χάριν, και γενικότερα σ' αυτούς τους μονοκύτταρους οργανισμούς, για τους οποίους μπορούμε να πούμε ότι αμφιρρέπουν μεταξύ της φυτικής μορφής και της ζωικότητας. Από αυτή τη σκοπιά και σε αυτό το μέτρο, θα ορίζαμε το ζώο με την αισθητικότητα και την αφυπνισμένη συνείδηση, ενώ το φυτό με την υπνώττουσα συνείδηση και την αναισθησία.

Συνοπτικά, το φυτό παρασκευάζει απευθείας οργανικές ουσίες με βάση ορυκτές ουσίες· είναι μια ικανότητα που το απαλλάσσει γενικά από το να κινείται και συνακόλουθα από το να αισθάνεται. Τα ζώα, υποχρεωμένα να σπεύδουν προς αναζήτηση της τροφής τους, εξελίχθηκαν προς την κατεύθυνση της κινητικής δραστηριότητας και, συνεπώς, μιας συνείδησης ολοένα και πιο ευρείας, ολοένα και πιο ευκρινούς.

Τώρα, δεν μας φαίνεται αμφίβολο ούτε το ότι το ζωικό κύτταρο και το φυτικό κύτταρο προέρχονται από κοινό στέλεχος ούτε το ότι οι πρώτοι έμβιοι οργανισμοί ταλαντεύτηκαν μεταξύ της ζωικής μορφής και της φυτικής μορφής, μετέχοντας ταυτοχρόνως και στις δύο. Όντως, μόλις είδαμε ότι οι χαρακτηριστικές τάσεις της εξέλιξης των δύο βασιλείων, καίτοι διιστάμενες, συνυπάρχουν, ακόμη και σήμερα, τόσο στο φυτό όσο και στο ζώο. Το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία. Συνήθως, η μία από τις δύο τάσεις

4. Cope, στο ίδιο, σ. 76.

επικαλύπτει ή συντρίβει την άλλη, αλλά σε εξαιρετικές περιστάσεις αυτή χειραφετείται και ανακτά τη χαμένη της θέση. Η κινητικότητα και η συνείδηση του φυτικού κυττάρου δεν υπνώττουν μέχρι σημείου να αδυνατούν να αφυπνιστούν όταν το επιτρέπουν ή το απαιτούν οι περιστάσεις. Εξάλλου, η εξέλιξη του ζωικού βασιλείου διαρκώς επιβραδυνόταν ή σταματούσε ή ανέτρεχε στο παρελθόν λόγω της τάσης την οποία διατήρησε μέσα στη φυτική ζωή. Πράγματι, όσο πλήρης και εκχειλίζουσα κι αν μπορεί να φανεί η δραστηριότητα ενός ζωικού είδους, την παραμονεύουν η νάρκη και η ασυνειδησία. Κρατά τον ρόλο της μόνο με μια προσπάθεια που απαιτεί κόπους. Κατά μήκος του δρόμου πάνω στον οποίο εξελίχθηκε το ζώο επήλθαν αναρίθμητες φθορές, καταπτώσεις που, στην πλειονότητά τους, συνδέονται με παρασιτικές έξεις· πρόκειται για ισάριθμους εκτροχιασμούς προς τον φυτικό βίο. Έτσι, τα πάντα μάς ωθούν να υποθέσουμε ότι το φυτό και το ζώο έλκουν την καταγωγή τους από έναν κοινό πρόγονο, ο οποίος συνένωνε, στην αρχική του κατάσταση, τις τάσεις αμφοτέρων.

Αλλά οι δύο τάσεις που η μία συνεπαγόταν την άλληυπό την υποτυπώδη αυτή μορφή διαχωρίστηκαν αναπτυσσόμενες. Απ' αυτές κατάγονται, αφενός, ο κόσμος των φυτών με την ακινησία και την αναισθησία του και, αφετέρου, τα ζώα με την κινητικότητα και τη συνείδησή τους. Άλλωστε δεν έχουμε ανάγκη, για να εξηγήσουμε αυτή τη διχοτόμηση, να υποθέσουμε την επέμβαση μιας μυστηριώδους δύναμης. Αρκεί να επισημάνουμε ότι το έμβιο ον ρέπει εκ φύσεως προς ό,τι του είναι πιο βολικό και ότι τα φυτά και τα ζώα επέλεξαν, καθένα για λογαριασμό του, δύο διαφορετικούς τρόπους βολέματος όσον αφορά την προμήθεια του άνθρακα και του αζώτου που είχαν ανάγκη. Τα πρώτα, εξακολουθητικά και μηχανικά, αρύονται αυτά τα στοιχεία από ένα περιβάλλον που τους τα προμηθεύει αφειδώς. Τα δεύτερα, με ασυνεχή συνειδητή δράση, συγκεντρωμένη σε κάποιες στιγμές, σπεύδουν να αναζητήσουν αυτά τα σώματα σε οργανισμούς που τα έχουν κιόλας αφομοιώσει. Είναι δύο διαφορετικοί τρόποι κατανόησης της εργασίας ή, αν προτιμάτε, της οκνηρίας. Γι' αυτό το λόγο θεωρούμε αμφίβολο να ανακαλυφθούν ποτέ νευρικά στοιχεία στο φυτό, όσο υποτυπώδη κι αν υποτεθούν. Εκείνο που στο φυτό αντιστοιχεί στην ιθύνουσα βούληση του ζώου είναι, κατά τη γνώμη μας, η κατεύθυνση προς την οποία στρέφει το φυτό την ενέργεια της ηλιακής ακτινοβολίας, όταν τη χρησιμοποιεί για να διασπάσει τις ενώσεις του άνθρακα με το οξυγόνο μέσα στο ανθρακικό

οξύ. Εκείνο, πάλι, που στο φυτό αντιστοιχεί στην αισθητικότητα του ζώου είναι η άκρως ιδιάζουσα ευπάθεια της χλωροφύλλης του στο φως. Οπότε, αφού ένα νευρικό σύστημα είναι προπαντός ένας μηχανισμός που χρησιμεύει ως ενδιάμεσο ανάμεσα στις αισθήσεις και στις επιμέρους θελήσεις, το αληθινό «νευρικό σύστημα» του φυτού μάς φαίνεται ότι είναι ο μηχανισμός ή μάλλον ο ιδιάζων χημισμός που επέχει θέση διάμεσου ανάμεσα στην ευπάθεια της χλωροφύλλης του στο φως και στην παραγωγή του άμυλου. Τούτο σημαίνει ότι το φυτό δεν πρέπει να έχει νευρικά στοιχεία και ότι *η ίδια ορμή που ώθησε το ζώο προς την απόκτηση νεύρων και νευρικών κέντρων θα πρέπει να κατέληξε στο φυτό στην χλωροφυλλική λειτουργία.*[5]

Αυτή η πρώτη ματιά στον οργανωμένο κόσμο θα μας επιτρέψει να καθορίσουμε ακριβέστερα τι ενώνει και τι χωρίζει τα δύο βασίλεια.

Ας υποθέσουμε, όπως αφήναμε να διαφανεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι στο βάθος της ζωής γίνεται μια προσπάθεια να μπολιαστεί η αναγκαιότητα των φυσικών δυνάμεων με τη μεγαλύτερη δυνατή απροσδιοριστία. Αυτή η προσπάθεια δεν μπορεί να απολήξει στη δημιουργία ενέργειας ή, αν τελικά δημιουργεί ενέργεια, η ποσότητά της δεν ανήκει στην τάξη του μεγέθους που μπορούν να επιληφθούν οι αισθήσεις μας και τα μετρικά όργανά μας, η εμπειρία μας και η επιστήμη μας. Όλα λοιπόν θα συμβούν σάμπως η προσπάθεια να αποσκοπούσε απλώς να χρησιμοποιήσει προς το συμφέρον της μια προϋπάρχουσα ενέργεια την οποία έχει στη διάθεσή της. Έναν μονάχα τρόπο έχει για να το πετύχει: να συσσωρεύσει τόση δυναμική ενέργεια από την ύλη, ώστε να μπορεί, σε μια δεδομένη στιγμή, με μια μηχανική κίνηση να επιτύχει την εργασία που έχει ανάγκη για να δράσει. Η ίδια η προσπάθεια κατέχει μόνο αυτή την ικανότητα ενεργοποίησης. Αλλά η εργασία ενεργοποίησης, καίτοι πάντα η ίδια και πάντα μικρότερη από κάθε άλλη δεδομένη ποσότητα, θα είναι τόσο πιο αποτελεσματική καθόσον θα

---

5. Με τον ίδιο τρόπο που το φυτό, σε ορισμένες περιπτώσεις, ανακτά την ικανότητα ενεργητικής κίνησης, η οποία υπνώττει μέσα του, μπορεί και το ζώο, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, να μεταφερθεί στις συνθήκες της φυτικής ζωής και να αναπτύξει μέσα του ένα ισοδύναμο της χλωροφυλλικής λειτουργίας. Πράγματι, φαίνεται να προκύπτει από τα πρόσφατα πειράματα της Μαρία φον Λίντεν ότι οι χρυσαλλίδες και οι κάμπιες των διαφόρων λεπιδοπτέρων, υπό την επίδραση του φωτός, αφομοιώνουν τον άνθρακα από το ανθρακικό οξύ που περιέχει η ατμόσφαιρα (M. Von Linden, L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères, *C.R. de la Soc. de biologie*, 1905, σ. 692 κ.ε.).

προκαλέσει την πτώση μεγαλύτερου βάρους από υψηλότερο σημείο ή, με άλλα λόγια, καθόσον το ποσό της συσσωρευμένης και διαθέσιμης δυναμικής ενέργειας θα είναι πιο αξιόλογο. Πράγματι, η κύρια πηγή της χρησιμοποιήσιμης ενέργειας επί της επιφάνειας του πλανήτη μας είναι ο Ήλιος. Άρα το πρόβλημα ήταν το εξής: να επιτύχει η εν λόγω προσπάθεια ώστε ο ήλιος, εδώ κι εκεί, πάνω στην επιφάνεια της γης, να αναστείλει μερικώς και προσωρινώς την αδιάλειπτη ανάλωση χρησιμοποιήσιμης ακόμη ενέργειας και να αποθηκεύσει μια ορισμένη ποσότητα, υπό μορφή μη χρησιμοποιηθείσης ενέργειας, σε κατάλληλες αποθήκες απ' όπου θα μπορούσε αυτή η ενέργεια να διοχετευθεί την κατάλληλη στιγμή, στο κατάλληλο μέρος και προς την κατάλληλη διεύθυνση. Οι ουσίες με τις οποίες τρέφεται το ζώο είναι ακριβώς αποθήκες αυτού του είδους. Σχηματισμένες από πολύ πολύπλοκα μόρια τα οποία εμπερικλείουν, δυνητικά, σημαντική ποσότητα χημικής ενέργειας, οι ουσίες αυτές συνιστούν είδη εκρηκτικών, που αναμένουν μόνο έναν σπινθήρα για να απελευθερώσουν την αποθηκευμένη δύναμη. Τώρα, βέβαια, είναι πιθανό ότι η ζωή έτεινε, αρχικά, να αποκτήσει διαμιάς την παρασκευή του εκρηκτικού και την έκρηξη που το χρησιμοποιεί. Σε αυτή την περίπτωση, ο ίδιος οργανισμός που θα είχε αποθηκεύσει απευθείας την ενέργεια της ηλιακής ακτινοβολίας θα την είχε δαπανήσει σε ελεύθερες κινήσεις στον χώρο. Ιδού γιατί οφείλουμε να εικάσουμε ότι τα πρώτα έμβια όντα επιχείρησαν, από τη μια, να συσσωρεύουν ακατάπαυστα ενέργεια από τον ήλιο και, από την άλλη, να την ξοδεύουν, με τρόπο ασυνεχή και εκρηκτικό, με μετατοπιστικές κινήσεις· τα χλωροφυλλοφόρα εγχυματόζωα, όπως οι ευγλήνες (Euglènes), συμβολίζουν ίσως, ακόμη και σήμερα, αλλά με μορφή κολοβή και ανήμπορη να εξελιχθεί, αυτή την πρωταρχική τάση της ζωής. Η αποκλίνουσα εξέλιξη των δύο βασιλείων αντιστοιχεί τάχα σε κείνο που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μεταφορικά λήθη, εκ μέρους κάθε βασιλείου, ενός από τα δύο μισά του προγράμματος; Ή μήπως, πράγμα αληθοφανέστερο, η ίδια η φύση της ύλης την οποία έβρισκε μπροστά της η ζωή πάνω στον πλανήτη μας αντιτασσόταν στη δυνατότητα των δύο τάσεων να εξελιχθούν από κοινού αρκετά στον ίδιο οργανισμό; Το βέβαιο είναι ότι το φυτό έρρεπε κυρίως προς την πρώτη κατεύθυνση και το ζώο προς τη δεύτερη. Αλλά, αν, απαρχής, η παρασκευή του εκρηκτικού είχε ως αντικείμενο την έκρηξη, τότε η εξέλιξη του ζώου, πολύ περισσότερο από κείνη του φυτού, υποδεικνύει τελικά τη θεμελιώδη κατεύθυνση της ζωής.

Επομένως, η «αρμονία» των δύο βασιλείων και τα συμπληρωματικά χαρακτηριστικά που παρουσιάζουν θα προέρχονταν τελικά από το γεγονός ότι αναπτύσσουν δύο τάσεις συγχωνευμένες αρχικά σε μία. Όσο μεγεθύνεται η μοναδική αρχέγονη τάση, τόσο πιο δύσκολα μπορεί να κρατήσει ενωμένα στο ίδιο έμβιο ον τα δύο στοιχεία τα οποία, στην υποτυπώδη κατάσταση, αλληλοεπάγονται. Έτσι εξηγείται η διχοτόμηση, έτσι εξηγούνται οι δύο αποκλίνουσες εξελίξεις: έτσι εξηγούνται επίσης οι δύο σειρές χαρακτηριστικών που αντιτίθενται σε κάποια σημεία, αλληλοσυμπληρώνονται σε άλλα σημεία, αλλά τα οποία, είτε αντιτίθενται είτε αλληλοσυμπληρώνονται, διατηρούν πάντα μεταξύ τους κάποια συγγένεια. Ενόσω το ζώο εξελισσόταν μετ' εμποδίων κατά μήκος του δρόμου που οδηγούσε σε μια ολοένα και πιο ελεύθερη ανάλωση ασυνεχούς ενέργειας, το φυτό τελειοποιούσε μάλλον το σύστημα της επί τόπου συσσωρεύσεως. Δεν θα επιμείνουμε σε αυτό το δεύτερο σημείο. Μας αρκεί να πούμε ότι το φυτό θα πρέπει να εξυπηρετήθηκε σοβαρά, με τη σειρά του, από μια νέα διχοτόμηση, ανάλογη με κείνη μεταξύ φυτών και ζώων. Αν το αρχέγονο φυτικό κύτταρο όφειλε, αυτό και μόνο, να αφομοιώσει τόσο το άζωτό του όσο και τον άνθρακά του, κατάφερε σχεδόν να απαρνηθεί τη δεύτερη από τις δύο αυτές λειτουργίες, την ημέρα κατά την οποία μικροσκοπικά φυτά έκλιναν αποκλειστικά προς αυτή την κατεύθυνση, ειδικευόμενα άλλωστε ποικιλοτρόπως σε αυτή την ακόμη περίπλοκη εργασία. Τα μικρόβια που λαμβάνουν το άζωτο από την ατμόσφαιρα και κείνα που, αλληλοδιαδόχως, μετατρέπουν τις αμμωνιακές ενώσεις σε νιτρώδεις ενώσεις και αυτές σε νιτρικά άλατα προσέφεραν στο σύνολο του φυτικού κόσμου, διά της ίδιας διάσπασης μιας αρχέγονης ενιαίας τάσης, την ίδια υπηρεσία που προσφέρουν τα φυτά εν γένει στα ζώα. Αν δημιουργούσαμε ειδικό βασίλειο γι' αυτά τα μικροσκοπικά φυτά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα μικρόβια του εδάφους, τα φυτά και τα ζώα μάς παρουσιάζουν την *ανάλυση* –η οποία έγινε από την ύλη την οποία η ζωή είχε στη διάθεσή της πάνω στον πλανήτη μας– όλων εκείνων που η ζωή περιελάμβανε αρχικά σε κατάσταση αμοιβαίας επαγωγής. Πρόκειται τάχα, κυριολεκτικά, για έναν «καταμερισμό εργασίας»; Με παρόμοιες εκφράσεις δεν θα δίναμε ακριβή ιδέα της δικής μας άποψης για την εξέλιξη. Όπου παρατηρείται καταμερισμός εργασίας, παρατηρείται *συνένωση*, καθώς επίσης και *σύγκλιση* προσπάθειας. Απεναντίας, η εξέλιξη για την οποία μιλάμε ουδέποτε τελείται προς την κατεύθυνση μιας συνένωσης (association), αλλά μόνο προς την κατεύθυνση ενός *δια-*

χωρισμού (dissociation), ουδέποτε προς τη σύγκλιση, αλλά μόνο προς την απόκλιση των προσπαθειών. Η αρμονία ανάμεσα σε όρους που αλληλοσυμπληρώνονται σε ορισμένα σημεία δεν παράγεται, φρονούμε, κατά την πορεία με αμοιβαία προσαρμογή· αντίθετα, αυτή η αρμονία είναι πλήρης μόνο στην αφετηρία. Και απορρέει από μια καταγωγική ταυτότητα. Προέρχεται από το γεγονός ότι η εξελικτική διαδικασία, η οποία διανοίγεται εν είδει δέσμης, απομακρύνει τους όρους τους μεν από τους δε –στο μέτρο της ταυτόχρονης αύξησής τους– που αρχικά ήταν τόσο συμπληρωματικοί, ώστε συγχέονταν.

Εξάλλου, τα στοιχεία στα οποία διασπάται μια τάση απέχουν από το να έχουν όλα την ίδια σπουδαιότητα και κυρίως την ίδια δύναμη εξέλιξης. Διακρίναμε παραπάνω τρία διαφορετικά βασίλεια, τρόπος του λέγειν, μέσα στον οργανωμένο κόσμο. Ενώ το πρώτο περιλαμβάνει μόνο μικροοργανισμούς σε υποτυπώδη κατάσταση, τα ζώα και τα φυτά πορεύτηκαν με ορμή προς ανώτερα πεπρωμένα. Πράγματι, έχουμε ένα γεγονός που παρατηρείται συνήθως όταν αναλύεται μια τάση. Ανάμεσα στις αποκλίνουσες αναπτύξεις τις οποίες γεννά, οι μεν συνεχίζονται απεριόριστα, οι δε φτάνουν κατά το μάλλον ή ήττον σύντομα στο τέρμα της εκτύλιξής τους. Οι τελευταίες δεν προέρχονται άμεσα από την αρχέγονη τάση, αλλά οφείλονται σε ένα από τα στοιχεία στα οποία αυτή διαιρέθηκε· είναι κατάλοιπα ανάπτυξης, που συντελέστηκαν και εγκαταλείφθηκαν κατά την πορεία από κάποια αληθινά στοιχειώδη τάση που εξακολουθεί να εξελίσσεται. Όσο για τις αληθινά στοιχειώδεις αυτές τάσεις, φέρουν, κατά τη γνώμη μας, κάποιο διακριτικό σημείο.

Αυτό το διακριτικό σημείο είναι σαν το ίχνος, ορατό ακόμη στην καθεμιά, εκείνου που εμπεριέκλειε η αρχέγονη τάση και της οποίας αυτές αντιπροσωπεύουν τις στοιχειώδεις κατευθύνσεις. Πράγματι, τα στοιχεία μιας τάσης δεν μπορούν να συγκριθούν με συμπαρατιθέμενα και αλληλοαποκλειόμενα αντικείμενα στον χώρο αλλά μάλλον με ψυχολογικές καταστάσεις, καθεμιά από τις οποίες, παρότι αρχικά είναι ο εαυτός της, μετέχει παραταύτα στις άλλες και εμπεριεκλείει έτσι δυνητικά όλη την προσωπικότητα στην οποία ανήκει. Λέγαμε ότι δεν υπάρχει ουσιώδης εκδήλωση της ζωής που να μην μας παρουσιάζει, σε υποτυπώδη ή δυνητική κατάσταση, τα γνωρίσματα των άλλων εκδηλώσεων της ζωής. Αντιστρόφως, όταν συναντάμε σε μια εξελικτική γραμμή την ανάμνηση, θα λέγαμε, εκείνου που αναπτύσσεται κατά μήκος των άλλων γραμμών, οφείλουμε να συμπεράνουμε ότι έχουμε να κάνουμε με τα διαχωρισμένα στοιχεία της ίδιας καταγωγικής τάσης. Υπ' αυτή την έννοια, φυτά

και ζώα εκπροσωπούν όντως τις δύο μεγάλες αποκλίνουσες αναπτύξεις της ζωής. Αν το φυτό διακρίνεται από το ζώο διά της ακινησίας και της αναισθησίας, η κίνηση και η συνείδηση υπνώττουν μέσα του ως αναμνήσεις που ενδέχεται να αφυπνιστούν. Εξάλλου, πλάι σε αυτές τις κανονικά υπνώττουσες αναμνήσεις, υπάρχουν άλλες, αφυπνισμένες και δραστικές. Είναι εκείνες που η δραστηριότητά τους δεν δυσχεραίνει την ανάπτυξη της ίδιας της στοιχειώδους τάσης. Οπότε θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε τον ακόλουθο νόμο: *Όταν μια τάση αναλύεται αναπτυσσόμενη, καθεμιά από τις ιδιαίτερες τάσεις που γεννιούνται έτσι θα ήθελε να διατηρήσει και να αναπτύξει, από την αρχέγονη τάση, ό,τι δεν είναι ασύμβατο με την εργασία στην οποία εξειδικεύτηκε.* Έτσι θα μπορούσε να εξηγηθεί το γεγονός με το οποίο καταπιαστήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ήτοι ο σχηματισμός ταυτόσημων πολύπλοκων μηχανισμών σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Μερικές βαθιές αναλογίες ανάμεσα στο φυτό και στο ζώο δεν έχουν πιθανώς διαφορετική αιτία. Η σεξουαλική αναπαραγωγή ίσως να είναι απλώς πολυτέλεια για το φυτό, αλλά το ζώο ήταν υποχρεωμένο να φτάσει σε αυτή και το φυτό θα πρέπει να ωθήθηκε προς την κατεύθυνσή της από την ίδια ορμή η οποία ωθούσε προς αυτήν το ζώο, δηλαδή από την αρχέγονη, καταγωγική ορμή που προηγείται της διχοτόμησης των δύο βασιλείων. Τα ίδια θα λέγαμε και για την τάση του φυτού προς μια αύξουσα πολυπλοκότητα. Αυτή η τάση είναι ουσιώδης στο ζωικό βασίλειο, το οποίο κατατρύχεται από την ανάγκη μιας δράσης ολοένα διευρυνόμενης και ολοένα πιο αποτελεσματικής. Αλλά τα φυτά, που καταδικάστηκαν στην αναισθησία και στην ακινησία, εμφανίζουν την ίδια τάση απλώς και μόνο επειδή έλαβαν αρχικά την ίδια ώθηση. Πρόσφατα πειράματα μας τα εμφανίζουν τρεπτά προς οιαδήποτε κατεύθυνση, όταν φτάσει η περίοδος της «μεταλλαγής»· αντίθετα, έχουμε τη γνώμη ότι το ζώο πρέπει να εξελίχθηκε προς κατευθύνσεις πολύ πιο καθορισμένες. Αλλά δεν θα επιμείνουμε περισσότερο σε αυτή την καταγωγική διχοτόμηση της ζωής. Ας έλθουμε στην εξέλιξη των ζώων, η οποία μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα.

Σχήμα του ζωικού βίου

Το συστατικό της ζωικότητας, λέγαμε, είναι η ικανότητα να χρησιμοποιεί έναν μηχανισμό ενεργοποίησης για να μετατρέψει σε «εκρηκτικές» δράσεις

μια όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συσσωρευμένη δυναμική ενέργεια. Αρχικά η έκρηξη γίνεται τυχαία, χωρίς περιθώριο επιλογής της κατεύθυνσής της· έτσι, η αμοιβάδα αμολάει ταυτοχρόνως προς όλες τις κατευθύνσεις τα ψευδοποδιακά εξογκώματά της. Καθόσον όμως ανερχόμαστε στη σειρά των ζώων, βλέπουμε την ίδια τη μορφή του σώματος να σχηματίζει ευάριθμες καλοκαθορισμένες κατευθύνσεις, κατά μήκος των οποίων θα οδεύει η ενέργεια. Αυτές οι κατευθύνσεις σημειώνονται με ισάριθμες αλυσίδες νευρικών στοιχείων τοποθετημένων το ένα δίπλα στο άλλο. Ωστόσο, το νευρικό στοιχείο αποσπάστηκε σιγά σιγά από τη μόλις διαφοροποιημένη μάζα του οργανωμένου ιστού. Μπορούμε λοιπόν να εικάσουμε ότι σε αυτό και στα παραρτήματά του συγκεντρώνεται, άπαξ και εμφανιστεί [το νευρικό στοιχείο], η ικανότητα της απότομης απελευθέρωσης της συσσωρευμένης ενέργειας. Η αλήθεια είναι ότι κάθε ζωντανό κύτταρο αναλίσκει αδιάκοπα ενέργεια για να διατηρείται σε ισορροπία. Το φυτικό κύτταρο, απονευρωμένο εξαρχής, απορροφάται πλήρως σ' αυτή την εργασία διατήρησης, σάμπως να θεωρούσε ως σκοπό κάτι που αρχικά θα έπρεπε να είναι απλώς ένα μέσο. Αλλά στο ζώο τα πάντα συγκλίνουν στη δράση, δηλαδή στη χρησιμοποίηση της ενέργειας για κινήσεις μετατόπισης. Αναμφίβολα, κάθε ζωικό κύτταρο ξοδεύει, για να επιβιώσει, μέγα μέρος από την ενέργεια που κατέχει, συχνά μάλιστα όλη αυτή την ενέργεια· αλλά το σύνολο του οργανισμού θα ήθελε να προσελκύσει όσο το δυνατόν περισσότερη ενέργεια στα σημεία που επιτελούνται οι κινήσεις μετατόπισης. Ως εκ τούτου, εκεί όπου υπάρχει νευρικό σύστημα με τα αισθητήρια και τα κινητικά όργανα που του χρησιμεύουν ως εξαρτήματα, τα πάντα πρέπει να συμβούν σάμπως το υπόλοιπο σώμα να είχε ως ουσιώδη λειτουργία του να παρασκευάζει για λογαριασμό τους τη δύναμη που θα απελευθερώσουν με ένα είδος έκρηξης, ώστε να τους τη μεταβιβάσει την κατάλληλη στιγμή.

Ο ρόλος που διαδραματίζει η τροφή στα ανώτερα ζώα είναι όντως εξαιρετικά πολύπλοκος. Χρησιμεύει κατ' αρχάς στην επανόρθωση των ιστών. Κατόπιν παρέχει στο ζώο τη θερμότητα που έχει ανάγκη για να καταστεί όσο το δυνατόν πιο ανεξάρτητο από τις μεταβολές της εξωτερικής θερμοκρασίας. Έτσι διατηρεί, συντηρεί και υποστηρίζει τον οργανισμό στον οποίο έχει ενταχθεί το νευρικό σύστημα και όπου τα νευρικά στοιχεία πρόκειται να ζήσουν. Αλλά τα νευρικά αυτά στοιχεία δεν θα είχαν κανέναν λόγο ύπαρξης, αν αυτός ο οργανισμός δεν διαβίβαζε –σε αυτά τα ίδια και κυ-

ρίως στους μυς τους οποίους ενεργοποιούν– κάποια ενέργεια προς ανάλωση, και μπορούμε μάλιστα να εικάσουμε ότι αυτός είναι τελικά ο ουσιώδης και απώτατος προορισμός της τροφής. Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι το σημαντικότερο μέρος της τροφής αξιοποιείται σ'αυτή την εργασία. Ένα κράτος ενδέχεται να χρειάζεται να προβεί σε τεράστιες δαπάνες για να εξασφαλίσει την είσπραξη των φόρων· το ποσό που θα εισπράξει, αφού αφαιρεθούν τα έξοδα, θα είναι πιθανώς μικρό· δεν παύει, ωστόσο, να αποτελεί τον λόγο ύπαρξης της φορολογίας και όλων των δαπανών που έγιναν για να εξασφαλιστεί η είσπραξη των φόρων. Το ίδιο ισχύει και για την ενέργεια την οποία απαιτεί το ζώο από τις θρεπτικές ουσίες.

Πολλά γεγονότα μάς φαίνεται να υποδεικνύουν ότι τα νευρικά και μυϊκά στοιχεία κατέχουν αυτή τη θέση έναντι του υπόλοιπου οργανισμού. Ας ρίξουμε αρχικά μια ματιά στην κατανομή των θρεπτικών ουσιών στα διάφορα στοιχεία του έμβιου σώματος. Οι ουσίες αυτές διαιρούνται σε δύο κατηγορίες· σε τετραδικές ή λευκωματοειδείς και σε τριαδικές, οι οποίες περιλαμβάνουν τους υδατάνθρακες και τα λίπη. Οι πρώτες είναι αμιγώς πλαστικές, προορισμένες να επανορθώσουν τους ιστούς – έστω και αν μπορούν, λόγω του άνθρακα που περιέχουν, να αποβούν, δοθείσης ευκαιρίας, δραστικές. Αλλά η λειτουργία παροχής ενέργειας έχει ανατεθεί ειδικότερα στις δεύτερες· αυτές, οι οποίες έχουν μάλλον αποτεθεί στο κύτταρο παρά έχουν ενσωματωθεί στην υπόστασή του, του μεταβιβάζουν, υπό μορφή χημικού δυναμικού, μια δυναμική ενέργεια που θα μετατραπεί παρευθύς σε κίνηση ή σε θερμότητα. Εν ολίγοις, οι λευκωματοειδείς ουσίες έχουν ως κύριο ρόλο την επανόρθωση της μηχανής, ενώ οι τριαδικές ουσίες της παρέχουν την ενέργεια. Είναι φυσικό οι πρώτες να μην έχουν περιθώριο προνομιακής επιλογής, επειδή όλα τα εξαρτήματα της μηχανής πρέπει να συντηρηθούν. Αλλά δεν ισχύει το ίδιο για τις δεύτερες. Οι υδατάνθρακες κατανέμονται πολύ άνισα και αυτή η ανισότητα στην κατανομή μάς φαίνεται εξόχως διδακτική.

Συμπαρασυρμένες από το αρτηριακό αίμα με μορφή γλυκόζης, αυτές οι ουσίες αποτίθενται όντως, υπό μορφή γλυκογόνου, στα διάφορα κύτταρα που απαρτίζουν τους ιστούς. Είναι γνωστό ότι μία από τις κύριες λειτουργίες του ήπατος είναι να διατηρεί σταθερή την περιεκτικότητα του αίματος σε γλυκόζη, χάρη στα αποθέματα γλυκογόνου που παράγουν τα ηπατικά κύτταρα. Οπότε σ' αυτή την κυκλοφορία γλυκόζης και σ' αυτή τη συσσώ-

ρευση γλυκογόνου εύκολα μπορούμε να δούμε ότι όλα συμβαίνουν σάμπως όλη η προσπάθεια του οργανισμού να προσανατολιζόταν στον ανεφοδιασμό με δυναμική ενέργεια των στοιχείων τόσο του μυϊκού ιστού όσο και του νευρικού ιστού. Βέβαια, στις δύο περιπτώσεις προχωρεί διαφορετικά, αλλά το αποτέλεσμα είναι το ίδιο. Στην πρώτη περίπτωση, εξασφαλίζει στο κύτταρο σημαντικό απόθεμα, αποθηκευμένο σ' αυτό εκ των προτέρων· η ποσότητα γλυκογόνου που περιέχουν οι μύες είναι όντως τεράστια, σε σύγκριση με εκείνη που βρίσκεται στους υπόλοιπους ιστούς. Απεναντίας, στον νευρικό ιστό το απόθεμα είναι μικρό (εξάλλου τα νευρικά στοιχεία, ο ρόλος των οποίων είναι να απελευθερώνουν απλώς τη δυναμική ενέργεια που είναι αποθηκευμένη στον μυ, ουδέποτε έχουν ανάγκη να παράσχουν ταυτόχρονα πολλή εργασία)· αλλά είναι αξιοσημείωτο ότι το απόθεμα αυτό αναπαράγεται από το αίμα την ίδια στιγμή που αναλώνεται, ώστε το νεύρο ανεφοδιάζεται με δυναμική ενέργεια αυτοστιγμεί. Άρα ο μυϊκός ιστός και ο νευρικός ιστός είναι όντως προνομιούχοι, ο ένας επειδή εφοδιάζεται με ένα σημαντικό απόθεμα ενέργειας και ο άλλος επειδή εξυπηρετείται πάντα τη στιγμή που έχει ανάγκη και ακριβώς στο μέτρο της ανάγκης του.

Ειδικότερα, από το αισθησιοκινητικό σύστημα προκύπτει εν προκειμένω η ζήτηση γλυκογόνου, δηλαδή δυναμικής ενέργειας, σάμπως ο υπόλοιπος οργανισμός να υπήρχε για να μεταβιβάζει δύναμη στο νευρικό σύστημα και στους μυς τους οποίους ενεργοποιούν τα νεύρα. Βέβαια, όταν αναλογιζόμαστε το ρόλο που διαδραματίζει το νευρικό σύστημα (έστω το αισθησιοκινητικό) ως ρυθμιστής της οργανικής ζωής, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν σε αυτή την ανταλλαγή καλών υπηρεσιών ανάμεσα σε αυτό και στο υπόλοιπο σώμα το νευρικό σύστημα είναι πραγματικά ο αφέντης τον οποίο υπηρετεί το σώμα. Αλλά κλίνουμε κιόλας προς αυτή την υπόθεση, αν εξετάσουμε –σε στατική κατάσταση, θα λέγαμε– τον καταμερισμό της δυναμικής ενέργειας στους ιστούς· και έχουμε τη γνώμη ότι θα υιοθετήσουμε ανεπιφύλακτα αυτή την υπόθεση, αν αναλογιστούμε τις συνθήκες υπό τις οποίες η ενέργεια αναλίσκεται και ανασυντίθεται. Πράγματι, ας υποθέσουμε ότι το αισθησιοκινητικό σύστημα είναι σαν τα άλλα, της ιδίας τάξεως. Υποστηριζόμενο από το σύνολο του οργανισμού, θα αναμένει να του παρασχεθεί κάποιο πλεόνασμα χημικού δυναμικού για να εκτελέσει οποιαδήποτε εργασία. Με άλλα λόγια, η παραγωγή γλυκογόνου θα ρυθμίσει την κατανάλωση

που κάνουν τα νεύρα και οι μύες. Ας υποθέσουμε, αντιθέτως, ότι το αισθησιοκινητικό σύστημα είναι όντως κυρίαρχο. Η διάρκεια και το εύρος της δράσης του θα είναι ανεξάρτητα, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, από το απόθεμα γλυκογόνου που εμπερικλείει και μάλιστα από το απόθεμα γλυκογόνου που περιέχει σύνολος ο οργανισμός. Θα παράσχει εργασία και οι άλλοι ιστοί οφείλουν να κάνουν ό,τι είναι δυνατόν για να του προμηθεύσουν δυναμική ενέργεια. Έτσι ακριβώς συμβαίνει, όπως το δείχνουν ιδιαιτέρως τα πειράματα του Μορά (Morat) και του Ντιφούρ (Dufourt).[6] Αν η γλυκογονική λειτουργία του ήπατος εξαρτάται από τη δράση των διεγερτικών νεύρων που τη διέπουν, τότε η δράση των νεύρων αυτών υπόκειται στη δράση των νεύρων που διεγείρουν τους κινητικούς μυς, υπό την έννοια ότι αυτοί οι τελευταίοι αρχίζουν να δαπανούν ασυλλόγιστα, καταναλώνοντας έτσι γλυκογόνο, φτωχαίνοντας το αίμα σε γλυκόζη και ωθώντας τελικά το ήπαρ –το οποίο θα έχει υποχρεωθεί να διοχετεύσει στο εν λόγω φτωχότερο σε γλυκόζη αίμα τμήμα του δικού του αποθηκευμένου γλυκογόνου– να παρασκευάσει εκ νέου γλυκογόνο. Συνεπώς, όλα ξεκινούν από το αισθησιοκινητικό σύστημα, όλα συγκλίνουν σε αυτό και μπορούμε να πούμε, κυριολεκτώντας, ότι ο υπόλοιπος οργανισμός τίθεται στην υπηρεσία του.

Ας σκεφτούμε ακόμη τι συμβαίνει κατά την παρατεινόμενη νηστεία. Είναι αξιοσημείωτο ότι στα ζώα που πεθαίνουν από την πείνα ο εγκέφαλος παραμένει περίπου ανέπαφος, ενώ τα υπόλοιπα όργανα χάνουν ένα μικρότερο ή μεγαλύτερο μέρος του βάρους τους, και ότι τα κύτταρά τους υφίστανται βαθιές αλλοιώσεις.[7] Φαίνεται λοιπόν ότι το υπόλοιπο σώμα υποστήριξε μέχρις εσχάτων το νευρικό σύστημα, αντιμετωπίζοντας τον εαυτό του ως απλό μέσο και το νευρικό σύστημα ως σκοπό.

Συνοπτικά, αν συμφωνήσουμε, για λόγους συντομίας, να ονομάσουμε «αισθησιοκινητικό σύστημα» το νευρικό εγκεφαλονωτιαίο σύστημα μαζί με τα αισθητήρια όργανα στα οποία προεκτείνεται και τους κινητικούς μυς τους οποίους ελέγχει, θα μπορούμε να πούμε ότι ένας ανώτερος οργανισμός

---

6. *Archives de physiologie*, 1892.

7. De Manacéine, Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue (*Arch. ital. de biologie*, t. XXI, 1894, σ. 322 κ.ε.). Προσφάτως, έγιναν ανάλογες παρατηρήσεις σε έναν άνθρωπο που πέθανε από ασιτία μετά από νηστεία τριάντα πέντε ημερών. Βλ. σχετικά στο *Année biologique* του 1898, σ. 338 το πόρισμα μιας εργασίας (ρωσιστί) των Ταράκεβιτς (Tarakevitch) και Στσάνσυ (Stchasny).

συγκροτείται ουσιαστικά από ένα αισθησιοκινητικό σύστημα εγκατεστημένο σε όργανα πέψης, αναπνοής, κυκλοφορίας, εκκρίσεως κτλ., που ο ρόλος τους είναι να το επανορθώνουν, να το καθαρίζουν, να το προστατεύουν, να του δημιουργούν σταθερό εσωτερικό περιβάλλον, τέλος και κυρίως να του μεταβιβάζουν δυναμική ενέργεια για να τη μετατρέπει σε μετατοπιστικές κινήσεις.[8] Η αλήθεια είναι ότι όσο τελειοποιείται η νευρική λειτουργία, τόσο οι λειτουργίες που προορίζονται να την υποστηρίζουν πρέπει να αναπτύσσονται και, κατά συνέπεια, γίνονται απαιτητικές απέναντι στον εαυτό τους. Καθώς η νευρική δραστηριότητα αναδύθηκε από την πρωτοπλασματική μάζα όπου ήταν βυθισμένη, θα πρέπει να κάλεσε γύρω της κάθε λογής δραστηριότητες ως ερείσματα· αυτές, πάλι, μπορούσαν να αναπτυχθούν μόνο με έρεισμα άλλες δραστηριότητες, οι οποίες, με τη σειρά τους, προϋπέθεταν άλλες και ούτω καθεξής. Έτσι, η λειτουργική πολυπλοκότητα των ανώτερων οργανισμών βαίνει επ' άπειρον. Επομένως, η μελέτη ενός από αυτούς τους οργανισμούς μάς αναγκάζει να περιφερόμαστε σε έναν κύκλο, σάμπως τα πάντα να χρησίμευαν ως μέσο για τα πάντα. Ο κύκλος αυτός, βέβαια, δεν παύει να έχει ένα κέντρο, που δεν είναι άλλο από το σύστημα των απλωμένων ανάμεσα στα αισθητήρια όργανα και στον μηχανισμό μετακίνησης νευρικών στοιχείων.

Δεν θα καταπιαστούμε εδώ με ένα σημείο το οποίο πραγματευθήκαμε διά μακρών σε προηγούμενη μελέτη μας. Θα θυμίσουμε μονάχα ότι η πρόοδος του νευρικού συστήματος συντελέστηκε, ταυτόχρονα, προς την κατεύθυνση μιας πιο ακριβούς προσαρμογής των κινήσεων και προς εκείνη ενός μεγαλύτερου εύρους επιλογής μεταξύ κινήσεων για το έμβιο ον. Αυτές οι δύο τάσεις μπορεί να φανούν ανταγωνιστικές και όντως είναι. Εντούτοις, μια νευρική αλυσίδα, έστω και με την πιο υποτυπώδη της μορφή, κατορθώνει να τις συμφιλιώσει. Πράγματι, από τη μία χαράζει μια καλά καθορισμέ-

---

8. Ο Κυβιέ (Cuvier) έλεγε ήδη: «Κατά βάθος το νευρικό σύστημα είναι όλο το ζώο· τα άλλα συστήματα χρησιμεύουν μόνο για να το υπηρετούν» (σχετικά με μια νέα συσχέτιση των συνομοταξιών που απαρτίζουν το ζωικό βασίλειο, *Archives du Muséum d'histoire naturelle*, Παρίσι, 1812, σσ. 73-84). Θα έπρεπε φυσικά να επιφέρουμε στην παραπάνω διατύπωση πολλούς περιορισμούς, για παράδειγμα να λάβουμε υπόψη τις περιπτώσεις κατάπτωσης και οπισθοδρόμησης, όπου το νευρικό σύστημα περνάει σε δεύτερη μοίρα. Προπάντων πρέπει να προσθέσουμε στο νευρικό σύστημα, αφενός, τα αισθητήρια και, αφετέρου, τα κινητικά όργανα, ανάμεσα στα οποία το νευρικό σύστημα χρησιμεύει ως μεσάζων. Βλ. Foster, άρθρο «Physiology» της *Encyclopaedia Britannica*, Εδιμβούργο, 1885, σ. 17.

νη γραμμή ανάμεσα σε δύο σημεία της περιφέρειας, το ένα αισθητήριο και το άλλο κινητικό. Διοχέτευσε λοιπόν μια δραστηριότητα, που ήταν αρχικά διάχυτη, στην πρωτοπλασματική μάζα. Από την άλλη, τα στοιχεία που την αποτελούν είναι πιθανότατα ασυνεχή· σε κάθε περίπτωση, αν υποθέσουμε ότι αναστομώνονται μεταξύ τους, παρουσιάζουν μια λειτουργική ασυνέχεια, διότι καθένα από αυτά καταλήγει σε ένα είδος σταυροδρομίου, όπου, πιθανώς, το νευρικό ρεύμα μπορεί να επιλέξει τον δρόμο του. Από το πιο ταπεινό μονήρες ίσαμε τα πιο προικισμένα έντομα, ίσαμε τα πιο νοήμονα σπονδυλωτά, η επιτευχθείσα πρόοδος υπήρξε κυρίως πρόοδος του νευρικού συστήματος και, σε κάθε βαθμίδα, παρουσιάζει όλες τις δημιουργίες και τις περιπλοκές των οργάνων που απαιτούσε αυτή η πρόοδος. Όπως αφήσαμε να γίνει αισθητό από την αρχή αυτής της εργασίας, ο ρόλος της ζωής είναι να εμβάλλει απροσδιοριστία στην ύλη. Απροσδιόριστες, δηλαδή απρόβλεπτες, είναι οι μορφές που δημιουργεί η ζωή καθώς εξελίσσεται. Ολοένα και πιο απροσδιόριστη, θέλω να πω ολοένα και πιο ελεύθερη, είναι η δραστηριότητα στην οποία αυτές οι μορφές οφείλουν να χρησιμεύουν ως φορείς. Ένα νευρικό σύστημα, με τους νευρώνες τοποθετημένους τον ένα δίπλα στον άλλο, ώστε στην άκρη καθενός να διανοίγονται πολλαπλοί δρόμοι όπου τίθενται ισάριθμα ερωτήματα, είναι μια αληθινή *αποθήκη απροσδιοριστίας*. Το γεγονός ότι το ουσιώδες μέρος της ζωτικής ώθησης διοχετεύθηκε στη δημιουργία παρόμοιων οργάνων φαίνεται να μας το δείχνει μια απλή ματιά στο σύνολο του οργανωμένου κόσμου. Ωστόσο είναι απαραίτητες κάποιες διασαφήσεις γι' αυτή την ώθηση της ζωής.

Ανάπτυξη της ζωικότητας

Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η δύναμη που εξελίσσεται μέσα από τον οργανωμένο κόσμο είναι μια περιορισμένη δύναμη, η οποία μονίμως επιδιώκει να ξεπεράσει τον εαυτό της και παραμένει πάντα ανεπαρκής για το έργο που τείνει να παραγάγει. Από την παραγνώριση αυτού του σημείου προήλθαν οι πλάνες και οι παιδαριωδίες της ριζικής τελεολογίας. Η θεωρία αυτή αντιλήφθηκε το σύνολο του ζώντος κόσμου ως μια κατασκευή και μάλιστα ως μια κατασκευή ανάλογη με τις δικές μας. Όλα τα τμήματά της θα ήταν συντεταγμένα με σκοπό την καλύτερη δυνατή λειτουργία της μηχα-

νής. Κάθε είδος θα είχε το λόγο ύπαρξής του, δική του λειτουργία και προορισμό. Όλα μαζί θα συνέθεταν μια μεγάλη συναυλία όπου οι φαινομενικές παραφωνίες θα χρησίμευαν απλώς στην ανάδειξη της θεμελιώδους αρμονίας. Εν ολίγοις, σύμφωνα με τη θεωρία της ριζικής τελεολογίας, όλα στη φύση συμβαίνουν όπως και στα έργα του ανθρώπινου πνεύματος, όπου το επιτευχθέν αποτέλεσμα μπορεί να είναι έλασσον, αλλά υπάρχει τουλάχιστον τέλεια αντιστοιχία ανάμεσα στο κατασκευασμένο αντικείμενο και στην εργασία κατασκευής του.

Τίποτε παρόμοιο δεν συμβαίνει στην εξέλιξη της ζωής. Η δυσαναλογία είναι εντυπωσιακή εν προκειμένω ανάμεσα στην εργασία και στο αποτέλεσμα. Από την κατώτερη ίσαμε την ανώτερη βαθμίδα του οργανωμένου κόσμου διακρίνεται πάντοτε μία και μοναδική μεγάλη προσπάθεια· αλλά, ως επί το πλείστον, αυτή η προσπάθεια φτάνει σε αδιέξοδο, άλλοτε επειδή παραλύει από ενάντιες δυνάμεις, άλλοτε επειδή αυτό που πράττει την απομακρύνει από αυτό που οφείλει να πράξει, απορροφημένη από τη μορφή που πασχίζει να πάρει, υπνωτισμένη από αυτή σάμπως να βρίσκεται μπροστά σε καθρέφτη. Ακόμη και στα πιο εντελή της έργα, ενώ φαίνεται να έχει θριαμβεύσει σε βάρος των εξωτερικών αντιστάσεων αλλά και της δικής της αντίστασης, η προσπάθεια αυτή υπόκειται πλήρως στην εξουσία της υλικότητας, την οποία αναγκάστηκε να λάβει. Αυτό ο καθένας μας μπορεί να βιώσει εντός του. Η ελευθερία μας, στις ίδιες τις κινήσεις διά των οποίων καταφάσκει τον εαυτό της, δημιουργεί τις γεννώμενες έξεις που θα την πνίξουν, αν δεν ανανεώνεται με μια σταθερή προσπάθεια· ο αυτοματισμός την παραμονεύει. Η πιο ζωηρή σκέψη θα παγώσει στη διατύπωση που την εκφράζει. Η λέξη στρέφεται κατά της ιδέας. Το γράμμα σκοτώνει το πνεύμα. Ακόμη και ο πιο ένθερμος ενθουσιασμός μας, όταν εξωτερικεύεται σε δράση, μετατρέπεται ενίοτε με τόσο φυσικό τρόπο σε ψυχρό υπολογισμό συμφέροντος ή ματαιοδοξίας· το ένα υιοθετεί τόσο εύκολα τη μορφή του άλλου, ώστε θα μπορούσαμε να τα μπερδέψουμε, να αμφιβάλουμε για την ίδια την ειλικρίνειά μας, να αρνηθούμε την καλοσύνη και την αγάπη, αν δεν γνωρίζαμε ότι ο νεκρός εξακολουθεί να διατηρεί, για κάποιο χρονικό διάστημα, τα γνωρίσματα του ζωντανού.

Η βαθιά αιτία αυτών των παραφωνιών έγκειται σε μια αδιόρθωτη διαφορά ρυθμού. Η ζωή εν γένει είναι αυτή τούτη η κινητικότητα· οι ιδιαίτερες εκδηλώσεις της ζωής δεν αποδέχονται την κινητικότητα αυτή, παρά μόνο

απρόθυμα, και καθυστερούν σταθερά σε σχέση μ' αυτήν. Αυτή προχωρεί πάντα προς τα εμπρός· αντίθετα, αυτές θα ήθελαν να κάνουν βήματα σημειωτόν. Οπότε η εν γένει εξέλιξη θα τελείτο, κατά το δυνατόν, σε ευθεία γραμμή· κάθε ειδική εξέλιξη συνιστά μια κυκλική διαδικασία. Όπως οι στρόβιλοι της σκόνης που σηκώνει ο αέρας, τα έμβια στρέφονται περί τον εαυτό τους, εξαρτημένα από τη μεγάλη πνοή της ζωής. Είναι λοιπόν σχετικά στάσιμα και μάλιστα απομιμούνται τόσο πειστικά την ακινησία, ώστε να τα αντιμετωπίζουμε ως *πράγματα* μάλλον παρά ως *προόδους*, λησμονώντας ότι και αυτή η μονιμότητα της μορφής τους δεν είναι παρά το σχεδίασμα μιας κίνησης. Ενίοτε όμως υλοποιείται μπροστά στα μάτια μας, σαν φευγαλέα οπτασία, η αόρατη πνοή που τα φέρει. Μας έρχεται αυτή η αιφνίδια φώτιση μπροστά σε ορισμένες μορφές της μητρικής αγάπης, που είναι τόσο εκπληκτική, τόσο συγκινητική επίσης στα περισσότερα ζώα και μπορούμε να την παρατηρήσουμε ακόμη και στη μέριμνα του φυτού για το σπόρο του. Αυτή η αγάπη, την οποία ορισμένοι εξέλαβαν ως το μέγα μυστήριο της ζωής, θα μας αποκάλυπτε ίσως το μυστικό της. Μας δείχνει κάθε γενεά να σκύβει πάνω στην επόμενη. Μας αφήνει να διαβλέψουμε ότι το έμβιο ον είναι κατά κύριο λόγο μια δίοδος και ότι η ουσία της ζωής έγκειται στην κίνηση η οποία τη μεταδίδει.

Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην ζωή εν γένει και στις μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται παρουσιάζει παντού το ίδιο χαρακτηριστικό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ζωή τείνει να δρα όσο το δυνατόν περισσότερο, αλλά ότι κάθε είδος προτιμά να καταβάλλει την ελάχιστη δυνατή προσπάθεια. Ιδωμένη σε ό,τι συνιστά την ουσία της, δηλαδή ως μια μετάβαση από είδος σε είδος, η ζωή είναι μια ακατάπαυστα ογκούμενη δράση. Αλλά καθένα από τα είδη, μέσα από τα οποία διέρχεται η ζωή, αποβλέπει μόνο στη δική του βολή. Τείνει προς ό,τι απαιτεί το λιγότερο κόπο. Απορροφημένο από τη μορφή που θα λάβει, περιπίπτει σε έναν οιονεί ύπνο, όπου αγνοεί σχεδόν όλη την υπόλοιπη ζωή· αυτοδιαμορφώνεται σκοπώντας στην πιο άκοπη δυνατή εκμετάλλευση του άμεσου περιβάλλοντός του. Έτσι, το ενέργημα με το οποίο η ζωή οδεύει προς τη δημιουργία μιας νέας μορφής και το ενέργημα με το οποίο σχεδιάζεται αυτή η μορφή είναι δύο κινήσεις διαφορετικές και συχνά ανταγωνιστικές. Το πρώτο προεκτείνεται στο δεύτερο, αλλά αδυνατεί να προεκταθεί-σ' αυτό χωρίς να λησμονήσει τη διεύθυνσή του, όπως θα συνέβαινε σε έναν άλτη ο οποίος, για να υπερβεί ένα

εμπόδιο, θα ήταν υποχρεωμένος να αποστρέψει τα μάτια του από αυτό και να κοιτάζει μόνο τον εαυτό του.

Εξ ορισμού, οι έμβιες (vivantes) μορφές είναι βιώσιμες (viables) μορφές. Όπως κι αν εξηγηθεί η προσαρμογή του οργανισμού στις συνθήκες ύπαρξής του, η προσαρμογή αυτή είναι αναγκαστικά επαρκής, άπαξ και το είδος επιβιώνει. Υπ' αυτή την έννοια, καθένα από τα διαδοχικά είδη που περιγράφονται από την παλαιοντολογία και τη ζωολογία υπήρξε μια *επιτυχία* που κατήγαγε η ζωή. Αλλά τα πράγματα παίρνουν εντελώς διαφορετική όψη όταν συγκρίνουμε κάθε είδος με την κίνηση που το απέθεσε στον δρόμο της και όχι πια με τις συνθήκες στις οποίες εντάχθηκε. Συχνά αυτή η κίνηση λοξοδρόμησε, συχνότατα μάλιστα σταμάτησε· αυτό που έπρεπε να είναι απλώς μια δίοδος έγινε τέρμα. Από αυτή τη νέα σκοπιά, η αποτυχία μοιάζει να είναι ο κανόνας· όσο για την επιτυχία, μοιάζει εξαίρεση και πάντα ατελής. Θα δούμε στη συνέχεια ότι, από τις τέσσερις μεγάλες κατευθύνσεις που ακολούθησε ο ζωικός βίος, δύο οδηγήθηκαν σε αδιέξοδο, και ότι στις υπόλοιπες δύο η προσπάθεια ήταν γενικά δυσανάλογη προς το αποτέλεσμα.

Δεν έχουμε τα στοιχεία για να ανασυστήσουμε λεπτομερειακά αυτή την ιστορία. Μπορούμε όμως να διακρίνουμε τις μεγάλες γραμμές της. Λέγαμε πρωτύτερα ότι τα ζώα και τα φυτά πρέπει να αποχωρίστηκαν αρκετά σύντομα από τον κοινό κορμό τους, καθώς τα φυτά περιέπεσαν στη νάρκη της ακινησίας και τα ζώα, αντίθετα, αφυπνίστηκαν προοδευτικά οδεύοντας προς την κατάκτηση ενός νευρικού συστήματος. Πιθανώς η προσπάθεια του ζωικού βασιλείου απέληξε στη δημιουργία οργανισμών απλών ακόμη, αλλά προικισμένων με μια κάποια κινητικότητα και κυρίως με αρκετά αβέβαιη μορφή, ώστε να επιδέχεται όλους τους μελλοντικούς προσδιορισμούς. Αυτά τα ζώα μπορούσαν να μοιάζουν με κάποια από τα σκουλήκια μας, με τη διαφορά, βέβαια, ότι τα σημερινά σκουλήκια, με τα οποία θα τα συγκρίνουμε, είναι τα αδειασμένα και παγιωμένα αντίτυπα απείρως πλαστικών μορφών, με απροσδιόριστο μέλλον, οι οποίες αποτέλεσαν τον κοινό κορμό των εχινοδέρμων, των μαλακίων, των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών.

Τα απειλούσε όμως ένας κίνδυνος, ένα εμπόδιο που παραλίγο θα σταματούσε την ορμή του ζωικού βίου. Υπάρχει μια ιδιαιτερότητα η οποία αποκλείεται να μη μας εντυπωσιάσει, όταν ρίξουμε μια ματιά στην αρχέγονη πανίδα. Είναι η αιχμαλωσία του ζώου μέσα σε ένα κατά το μάλλον ή ήττον σκληρό περίβλημα, το οποίο πρέπει να δυσχέραινε και συχνά μάλιστα να

παρέλυε τις κινήσεις του. Τα αλλοτινά μαλάκια είχαν ένα κέλυφος που δεν συναντάται γενικά στα σημερινά. Τα αρθρόποδα εν γένει ήταν εφοδιασμένα με ένα όστρακο· ήταν οστρακόδερμα. Οι πιο αρχέγονοι ιχθύες είχαν οστεώδες περίβλημα εξαιρετικής σκληρότητας.[9] Η εξήγηση αυτού του γενικού φαινομένου πρέπει να αναζητηθεί, κατά τη γνώμη μας, σε μια τάση των μαλακών οργανισμών να αμυνθούν κατ' αλλήλων, καθιστάμενοι κατά το δυνατόν ακατάλληλοι προς βρώση. Κάθε είδος, στο ενέργημα διά του οποίου συγκροτείται, αποσκοπεί σε ό,τι το βολεύει περισσότερο. Όπως ανάμεσα στους αρχέγονους οργανισμούς ορισμένοι προσανατολίστηκαν προς τη ζωικότητα, παραιτούμενοι από την παρασκευή του οργανικού από το ανόργανο και λαμβάνοντας έτοιμες οργανικές ουσίες από τους οργανισμούς που είχαν ήδη στραφεί προς τον φυτικό βίο, έτσι και ανάμεσα στα ίδια τα ζωικά είδη πολλά κατάφεραν να ζουν σε βάρος των άλλων ζώων. Ένας οργανισμός που είναι ζώο, δηλαδή κινητικός, θα μπορέσει όντως να επωφεληθεί από την κινητικότητά του, για να αναζητήσει ανυπεράσπιστα ζώα και να τραφεί από αυτά, όπως και από τα φυτά. Έτσι, όσο πιο ευκίνητα γίνονταν τα είδη, τόσο πιο αδηφάγα και επικίνδυνα απέβαιναν μεταξύ τους. Εξ αυτού θα πρέπει να προέκυψε μια απότομη στάση σύνολου του ζωικού κόσμου στην πρόοδο που τον οδηγούσε προς μια διαρκώς ανώτερη κινητικότητα· καθότι το σκληρό και ασβεστώδες δέρμα του εχινόδερμου, το κέλυφος του μαλακίου, το όστρακο του οστρακόδερμου και η στιλπνή «πανοπλία» των αρχέγονων ιχθύων είχαν πιθανώς ως κοινή προέλευση μια προσπάθεια των ζωικών ειδών να προφυλαχθούν από τα εχθρικά είδη. Αλλά αυτή η «πανοπλία», την οποία το ζώο χρησιμοποιούσε ως καταφύγιο, το δυσκόλευε στις κινήσεις του και ενίοτε το ακινητοποιούσε. Αν το φυτό απαρνήθηκε τη συνείδηση περιβαλλόμενο μια μεμβράνη από κυτταρίνη, το ζώο που κλείστηκε σε ένα φρούριο ή σε μια πανοπλία καταδικάστηκε σε οιονεί ύπνωση. Σε αυτή τη νάρκη ζουν, μέχρι και σήμερα, τα εχινόδερμα, ακόμη και τα μαλάκια. Τα αρθρόποδα και τα σπονδυλωτά δέχθηκαν πιθανώς την ίδια απειλή. Ξέφυγαν όμως, και σε αυτή την ευτυχή συγκυρία οφείλεται η σημερινή ανάπτυξη των ύπατων μορφών της ζωής.

Πράγματι, δύο είναι οι κατευθύνσεις όπου βλέπουμε την ώθηση της ζωής

---

9. Για τα διάφορα αυτά σημεία, βλ. το πόνημα του Gaudry, *Essai de paléontologie philosophique*, Παρίσι, 1896, σσ. 14-16 και 78-79.

προς την κίνηση να παίρνει την ανιούσα. Οι ιχθύες υποκαθιστούν τη στιλπνή «πανοπλία» τους με λέπια. Πολύ πρωτύτερα είχαν εμφανισθεί τα έντομα απαλλαγμένα κι αυτά από την «πανοπλία» που είχε προστατεύσει τους προγόνους τους. Την ανεπάρκεια του προστατευτικού τους περιβλήματος αναπλήρωσαν, και τα δύο, με κάποια ευκινησία που τους επέτρεπε να ξεφεύγουν από τους εχθρούς τους, καθώς και να επιτίθενται, να διαλέγουν τον τόπο και τη στιγμή της αναμέτρησης. Μια ομοειδή πρόοδο παρατηρούμε και στην εξέλιξη του ανθρώπινου οπλισμού. Η πρώτη του μέριμνα ήταν να αναζητήσει ένα καταφύγιο· η δεύτερη και καλύτερη κίνησή του ήταν να γίνει κατά το δυνατόν πιο ευέλικτος στη φυγή και κυρίως στην επίθεση – καθώς η επίθεση εξακολουθεί να είναι το πιο τελεσφόρο μέσο άμυνας. Έτσι, ο βαρύς οπλίτης παραγκωνίστηκε από τον λεγεωνάριο, ο σιδερόφραχτος ιππότης αναγκάστηκε να παραχωρήσει τη θέση του στον ευκίνητο πεζικάριο και, γενικά, στην εξέλιξη σύνολης της ζωής, όπως και στην εξέλιξη των ανθρωπίνων κοινωνιών και των ατομικών πεπρωμένων, τις μεγαλύτερες επιτυχίες σημείωσαν εκείνοι που ανέλαβαν την ευθύνη των μεγαλύτερων τολμημάτων.

Άρα το καλώς εννοούμενο συμφέρον του ζώου ταυτιζόταν με την αύξουσα ευκινησία. Όπως λέγαμε και για την προσαρμοστικότητα εν γένει, θα μπορούμε πάντα να εξηγήσουμε τη μεταμόρφωση των ειδών με το επιμέρους συμφέρον τους. Έτσι θα βρούμε την άμεση αιτία της παραλλαγής. Συχνά όμως δεν θα βρούμε έτσι παρά μόνο την πιο επιφανειακή της αιτία. Η βαθύτερη αιτία είναι η ώθηση που εμφάνισε τη ζωή στον κόσμο, που προκάλεσε τη διαίρεση της ζωής σε φυτά και ζώα, που προσανατόλισε τη ζωικότητα προς την εύπλαστη μορφή και, σε μια στιγμή, μέσα στο απειλούμενο με απονάρκωση ζωικό βασίλειο, κατάφερε, τουλάχιστον σε κάποια σημεία, να το αφυπνίσει και να το ωθήσει εμπρός.

Στις δύο οδούς όπου εξελίχθηκαν χωριστά τα σπονδυλωτά και τα αρθρόποδα, η ανάπτυξη (πέρα από τις οπισθοδρομήσεις που συνδέονται με τον παρασιτισμό ή με κάθε άλλη αιτία) συνίσταται προπάντων σε μια πρόοδο του αισθησιοκινητικού νευρικού συστήματος. Αναζήτησαν την κινητικότητα, την ευελιξία, αναζήτησαν –ψηλαφητά και όχι δίχως να έχουν ενδώσει, αρχικά, στον πειρασμό της υπερβολής όσον αφορά τη μάζα και την κτηνώδη δύναμη– την ποικιλία των κινήσεων. Μόνο που αυτή η αναζήτηση στράφηκε σε διιστάμενες κατευθύνσεις. Μια ματιά στο νευρικό σύστημα των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών αρκεί για να μας δείξει τις διαφο-

ρές. Στα πρώτα, το σώμα απαρτίζεται από μια λίγο πολύ μεγάλη σειρά παρατεθειμένων δακτυλίων· η κινητήρια δραστηριότητα κατανέμεται τότε ανάμεσα σε ποικίλα, ενίοτε πολυάριθμα, εξαρτήματα, το καθένα από τα οποία έχει την ειδικότητά του. Στα άλλα, η δραστηριότητα συγκεντρώνεται μόνο σε δύο ζεύγη μελών και αυτά τα όργανα επιτελούν λειτουργίες που εξαρτώνται πολύ λιγότερο από τη μορφή τους.[10] Η ανεξαρτησία αποβαίνει πλήρης στον άνθρωπο, το χέρι του οποίου μπορεί να εκτελέσει την οποιαδήποτε εργασία.

Αυτό τουλάχιστον βλέπουμε. Πίσω από το ορατό υπάρχει τώρα κάτι που μαντεύουμε, ήτοι δύο δυνάμεις εμμενείς στη ζωή και αρχικά συγχωνευμένες, οι οποίες θα πρέπει να διαχωρίστηκαν αναπτυσσόμενες.

Για να ορίσουμε αυτές τις δυνάμεις, πρέπει να εξετάσουμε, στην εξέλιξη των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών, τα είδη που σηματοδοτούν εκατέρωθεν το αποκορύφωμα. Πώς να προσδιορίσουμε αυτό το αποκορύφωμα; Ακόμη κι εδώ θα αστοχήσουμε, αν αποβλέπουμε στη γεωμετρική ακρίβεια. Δεν υπάρχει μοναδικό και απλό σημείο βάσει του οποίου να μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι ένα είδος είναι πιο προωθημένο από ένα άλλο στην ίδια εξελικτική γραμμή. Υπάρχουν πολλαπλά γνωρίσματα, τα οποία πρέπει να συγκρίνουμε μεταξύ τους και να σταθμίσουμε σε κάθε επιμέρους περίπτωση, ώστε να μάθουμε μέχρι ποίου σημείου είναι ουσιώδη ή συμπτωματικά και σε ποιο μέτρο αρμόζει να τα λάβουμε υπόψη μας.

Δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, για παράδειγμα, το γεγονός ότι η επιτυχία είναι το γενικότερο κριτήριο της ανωτερότητας, καθότι οι δύο όροι είναι, μέχρις ενός σημείου, συνώνυμοι. Με τη λέξη «επιτυχία», όταν πρόκειται για το έμβιο ον, πρέπει να εννοήσουμε μια ικανότητα ανάπτυξής του στα πιο διαφορετικά περιβάλλοντα, μέσα από τη μεγαλύτερη δυνατή ποικιλία εμποδίων, ώστε να καλύψει το μεγαλύτερο δυνατό εύρος γης. Ένα είδος που διεκδικεί ως πεδίο ολόκληρη τη γη είναι όντως είδος κυρίαρχο και, κατά συνέπεια, ανώτερο. Τέτοιο είναι το ανθρώπινο είδος, που αντιπροσωπεύει το αποκορύφωμα της εξέλιξης των σπονδυλωτών. Παρόμοια είδη είναι επίσης, στη σειρά των αρθρωτών, τα έντομα και ιδιαίτερα κάποια υμενόπτερα. Εκφράστηκε η γνώμη ότι τα μυρμήγκια κυριαρχούν υπό το έδαφος της γης, όπως ο άνθρωπος κυριαρχεί επί του εδάφους.

---

10. Βλ. σχετικά Shaler, *The Individual*, Νέα Υόρκη, 1900, σσ. 118-125.

Από την άλλη, μια οψιφανής ομάδα ειδών μπορεί να είναι εκφυλισμένη, αλλά απαιτείται η παρέμβαση κάποιας ειδικής αιτίας οπισθοδρόμησης για να συμβεί αυτό. Αυτοδικαίως αυτή η ομάδα θα ήταν ανώτερη από την ομάδα από την οποία απορρέει, διότι θα αντιστοιχούσε σε ένα πιο προχωρημένο στάδιο της εξέλιξης. Ο άνθρωπος λοιπόν είναι πιθανότατα το έσχατο των σπονδυλωτών.[11] Και στη σειρά των εντόμων δεν υπάρχουν μεταγενέστερα των υμενοπτέρων εκτός από τα λεπιδόπτερα, δηλαδή από ένα είδος πιθανώς εκφυλισμένο, αληθινό παράσιτο των ανθοφόρων φυτών.

Έτσι, από διαφορετικούς δρόμους, οδηγούμαστε στο ίδιο συμπέρασμα. Η εξέλιξη των αρθροπόδων θα πρέπει να έφτασε στο αποκορύφωμά της με το έντομο και ειδικά με τα υμενόπτερα, όπως η εξέλιξη των σπονδυλωτών με τον άνθρωπο. Τώρα, αν παρατηρήσουμε ότι πουθενά το ένστικτο δεν είναι τόσο αναπτυγμένο όσο στον κόσμο των εντόμων και ότι σε καμιά ομάδα εντόμων δεν είναι τόσο αξιοθαύμαστο όσο στα υμενόπτερα, μπορούμε να πούμε ότι όλη η εξέλιξη του ζωικού βασιλείου, εξαιρουμένων των οπισθοδρομήσεων προς τον φυτικό βίο, συντελέστηκε σε δύο αποκλίνουσες οδούς, από τις οποίες η μία οδηγούσε στο ένστικτο και η άλλη στη διάνοια.

Φυτική νάρκη, ένστικτο και διάνοια, ιδού επιτέλους τα στοιχεία που συνέπιπταν μέσα στη ζωτική ώθηση που είναι κοινή στα φυτά και στα ζώα και τα οποία, κατά τη διάρκεια μιας ανάπτυξης όπου εκδηλώθηκαν με τις πιο απρόβλεπτες μορφές, διαχωρίστηκαν μόνο και μόνο λόγω της αύξησής τους. *Η κεφαλαιώδης πλάνη, που μεταβιβάστηκε από τον Αριστοτέλη και έκτοτε μόλυνε τις περισσότερες φιλοσοφίες της φύσης, συνίσταται στο να εκλαμβάνουμε τον φυτικό βίο, τον ενστικτώδη βίο και τον έλλογο βίο ως τρεις διαδοχικούς βαθμούς της ίδιας αναπτυσσόμενης τάσης, ενώ πρόκειται για τρεις διιστάμενες κατευθύνσεις μιας δραστηριότητας που διαιρέθηκε μεγαλώνοντας.* Η διαφορά μεταξύ τους δεν είναι μια διαφορά έντασης, ούτε γενικότερα βαθμίδας, αλλά φύσης.

---

11. Αυτό το σημείο αμφισβητήθηκε από τον κ. Ρενέ Κεντόν, ο οποίος θεωρεί τα σαρκοφάγα και μηρυκαστικά θηλαστικά, καθώς και ορισμένα πτηνά, μεταγενέστερα του ανθρώπου (R. Quinton, *L'eau de mer, milieu organique*, Παρίσι, 1904, σ. 435). Ειρήσθω εν παρόδω, τα γενικά μας συμπεράσματα, παρότι πολύ διαφορετικά από κείνα του Κεντόν, δεν είναι ασυμβίβαστα μεταξύ τους, διότι, αν η εξέλιξη ήταν όντως όπως την παριστούμε, τα σπονδυλωτά θα πρέπει να κατέβαλαν προσπάθεια για να διατηρηθούν στις πιο ευνοϊκές συνθήκες δράσης, σε κείνες ακριβώς όπου πρωτοεντοπίστηκε η ζωή.

Οι κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής: Διάνοια και ένστικτο

Επιβάλλεται να εμβαθύνουμε σε αυτό το σημείο. Αναφορικά με τον φυτικό και τον ζωικό βίο είδαμε πώς αλληλοσυμπληρώνονται και πώς αντιτίθενται. Εφεξής θα δείξουμε ότι η διάνοια και το ένστικτο υπόκεινται κι αυτά σε αντίθεση και συμπλήρωση. Αλλά ας πούμε αρχικά γιατί ορισμένοι μπήκαν στον πειρασμό να τα δουν ως δραστηριότητες, η πρώτη από τις οποίες θα ήταν ανώτερη από τη δεύτερη και θα ετίθετο πάνω από αυτήν, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι πράγματα της αυτής τάξεως, ούτε διαδέχθηκαν το ένα το άλλο ούτε επιδέχονται κατάταξη.

Τούτο συνέβη επειδή η διάνοια και το ένστικτο, έχοντας αρχίσει αλληλοδιεισδύοντας, διατηρούν κάτι από την κοινή τους προέλευση. Κανένα από τα δύο δεν συναντάται σε αμιγή κατάσταση. Λέγαμε ότι στο φυτό μπορεί να αφυπνιστούν η συνείδηση και η κινητικότητα του ζώου που υπνώττουν μέσα του και ότι το ζώο ζει υπό τη διαρκή απειλή του προσανατολισμού προς τον φυτικό βίο. Οι δύο τάσεις του φυτού και του ζώου εισέδυαν τόσο πολύ η μία στην άλλη αρχικά, ώστε ουδέποτε υπήρξε πλήρης ρήξη μεταξύ τους· η μία εξακολουθεί να ταλανίζει την άλλη· παντού τις βρίσκουμε αναμεμιγμένες· το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία. Το ίδιο ισχύει για τη διάνοια και το ένστικτο. Δεν υπάρχει διάνοια όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου ούτε, κυρίως, ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον διανοητικό κροσσό. Αυτός ο κροσσός προκάλεσε τόσες πολλές παρανοήσεις. Από το γεγονός ότι το ένστικτο είναι πάντα κατά το μάλλον ή ήττον νοήμον συμπέραναν ότι η διάνοια και το ένστικτο είναι πράγματα της ίδιας τάξης και ότι υπάρχει μεταξύ τους μόνο μια διαφορά πολυπλοκότητας ή τελειότητας και, προπαντός, ότι το ένα μπορεί να εκφραστεί με όρους του άλλου. Στην πραγματικότητα, το ένα συνοδεύει το άλλο μόνο και μόνο επειδή αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοσυμπληρώνονται μόνο και μόνο επειδή είναι διαφορετικά, καθότι το ενστικτώδες στοιχείο στο ένστικτο έχει αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη του διανοητικού στοιχείου της διάνοιας.

Διόλου περίεργο αν επιμείνουμε σε αυτό το σημείο. Το θεωρούμε κεφαλαιώδες.

Ας πούμε αρχικά ότι οι διακρίσεις που θα κάνουμε θα είναι υπέρ το δέον

ξεκάθαρες, επειδή ακριβώς θέλουμε να ορίσουμε το ενστικτώδες στοιχείο του ενστίκτου και το διανοητικό στοιχείο της διάνοιας, ενώ κάθε συγκεκριμένο ένστικτο είναι αναμεμιγμένο με διάνοια, όπως και κάθε πραγματική διάνοια είναι διαποτισμένη από ένστικτο. Επιπλέον, ούτε η διάνοια ούτε το ένστικτο επιδέχονται αυστηρούς ορισμούς· είναι τάσεις, δεν είναι τετελεσμένα πράγματα. Τέλος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στο παρόν κεφάλαιο εξετάζουμε τη διάνοια και το ένστικτο στην έξοδο από τη ζωή, η οποία τα απέθεσε κατά μήκος της διαδρομής της. Η ζωή την οποία εκδηλώνει ένας οργανισμός είναι, κατά την κρίση μας, μια ορισμένη προσπάθεια πρόσκτησης κάποιων πραγμάτων από την ακατέργαστη ύλη. Οπότε, δεν θα φανεί περίεργο αν αυτό που μας εκπλήσσει στο ένστικτο και στη διάνοια είναι η ποικιλομορφία αυτής της προσπάθειας και αν διακρίνουμε κυρίως σε αυτές τις δύο μορφές της ψυχικής δραστηριότητας δύο διαφορετικές μεθόδους επενέργειας στην αδρανή ύλη. Αυτός ο κάπως στενός τρόπος αντιμετώπισής τους θα έχει το πλεονέκτημα να μας παράσχει ένα αντικειμενικό μέσο διάκρισής τους. Από την άλλη, θα μας προσφέρει από τη διάνοια εν γένει και από το ένστικτο εν γένει μόνο τον μέσο όρο πάνω από τον οποίο και κάτω από τον οποίο αμφότερα ταλαντεύονται διαρκώς. Ως εκ τούτου, όσα θα ακολουθήσουν οφείλουμε να τα δούμε ως ένα σχηματικό σχέδιο, όπου τα αντίστοιχα περιγράμματα της διάνοιας και του ενστίκτου θα είναι καθ' υπερβολή σημειωμένα και όπου θα έχουμε αμελήσει το ξεθώριασμα που προέρχεται από την αοριστία εκάστου και συνάμα από τις αλληλοεπικαλύψεις τους. Σε ένα τόσο σκοτεινό θέμα δεν θα μπορούσαμε να καταβάλουμε μια υπερβολικά μεγάλη προσπάθεια για σαφήνεια. Θα είναι πάντα εύκολο να καταστήσουμε στη συνέχεια τις μορφές πιο αόριστες, να διορθώσουμε κάθε γεωμετρική υπερβολή στο σχέδιο και, τέλος, να αντικαταστήσουμε την ακαμψία ενός σχήματος με την ευελιξία της ζωής.

Άραγε σε ποια χρονολογία ανάγουμε την εμφάνιση του ανθρώπου επί της γης; Στην εποχή που κατασκευάστηκαν τα πρώτα όπλα, τα πρώτα εργαλεία. Παραμένει αλησμόνητη η διένεξη που ξέσπασε γύρω από την ανακάλυψη του Μπουσέ ντε Περτ (Boucher de Perthes) στο λατομείο του Μουλέν-Κινιόν (Moulin-Quignon). Το ζήτημα ήταν αν είχαμε να κάνουμε με αληθινούς πελέκεις ή με θραύσματα πυρόλιθου που έσπασαν συμπτωματικά. Αλλά, αν ήταν πελέκεις, θα βρισκόμασταν ενώπιον μιας διάνοιας και

ειδικότερα της ανθρώπινης διάνοιας· περί αυτού δεν χωρά αμφιβολία. Εξάλλου, ας ανοίξουμε μια συλλογή ανεκδότων για τη νοημοσύνη των ζώων. Θα δούμε εκεί ότι, πλάι σε πολλά ενεργήματα που μπορούν να εξηγηθούν με τη μίμηση ή με τον αυτόματο συνειρμό των εικόνων, υπάρχουν και άλλα τα οποία δεν διστάζουμε να χαρακτηρίσουμε νοητικά· στην πρώτη γραμμή εμφανίζονται εκείνα που προδίδουν μια *κατασκευαστική* σκέψη, είτε το ζώο κατορθώνει να φτιάξει μόνο του ένα χονδροειδές εργαλείο είτε χρησιμοποιεί για λογαριασμό του ένα ανθρώπινο κατασκεύασμα. Τα ζώα που κατατάσσονται αμέσως μετά τον άνθρωπο από απόψεως νοημοσύνης, οι πίθηκοι δηλαδή και οι ελέφαντες, είναι εκείνα που ξέρουν να χρησιμοποιούν, ευκαιρίας δοθείσης, ένα τεχνητό εργαλείο. Κάτω από αυτά, αλλά όχι πολύ μακριά τους, θα θέσουμε εκείνα που *αναγνωρίζουν* ένα κατασκευασμένο αντικείμενο· την αλεπού, για παράδειγμα, η οποία ξέρει πολύ καλά ότι μια παγίδα είναι μια παγίδα. Αναμφίβολα, όπου υπάρχει συναγωγή συμπερασμάτων έχουμε διάνοια· αλλά η συναγωγή συμπερασμάτων, που συνίσταται σε μια κλίση της παρελθούσας εμπειρίας προς την παρούσα εμπειρία, είναι ήδη απαρχή επινόησης. Η επινόηση καθίσταται εντελής όταν υλοποιείται σε κατασκευασμένο εργαλείο. Εκεί τείνει η νοημοσύνη των ζώων, σάμπως να αποτελεί το ιδεώδες της. Αν, κατά κανόνα, δεν κατορθώνει ακόμη να φτιάξει τεχνητά αντικείμενα και να τα χρησιμοποιεί, προετοιμάζεται γι' αυτό με τις παραλλαγές τις οποίες εκτελεί πάνω στο θέμα των ενστίκτων που δίνει η φύση. Όσο για την ανθρώπινη διάνοια, δεν έχουμε επισημάνει επαρκώς ότι η μηχανική επινόηση ήταν, αρχικά, το ουσιώδες της ενέργημα, ότι ακόμη και σήμερα η κοινωνική μας ζωή περιστρέφεται γύρω από την κατασκευή και τη χρησιμοποίηση τεχνητών εργαλείων, ότι οι εφευρέσεις που οριοθετούν τον δρόμο της προόδου χάραξαν επίσης την κατεύθυνσή του. Μας είναι δύσκολο να το αντιληφθούμε, επειδή οι τροποποιήσεις της ανθρωπότητας καθυστερούν συνήθως έναντι των μεταμορφώσεων των εργαλείων της. Οι ατομικές, ακόμη και οι κοινωνικές μας έξεις επιβιώνουν πολύ χρόνο μετά τις περιστάσεις για τις οποίες ήταν καμωμένες, οπότε τα βαθιά αποτελέσματα μιας εφεύρεσης γίνονται αντιληπτά όταν πια έχουμε χάσει από τα μάτια μας την καινοτομία. Ένας αιώνας παρήλθε από την εφεύρεση της ατμομηχανής και μόλις τώρα αρχίζουμε να νιώθουμε τον βαθύ κλονισμό που προκάλεσε. Η επανάσταση που επέφερε στη βιομηχανία αναστάτωσε εξίσου τις ανθρώπινες σχέσεις. Γεν-

νήθηκαν νέες ιδέες· νέα συναισθήματα εκκολάπτονται· σε χιλιάδες χρόνια, όταν η απομάκρυνση του παρελθόντος θα μας επιτρέπει να διακρίνουμε μόνο τις αδρές γραμμές, οι πόλεμοι και οι επαναστάσεις μας ελάχιστα θα υπολογίζονται, αν υποθέσουμε ότι θα τις θυμούνται ακόμη· αλλά για την ατμομηχανή και τις κάθε λογής επινοήσεις που τη συνοδεύουν θα μιλούν ίσως όπως μιλάμε σήμερα για τον χαλκό ή για τη λαξευμένη πέτρα· θα χρησιμεύει για τον ορισμό μιας εποχής.[12] Αν μπορούσαμε να αποβάλουμε κάθε υπεροψία, αν, προκειμένου να ορίσουμε το είδος μας, αρκούμασταν αυστηρά σε κείνο που η ιστορία και η προϊστορία μάς παρουσιάζουν ως το σταθερό γνώρισμα του ανθρώπου και της διάνοιας, πιθανώς δεν θα μιλούσαμε για τον Homo sapiens αλλά για τον Homo faber. Σε τελική ανάλυση, *ιδωμένη σε κείνο που φαίνεται να είναι ο καταγωγικός της τρόπος λειτουργίας, η διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής τεχνητών αντικειμένων, ιδιαίτερα εργαλείων για την κατασκευή εργαλείων με απροσδιόριστη ποικιλομορφία κατά την κατασκευή τους.*

Τώρα, ένα ζώο που στερείται νοημοσύνης κατέχει άραγε επίσης εργαλεία ή μηχανές; Και βέβαια κατέχει, μόνο που εν προκειμένω το εργαλείο αποτελεί τμήμα του σώματος που το χρησιμοποιεί και, αντιστοιχώντας σε αυτό το εργαλείο, υπάρχει ένα *ένστικτο* που ξέρει να το χρησιμοποιεί. Αναμφίβολα δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι όλα τα ένστικτα συνίστανται σε μια φυσική ικανότητα χρήσης ενός έμφυτου μηχανισμού. Ένας παρόμοιος ορισμός δεν θα ίσχυε για τα ένστικτα που ο Ρομάν (Romanes) αποκάλεσε «δευτερεύοντα» και θα εξαιρούνταν περισσότερα του ενός «πρωταρχικά» ένστικτα. Αυτός όμως ο ορισμός του ενστίκτου, όπως κι εκείνος που δίνουμε προσωρινά για τη διάνοια, καθορίζει τουλάχιστον το ιδεώδες όριο προς το οποίο οδεύουν οι πολυάριθμες μορφές του ορισθέντος αντικειμένου. Παρατηρήθηκε επανειλημμένα ότι τα περισσότερα ένστικτα είναι η προέκταση ή, πιο σωστά, η περάτωση της ίδιας της οργανωτικής εργασίας. Πού αρχίζει όμως η δραστηριότητα του ενστίκτου και πού τελειώνει εκείνη της φύσης; Αδυνατούμε να απαντήσουμε. Στις μεταμορφώσεις της προνύμφης σε νύμφη και σε τέλειο έντομο, μεταμορφώσεις που απαι-

12. Ο Πωλ Λακόμπ εξήρε την κεφαλαιώδη επίδραση που άσκησαν οι μεγάλες εφευρέσεις στην εξέλιξη της ανθρωπότητας (P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Παρίσι, 1894· βλ. ιδ. σσ. 168-247).

τούν συχνά εκ μέρους της προνύμφης κατάλληλες κινήσεις και ένα είδος πρωτοβουλίας, δεν υπάρχει ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ένστικτο του ζώου και στην οργανωτική εργασία της έμβιας ύλης. Θα μπορούμε να πούμε, κατά βούληση, ότι το ένστικτο οργανώνει τα εργαλεία που θα χρησιμοποιήσει ή ότι η οργάνωση προεκτείνεται στο ένστικτο που οφείλει να χρησιμοποιήσει το όργανο. Τα πιο θαυμαστά ένστικτα του εντόμου το μόνο που κάνουν είναι να αναπτύσσουν σε κινήσεις την ειδική του δομή, σε σημείο ώστε, εκεί όπου η κοινωνική ζωή καταμερίζει την εργασία ανάμεσα στα άτομα και έτσι τους επιβάλλει διαφορετικά ένστικτα, παρατηρείται μια αντίστοιχη δομική διαφορά· γνωρίζουμε τον πολυμορφισμό των μυρμηγκιών, των μελισσών, των σφηκών και μερικών ψευδονευροπτέρων. Έτσι, για να περιοριστούμε μόνο στις οριακές περιπτώσεις όπου παριστάμεθα στον πλήρη θρίαμβο της διάνοιας και του ενστίκτου, βρίσκουμε μεταξύ τους μια ουσιώδη διαφορά: *το ολοκληρωμένο ένστικτο είναι μια ικανότητα χρήσης και μάλιστα κατασκευής οργανωμένων εργαλείων· η ολοκληρωμένη διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής και χρήσης ανοργάνωτων εργαλείων.*

Τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα αυτών των δύο τύπων δραστηριότητας είναι οφθαλμοφανή. Το ένστικτο έχει στη διάθεσή του το κατάλληλο εργαλείο, το οποίο κατασκευάζεται και επανορθώνεται αφ' εαυτού και παρουσιάζει, όπως όλα τα έργα της φύσης, άπειρη πολυπλοκότητα λεπτομερειών και θαυμαστή λειτουργική απλότητα· πρόκειται για ένα εργαλείο που επιτελεί αμέσως, την επιθυμητή στιγμή, ανεμπόδιστα και με μια συχνά θαυμάσια τελειότητα ό,τι καλείται να πράξει. Από την άλλη, διατηρεί σχεδόν αναλλοίωτη τη δομή του, καθότι η τροποποίησή του δεν τελείται χωρίς μια τροποποίηση του είδους. Επομένως το ένστικτο είναι αναγκαία εξειδικευμένο και, όντας απλώς –για ένα καθορισμένο αντικείμενο– η χρησιμοποίηση ενός καθορισμένου εργαλείου. Αντίθετα, το εργαλείο που κατασκευάστηκε από τη διάνοια είναι ατελές. Επιτυγχάνεται με αντίτιμο μια προσπάθεια. Ο χειρισμός του απαιτεί σχεδόν πάντα κόπο. Αλλά, επειδή είναι καμωμένο από ανοργάνωτη ύλη, μπορεί να λάβει οιαδήποτε μορφή, να χρησιμεύσει σε οιαδήποτε χρήση, να απαλλάξει το έμβιο ον από κάθε νεοφανή δυσχέρεια και να του παράσχει απεριόριστες ικανότητες. Κατώτερο από το φυσικό εργαλείο όσον αφορά την ικανοποίηση των άμεσων αναγκών, υπερέχει έναντι αυτού στον βαθμό που η ανάγκη δεν είναι επείγουσα. Κυρίως ασκεί με τη σειρά του επίδραση στη φύση του

όντος που το κατασκεύασε, διότι, καλώντας το να ασκήσει μια νέα λειτουργία, του προσδίδει, θα λέγαμε, μια πλουσιότερη οργάνωση, καθότι είναι ένα τεχνητό όργανο που προεκτείνει τον φυσικό οργανισμό. Για κάθε ανάγκη που ικανοποιεί, δημιουργεί μια νέα ανάγκη και, έτσι, αντί να κλείσει, όπως κάνει το ένστικτο, τον κύκλο της δράσης στον οποίο το ζώο θα κινηθεί αυτομάτως, διανοίγει σ' αυτή τη δραστηριότητα ένα απεριόριστο πεδίο όπου την ωθεί ολοένα και μακρύτερα και την καθιστά ολοένα και πιο ελεύθερη. Αλλά αυτό το πλεονέκτημα της διάνοιας έναντι του ενστίκτου εμφανίζεται όψιμα, όταν η διάνοια κατασκευάζει ήδη μηχανές κατασκευής, αφού πρώτα έχει οδηγήσει την κατασκευή σε ύψιστο βαθμό δύναμης. Αρχικά, τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα του κατασκευασμένου εργαλείου και του φυσικού εργαλείου ισοσταθμίζονται τόσο καλά, ώστε είναι δύσκολο να πει κανείς ποιο από τα δύο θα εξασφαλίσει στο έμβιο ον μεγαλύτερη κυριαρχία στη φύση.

Μπορούμε να εικάσουμε ότι αρχικά το ένα συνεπαγόταν το άλλο, ότι η καταγωγική ψυχική δραστηριότητα ενείχε και τα δύο ταυτόχρονα και ότι, αν ανατρέχαμε στο απώτερο παρελθόν, θα βρίσκαμε ένστικτα πολύ πιο κοντινά στη διάνοια απ' όσο τα ένστικτα των εντόμων μας και μια διάνοια περισσότερο κοντινή στο ένστικτο απ' ό,τι η διάνοια των σπονδυλωτών μας· εξάλλου θα βρίσκαμε τη στοιχειώδη διάνοια και το στοιχειώδες ένστικτο αιχμάλωτα μιας ύλης την οποία δεν κατορθώνουν να υποτάξουν. Αν η δύναμη που ενυπάρχει στη ζωή ήταν απεριόριστη, θα είχε ίσως αναπτύξει απροσδιόριστα στους ίδιους οργανισμούς το ένστικτο και τη διάνοια. Όλα όμως φαίνεται να υποδεικνύουν ότι αυτή η δύναμη είναι περατή και ότι εξαντλείται αρκετά σύντομα, όταν εκδηλώνεται. Της είναι δύσκολο να προχωρήσει μακριά σε πολλές κατευθύνσεις συγχρόνως. Πρέπει να διαλέξει. Η επιλογή της πρέπει να γίνει ανάμεσα σε δύο τρόπους επενέργειας στην ακατέργαστη ύλη. Μπορεί να ασκήσει αυτή την επίδραση *άμεσα*, δημιουργώντας ένα *οργανωμένο* εργαλείο με το οποίο θα εργαστεί· ή μπορεί να την ασκήσει *έμμεσα* σε κάποιον οργανισμό ο οποίος, αντί να κατέχει εκ φύσεως το απαιτούμενο εργαλείο, θα το κατασκευάσει μόνος του, κατεργαζόμενος την ανόργανη ύλη. Έτσι εξηγούνται η διάνοια και το ένστικτο, που αποκλίνουν ολοένα και περισσότερο καθώς αναπτύσσονται, αλλά που ουδέποτε διαχωρίζονται εντελώς η μία από το άλλο. Όντως, από τη μια, το τελειότερο ένστικτο του εντόμου συνοδεύεται από κάποιες αναλαμπές

διάνοιας, έστω και όσον αφορά την επιλογή του τόπου, της στιγμής και των υλικών της κατασκευής· όταν, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, οι μέλισσες φτιάχνουν τη φωλιά τους στο ύπαιθρο, επινοούν νέους και αληθινά νοητικούς μηχανισμούς για να προσαρμοστούν στις νέες αυτές συνθήκες.[13] Αλλά, από την άλλη, η διάνοια έχει ακόμη μεγαλύτερη ανάγκη το ένστικτο απ' ό,τι το ένστικτο τη διάνοια, διότι η κατεργασία της ακατέργαστης ύλης προαπαιτεί ήδη στο ζώο μιαν ανώτερη βαθμίδα οργάνωσης, στην οποία δεν κατάφερε να ανυψωθεί, παρά μόνο φερόμενο από τα φτερά του ενστίκτου. Έτσι, ενώ η φύση στα αρθρόποδα εξελίχθηκε ανεπιφύλακτα προς το ένστικτο, σε όλα σχεδόν τα σπονδυλωτά παριστάμεθα μάλλον στην αναζήτηση παρά στην ανάπτυξη της διάνοιας. Το υπόβαθρο της ψυχικής τους δραστηριότητας είναι ακόμη το ένστικτο, αλλά και η διάνοια είναι παρούσα και φιλοδοξεί να το παραγκωνίσει. Δεν καταφέρνει να επινοήσει εργαλεία· τουλάχιστον πασχίζει γι' αυτό, εκτελώντας όσο το δυνατόν περισσότερες παραλλαγές πάνω στο θέμα του ενστίκτου, το οποίο θα ήθελε να αντιπαρέλθει. Μόνο στον άνθρωπο εμφανίζει πλήρη αυτοκυριαρχία και αυτός ο θρίαμβος επιβεβαιώνεται ακριβώς με την ανεπάρκεια των φυσικών μέσων τα οποία διαθέτει ο άνθρωπος για να αμυνθεί ενάντια στους εχθρούς του, ενάντια στο κρύο και την πείνα. Αυτή η ανεπάρκεια, όταν επιδιώκουμε να ερμηνεύσουμε το νόημά της, προσλαμβάνει την αξία ενός προϊστορικού τεκμηρίου· η διάνοια απαλλάσσει οριστικά το ένστικτο από τις υπηρεσίες του. Δεν παύει όμως να αληθεύει ότι η φύση πρέπει να αμφιταλαντεύτηκε ανάμεσα σε δύο τρόπους ψυχικής δραστηριότητας: ο ένας είχε εξασφαλισμένη την άμεση επιτυχία αλλά είχε περιορισμένα αποτελέσματα, ενώ ο άλλος ήταν αστάθμητος, αλλά οι κατακτήσεις του, αν έφτανε στην ανεξαρτησία, μπορούσαν να διευρυνθούν απεριόριστα. Η μεγαλύτερη επιτυχία, άλλωστε, σημειώθηκε, ακόμη κι εδώ, προς την πλευρά που ελλόχευε ο μέγιστος κίνδυνος. *Άρα το ένστικτο και η διάνοια αντιπροσωπεύουν δύο αποκλίνουσες λύσεις, εξίσου κομψές, ενός και του αυτού προβλήματος.*

Είναι αλήθεια ότι από το γεγονός αυτό προέρχονται βαθιές διαφορές ανάμεσα στο ένστικτο και στη διάνοια, ως προς την εσωτερική τους δομή. Εν προκειμένω, θα επιμείνουμε μόνο σε κείνες που αφορούν την παρούσα μελέτη μας. Ας πούμε λοιπόν ότι η διάνοια και το ένστικτο προϋποθέτουν

13. Bouvier, La nidification des abeilles à l'air libre (*C.R. de l'Acad. des sciences*, 7 Μαΐου 1906).

δύο ριζικά διαφορετικά είδη γνώσης. Αλλά κάποιες διασαφήσεις είναι αρχικά αναγκαίες σχετικά με τη συνείδηση εν γένει.

Διερωτήθηκαν μέχρι ποιο σημείο το ένστικτο είναι συνειδητό. Θα απαντήσουμε ότι εδώ έχουμε μια πληθώρα διαφορών και βαθμίδων, ότι το ένστικτο είναι κατά το μάλλον ή ήττον συνειδητό σε ορισμένες περιπτώσεις, ενώ σε άλλες είναι ασύνειδο. Το φυτό, όπως θα δούμε, έχει ένστικτα· αλλά είναι αμφίβολο αν αυτά τα ένστικτα συνοδεύονται στο φυτό από συναίσθημα. Ακόμη και στα ζώα, δεν βρίσκουμε διόλου πολύπλοκο ένστικτο που να μην είναι ασυνείδητο τουλάχιστον σε ένα μέρος των κινήσεών του. Αλλά πρέπει να επισημάνουμε εδώ μια διαφορά, που ελάχιστα παρατηρήθηκε, ανάμεσα σε δύο είδη ασυνειδησίας: σε κείνη που συνίσταται σε *μηδενική (nulle)* συνείδηση και σε κείνη που προέρχεται από μιαν *εκμηδενισμένη (annulée)* συνείδηση. Μηδενική συνείδηση και εκμηδενισμένη συνείδηση ισούνται με μηδέν· αλλά το πρώτο μηδέν δηλώνει ότι δεν υπάρχει τίποτε, ενώ το δεύτερο ότι έχουμε να κάνουμε με δύο ίσες ποσότητες αντιθέτου φοράς, οι οποίες αντισταθμίζονται και αλληλοεξουδετερώνονται. Η ασυνειδησία μιας πέτρας που πέφτει είναι μηδενική συνείδηση· η πέτρα δεν έχει καμιά συναίσθηση της πτώσης της. Συμβαίνει όμως άραγε το ίδιο με την ασυνειδησία του ενστίκτου στις ακραίες περιπτώσεις όπου το ένστικτο είναι ασυνείδητο; Όταν επιτελούμε μηχανικά μια συνηθισμένη πράξη, όταν ο υπνοβάτης υποδύεται αυτομάτικά το όνειρό του, η ασυνειδησία ενδέχεται να είναι απόλυτη· αλλά αυτή τη φορά οφείλεται στο γεγονός ότι η παράσταση της πράξης παρακωλύεται από την εκτέλεση της ίδιας της πράξης, η οποία είναι τόσο πανομοιότυπη με την παράσταση και ταιριάζει τόσο πολύ μ' αυτήν, ώστε ουδεμία συνείδηση μπορεί πλέον να βρει χώρο ανάμεσά τους. *Η δράση φράζει την παράσταση.* Απόδειξη ότι, αν η επιτέλεση της πράξης σταματήσει ή παρακωλυθεί από ένα εμπόδιο, η συνείδηση μπορεί να προβάλει. Άρα ήταν εκεί, αλλά εξουδετερωμένη από την πράξη η οποία πληρούσε την παράσταση. Το εμπόδιο δεν δημιούργησε τίποτε το θετικό· απλώς προκάλεσε κάποιο κενό, ξεβούλλωσε μια φραγμένη δίοδο. Αυτήν ακριβώς την αναντιστοιχία της πράξης με την παράσταση αποκαλούμε, εν προκειμένω, συνείδηση.

Εμβαθύνοντας σε αυτό το σημείο, θα βρίσκαμε ότι η συνείδηση είναι το εμμενές φως στη ζώνη των πιθανών πράξεων ή της δυνητικής δραστηριότητας, η οποία περιβάλλει την πράξη που έχει όντως συντελεστεί από το

έμβιο ον. Δηλώνει δισταγμό ή επιλογή. Εκεί όπου πολλές πράξεις εξίσου δυνατές διαγράφονται χωρίς καμιά πραγματική δράση (όπως σε μια μακρά σκέψη που δεν καταλήγει πουθενά), η συνείδηση είναι έντονη. Εκεί όπου η πραγματική δράση είναι η μόνη δυνατή δράση (όπως στην υπνοβατικού τύπου ή γενικότερα στην αυτοματική δραστηριότητα), η συνείδηση μηδενίζεται. Ωστόσο η παράσταση και η γνώση δεν παύουν να υπάρχουν και, σε αυτή την περίπτωση, αν επαληθευτεί ότι βρίσκουμε εκεί ένα σύνολο συστηματοποιημένων κινήσεων, από τις οποίες η τελευταία είναι κιόλας προσχηματισμένη στην πρώτη, και ότι η συνείδηση θα μπορέσει άλλωστε να αναπηδήσει από αυτές μόλις προσκρούσει σε ένα εμπόδιο. Από αυτή τη σκοπιά, *θα ορίζαμε τη συνείδηση του έμβιου όντος ως μια αριθμητική διαφορά ανάμεσα στη δυνητική και στην πραγματική δραστηριότητα. Καταμετρά την απόκλιση ανάμεσα στην παράσταση και στην πράξη.*

Μπορούμε λοιπόν να εικάσουμε ότι η διάνοια θα προσανατολιστεί μάλλον προς τη συνείδηση, ενώ το ένστικτο προς την ασυνειδησία. Διότι εκεί που το εργαλείο το οποίο πρέπει να χειριστούμε είναι οργανωμένο από τη φύση, το σημείο της εφαρμογής του παρέχεται από τη φύση, το προσδοκώμενο αποτέλεσμα το θέλει η φύση, το περιθώριο επιλογής είναι ελάχιστο· άρα η συμφυής στην παράσταση συνείδηση θα ισοζυγίζεται, καθόσον θα τείνει να αποδεσμευτεί, με την επιτέλεση της πράξης, ταυτόσημης με την παράσταση, που την αντισταθμίζει. Εκεί όπου εμφανίζεται, φωτίζει όχι τόσο το ίδιο το ένστικτο όσο τις αντιξοότητες που αυτό συναντά· είναι το *έλλειμμα* του ενστίκτου, η απόσταση της πράξης από την ιδέα, που θα αποβεί συνείδηση· οπότε η συνείδηση θα είναι τότε απλώς κάτι το συμπτωματικό. Ουσιαστικά υπογραμμίζει μόνο το αρχικό διάβημα του ενστίκτου, εκείνο που ενεργοποιεί όλη τη σειρά των αυτόματων κινήσεων. Απεναντίας, το έλλειμμα είναι η κανονική κατάσταση της διάνοιας. Ουσία της είναι να υφίσταται αντιξοότητες. Εφόσον έχει ως πρωταρχική λειτουργία την κατασκευή ανοργάνωτων εργαλείων, οφείλει, μέσα από μύριες όσες δυσκολίες, να επιλέξει γι' αυτή την εργασία τον τόπο και τη στιγμή, τη μορφή και την ύλη. Και δεν μπορεί να ικανοποιηθεί πλήρως, επειδή κάθε νέα ικανοποίηση δημιουργεί νέες ανάγκες. Εν ολίγοις, αν το ένστικτο και η διάνοια εμπερικλείουν αμφότερα γνώσεις, η γνώση είναι μάλλον ασυνείδητη και *παίζεται σαν ρόλος* στην περίπτωση του ενστίκτου, και μάλλον συνειδητή και *αποτέλεσμα σκέψης* στην περίπτωση της διάνοιας. Μόνο που

εδώ έχουμε μάλλον μια διαφορά βαθμίδας παρά μια διαφορά φύσης. Καθόσον καταγινόμαστε μόνο με τη συνείδηση, εθελοτυφλούμε απέναντι σε αυτό που είναι, από ψυχολογική σκοπιά, η κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο.

Για να φτάσουμε στην ουσιώδη διαφορά, πρέπει, χωρίς να σταθούμε στο λίγο πολύ ζωηρό φως που φωτίζει αυτές τις δύο μορφές της εσωτερικής δραστηριότητας, να πάμε κατευθείαν στα δύο βαθύτατα διακεκριμένα μεταξύ τους αντικείμενα, τα οποία αποτελούν τα σημεία εφαρμογής της διάνοιας και του ενστίκτου.

Όταν ο οίστρος του αλόγου [η αλογόμυγα] αποθέτει τα αυγά του στις κνήμες ή στα πλευρά του ζώου, ενεργεί σαν να ήξερε ότι η προνύμφη του μέλλει να αναπτυχθεί στο στομάχι του αλόγου και ότι το άλογο, καθώς γλείφεται, θα μεταφέρει τη γεννώμενη προνύμφη στον πεπτικό του σωλήνα. Όταν ένα υμενόπτερο με παραλυτική ιδιότητα πλήττει το θύμα του στα σημεία ακριβώς που βρίσκονται νευρικά κέντρα, ώστε να το ακινητοποιήσει χωρίς να το εξοντώσει, ενεργεί σαν ένας εμβριθής εντομολόγος, ο οποίος είναι συνάμα και δεινός χειρουργός. Αλλά και τι δεν θα έπρεπε να ξέρει ο μικρός σκαραβαίος που τόσο συχνά διηγούνται την ιστορία του – η σίταρη (sitaris); Αυτό το κολεόπτερο αποθέτει τα αυγά του στην είσοδο των υπόγειων στοών τις οποίες σκάβει ένα είδος μέλισσας, η ανθοφόρος. Η προνύμφη της σίταρης, μετά από μακρά αναμονή, παραμονεύει την άρρενα ανθοφόρο στην έξοδο της στοάς, γραπώνεται πάνω της και μένει εκεί προσκολλημένη μέχρι τη «γαμήλια πτήση»· τότε δράττεται της ευκαιρίας να περάσει από την άρρενα στη θηλυκή ανθοφόρο και την περιμένει ήσυχα να γεννήσει τα αυγά της. Στη συνέχεια, πηδάει πάνω στο αυγό που θα της χρησιμεύσει ως έρεισμα μέσα στο μέλι, καταβροχθίζει το αυγό σε λίγες μέρες και, εγκατεστημένη στο κέλυφος, υφίσταται την πρώτη της μεταμόρφωση. Οργανωμένη τώρα για να επιπλέει στο μέλι, αναλίσκει αυτή την προμήθεια τροφής και γίνεται νύμφη και κατόπιν τέλειο έντομο. Όλα συμβαίνουν *σάμπως* η προνύμφη της σίταρης, από την εκκόλαψή της κιόλας, να γνώριζε ότι η άρρην ανθοφόρος θα εξέλθει αρχικά από τη στοά, ότι η γαμήλια πτήση θα της προσφέρει το μέσον για να μεταφερθεί στη θηλυκή, ότι αυτή θα την οδηγήσει σε μιαν αποθήκη με μέλι κατάλληλο να την θρέψει όταν θα έχει μεταμορφωθεί, ακόμη δε ότι, μέχρι τη μεταμόρφωση αυτή, θα έχει καταβροχθίσει σιγά σιγά το αυγό της ανθοφόρου ώστε να τραφεί, να

κρατηθεί στην επιφάνεια του μελιού και, τέλος, να υπερνικήσει τον αντίπαλο που θα βγει από το αυγό. Όλα συμβαίνουν επίσης *σάμπως* η ίδια η σίταρη να ήξερε ότι η προνύμφη της θα γνωρίζει όλα αυτά τα πράγματα. Η γνώση, αν υπάρχει, απλώς εξυπακούεται. Εξωτερικεύεται σε ακριβείς κινήσεις αντί να εσωτερικεύεται ως συνείδηση. Δεν παύει όμως να αληθεύει ότι η συμπεριφορά του εντόμου σχεδιάζει την παράσταση καθορισμένων πραγμάτων, τα οποία υπάρχουν ή παράγονται σε συγκεκριμένα σημεία του χώρου και του χρόνου, που το έντομο γνωρίζει χωρίς να τα έχει μάθει.

Τώρα λοιπόν, αν εξετάσουμε από την ίδια σκοπιά τη διάνοια, θα διαπιστώσουμε ότι κι αυτή, με τη σειρά της, γνωρίζει ορισμένα πράγματα χωρίς να τα έχει μάθει. Μόνο που είναι γνώσεις μιας πολύ διαφορετικής τάξης. Δεν έχουμε διάθεση, εν προκειμένω, να αναρριπίσουμε την παλαιά φιλοσοφική έριδα σχετικά με το έμφυτο. Ας περιοριστούμε λοιπόν στην καταγραφή του σημείου στο οποίο οι πάντες συμφωνούν, ήτοι ότι το μικρό παιδί κατανοεί αμέσως πράγματα που το ζώο ουδέποτε θα κατανοήσει και ότι, υπ' αυτή την έννοια, η διάνοια, όπως και το ένστικτο, είναι μια κληρονομική λειτουργία, κατά συνέπεια έμφυτη. Αλλά αυτή η έμφυτη διάνοια, μολονότι είναι μια γνωστική ικανότητα, δεν γνωρίζει κανένα επιμέρους αντικείμενο. Όταν το νεογνό γυρεύει για πρώτη φορά το στήθος της τροφού του, μαρτυρώντας έτσι ότι γνωρίζει (ασυνειδήτως, βέβαια) ένα πράγμα που ουδέποτε είδε, θα πούμε, επειδή ακριβώς η έμφυτη γνώση αφορά εδώ ένα καθορισμένο αντικείμενο, ότι είναι ένστικτο και όχι διάνοια. Συνεπώς η διάνοια δεν κομίζει την έμφυτη γνώση κανενός αντικειμένου. Παραταύτα, αν δεν ήξερε τίποτε εκ φύσεως, δεν θα κατείχε τίποτε έμφυτο. Τι μπορεί λοιπόν να γνωρίζει, όταν αγνοεί τα πάντα; Πλάι στα *πράγματα* υπάρχουν οι *σχέσεις*. Το νεογνό που μόλις ήλθε στη ζωή δεν γνωρίζει ούτε καθορισμένα αντικείμενα ούτε μια καθορισμένη ιδιότητα κάποιου αντικειμένου· αλλά, την ημέρα που θα αποδώσουμε ενώπιόν του μια ιδιότητα σε ένα αντικείμενο, ένα επίθετο σε ένα ουσιαστικό, θα καταλάβει παρευθύς τι σημαίνει αυτό. Άρα η σχέση του κατηγορούμενου με το υποκείμενο συλλαμβάνεται από το βρέφος φυσικά. Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε για τη γενική σχέση που εκφράζει το ρήμα, σχέση που συλλαμβάνεται τόσο άμεσα από το πνεύμα, ώστε η γλώσσα μπορεί να την υπονοεί, όπως συμβαίνει στις υποτυπώδεις γλώσσες που στερούνται ρήματος. Η διάνοια λοιπόν χρησιμοποιεί φυσικά τις σχέσεις του ισοδύναμου προς το ισοδύναμο,

του περιεχομένου προς το περιέχον, της αιτίας προς το αποτέλεσμα κτλ., σχέσεις τις οποίες προϋποθέτει κάθε φράση όπου υπάρχει υποκείμενο, κατηγορούμενο, ρήμα εκπεφρασμένο ή υπονοούμενο. Μπορούμε τάχα να πούμε ότι έχει την *έμφυτη* γνώση καθεμιάς από αυτές τις επιμέρους σχέσεις; Απόκειται στους θεωρητικούς της λογικής να εξετάσουν αν εδώ έχουμε να κάνουμε με ισάριθμες μη αναγώγιμες σχέσεις ή αν θα μπορούσαμε να τις αναγάγουμε σε ακόμη πιο γενικές σχέσεις. Αλλά, όπως κι αν τελεστεί η ανάλυση της σκέψης, θα καταλήγουμε πάντα σε ένα ή περισσότερα γενικά πλαίσια, τα οποία το πνεύμα τα γνωρίζει έμφυτα, εφόσον χρησιμοποιεί τη γνώση τους φυσικά. Ας πούμε λοιπόν ότι, *αν εξετάζουμε την έμφυτη γνώση που εμπερικλείουν το ένστικτο και η διάνοια, διαπιστώνουμε ότι αυτή η έμφυτη γνώση αναφέρεται στην πρώτη περίπτωση* σε πράγματα *και στη δεύτερη περίπτωση* σε σχέσεις.

Οι φιλόσοφοι διακρίνουν την ύλη της γνώσης μας από τη μορφή της. Η ύλη είναι ό,τι δίδεται από τις αντιληπτικές ικανότητες, ειλημμένο στη στοιχειώδη κατάσταση. Η μορφή είναι το σύνολο των σχέσεων που εγκαθιδρύονται ανάμεσα σε αυτά τα υλικά για να συγκροτήσουν μια συστηματική γνώση. Άραγε η μορφή χωρίς ύλη μπορεί να αποτελεί ήδη αντικείμενο γνώσης; Ασφαλώς, υπό τον όρο ότι αυτή η γνώση μοιάζει λιγότερο με κάτι που κατέχουμε απ' ό,τι με μια συνήθεια που αποκτήσαμε, λιγότερο με μια κατάσταση απ' ό,τι με μια κατεύθυνση· είναι, θα λέγαμε, μια φυσική πτυχή της προσοχής. Ο μαθητής που ξέρει ότι θα του υπαγορεύσουν ένα κλάσμα χαράζει μια γραμμή, προτού μάθει ποιος είναι ο αριθμητής και ποιος ο παρονομαστής· έχει λοιπόν κατά νου τη γενική σχέση των δύο όρων, παρότι αγνοεί αμφότερους· γνωρίζει τη μορφή χωρίς την ύλη. Το ίδιο συμβαίνει και με τα πλαίσια που είναι προγενέστερα κάθε εμπειρίας και στα οποία θα ενταχθεί η εμπειρία μας. Ας υιοθετήσουμε λοιπόν εδώ τις καθιερωμένες εκφράσεις, προτείνοντας μιαν ακριβέστερη διατύπωση της διάκρισης ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο: *η διάνοια, σε ό,τι το έμφυτο έχει, είναι η γνώση μιας* μορφής, *ενώ το ένστικτο προϋποθέτει τη γνώση μιας* ύλης.

Από αυτή τη δεύτερη σκοπιά, που αφορά τη γνώση και όχι πια τη δράση, η εμμενής δύναμη στη ζωή εν γένει εξακολουθεί να μας φαίνεται ως μια περιορισμένη αρχή, στην οποία συνυπάρχουν και αλληλοδιεισδύουν αρχικά δύο διαφορετικοί και μάλιστα αποκλίνοντες τρόποι γνώσης. Ο πρώτος προσπελάζει άμεσα και μάλιστα στην υλικότητά τους καθορισμένα αντι-

κείμενα. Λέει: «να τι είναι αυτό». Ο δεύτερος δεν προσπελάζει κανένα επιμέρους αντικείμενο· είναι απλώς μια φυσική δύναμη συσχέτισης ενός αντικειμένου με ένα άλλο αντικείμενο ή ενός μέρους με ένα άλλο ή μιας όψης με μιαν άλλη· τέλος, είναι μια δύναμη συναγωγής συμπερασμάτων όταν κατέχουμε τις προκείμενες και όδευσης από ό,τι μάθαμε σε ό,τι αγνοούμε. Δεν αποφαίνεται πια ότι «αυτό είναι»· αποφαίνεται μόνο ότι, *αν* οι συνθήκες είναι τέτοιες, τέτοιο θα είναι και το αποτέλεσμά τους. Εν συντομία, η πρώτη γνώση, ενστικτώδους φύσεως, θα διατυπωνόταν με τις προτάσεις που οι φιλόσοφοι αποκαλούν *κατηγορικές*, ενώ η δεύτερη, διανοητικής φύσεως αυτή, εκφράζεται πάντα *υποθετικώς*. Από αυτές τις δύο ικανότητες, η πρώτη φαίνεται κατ' αρχάς πολύ προτιμότερη από την άλλη. Και θα ήταν όντως, αν επεκτεινόταν σε απεριόριστο αριθμό αντικειμένων. Αλλά, στην πραγματικότητα, εφαρμόζεται αποκλειστικά σε ένα ειδικό αντικείμενο και μάλιστα σε ένα περιορισμένο τμήμα αυτού του αντικειμένου. Τουλάχιστον κατέχει την εσωτερική και πλήρη γνώση του· βέβαια, η γνώση αυτή δεν είναι ρητή, αλλά υπονοείται από τη συντελούμενη πράξη. Αντίθετα, η δεύτερη ικανότητα κατέχει φυσικά μόνο μιαν εξωτερική και κενή γνώση· ως εκ τούτου όμως, έχει το πλεονέκτημα να κομίζει ένα πλαίσιο όπου απειράριθμα αντικείμενα θα μπορούν να ενταχθούν εκ περιτροπής. Όλα συμβαίνουν σάμπως η δύναμη που εξελίσσεται μέσα από τις ζωντανές μορφές, όντας περιορισμένη, να είχε την επιλογή, στο πεδίο της φυσικής ή έμφυτης γνώσης, ανάμεσα σε δύο είδη περιορισμού, το ένα από τα οποία αφορά το *εύρος* της γνώσης και το άλλο την *κατανόησή της*. Στην πρώτη περίπτωση, η γνώση θα μπορεί να είναι μεστή και πλήρης, αλλά τότε θα περιοριστεί σε ένα καθορισμένο αντικείμενο· στη δεύτερη περίπτωση, δεν περιορίζει πια το αντικείμενό της, αλλά τούτο συμβαίνει διότι δεν περιλαμβάνει πλέον τίποτε, όντας απλώς μια μορφή άνευ περιεχομένου. Οι δύο τάσεις –οι οποίες αρχικά προϋπέθεταν η μία την άλλη– όφειλαν να διαχωριστούν για να μεγαλώσουν. Έσπευσαν λοιπόν, καθεμιά από την πλευρά της, να αναζητήσουν την τύχη τους στον κόσμο. Έτσι, κατέληξαν στο ένστικτο και στη διάνοια.

Τέτοιοι είναι λοιπόν οι δύο διιστάμενοι τρόποι γνώσης διά των οποίων η διάνοια και το ένστικτο θα πρέπει να οριστούν, αν το ζήτημα τεθεί από τη σκοπιά της γνώσης και όχι πλέον της δράσης. Μόνο που η γνώση και η δράση, εν προκειμένω, είναι απλώς δύο όψεις μιας και της αυτής ικανότη-

τας. Πράγματι, εύκολα διαπιστώνουμε ότι ο δεύτερος ορισμός είναι απλώς μια νέα μορφή του πρώτου.

Αν το ένστικτο είναι κατεξοχήν η ικανότητα να χρησιμοποιούμε ένα οργανωμένο φυσικό εργαλείο, οφείλει να ενέχει την έμφυτη γνώση (δυνητική ή ασύνειδη, βέβαια) τόσο αυτού του εργαλείου όσο και του αντικειμένου στο οποίο εφαρμόζεται. Συνεπώς το ένστικτο είναι η έμφυτη γνώση ενός *πράγματος*. Αλλά η διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής ανοργάνωτων, δηλαδή τεχνητών εργαλείων. Αν εξαιτίας της η φύση αποποιείται να προικίσει το έμβιο ον με το εργαλείο που θα του χρησιμεύσει, το κάνει για να μπορεί το έμβιο ον, ανάλογα με τις περιστάσεις, να ποικίλλει την κατασκευή του. Επομένως η ουσιώδης λειτουργία της διάνοιας θα είναι να διακρίνει, σε οποιεσδήποτε περιστάσεις, το κατάλληλο μέσο που θα της επιτρέπει να αντεπεξέρχεται σε δύσκολες καταστάσεις. Θα γυρέψει το πιο εξυπηρετικό μέσο, δηλαδή να ενταχθεί στο προκείμενο πλαίσιο. Θα αναφέρεται ουσιαστικά στις σχέσεις ανάμεσα στη δεδομένη κατάσταση και στα μέσα με τα οποία θα την εκμεταλλευθεί προς όφελός της. Το έμφυτο λοιπόν στοιχείο στη διάνοια θα είναι η τάση να εγκαθιδρύσει σχέσεις και αυτή η τάση προϋποθέτει τη φυσική γνώση ορισμένων γενικότατων σχέσεων – πραγματικό ύφασμα το οποίο η ιδιάζουσα σε κάθε διάνοια δραστηριότητα θα κόψει σε ειδικότερες σχέσεις. Εκεί λοιπόν όπου η δραστηριότητα προσανατολίζεται προς την κατασκευή, η γνώση αναφέρεται αναγκαστικά σε σχέσεις. Αλλά αυτή η καθαρά *τυπική (formelle)* γνώση της διάνοιας έχει απέναντι στην *υλική (matérielle)* γνώση του ενστίκτου ένα ανυπολόγιστο πλεονέκτημα. Ένας τύπος (forme), επειδή ακριβώς είναι κενός, μπορεί να πληρωθεί εκ περιτροπής, κατά βούληση, από απεριόριστο αριθμό πραγμάτων, ακόμη και από κείνα που δεν χρησιμεύουν σε τίποτε. Ως εκ τούτου, μια τυπική γνώση δεν περιορίζεται σε ό,τι είναι πρακτικά χρήσιμο, έστω κι αν εμφανίστηκε στον κόσμο αποσκοπώντας στην πρακτική χρησιμότητα. Ένα νοήμον ον φέρει μέσα του τη δυνατότητα να υπερβεί τον εαυτό του.

Ωστόσο, θα τον υπερβεί λιγότερο απ᾽ όσο θα ήθελε, λιγότερο ακόμη απ᾽ όσο φαντάζεται. Ο αμιγώς τυπικός χαρακτήρας της διάνοιας της στερεί το αναγκαίο έρμα για να στηριχτεί στα αντικείμενα τα οποία θα παρουσίαζαν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τη θεωρία. Το ένστικτο, απεναντίας, θα είχε την επιθυμητή υλικότητα, αλλά είναι ανίκανο να αναζητήσει τόσο μα-

κριά το αντικείμενό του – καθότι δεν στοχάζεται. Φτάνουμε λοιπόν στο πιο ενδιαφέρον σημείο της έρευνάς μας. Η διαφορά που θα εντοπίσουμε ανάμεσα στο ένστικτο και στη διάνοια είναι αυτή την οποία έτεινε να συναγάγει όλη μας η ανάλυση. Θα τη διατυπώναμε ως ακολούθως: *Υπάρχουν πράγματα που μόνο η διάνοια είναι ικανή να αναζητήσει, αλλά αφ' εαυτής δεν θα τα βρει ποτέ. Αυτά τα πράγματα μόνο το ένστικτο θα τα έβρισκε· ωστόσο ουδέποτε θα τα αναζητήσει.*

Πρωταρχική λειτουργία της διάνοιας

Εν προκειμένω, επιβάλλεται να υπεισέλθουμε σε κάποιες προσωρινές λεπτομέρειες σχετικά με τον μηχανισμό της διάνοιας. Είπαμε παραπάνω ότι η λειτουργία της διάνοιας συνίσταται στην εγκαθίδρυση σχέσεων. Ας προσδιορίσουμε λοιπόν ακριβέστερα τη φύση των σχέσεων που εγκαθιδρύει. Επί τούτου, μένουμε ακόμη στην αοριστία και στην αυθαιρεσία, ενόσω εκλαμβάνουμε τη διάνοια ως μια ικανότητα προορισμένη για την καθαρή θεωρία. Είμαστε υποχρεωμένοι, σ' αυτή την περίπτωση, να θεωρούμε τα γενικά πλαίσια της νόησης ως κάτι απόλυτο, απαραμείωτο και ανεξήγητο. Η νόηση μοιάζει έτσι να έχει πέσει από τον ουρανό μαζί με τη μορφή της, όπως γεννιόμαστε ο καθένας με το πρόσωπό του. Ορίζουμε αυτή τη μορφή, βέβαια, αλλά είναι το μόνο που μπορούμε να κάνουμε και δεν εξετάζουμε γιατί είναι αυτή που είναι και όχι κάτι εντελώς διαφορετικό. Έτσι, φτάνουμε στο συμπέρασμα ότι η διάνοια είναι ουσιαστικά ενοποίηση, ότι όλες οι διεργασίες της έχουν ως κοινό στόχο να εισαγάγουν μια κάποια ενότητα στην ποικιλομορφία των φαινομένων κτλ. Αλλά, εν πρώτοις, η «ενοποίηση» είναι ένας αόριστος όρος, λιγότερο σαφής από τον όρο «σχέση» ή ακόμη και από τον όρο «σκέψη» και δεν λέει κάτι παραπάνω από αυτούς. Επιπλέον, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε μήπως η λειτουργία της διάνοιας συνίσταται ακόμη περισσότερο στο να διαιρεί παρά στο να ενοποιεί. Τέλος, αν η διάνοια λειτουργεί με τον τρόπο που λειτουργεί, επειδή θέλει να ενοποιήσει, και αν επιδιώκει την ενοποίηση απλώς επειδή την έχει ανάγκη, τότε η γνώση μας γίνεται συναφής με ορισμένες απαιτήσεις του πνεύματος που θα μπορούσαν να είναι τελείως διαφορετικές. Σε μια διαφορετικά διαμορφωμένη διάνοια, η γνώση θα ήταν κι αυτή

διαφορετική. Εφόσον η διάνοια δεν εξαρτάται πια από τίποτε, τα πάντα εξαρτώνται από αυτήν. Έτσι, έχοντας τοποθετήσει υπερβολικά ψηλά τη νόηση, καταλήγουμε να υποβιβάσουμε υπέρ το δέον τη γνώση που μας κομίζει. Αυτή η γνώση γίνεται σχετική, από τη στιγμή που η διάνοια είναι ένα είδος απόλυτου. Απεναντίας, εμείς εκλαμβάνουμε την ανθρώπινη διάνοια ως σχετική με τις αναγκαιότητες της δράσης. Άπαξ και τεθεί η δράση, παρευθύς επάγεται η μορφή της διάνοιας. Επομένως, η μορφή αυτή δεν είναι απαραμείωτη ούτε ανεξήγητη. Επειδή ακριβώς δεν είναι ανεξάρτητη, αδυνατούμε πλέον να πούμε ότι η γνώση εξαρτάται από αυτήν. Η γνώση παύει να είναι προϊόν της διάνοιας, για να αποβεί, κατά μία έννοια, αναπόσπαστο τμήμα της πραγματικότητας.

Οι φιλόσοφοι, βέβαια, θα αντιτείνουν ότι η δράση τελείται σε έναν *διατεταγμένο* κόσμο, ότι αυτή η διάταξη είναι ήδη σκέψη και ότι περιπίπτουμε σε λήψη του ζητουμένου όταν εξηγούμε τη διάνοια με τη δράση, η οποία την προϋποθέτει. Θα είχαν το δίκιο με το μέρος τους, στο σημείο αυτό, αν η δική μας σκοπιά σε αυτό το κεφάλαιο επρόκειτο να είναι η οριστική άποψή μας. Θα ήμασταν τότε θύματα μιας αυταπάτης όμοιας με κείνη του Σπένσερ, ο οποίος πίστεψε ότι η διάνοια είχε επαρκώς εξηγηθεί όταν την ανήγαγε στο αποτύπωμα που αφήνουν μέσα μας τα γενικά χαρακτηριστικά της ύλης: σάμπως η συμφυής στην ύλη διάταξη να μην ήταν η ίδια η διάνοια! Αλλά κρατάμε για το προσεχές κεφάλαιο το ερώτημα μέχρι ποιο σημείο και με ποια μέθοδο η φιλοσοφία θα μπορούσε να επιχειρήσει μια αληθινή γένεση της διάνοιας και συνάμα της ύλης. Για την ώρα, το πρόβλημα που μας απασχολεί είναι ψυχολογικής υφής. Αναρωτιόμαστε ποιο να είναι το τμήμα του υλικού κόσμου στο οποίο η διάνοιά μας έχει ειδικώς προσαρμοστεί. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, δεν χρειάζεται να επιλέξουμε ένα φιλοσοφικό σύστημα. Αρκεί να υιοθετήσουμε την άποψη του κοινού νου.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από τη δράση και ας θέσουμε ως αρχή ότι η διάνοια σκοπεί αρχικά να προβεί σε κατασκευές. Η κατασκευή ασκείται αποκλειστικά στην ακατέργαστη ύλη, υπό την έννοια ότι, ακόμη και αν μετέρχεται οργανωμένα υλικά, τα μεταχειρίζεται ως αδρανή αντικείμενα, χωρίς να λογαριάζει τη ζωή που τα διαμόρφωσε. Το μόνο που συγκρατεί η κατασκευή από την ακατέργαστη ύλη είναι το στερεό· τα υπόλοιπα διαφεύγουν λόγω ακριβώς της ρευστότητάς τους. Αν λοιπόν η διάνοια τείνει να κατασκευάζει πράγματα, μπορούμε να προβλέψουμε πως ό,τι το ρευστό υπάρ-

χει στην πραγματικότητα, θα της διαφύγει εν μέρει και πως ό,τι το καθαυτό ζωτικό υπάρχει στο έμβιο θα της διαφύγει εντελώς. *Η διάνοιά μας, έτσι όπως βγαίνει από τα χέρια της φύσης, έχει ως κύριο αντικείμενο το ανοργάνωτο στερεό.*

Αν προβαίναμε σε επισκόπηση των διανοητικών ικανοτήτων, θα βλέπαμε ότι η διάνοια νιώθει άνεση και οικειότητα μόνο όταν καταπιάνεται με την ακατέργαστη ύλη, ιδιαίτερα με τα στερεά. Όσο για την πιο γενική ιδιότητα της ακατέργαστης ύλης, είναι εκτατή, μας παρουσιάζει αντικείμενα εξωτερικά προς άλλα αντικείμενα και, σε αυτά τα αντικείμενα, μέρη εξωτερικά προς άλλα μέρη. Αναμφίβολα, μας είναι χρήσιμο, για τους κατοπινούς χειρισμούς μας, να θεωρούμε κάθε αντικείμενο ως διαιρετό σε αυθαιρέτως τεμαχισθέντα τμήματα και, επιπλέον, κάθε τμήμα ως διαιρετό όπως μας κατέβει, και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Πλην όμως μας είναι προπαντός αναγκαίο, για τον παρόντα χειρισμό, να εκλάβουμε το πραγματικό αντικείμενο που μας απασχολεί ή τα πραγματικά στοιχεία στα οποία το αναλύσαμε, ως *προσωρινώς τελεσίδικα* και να τα αντιμετωπίσουμε ως ισάριθμες *μονάδες*. Στη δυνατότητα να αποσυνθέτουμε την ύλη όσο και όπως μας αρέσει κάνουμε νύξη όταν μιλάμε για τη *συνέχεια* της υλικής έκτασης· μόνο που αυτή η συνέχεια, όπως βλέπουμε, περιορίζεται για μας στην ικανότητα με την οποία η ύλη μάς επιτρέπει να επιλέγουμε τον τρόπο ασυνέχειας που θα της αναγνωρίσουμε· τελικά, ο τρόπος ασυνέχειας που επιλέξαμε άπαξ μας φαίνεται πάντοτε ως όντως πραγματικός και εφελκύει την προσοχή μας, διότι σύμφωνα με αυτόν ρυθμίζεται η παρούσα δράση μας. Έτσι, η ασυνέχεια νοείται δι' εαυτήν, μπορεί να νοηθεί εν εαυτή, την παριστούμε με ένα θετικό ενέργημα του πνεύματός μας, ενώ η διανοητική παράσταση της συνέχειας είναι μάλλον αρνητική, διότι κατά βάθος είναι απλώς η άρνηση του πνεύματός μας, προ οιουδήποτε δεδομένου συστήματος αποσύνθεσης, να το εκλάβει ως το μόνο δυνατό. *Η διάνοια παριστά με σαφήνεια μόνο το ασυνεχές.*

Από την άλλη, τα αντικείμενα στα οποία ασκείται η δράση μας είναι, χωρίς αμφιβολία, κινητά. Αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να γνωρίσουμε *πού* οδεύει το κινητό, *πού* βρίσκεται ανά πάσα στιγμή της πορείας του. Με άλλα λόγια, εμμένουμε προπάντων στις τωρινές ή μελλοντικές θέσεις του και όχι στην *πρόοδο* διά της οποίας περνά από τη μια θέση στην άλλη, πρόοδος που είναι αυτή τούτη η κίνηση. Στις πράξεις που επιτελού-

με και οι οποίες είναι συστηματοποιημένες κινήσεις, προσηλωνόμαστε στο σκοπό ή στη σημασία της κίνησης, στο συνολικό της σχέδιο (dessin), κοντολογίς στο ακίνητο σχέδιο (plan) εκτέλεσης. Ό,τι το κινούμενο υπάρχει στη δράση μάς ενδιαφέρει μόνο στο μέτρο που το όλο θα μπορούσε να προχωρήσει, να επιβραδυνθεί ή να παρακωλυθεί από κάποιο τυχαίο συμβάν καθ' οδόν. Η διάνοιά μας αποστρέφεται την ίδια την κινητικότητα, διότι δεν έχει κανένα συμφέρον να ασχοληθεί μ' αυτήν. Αν προοριζόταν για την καθαρή θεωρία, θα λάβαινε θέση μέσα στην κίνηση, διότι η κίνηση είναι αναμφίβολα η ίδια η πραγματικότητα και η ακινησία είναι πάντα μόνο φαινομενική ή σχετική. Πλην όμως η διάνοια προορίζεται για κάτι ολότελα διαφορετικό. Εκτός των περιπτώσεων που ασκεί βία σε βάρος του εαυτού της, ακολουθεί την αντίστροφη πορεία· εκκινεί πάντα από την ακινησία, σάμπως αυτή να ήταν η απώτατη πραγματικότητα ή το στοιχείο· όταν θέλει να παραστήσει την κίνηση, την ανασυγκροτεί με ακινησίες τις οποίες παραθέτει. Αυτό το εγχείρημα, του οποίου θα δείξουμε τον αθέμιτο χαρακτήρα και τον κίνδυνο που συνεπάγεται στο πεδίο της θεωρίας (οδηγεί σε αδιέξοδα και δημιουργεί τεχνητώς ανεπίλυτα φιλοσοφικά προβλήματα), δικαιολογείται άκοπα όταν αναφερθούμε στον προορισμό του. Στη φυσική της κατάσταση, η διάνοια αποβλέπει σε έναν πρακτικά χρήσιμο σκοπό. Όταν υποκαθιστά την κίνηση με παρατιθέμενες ακινησίες, δεν αξιώνει να ανασυγκροτήσει την κίνηση όπως είναι πραγματικά· την αντικαθιστά απλώς με ένα πρακτικό ισοδύναμο. Οι φιλόσοφοι λαθεύουν όταν μεταφέρουν στο πεδίο της θεωρίας μια μέθοδο σκέψης καμωμένη για τη δράση. Αλλά σκοπεύουμε να επανέλθουμε σε αυτό το σημείο. Ας αρκεστούμε επί του παρόντος να πούμε ότι το σταθερό και το αμετάβλητο ελκύουν τη διάνοιά μας δυνάμει της φυσικής της διάθεσης. *Η διάνοιά μας παριστά με σαφήνεια μονάχα την ακινησία.*

Τώρα, κατασκευάζω σημαίνει σμιλεύω σε κάποια ύλη τη μορφή ενός αντικειμένου. Αυτό που προέχει είναι η επιζητούμενη μορφή. Όσο για την ύλη, επιλέγουμε εκείνη που είναι περισσότερο πρόσφορη· αλλά, για να τη διαλέξουμε, δηλαδή για να την αναζητήσουμε ανάμεσα σε πολλές άλλες, πρέπει να έχουμε προσπαθήσει –τουλάχιστον με τη φαντασία μας– να προικίσουμε κάθε είδος ύλης με τη μορφή του αντικειμένου το οποίο συλλάβαμε. Με άλλα λόγια, μια διάνοια που αποσκοπεί στην κατασκευή είναι διάνοια που δεν χρονοτριβεί ποτέ στην τωρινή μορφή των πραγμάτων, που

δεν τη θεωρεί τελεσίδικη, αλλά που, αντιθέτως, εκλαμβάνει κάθε ύλη, ως σμιλεύσιμη κατά βούληση. Ο Πλάτων συγκρίνει τον καλό διαλεκτικό με τον επιδέξιο μάγειρο, ο οποίος τεμαχίζει το ζώο, χωρίς να σπάσει τα οστά του, ακολουθώντας τις αρθρώσεις που σχεδίασε η φύση.[14] Μια διάνοια που θα λειτουργούσε πάντα με αυτόν τον τρόπο θα ήταν όντως στραμμένη προς τη θεωρία. Αλλά η δράση, και ιδιαίτερα η κατασκευή, απαιτεί την αντίθετη πνευματική ροπή. Θέλει να θεωρούμε κάθε σημερινή μορφή των πραγμάτων, ακόμη και των φυσικών, ως τεχνητή και προσωρινή, ώστε η σκέψη μας να εξαλείφει από το αντικείμενο που αντιληφθήκαμε, αδιάφορο αν είναι οργανωμένο και ζωντανό, τις γραμμές που σημειώνουν εξωτερικά την εσωτερική δομή του και, τέλος, να θεωρούμε την ύλη του αδιάφορη προς τη μορφή του. Κατά συνέπεια, το σύνολο της ύλης θα πρέπει να φαίνεται στη σκέψη μας σαν ένα πελώριο ύφασμα που μπορούμε να το κόψουμε όπως θέλουμε, για να το ράψουμε όπως μας αρέσει. Παρεμπιπτόντως, ας σημειώσουμε ότι αυτήν ακριβώς την ικανότητα επιβεβαιώνουμε όταν λέμε ότι υπάρχει ένας *χώρος*, δηλαδή ένα ομοιογενές και κενό περιβάλλον, άπειρο και απείρως διαιρετό, πρόσφορο σε κάθε τρόπο αποσύνθεσης. Παρόμοιο περιβάλλον ουδέποτε υποπίπτει στην αντίληψη· απλώς το συλλαμβάνουμε. Αντιληπτή είναι μόνο η χρωματιστή έκταση, που ανθίσταται, που διαιρείται σύμφωνα με τις γραμμές τις οποίες χαράζουν τα περιγράμματα των πραγματικών σωμάτων ή των πραγματικών στοιχειωδών τμημάτων τους. Αλλά, όταν παριστούμε την εξουσία που έχουμε πάνω σ' αυτή την ύλη, δηλαδή την ικανότητά μας να την αποσυνθέτουμε και να την ανασυνθέτουμε κατ' αρέσκεια, προβάλλουμε, συλλήβδην, όλες αυτές τις δυνατές αποσυνθέσεις και ανασυνθέσεις πίσω από την πραγματική έκταση, υπό τη μορφή ενός ομοιογενούς χώρου, κενού και αδιάφορου, που θα την υποστήριζε. Άρα αυτός ο χώρος είναι προπάντων το σχήμα της δυνατής επενέργειάς μας στα πράγματα, έστω κι αν τα πράγματα έχουν μια φυσική τάση –όπως θα εξηγήσουμε περαιτέρω– να υπάγονται σε ένα τέτοιο σχήμα· είναι μια άποψη του πνεύματος. Πιθανώς το ζώο δεν έχει ιδέα γι' αυτό το πράγμα, ακόμη κι όταν αντιλαμβάνεται σαν κι εμάς τα εκτατά πράγματα. Είναι μια παράσταση που συμβολίζει την κατασκευαστική τάση της ανθρώπινης διά-

14. Πλάτων, *Φαίδρος*, 265 e: «*Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον*».

νοιας. Αλλά δεν θα χρονοτριβήσουμε σ' αυτό το σημείο για την ώρα. Μας αρκεί να πούμε ότι *η διάνοια χαρακτηρίζεται από την απεριόριστη δύναμη να αποσυνθέτει σύμφωνα με οιονδήποτε νόμο και να ανασυνθέτει σε οιοδήποτε σύστημα.*

Απαριθμήσαμε μερικά από τα ουσιώδη γνωρίσματα της ανθρώπινης διάνοιας. Αλλά μέχρι τώρα εξετάσαμε το άτομο απομονωμένο, χωρίς να λάβουμε υπόψη τον κοινωνικό βίο. Στην πραγματικότητα όμως ο άνθρωπος είναι ένα ον που ζει μέσα σε κοινωνία. Αν ισχύει ότι η ανθρώπινη διάνοια αποσκοπεί στην κατασκευή, πρέπει να προσθέσουμε ότι, γι' αυτόν τον σκοπό αλλά και για άλλους σκοπούς, συμπράττει με άλλες διάνοιες. Να όμως που είναι δύσκολο να φανταστούμε μια κοινωνία τα μέλη της οποίας δεν επικοινωνούν μεταξύ τους μέσω σημείων. Οι κοινωνίες των εντόμων έχουν πιθανώς μια γλώσσα και αυτή η γλώσσα οφείλει να είναι προσαρμοσμένη, όπως κι εκείνη του ανθρώπου, στις αναγκαιότητες τής από κοινού ζωής. Η γλώσσα καθιστά εφικτή μια *κοινή δράση*. Αλλά αυτές οι αναγκαιότητες της κοινής δράσης δεν είναι επ' ουδενί οι ίδιες για μια μυρμηγκοφωλιά και για μια ανθρώπινη κοινωνία. Στις κοινωνίες των εντόμων παρατηρείται εν γένει πολυμορφισμός, ο καταμερισμός της εργασίας είναι φυσικός και κάθε άτομο είναι καθηλωμένο από τη δομή του στη λειτουργία που επιτελεί. Όπως και να είναι, αυτές οι κοινωνίες εδράζονται στο ένστικτο και, κατά συνέπεια, σε ορισμένες πράξεις ή κατασκευές οι οποίες συνδέονται, κατά το μάλλον ή ήττον, με τη μορφή των οργάνων. Άρα, αν τα μυρμήγκια, για παράδειγμα, διαθέτουν μια γλώσσα, ο αριθμός των σημείων που την αποτελούν θα πρέπει να είναι καλά καθορισμένος και καθένα τους –άπαξ και το είδος συγκροτήθηκε– να παραμένει σταθερά συνδεδεμένο με ένα ορισμένο αντικείμενο ή με μιαν ορισμένη διεργασία. Το σημείο είναι συμφυές με το σημαινόμενο πράγμα. Απεναντίας, σε μια ανθρώπινη κοινωνία, η κατασκευή και η δράση είναι ποικιλόμορφες και, επιπλέον, κάθε άτομο οφείλει να μάθει τον ρόλο του, καθώς η δομή του δεν το προορίζει γι' αυτόν. Χρειάζεται λοιπόν μια γλώσσα η οποία να επιτρέπει, ανά πάσα στιγμή, να περνάμε από το γνωστό στο άγνωστο. Απαιτείται μια γλώσσα της οποίας τα σημεία –τα οποία δεν μπορούν να είναι απειράριθμα– να μπορούν να επεκταθούν σε απειράριθμα πράγματα. Αυτή η τάση του σημείου να μεταφέρεται από το ένα αντικείμενο στο άλλο χαρακτηρίζει την ανθρώπινη γλώσσα. Την παρατηρούμε στα παιδάκια από τη στιγμή που

αρχίζουν να μιλούν. Παρευθύς, και φυσικότατα, διευρύνουν το νόημα των λέξεων που μαθαίνουν, επωφελούμενα από την πιο συμπτωματική προσέγγιση ή από την πιο απόμακρη αναλογία για να αποσπάσουν το σημείο από το αντικείμενο με το οποίο το είχαμε συνδέσει ενώπιόν τους και να το μεταφέρουν αλλού. «Οτιδήποτε μπορεί να δηλώνει οτιδήποτε»: αυτή είναι η λανθάνουσα αρχή της παιδικής γλώσσας. Αδίκως λοιπόν συγχέουν αυτή την τάση με την ικανότητα της γενίκευσης. Ακόμη και τα ζώα γενικεύουν· εξάλλου ένα σημείο, έστω και ενστικτώδες, αντιπροσωπεύει πάντα, κατά το μάλλον ή ήττον, ένα γένος. Το χαρακτηριστικό των σημείων της ανθρώπινης γλώσσας δεν είναι τόσο η γενικότητά τους όσο η κινητικότητά τους. *Το ενστικτώδες σημείο είναι ένα συμφυές σημείο, το διανοητικό σημείο είναι ένα κινητό σημείο.*

Αλλά αυτή η κινητικότητα των λέξεων, καμωμένη για να μεταφέρονται από το ένα πράγμα στο άλλο, τους επέτρεψε να επεκτείνονται από τα πράγματα στις ιδέες. Βέβαια, η γλώσσα δεν θα είχε δώσει την ικανότητα του αναστοχασμού σε μιαν ολότελα εξωτερικευμένη διάνοια, ανίκανη να αναδιπλωθεί στον εαυτό της. Μια διάνοια που αναστοχάζεται είναι μια διάνοια που, πέρα από την πρακτικά χρήσιμη προσπάθεια, είχε ένα περίσσευμα δύναμης προς ανάλωση. Είναι μια συνείδηση που ήδη, δυνητικά, έχει ανακτήσει τον εαυτό της. Αλλά θα πρέπει επιπλέον το δυνάμει να γίνει ενεργεία. Μπορούμε να εικάσουμε ότι, χωρίς τη γλώσσα, η διάνοια θα είχε μείνει καθηλωμένη στα υλικά αντικείμενα τα οποία είχε συμφέρον να εξετάσει. Θα διήγε βίο υπνοβάτη, εξωτερική προς τον εαυτό της, οιονεί γητεμένη από την εργασία της. Η γλώσσα συνέβαλε τα μάλα στην απελευθέρωσή της. Πράγματι, η λέξη, καμωμένη για να μεταφέρεται από το ένα πράγμα στο άλλο, είναι ουσιαστικά μετατοπίσιμη και ελεύθερη. Θα μπορέσει λοιπόν να επεκταθεί, όχι μόνο από ένα αντιληπτό πράγμα σε ένα άλλο, αλλά και από το αντιληπτό πράγμα στην ανάμνησή του, από την ακριβή ανάμνηση σε μια πιο φευγαλέα εικόνα, από μια φευγαλέα εικόνα –η οποία όμως εξακολουθεί να είναι αντικείμενο παράστασης– στην παράσταση του ενεργήματος διά του οποίου την παριστούμε, δηλαδή στην ιδέα. Έτσι θα διανοιχθεί στα όμματα της διάνοιας, η οποία κοιτούσε έξω, ένας ολόκληρος εσωτερικός κόσμος, το θέαμα των ίδιων των διεργασιών της. Άλλωστε αυτήν ακριβώς την ευκαιρία περίμενε. Εκμεταλλεύεται το γεγονός ότι η λέξη είναι και η ίδια ένα πράγμα για να εισδύσει, χάρη σε αυτή,

στα ενδότερα της εργασίας της. Δεν έχει σημασία αν η πρώτη της δουλειά ήταν να κατασκευάζει εργαλεία· αυτή η κατασκευή είναι εφικτή μόνο με τη χρήση ορισμένων μέσων τα οποία δεν έχουν σμιλευθεί στα ακριβή μέτρα του αντικειμένου τους, καθότι το υπερβαίνουν, και έτσι επιτρέπουν στη διάνοια μια συμπληρωματική, δηλαδή ανιδιοτελή εργασία. Από τη μέρα που η διάνοια, αναστοχαζόμενη τα ενεργήματά της, αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως δημιουργό ιδεών, ως ικανότητα παραστάσεων εν γένει, δεν υπάρχει αντικείμενο του οποίου δεν θέλει να έχει την ιδέα, έστω και αν αυτό το αντικείμενο δεν έχει άμεση σχέση με την πρακτική δράση. Ιδού γιατί λέγαμε ότι υπάρχουν πράγματα που μόνο η διάνοια μπορεί να αναζητήσει. Όντως, μόνο αυτή νοιάζεται για θεωρία. Και η θεωρία της θα ήθελε να περιλάβει τα πάντα, όχι μόνο την ακατέργαστη ύλη, στην οποία έχει φυσιολογικά τη δυνατότητα να επενεργεί, αλλά ακόμη τη ζωή και τη σκέψη.

Μπορούμε εύκολα να μαντέψουμε με ποια εργαλεία, με ποια μέσα, με ποια μέθοδο, τέλος, θα προσεγγίσει αυτά τα προβλήματα. Πρωταρχικά, είναι προσαρμοσμένη στη μορφή της ακατέργαστης ύλης. Η ίδια η γλώσσα, που της επέτρεψε να διευρύνει το πεδίο της δράσης της, είναι πλασμένη για να δηλώνει πράγματα και μόνο πράγματα· μόνο και μόνο επειδή η λέξη είναι κινητή, επειδή μεταφέρεται από ένα πράγμα σε άλλο, η διάνοια επρόκειτο, αργά ή γρήγορα, να την προλάβει *καθ' οδόν*, ενόσω δεν έχει συνδεθεί με τίποτε, για να την εφαρμόσει σε ένα αντικείμενο που δεν είναι ένα πράγμα και το οποίο, κρυμμένο μέχρι τότε, ανέμενε την αρωγή της λέξης για να περάσει από το σκοτάδι στο φως. Αλλά η λέξη, καλύπτοντας αυτό το αντικείμενο, το μετατρέπει και πάλι σε πράγμα. Έτσι, η διάνοια, ακόμη κι όταν δεν επενεργεί πια στην ακατέργαστη ύλη, ακολουθεί τις έξεις που απέκτησε κατά τη διάρκεια αυτού του εγχειρήματος· εφαρμόζει μορφές που ανήκουν στην ανοργάνωτη ύλη. Είναι καμωμένη γι' αυτού του είδους την εργασία. Μονάχα αυτό το είδος εργασίας την ικανοποιεί πλήρως. Πράγμα που εκφράζει λέγοντας ότι μόνο έτσι πετυχαίνει την *ευκρίνεια* και τη *σαφήνεια*.

Οφείλει λοιπόν, αν θέλει να σκέφτεται σαφώς και ευκρινώς τον εαυτό της, να τον αντιλαμβάνεται υπό μορφή ασυνέχειας. Οι έννοιες όντως είναι εξωτερικές μεταξύ τους, όπως και τα αντικείμενα στον χώρο. Έχουν την ίδια σταθερότητα με τα αντικείμενα, καθώς δημιουργήθηκαν με βάση το πρότυπό τους. Συνενωμένες, συγκροτούν ένα «νοητό κόσμο», ο οποίος

μοιάζει στα ουσιώδη γνωρίσματά του με τον κόσμο των στερεών, αλλά τα στοιχεία του οποίου είναι πιο ελαφρά, πιο διάφανα, πιο ευμεταχείριστα για τη διάνοια από την απλή εικόνα των συγκεκριμένων πραγμάτων· όντως, δεν είναι πια η ίδια η αντίληψη των πραγμάτων, αλλά η παράσταση του ενεργήματος διά του οποίου η διάνοια προσηλώνεται σε αυτά. Άρα δεν είναι πια εικόνες, αλλά σύμβολα. Η λογική μας είναι το σύνολο των κανόνων που πρέπει να ακολουθούμε στον χειρισμό των συμβόλων. Δεδομένου ότι αυτά τα σύμβολα πηγάζουν από τη θεώρηση των στερεών, δεδομένου ότι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους συντίθενται αυτά τα σύμβολα ουσιαστικά μεταφράζουν τις γενικότερες σχέσεις ανάμεσα σε στερεά, η λογική μας θριαμβεύει στην επιστήμη η οποία έχει ως αντικείμενο τη στερεότητα των σωμάτων, δηλαδή στη γεωμετρία. Η λογική και η γεωμετρία γεννούν η μία την άλλη, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω. Η φυσική λογική εκπορεύεται από τη διεύρυνση μιας ορισμένης φυσικής γεωμετρίας, την οποία υπαγόρευσαν οι γενικές και άμεσα αντιληπτές ιδιότητες των στερεών. Από αυτή τη φυσική λογική εκπορεύτηκε, με τη σειρά της, η επιστημονική γεωμετρία, η οποία εκτείνει απεριόριστα τη γνώση των εξωτερικών ιδιοτήτων των στερεών.[15] Η γεωμετρία και η λογική εφαρμόζονται ακριβέστατα στην ύλη. Εκεί νιώθουν οικεία, εκεί μπορούν να βαδίσουν αβοήθητες. Έξω όμως από αυτό το πεδίο, ο καθαρός συλλογισμός χρειάζεται την επιτήρηση της ορθοφροσύνης, η οποία είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.

Έτσι, όλες οι στοιχειώδεις δυνάμεις της διάνοιας τείνουν να μεταμορφώσουν την ύλη σε εργαλείο δράσης, ήτοι, με την ετυμολογική σημασία της λέξης, σε *όργανον*. Η ζωή, καθώς δεν είναι ικανοποιημένη με την παραγωγή οργανισμών, θα ήθελε να τους προσφέρει ως εξάρτημα την ίδια την ανόργανη ύλη, μετατραπείσα σε ένα πελώριο όργανο χάρη στη δεξιότητα του έμβιου όντος. Αυτό είναι το καθήκον με το οποίο επιφορτίζει αρχικά τη διάνοια. Έτσι εξηγείται γιατί η διάνοια συμπεριφέρεται μόνιμα σάμπως να ήταν σαγηνευμένη από την ενατένιση της αδρανούς ύλης. Είναι η ζωή που κοιτάζει προς τα έξω, εξωτερικευόμενη σε σχέση με τον εαυτό της, υιοθετώντας κατ' αρχήν τον τρόπο λειτουργίας της ανοργάνωτης φύσης με σκοπό να τον καθοδηγήσει στην πράξη. Από το γεγονός αυτό προέρχεται και η απορία της, όταν στρέφεται προς το έμβιο και βρίσκεται αντιμέτωπη με

15. Στο επόμενο κεφάλαιο θα επανέλθουμε σε όλα αυτά τα ζητήματα.

την οργάνωση. Ό,τι και να κάνει σε αυτή την περίπτωση, αναλύει το οργανωμένο σε ανοργάνωτο, διότι δεν θα μπορούσε, χωρίς να αναστρέψει τη φυσική της κατεύθυνση και χωρίς να συστραφεί στον εαυτό της, να σκεφτεί την αληθινή συνέχεια, την πραγματική κινητικότητα, την αλληλοδιείσδυση και, συνοπτικά, αυτή τη δημιουργική εξέλιξη, που είναι η ζωή.

Έχουμε όντως να κάνουμε με τη συνέχεια; Η όψη της ζωής που είναι προσιτή στη διάνοιά μας, όπως άλλωστε και στις αισθήσεις τις οποίες προεκτείνει η διάνοιά μας, είναι εκείνη που δίνει λαβή στη δράση μας. Για να μπορέσουμε να τροποποιήσουμε ένα αντικείμενο, πρέπει να το αντιληφθούμε ως διαιρετό και ασυνεχές. Από τη σκοπιά της θετικής επιστήμης, σημειώθηκε μια πρωτόγνωρη πρόοδος την ημέρα που οι οργανωμένοι ιστοί αναλύθηκαν σε κύτταρα. Η μελέτη του κυττάρου, με τη σειρά της, αποκάλυψε μέσα του έναν οργανισμό που η πολυπλοκότητά του μοιάζει να αυξάνεται καθόσον εμβαθύνουμε περισσότερο σ' αυτό. Όσο προχωρεί η επιστήμη, τόσο περισσότερο βλέπει να μεγαλώνει ο αριθμός των ετερογενών στοιχείων που συμπαρατίθενται, εξωτερικά μεταξύ τους, για να συγκροτήσουν ένα έμβιο ον. Μελετά άραγε έτσι από πιο κοντά τη ζωή ή, αντίθετα, το καθαυτό ζωτικό στοιχείο στο έμβιο μοιάζει να υποχωρεί στο μέτρο που προωθούμε τη λεπτομερή εξέταση των συμπαρατιθέμενων μερών; Ήδη στους κόλπους των ειδημόνων εκδηλώνεται μια τάση να θεωρούν την υπόσταση του οργανισμού ως συνεχή και το κύτταρο ως τεχνητή οντότητα.[16] Αλλά, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι αυτή η άποψη θα επικρατήσει τελικά, η μοναδική δυνατή κατάληξή της –εάν εμβαθύνει στον εαυτό της– θα είναι ένας άλλος τρόπος ανάλυσης του έμβιου όντος και, συνεπώς, μια νέα ασυνέχεια – καίτοι λιγότερο ίσως απομακρυσμένη από την πραγματική συνέχεια της ζωής. Η αλήθεια είναι ότι αυτή τη συνέχεια δεν θα μπορούσε να τη σκεφτεί μια διάνοια που επαφίεται στη φυσική της κίνηση. Η εν λόγω συνέχεια εμπεριέχει την πολλαπλότητα των στοιχείων και συνάμα την αμοιβαία διείσδυση των πάντων, δύο ιδιότητες δηλαδή που δεν μπορούν διόλου να συμφιλιωθούν στο πεδίο όπου ασκείται η επινοητικότητά μας, άρα και η διάνοιά μας.

Με τον ίδιο τρόπο που ξεχωρίζουμε τα πράγματα στον χώρο, τα ακινητοποιούμε στον χρόνο. Η διάνοια δεν είναι ούτε στο ελάχιστο φτιαγμένη για να σκέφτεται την *εξέλιξη*, με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, δη-

16. Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθουμε στο τρίτο κεφάλαιο.

λαδή τη συνέχεια μιας μεταβολής που θα ήταν αμιγής κινητικότητα. Δεν θα επιμείνουμε εδώ σε αυτό το ζήτημα, διότι σκοπεύουμε να το μελετήσουμε σε βάθος σε ένα ειδικό κεφάλαιο. Ας περιοριστούμε να πούμε ότι η διάνοια παριστά το γίγνεσθαι ως μια σειρά *καταστάσεων*, καθεμιά από τις οποίες είναι ομοιογενής με τον εαυτό της και συνεπώς δεν μεταβάλλεται. Τι συμβαίνει όταν η προσοχή μας εστιάζεται στην εσωτερική μεταβολή μιας από αυτές τις καταστάσεις; Γοργά την αποσυνθέτουμε [την εν λόγω κατάσταση] σε μιαν άλλη σειρά καταστάσεων, οι οποίες θα συγκροτήσουν, συνενωμένες, την εσωτερική της τροποποίηση. Καθεμιά από αυτές τις νέες καταστάσεις θα είναι αναλλοίωτη ή αλλιώς η εσωτερική τους μεταβολή, αν υποπέσει στην αντίληψή μας, θα αναλυθεί παρευθύς σε μια νέα σειρά αναλλοίωτων καταστάσεων και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Εδώ και πάλι η σκέψη συνίσταται στην ανασυγκρότηση και, φυσικά, ανασυγκροτούμε με δεδομένα, άρα με σταθερά στοιχεία. Ως εκ τούτου, όσο κι αν προσπαθήσουμε, θα μπορέσουμε μεν να μιμηθούμε, με την απεριόριστη πρόοδο της πρόσθεσής μας, την κινητικότητα του γίγνεσθαι, αλλά το ίδιο το γίγνεσθαι θα γλιστρήσει ανάμεσα στα δάχτυλά μας όταν θα νομίζουμε πως το κρατάμε.

Επειδή ακριβώς επιδιώκει πάντα να ανασυγκροτεί και να ανασυγκροτεί με κάτι δεδομένο, η διάνοια αφήνει να της διαφεύγει ό,τι το *νεοφανές* υπάρχει σε κάθε στιγμή μιας ιστορίας. Δεν αποδέχεται το απρόβλεπτο. Απορρίπτει κάθε δημιουργία. Η διάνοιά μας ικανοποιείται μόνο όταν καθορισμένες προκείμενες οδηγούν σε καθορισμένο συμπέρασμα, υπολογίσιμο σε συνάρτηση με αυτές. Μπορούμε ακόμη να κατανοήσουμε ότι ένας καθορισμένος σκοπός συνεπάγεται καθορισμένα μέσα για την επίτευξή του. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με κάτι γνωστό που συντίθεται με κάτι γνωστό και, εν τέλει, με κάτι παλαιό που επαναλαμβάνεται. Εκεί η διάνοιά μας νιώθει άνεση. Όποιο κι αν είναι το αντικείμενο, θα προβεί σε αφαίρεση, θα διαχωρίσει, θα εξαλείψει ώστε, εν ανάγκη, να υποκαταστήσει το αντικείμενο με ένα κατά προσέγγιση ισοδύναμο όπου τα πράγματα θα συμβούν με αυτόν τον τρόπο. Το γεγονός όμως ότι κάθε στιγμή είναι μια συνεισφορά, ότι ακατάπαυστα αναβλύζει κάτι νέο, ότι γεννιέται μια μορφή για την οποία, άπαξ και παραχθεί, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ένα αποτέλεσμα προσδιορισμένο από τις αιτίες του, αλλά για την οποία ήταν αδύνατο να υποθέσουμε ότι θα προβλέπαμε τι θα γινόταν, δεδομένου ότι εδώ τα αίτια, μοναδικά στο είδος τους, αποτελούν μέ-

ρος του αποτελέσματος, ότι ήλθαν στον κόσμο ταυτόχρονα με αυτό και το καθορίζουν όσο ακριβώς τα καθορίζει· πρόκειται για κάτι που μπορούμε να το νιώσουμε εντός μας και να το μαντέψουμε διά της συμπαθείας εκτός μας, όχι όμως και να το εκφράσουμε με όρους καθαρής νόησης ούτε, υπό στενή έννοια, σκέψης. Διόλου παράδοξο ότι σκεφτόμαστε τον προορισμό της νόησής μας. Η αιτιότητα την οποία αναζητεί και ανευρίσκει παντού εκφράζει τον ίδιο το μηχανισμό της επινοητικότητάς μας, διά της οποίας ανασυνθέτουμε απεριόριστα το ίδιο όλο με τα ίδια στοιχεία, επαναλαμβάνουμε τις ίδιες κινήσεις για να επιτύχουμε το ίδιο αποτέλεσμα. Η κατ' εξοχήν τελικότητα, για τη νόησή μας, είναι η τελικότητα της επινοητικότητάς μας, όπου μοχθούμε πάνω σε ένα δεδομένο εκ των προτέρων πρότυπο, δηλαδή σε ένα παλαιό ή απαρτισμένο από γνωστά στοιχεία πρότυπο. Όσο για την καθαυτό επινόηση, η οποία παραταύτα είναι το αφετηριακό σημείο της ίδιας της επινοητικότητας, η διάνοιά μας δεν κατορθώνει να τη συλλάβει στο *ανάβλυσμά* της, δηλαδή σε ό,τι το μη διαιρετό διαθέτει ούτε στην *ιδιοφυΐα* της, δηλαδή σε ό,τι το δημιουργικό διαθέτει. Η εξήγησή της συνίσταται πάντα στην ανάλυσή της, μολονότι είναι απρόβλεπτη και καινοφανής, σε γνωστά ή παλαιά στοιχεία, διατεταγμένα σε διαφορετική τάξη. Η διάνοια, με άλλα λόγια, δεν αποδέχεται τον πλήρη νεωτερισμό αλλά ούτε και το ριζικό γίγνεσθαι. Δηλαδή και εδώ ακόμη αφήνει να της διαφεύγει μια ουσιώδης έποψη της ζωής, σάμπως να μην ήταν ούτε στο ελάχιστο καμωμένη για να σκέφτεται ένα παρόμοιο αντικείμενο.

Όλες οι προηγούμενες αναλύσεις μάς οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα. Αλλά δεν ήταν ανάγκη να υπεισέλθουμε σε τόσο σχοινοτενείς λεπτομέρειες για τον μηχανισμό της διανοητικής εργασίας· θα αρκούσε να εξετάσουμε τα αποτελέσματά του. Θα βλέπαμε τότε ότι η διάνοια, τόσο επιδέξια στον χειρισμό του αδρανούς, προδίδει την αδεξιότητά της αμέσως μόλις προσεγγίζει το έμβιο. Όταν καλείται να πραγματευθεί τη ζωή του σώματος ή του πνεύματος, επιστρατεύει τη σκληρότητα, την ακαμψία και τη βαναυσότητα ενός εργαλείου που δεν προοριζόταν για παρόμοια χρήση. Πολλά θα είχε να μας πει επί τούτου η ιστορία της υγιεινής και της παιδαγωγικής. Όταν αναλογιζόμαστε το κεφαλαιώδες, επείγον και σταθερό συμφέρον που έχουμε να διατηρούμε τα σώματα μας και να εξυψώνουμε τις ψυχές μας, τις ειδικές ευκολίες που έχουν δοθεί εν προκειμένω στον καθένα για να πειραματίζεται συνεχώς με τον εαυτό του και με τους άλλους, τη

χειροπιαστή ζημιά με την οποία εκδηλώνεται και πληρώνεται η ελαττωματικότητα μιας ιατρικής ή παιδαγωγικής πρακτικής, μας αφήνει σύξυλους η χοντροκοπιά και κυρίως η συνέχιση των σφαλμάτων. Εύκολα θα ανακαλύπταμε την προέλευσή τους στην πείσμονα εμμονή μας να αντιμετωπίζουμε το έμβιο όπως το αδρανές και να σκεφτόμαστε κάθε πραγματικότητα, όσο ρευστή κι αν είναι, υπό μορφή περατωμένου στερεού. Μόνο όταν βρισκόμαστε στο ασυνεχές, στο ακίνητο και στο νεκρό αισθανόμαστε άνετα. *Η διάνοια χαρακτηρίζεται από μια φυσική ακατανοησία της ζωής.*

Φύση του ενστίκτου

Απεναντίας το ένστικτο διαμορφώθηκε στο ίδιο το καλούπι της ζωής. Ενώ η διάνοια πραγματεύεται όλα τα πράγματα μηχανικά, το ένστικτο λειτουργεί, θα λέγαμε, οργανικά. Αν η συνείδηση που υπνώττει μέσα του αφυπνιζόταν, αν εσωτερικευόταν ως γνώση αντί να εξωτερικεύεται ως δράση, αν ξέραμε να το ρωτήσουμε και αν μπορούσε να μας απαντήσει, θα μας αποκάλυπτε τα πιο μύχια μυστικά της ζωής. Διότι το μόνο που κάνει το ένστικτο είναι να συνεχίζει την εργασία διά της οποίας η ζωή οργανώνει την ύλη, σε σημείο μάλιστα που δεν θα μπορούσαμε να πούμε, όπως επανειλημμένα καταδείχθηκε, πού τελειώνει η οργάνωση και πού αρχίζει το ένστικτο. Όταν το κοτοπουλάκι σπάζει το κέλυφος του αυγού του με ένα ράμφισμα, ενεργεί από ένστικτο και, παραταύτα, περιορίζεται να ακολουθεί την κίνηση που το μετέφερε μέσω της εμβρυακής ζωής. Αντίστροφα, κατά τη διάρκεια της ίδιας της εμβρυακής ζωής (κυρίως όταν το έμβρυο ζει ελεύθερα με μορφή προνύμφης) γίνονται πολλές κινήσεις που πρέπει να αναχθούν στο ένστικτο. Άρα τα πιο ουσιώδη ανάμεσα στα πρωταρχικά ένστικτα είναι όντως ζωτικές διαδικασίες. Η δυνητική συνείδηση που τα συνοδεύει ενεργοποιείται κατά κανόνα μόνο στην αρχική φάση του ενεργήματος και αφήνει την υπόλοιπη διαδικασία να περατωθεί μόνη της. Αν αναπτυσσόταν ευρύτερα και, κατόπιν, αν εμβάθυνε πλήρως στον εαυτό της, θα συνέπιπτε με τη γενεσιουργό δύναμη της ζωής.

Όταν μέσα σε ένα έμβιο σώμα βλέπουμε χιλιάδες κύτταρα να εργάζονται από κοινού για έναν κοινό σκοπό, να μοιράζονται το έργο, να ζει το καθένα για τον εαυτό του και συνάμα για τα άλλα, να συντηρούνται, να

τρέφονται, να αναπαράγονται, να απαντούν στις επικίνδυνες απειλές με κατάλληλες αμυντικές αντιδράσεις, πώς να μην πάει ο νους μας σε ισάριθμα ένστικτα; Κι όμως είναι φυσικές λειτουργίες του κυττάρου, τα συστατικά στοιχεία της ζωτικότητάς του. Όταν, πάλι, βλέπουμε τις μέλισσες μιας κυψέλης να σχηματίζουν ένα τόσο αυστηρά οργανωμένο σύστημα, ώστε καμιά να μην μπορεί να ζήσει απομονωμένη πάνω από ένα ορισμένο χρονικό διάστημα, έστω κι αν της παρέχει κανείς τροφή και κατοικία, πώς να μην αναγνωρίσουμε ότι η κυψέλη είναι όντως, και όχι μεταφορικά, ένας μοναδικός οργανισμός του οποίου κάθε μέλισσα αποτελεί ένα κύτταρο ενωμένο με τα άλλα με αόρατα δεσμά; Το ένστικτο λοιπόν από το οποίο εμφορείται η μέλισσα συγχέεται με τη δύναμη από την οποία εμφορείται το κύτταρο ή απλώς την προεκτείνει. Σε ακραίες περιπτώσεις, όπως αυτή, συμπίπτει με την οργανωτική εργασία.

Βέβαια, υπάρχουν πολλές βαθμίδες τελειότητας στο ίδιο ένστικτο. Μεταξύ του βόμβου [μεγαλόσωμης και χνουδωτής άγριας μέλισσας] και της μέλισσας, για παράδειγμα, η απόσταση είναι μεγάλη και θα περνούσαμε από τον ένα στην άλλη μέσω πληθώρας ενδιάμεσων βαθμίδων, οι οποίες αντιστοιχούν σε ισάριθμες περιπλοκές του κοινωνικού βίου. Την ίδια όμως ποικιλομορφία θα βρίσκαμε στον τρόπο λειτουργίας ιστολογικών στοιχείων που ανήκουν σε διαφορετικούς ιστούς, λίγο πολύ συγγενείς μεταξύ τους. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, υπάρχουν πολλαπλές παραλλαγές του ίδιου θέματος. Ωστόσο η μονιμότητα του θέματος δεν παύει να είναι έκδηλη, και το μόνο που κάνουν οι παραλλαγές είναι να το προσαρμόζουν στην ποικιλομορφία των περιστάσεων.

Οπότε, τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση, είτε έχουμε να κάνουμε με τα ένστικτα του ζώου είτε με τις ζωτικές ιδιότητες του κυττάρου, εκδηλώνονται η ίδια επισταμένη γνώση και η ίδια άγνοια. Τα πράγματα συμβαίνουν σάμπως το κύτταρο να γνώριζε τι το ενδιαφέρει από τα άλλα κύτταρα, το ζώο τι θα μπορέσει να χρησιμοποιήσει από τα άλλα ζώα και όλα τα υπόλοιπα να έμεναν στη σκιά. Φαίνεται πως η ζωή, άπαξ και συνεστάλη σε ένα καθορισμένο είδος, έχασε την επαφή με τον υπόλοιπο εαυτό της, εκτός βεβαίως από ένα ή δύο σημεία που αφορούν το είδος που μόλις γεννήθηκε. Πώς να μη διαπιστώσουμε ότι η ζωή ενεργεί εδώ όπως η συνείδηση εν γένει, όπως η μνήμη; Χωρίς να το αντιλαμβανόμαστε, σέρνουμε πίσω μας όλο μας το παρελθόν· αλλά η μνήμη μας διοχετεύει στο παρόν μό-

νο τις δύο ή τρεις αναμνήσεις που θα συμπληρώσουν κατά μία έννοια τη σημερινή κατάστασή μας. Η ενστικτώδης γνώση την οποία κατέχει ένα είδος για ένα άλλο σε κάποιο ιδιαίτερο σημείο ριζώνει λοιπόν στην ίδια την ενότητα της ζωής, η οποία, για να εκφραστούμε όπως ένας αρχαίος φιλόσοφος, είναι ένα όλο που συμπαθεί τον εαυτό του. Είναι αδύνατο να εξετάσουμε ορισμένα ειδικά ένστικτα του ζώου και του φυτού, προφανώς γεννημένα σε εξαιρετικές περιστάσεις, χωρίς να τα συσχετίσουμε με αυτές τις φαινομενικά λησμονημένες αναμνήσεις που αναβλύζουν αιφνίδια κάτω από την πίεση κάποιας επείγουσας ανάγκης.

Αναμφίβολα, πλήθος δευτερευόντων ενστίκτων και πολλές τροπικότητες του πρωταρχικού ενστίκτου επιδέχονται επιστημονική εξήγηση. Εντούτοις, είναι αμφίβολο αν η επιστήμη, με τις σημερινές μεθόδους εξήγησης, θα κατορθώσει ποτέ να αναλύσει πλήρως το ένστικτο. Η αιτία είναι ότι το ένστικτο και η διάνοια αποτελούν δύο αποκλίνουσες αναπτύξεις μιας και της αυτής αρχής, η οποία στη μία περίπτωση παραμένει εσωτερική στον εαυτό της και στην άλλη εξωτερικεύεται και αφοσιώνεται στη χρησιμοποίηση της ακατέργαστης ύλης· ετούτη η συνεχόμενη απόκλιση μαρτυρεί μια ριζική ασυμβατότητα και την αδυναμία της διάνοιας να απορροφήσει το ένστικτο. Ό,τι το ουσιώδες ενυπάρχει στο ένστικτο δεν θα μπορούσε να εκφραστεί με νοητικούς όρους ούτε, κατά συνέπεια, να αναλυθεί.

Ένας εκ γενετής τυφλός που θα είχε ζήσει ανάμεσα σε ομοιοπαθείς δεν θα δεχόταν ότι είναι ποτέ δυνατό να αντιληφθεί ένα απόμακρο αντικείμενο χωρίς να διέλθει από την αντίληψη όλων των ενδιάμεσων αντικειμένων. Κι όμως η όραση επιτυγχάνει αυτό το θαύμα. Θα μπορούσαμε, βέβαια, να δώσουμε δίκιο στον εκ γενετής τυφλό και να πούμε ότι η όραση, καταγόμενη από τον ερεθισμό του αμφιβληστροειδούς χιτώνος εξαιτίας των δονήσεων του φωτός, είναι απλά και μόνο μια αμφιβληστροειδής αφή. Παραδέχομαι ότι αυτή είναι η επιστημονική εξήγηση, διότι ο ρόλος της επιστήμης είναι ακριβώς να μεταφράζει κάθε αντίληψη με όρους αφής· αλλά, όπως δείξαμε αλλού, η φιλοσοφική εξήγηση της αντίληψης όφειλε να έχει άλλη φύση, αν υποθέσουμε ότι μπορούμε, εν προκειμένω, να εξακολουθήσουμε να μιλάμε για εξήγηση.[17] Να όμως που και το ένστικτο είναι μια γνώση εξ αποστάσεως. Είναι για τη διάνοια ό,τι είναι η όραση για την αφή. Το μόνο

17. *Ύλη και μνήμη*, κεφ. 1.

που μπορεί να κάνει η επιστήμη είναι να το μεταφράσει με νοητικούς όρους· μόνο που έτσι μάλλον θα κατασκευάσει μιαν απομίμηση του ενστίκτου παρά θα εισδύσει στο ίδιο το ένστικτο.

Θα πειστούμε περί τούτου, αν μελετήσουμε εδώ τις ευφυείς θεωρίες της εξελικτικής βιολογίας. Ανάγονται σε δύο τύπους, οι οποίοι άλλωστε αλληλεπιδρούν συχνά. Άλλοτε, σύμφωνα με τις αρχές του νεοδαρβινισμού, εκλαμβάνουν το ένστικτο ως ένα άθροισμα συμπτωματικών διαφορών, που διατηρούνται βάσει της [φυσικής] επιλογής· η τάδε ή η δείνα χρήσιμη συμπεριφορά, που επιτελείται φυσικά από το άτομο δυνάμει μιας συμπτωματικής προδιάθεσης του σπέρματος, θα είχε μεταβιβαστεί από σπέρμα σε σπέρμα αναμένοντας την τύχη να επιφέρει, με την ίδια μέθοδο, νέες τελειοποιήσεις. Άλλοτε εκλαμβάνουν το ένστικτο ως υποβαθμισμένη διάνοια· η δράση που κρίνεται χρήσιμη από το είδος ή από κάποιους αντιπροσώπους του θα είχε γεννήσει μιαν έξη, η οποία, με κληρονομική μεταβίβαση, θα είχε γίνει ένστικτο. Από αυτά τα δύο συστήματα, το πρώτο έχει το πλεονέκτημα ότι μπορεί, χωρίς να εγείρει σοβαρή αντίρρηση, να μιλάει για κληρονομική μεταβίβαση, καθότι η συμπτωματική τροποποίηση την οποία θέτει στην απαρχή του ενστίκτου δεν θα είχε αποκτηθεί από το άτομο αλλά θα ήταν συμφυής με το σπέρμα. Από την άλλη, αυτό το σύστημα είναι παντελώς ανίκανο να εξηγήσει τόσο σοφά ένστικτα όπως αυτά που συναντούμε στα περισσότερα έντομα. Τα ένστικτα αυτά δεν θα πρέπει ασφαλώς να έφτασαν διαμιάς στη βαθμίδα πολυπλοκότητας στην οποία βρίσκονται σήμερα· πιθανότατα εξελίχθηκαν. Αλλά, σε μια υπόθεση σαν εκείνη των νεοδαρβινιστών, η εξέλιξη του ενστίκτου δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί παρά με την προοδευτική προσθήκη νέων τμημάτων, κατά κάποιον τρόπο, τα οποία ευτυχείς συγκυρίες θα έρχονταν να συνταιριάξουν με τα παλαιά τμήματα. Είναι προφανές δηλαδή ότι, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, το ένστικτο δεν κατόρθωσε να τελειοποιηθεί διά της απλής αυξήσεως· πράγματι, κάθε νέο τμήμα απαιτούσε, επί ποινή ολικής καταστροφής, πλήρη αναμόρφωση του συνόλου. Πώς να προσδοκά όμως κανείς από την τύχη μια παρόμοια αναμόρφωση; Δέχομαι ότι μια συμπτωματική τροποποίηση του σπέρματος θα μεταβιβαστεί κληρονομικά και ενδέχεται να αναμένει, κατά κάποιον τρόπο, τη συμπληρωματική πρόσθεση νέων συμπτωματικών τροποποιήσεων που θα την περιπλέξουν. Δέχομαι επίσης ότι η φυσική επιλογή θα εξαλείψει όλες τις πιο πολύπλοκες μορφές που δεν θα

είναι βιώσιμες. Ωστόσο, για να εξελιχθεί η ζωή του ενστίκτου, θα πρέπει να παραχθούν βιώσιμες περιπλοκές. Αυτές όμως θα παραχθούν μόνο αν, σε ορισμένες περιπτώσεις, η προσθήκη ενός νέου στοιχείου οδηγήσει στη σύστοιχη μεταβολή όλων των παλαιών στοιχείων. Δεν υπάρχει άνθρωπος που θα υποστηρίξει ότι η τύχη μπορεί να επιτελέσει παρόμοιο θαύμα. Ούτως ή άλλως θα πρέπει να επικαλεστούμε τη διάνοια. Θα υποθέσουμε ότι το έμβιο ον αναπτύσσει εντός του ένα ανώτερο ένστικτο με μια κατά το μάλλον ή ήττον συνειδητή προσπάθεια. Τότε όμως θα πρέπει να δεχθούμε ότι μια κτηθείσα έξη μπορεί να γίνει κληρονομική και ότι όντως γίνεται με τρόπο αρκετά κανονικό ώστε να διασφαλίζει μιαν εξέλιξη. Το πράγμα είναι αμφίβολο, για να μην πω τίποτε άλλο. Ακόμη κι αν μπορούσε κάποιος να αναγάγει σε κληρονομικά μεταβιβασθείσα και διανοητικώς αποκτηθείσα έξη τα ένστικτα των ζώων, δεν βλέπουμε πώς αυτός ο τρόπος εξήγησης θα επεκτεινόταν στον φυτικό κόσμο, όπου η προσπάθεια δεν είναι ποτέ νοητική, αν υποθέσουμε ότι ενίοτε είναι συνειδητή. Ωστόσο, όταν βλέπουμε με πόση σιγουριά και ακρίβεια τα αναρριχητικά φυτά χρησιμοποιούν τους έλικές τους, με τι υπέροχα συνδυασμένους ελιγμούς οι ορχιδέες γονιμοποιούνται από τα έντομα,[18] πώς να μην πάει ο νους μας σε ισάριθμα ένστικτα;

Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι πρέπει να απορρίψουμε εντελώς τη θέση των νεοδαρβινιστών ούτε όμως κι εκείνη των νεολαμαρκιστών. Οι πρώτοι έχουν πιθανώς δίκιο όταν διατείνονται ότι η εξέλιξη τελείται από σπέρμα σε σπέρμα μάλλον παρά από άτομο σε άτομο και οι δεύτεροι όταν συμβαίνει να λένε ότι στην απαρχή του ενστίκτου υπάρχει μια προσπάθεια (μολονότι πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό, κατά τη γνώμη μας, από μια *νοήμονα* προσπάθεια). Αλλά οι πρώτοι έχουν πιθανότατα άδικο όταν θεωρούν την εξέλιξη του ενστίκτου ως συμπτωματική και οι δεύτεροι όταν εκλαμβάνουν την προσπάθεια από την οποία εκπηγάζει το ένστικτο ως μια ατομική προσπάθεια. Η προσπάθεια με την οποία ένα είδος τροποποιεί τα ένστικτά του, καθώς και τον εαυτό του, θα πρέπει να είναι κάτι πολύ βαθύτερο, που δεν εξαρτάται αποκλειστικά από τις περιστάσεις ούτε από τα άτομα. Δεν εξαρτάται αποκλειστικά από την πρωτοβουλία των

---

18. Βλ. τα δύο πονήματα του Δαρβίνου, *Les plantes grimpantes (Climbing Plants)*, μετάφραση Gordon, Παρίσι, 1890 και *La fécondation des Orchidées par les incectes (The Fertilization of Orchids by Insects)*, μετάφραση Répolle, Παρίσι, 1892.

ατόμων, παρότι τα άτομα συμπράττουν σε αυτήν και δεν είναι καθαρά συμπτωματική, παρότι η σύμπτωση διαδραματίζει σημαντικό ρόλο εδώ.

Πράγματι, ας συγκρίνουμε τις διάφορες μορφές του ίδιου ενστίκτου σε ποικίλα είδη υμενοπτέρων. Η εντύπωση που αποκομίζουμε δεν είναι πάντα εκείνη που θα μας άφηνε μια αύξουσα πολυπλοκότητα, η οποία επιτυγχάνεται με στοιχεία που προστίθενται διαδοχικά τα μεν στα δε, ή μια ανιούσα σειρά διατεταγμένων μηχανισμών, θα λέγαμε, κατά μήκος μιας κλίμακας. Σε πληθώρα περιπτώσεων τουλάχιστον, ο νους μας πάει μάλλον στην περιφέρεια ενός κύκλου από τα διάφορα σημεία της οποίας θα είχαν ξεκινήσει οι ποικίλες αυτές παραλλαγές, τείνοντας όλες προς το ίδιο κέντρο, προσανατολίζοντας όλες την προσπάθειά τους προς αυτή την κατεύθυνση, αλλά καμιά τους δεν πλησιάζει στο κέντρο παρά όσο επιτρέπουν τα μέσα της και επίσης όσο φωτιζόταν γι' αυτήν το κεντρικό σημείο. Με άλλα λόγια, το ένστικτο είναι παντού πλήρες, αλλά εμφανίζεται λιγότερο ή περισσότερο απλουστευμένο και κυρίως απλουστευμένο *διαφορετικά*. Από την άλλη, εκεί όπου παρατηρείται κανονική διαβάθμιση, καθώς το ένστικτο γίνεται αφ' εαυτού πιο περίπλοκο προς μία και την αυτή κατεύθυνση, σάμπως να ανερχόταν τις βαθμίδες μιας κλίμακας, τα είδη που, διά του ενστίκτου τους, κατατάσσονται έτσι σε γραμμική σειρά πόρρω απέχουν από το να έχουν πάντα μεταξύ τους σχέσεις συγγένειας. Έτσι, η συγκριτική μελέτη που έγινε τα τελευταία χρόνια για το κοινωνικό ένστικτο των ποικίλων μελισσοειδών (Apides) καταδεικνύει ότι το ένστικτο των μελιπονινών (Méliponines) είναι η γέφυρα, όσον αφορά την πολυπλοκότητα, ανάμεσα στην υποτυπώδη ακόμη τάση των βομβινών (Bombines) και στην περατωμένη γνώση των μελισσών μας· εντούτοις, ανάμεσα στις μέλισσες και στις μελιπονίνες δεν είναι δυνατό να υπάρχει γενεαλογική σχέση.[19] Κατά πάσα πιθανότητα, η λιγότερο ή περισσότερο μεγάλη περιπλοκότητα αυτών των ποικίλων κοινωνιών δεν εξαρτάται από τον λιγότερο ή περισσότερο σημαντικό αριθμό προστιθέμενων στοιχείων. Αντιμετωπίζουμε μάλλον ένα *μουσικό θέμα*, που θα πρέπει, αρχικά, να μεταφέρθηκε αφ' εαυτού, ολόκληρο, σε έναν ορισμένο αριθμό τόνων και του οποίου, επίσης ολόκληρου, εκτελέσθηκαν κατόπιν ποικίλες παραλλαγές, άλλες πολύ απλές, άλλες απείρως

19. Buttel-Reepen, Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (*Biol. Centralblatt*, XXIII, 1903), ιδ. σ. 108.

περίτεχνες. Όσο για το αρχικό θέμα, είναι παντού και πουθενά. Μάταια θα προσπαθούσαμε να το καταγράψουμε με όρους αναπαράστασης· στην αρχή ο δημιουργός του μάλλον το *ένιωσε* παρά το *σκέφτηκε*. Την ίδια εντύπωση αφήνει και το παραλυτικό ένστικτο ορισμένων σφηκών. Ξέρουμε ότι τα διάφορα είδη παραλυτικών υμενοπτέρων αποθέτουν τα αυγά τους στις αράχνες, στους σκαραβαίους, στις κάμπιες, που θα εξακολουθήσουν να ζουν σε ακινησία για κάποιες μέρες και θα χρησιμεύσουν έτσι ως φρέσκια τροφή στις προνύμφες, αφού υποβλήθηκαν αρχικά από τη σφήκα σε μια λεπτή χειρουργική επέμβαση. Το τσίμπημα το οποίο καταφέρνουν τα διάφορα αυτά είδη υμενοπτέρων στα νευρικά κέντρα του θύματός τους για να το ακινητοποιήσουν χωρίς να το εξοντώσουν, το κατευθύνουν ανάλογα με τα διάφορα είδη λείας που εκάστοτε πλήττουν. Η σκολία (Scolie) που επιτίθεται σε μια προνύμφη της σετωνίας (Cétoine) [είδους κολεοπτέρου με ζωηρά μεταλλικά χρώματα] την κεντρίζει μόνο σε ένα σημείο, αλλά εκεί ακριβώς όπου βρίσκονται συγκεντρωμένα τα κινητικά γάγγλια και μόνο αυτά τα γάγγλια, διότι, αν τρυπούσε με το κεντρί της κάποια άλλα γάγγλια, θα μπορούσε να επιφέρει τον θάνατο και τη σήψη, τα οποία πρέπει να αποφύγει.[20] Η κιτρινόπτερη σφήκα (Sphex), που επέλεξε ως θύμα τον γρύλλο, γνωρίζει ότι αυτός διαθέτει τρία νευρικά κέντρα, τα οποία κινούν τα τρία ζεύγη των ποδιών του ή τουλάχιστον κάνει σαν να το γνώριζε. Κεντρίζει το έντομο αρχικά κάτω από τον λαιμό, κατόπιν πίσω από τον προθώρακα και, τέλος, στο σημείο όπου ο θώρακας συνδέεται με την κοιλιά.[21] Η ακανθώδης αμμόφιλος (Ammophile hérissée) καταφέρνει εννέα αλλεπάλληλα τσιμπήματα σε εννέα νευρικά κέντρα της κάμπιας της και, τέλος, αρπάζει το κεφάλι της και το συνθλίβει όσο ακριβώς χρειάζεται για να προκαλέσει παραλυσία και όχι θάνατο.[22] Το γενικό θέμα είναι η «αναγκαιότητα να προκληθεί παραλυσία και όχι θάνατος»· οι παραλλαγές συναρτώνται προς τη δομή του υποκειμένου επί του οποίου επιχειρούνται. Αναμφίβολα, η «εγχείρηση» δεν διεξάγεται πάντα τέλεια. Πρόσφατα, κατέδειξαν ότι η αμμόφιλος σφήκα συμβαίνει να εξοντώνει την κάμπια αντί να την παραλύει, ενίοτε μάλιστα να την παραλύει μόνο κατά το ήμισυ.[23]

---

20. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3η σειρά, Παρίσι, 1890, σσ. 1-69.
21. Fabre, στο ίδιο, 1η σειρά, 3η έκδοση, Παρίσι, 1894, σ. 93 κ.ε.
22. Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Παρίσι, 1882, σ. 14 κ.ε.
23. Peckham, *Wasps, solitary and social*, Ουέστμινστερ, 1905, σ. 28 κ.ε.

Επειδή όμως το ένστικτο υποπίπτει σε λάθη, όπως και η διάνοια, κι επειδή κι αυτό είναι δεκτικό ατομικών αποκλίσεων, δεν έπεται επ' ουδενί ότι το ένστικτο της σφήκας αποκτήθηκε –όπως ισχυρίστηκαν κάποιοι– με νοητικού χαρακτήρα ψηλαφήσεις. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι, με την πάροδο του χρόνου, η σφήκα κατάφερε να αναγνωρίσει, ψηλαφίζοντας, ένα προς ένα τα σημεία του θύματός της τα οποία πρέπει να κεντήσει για να το ακινητοποιήσει, καθώς και τον ειδικό τρόπο με τον οποίο πρέπει να μεταχειριστεί τον εγκέφαλο ώστε να επέλθει η παραλυσία χωρίς να συνεπιφέρει τον θάνατο, πώς να υποθέσουμε ότι τα τόσο ειδικά στοιχεία μιας τόσο επακριβούς γνώσης μεταβιβάστηκαν κανονικά, ένα προς ένα, με την κληρονομικότητα; Αν υπήρχε σε ολόκληρη τη σημερινή πείρα μας έστω και ένα μονάχα αδιαφιλονίκητο παράδειγμα παρόμοιας μεταβίβασης, η κληρονομικότητα των επίκτητων χαρακτηριστικών δεν θα επιδεχόταν αμφισβήτηση από κανέναν. Στην πραγματικότητα, η κληρονομική μεταβίβαση της αποκτημένης έξης τελείται με τρόπο απροσδιόριστο και ασταθή, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι συμβαίνει ποτέ στ' αλήθεια.

Αλλά όλη η δυσκολία πηγάζει από το γεγονός ότι θέλουμε να μεταφράσουμε την επισταμένη γνώση του υμενόπτερου με διανοητικούς όρους. Οπότε, μας επιβάλλεται να εξομοιώσουμε τη σφήκα με τον εντομολόγο, ο οποίος γνωρίζει την κάμπια όπως γνωρίζει όλα τα υπόλοιπα πράγματα, δηλαδή έξωθεν, χωρίς να έχει, από αυτή την πλευρά, ειδικό και ζωτικό διαφέρον. Η σφήκα θα όφειλε λοιπόν να μάθει εν προκειμένω μία προς μία –όπως ο εντομολόγος– τις θέσεις των νευρικών κέντρων της κάμπιας, να αποκτήσει τουλάχιστον την πρακτική γνώση αυτών των θέσεων πειραματιζόμενη με τα αποτελέσματα του τσιμπήματός της. Δεν θα ίσχυε όμως το ίδιο, αν υποθέταμε, ανάμεσα στη σφήκα και στο θύμα της, μια *συμπάθεια* (με την ετυμολογική σημασία της λέξης) που θα την πληροφορούσε ένδοθεν, θα λέγαμε, για τα σημεία στα οποία είναι ευπρόσβλητη η κάμπια. Η αίσθηση αυτή για το πόσο και πού είναι ευάλωτο το θύμα θα μπορούσε να μην οφείλει το παραμικρό στην εξωτερική αντίληψη και να προκύπτει αποκλειστικά από τη συνύπαρξη της σφήκας και της κάμπιας, θεωρούμενων όχι πλέον ως δύο οργανισμών αλλά ως δύο δραστηριοτήτων. Θα εξέφραζε με συγκεκριμένη μορφή τη σχέση ανάμεσά τους. Βέβαια, μια επιστημονική θεωρία δεν μπορεί να επικαλείται παρόμοιες θεωρήσεις. Δεν επιτρέπεται να θέτει τη δράση πριν από την οργάνωση και τη συμπάθεια πριν από

την αντίληψη και τη γνώση. Αλλά, για άλλη μια φορά, είτε η φιλοσοφία δεν έχει καμία αρμοδιότητα εν προκειμένω είτε ο ρόλος της αρχίζει εκεί που τελειώνει ο ρόλος της επιστήμης.

Είτε εκλαμβάνει το ένστικτο ως «σύνθετο αντανακλαστικό» είτε ως έξη που αποκτήθηκε νοητικά και έγινε αυτοματισμός είτε, τέλος, ως άθροισμα συμπτωματικών μικροπλεονεκτημάτων που συσσωρεύθηκαν και παγιώθηκαν από τη [φυσική] επιλογή, σε κάθε περίπτωση η επιστήμη αξιώνει να αναλύσει πλήρως το ένστικτο είτε σε νοητικά ενεργήματα είτε σε μηχανισμούς που κατασκευάστηκαν κομμάτι κομμάτι, όπως εκείνους που συνδυάζει η διάνοιά μας. Δέχομαι ότι η επιστήμη βρίσκεται εδώ στο στοιχείο της. Ελλείψει πραγματικής ανάλυσης του αντικειμένου, θα μας δώσει μια μετάφρασή του με νοητικούς όρους. Πώς γίνεται όμως να μην παρατηρήσουμε ότι η ίδια η επιστήμη καλεί τη φιλοσοφία να δει τα πράγματα από άλλη σκοπιά; Αν η βιολογία μας βρισκόταν ακόμη στην εποχή του Αριστοτέλη, αν εξελάμβανε τη σειρά των έμβιων όντων ως μονόγραμμη, αν μας έδειχνε ολόκληρη τη ζωή να εξελίσσεται προς τη διάνοια και να περνά, γι' αυτό το λόγο, από την αισθητικότητα και το ένστικτο, θα είχαμε το δικαίωμα, εμείς ως νοήμονα όντα, να στραφούμε προς τις παλαιότερες και συνεπώς υποδεέστερες εκδηλώσεις της ζωής και να αξιώσουμε να τις εντάξουμε, χωρίς να τις παραμορφώσουμε, στο πλαίσιο της διάνοιάς μας. Αλλά, σε ένα από τα πιο σαφή πορίσματά της, η βιολογία κατέδειξε ότι η εξέλιξη συντελέστηκε ακολουθώντας αποκλίνουσες γραμμές. Στην άκρη δύο γραμμών –των δύο κυριότερων– βρίσκουμε τη διάνοια και το ένστικτο με τις καθαρές περίπου μορφές τους. Γιατί λοιπόν το ένστικτο θα αναλυόταν σε νοητικά στοιχεία και μάλιστα σε εντελώς νοητούς όρους; Δεν βλέπουν άραγε ότι το να σκεφτούμε εδώ κάτι νοήμον ή κάτι απολύτως νοητό ισοδυναμεί με επιστροφή στην αριστοτελική θεωρία της φύσης; Θα ήταν χωρίς αμφιβολία προτιμότερο να επανέλθουμε σε αυτήν παρά να σταματήσουμε απότομα μπροστά στο ένστικτο σα να επρόκειτο για ένα ανεξιχνίαστο μυστήριο. Ωστόσο, το γεγονός ότι το ένστικτο δεν ανήκει στον τομέα της διάνοιας δεν επάγεται ότι βρίσκεται έξω από τα όρια του πνεύματος. Στα φαινόμενα του συναισθήματος, στις συμπάθειες και αντιπάθειες που δεν εμπεριέχουν αναστοχασμό, βιώνουμε μέσα μας, με μορφή πολύ πιο αόριστη και επίσης υπέρ το δέον διαποτισμένη από τη διάνοια, κάτι από κείνο που πρέπει να συμβαίνει στη συνείδηση ενός εντόμου που δρα ενστικτωδώς. Η εξέλιξη απλώς

διαχώρισε, για να τα αναπτύξει μέχρι τέλους, στοιχεία που αρχικά αλληλοδιείσδυαν. Ακριβέστερα, η διάνοια είναι προπάντων η ικανότητα συσχετισμού ενός σημείου του χώρου με ένα άλλο, ενός υλικού αντικειμένου με ένα άλλο· εφαρμόζεται σε όλα τα πράγματα, μένοντας όμως έξω από αυτά, και από μια βαθιά αιτία αντιλαμβάνεται μόνο τη διάχυσή της σε παρατιθέμενα αποτελέσματα. Όποια κι αν είναι η δύναμη επί το έργον στη γένεση του νευρικού συστήματος της κάμπιας, την προσπελάζουμε –με τα μάτια μας και με τη διάνοιά μας– μόνο ως μια συμπαράθεση νεύρων και νευρικών κέντρων. Είναι αλήθεια ότι έτσι προσπελάζουμε ολόκληρο το εξωτερικό αποτέλεσμα. Αντιθέτως, η σφήκα συλλαμβάνει, χωρίς αμφιβολία, ελάχιστα μόνο πράγματα, μοναχά ό,τι την ενδιαφέρει· τουλάχιστον τα συλλαμβάνει ένδοθεν, ολότελα διαφορετικά από ό,τι αν επρόκειτο για μια γνωστική διαδικασία· τα συλλαμβάνει με μιαν ενόραση (*προϊόν βιώματος μάλλον παρά παράστασης*) η οποία μοιάζει πιθανώς με κείνο που εμείς αποκαλούμε μαντική συμπάθεια (sympathie divinatrice).

Αξιοσημείωτο γεγονός αποτελεί το πήγαιν' έλα των επιστημονικών θεωριών περί ενστίκτου ανάμεσα στο *νοήμον (intelligent)* και στο απλώς *νοητό (intelligible)*, δηλαδή ανάμεσα στην εξομοίωση του ενστίκτου με μιαν «έκπτωτη» διάνοια και στην αναγωγή του ενστίκτου σε έναν καθαρό μηχανισμό.[24] Καθένα από αυτά τα δύο συστήματα εξήγησης θριαμβεύει ενόσω ασκεί κριτική στο άλλο· το πρώτο όταν μας δείχνει ότι το ένστικτο αδυνατεί να είναι απλώς ένα αντανακλαστικό, το δεύτερο όταν υποστηρίζει ότι το ένστικτο διαφέρει από τη διάνοια, έστω και αν αυτή έχει περιπέσει στην ασυνειδησία. Τι άλλο μπορεί να σημαίνει αυτό, ειμή ότι έχουμε εδώ δύο συμβολισμούς εξίσου αποδεκτούς από κάποιες πλευρές και εξίσου ανεπαρκείς για το αντικείμενό τους; Η συγκεκριμένη εξήγηση, που δεν είναι πλέον επιστημονική, αλλά μεταφυσική, πρέπει να αναζητηθεί σε μια εντελώς διαφορετική οδό, όχι πια προς την κατεύθυνση της διάνοιας, αλλά προς εκείνη της «συμπάθειας».

---

24. Ανάμεσα στις πρόσφατες εργασίες, βλ. ιδιαίτερα: Bethe, Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben ? (*Arch. f. d. ges. Physiologie*, 1898) και Forel, Un aperçu de psychologie comparée (*Année psychologique*, 1895).

Ζωή και συνείδηση

Το ένστικτο είναι συμπάθεια. Αν αυτή η συμπάθεια μπορούσε να διευρύνει το αντικείμενό της, καθώς και να αναστοχαστεί τον εαυτό της, θα μας παρέδιδε το κλειδί των ζωτικών διεργασιών, όπως η αναπτυγμένη και πειθαρχημένη διάνοια μας εισάγει στην ύλη. Διότι, δεν θα κουραστούμε να το επαναλαμβάνουμε, η διάνοια και το ένστικτο στρέφονται προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις, η πρώτη προς την αδρανή ύλη, ενώ το δεύτερο προς τη ζωή. Μέσω της επιστήμης, που είναι το έργο της, η διάνοια θα μας αποκαλύπτει ολοένα και πληρέστερα το μυστικό των φυσικών διεργασιών· όσο για τη ζωή, δεν μας κομίζει και άλλωστε δεν φιλοδοξεί να μας κομίσει παρά μια μετάφρασή της με όρους αδράνειας. Κινείται γύρω γύρω από τη ζωή, συλλέγοντας έξωθεν τον μέγιστο δυνατό αριθμό στιγμιοτύπων του ίδιου αντικειμένου, το οποίο έλκει προς την πλευρά της, αντί να εισέλθει σε αυτό. Αλλά στο εσωτερικό της ζωής θα μας οδηγούσε μόνο η *ενόραση*, δηλαδή το ένστικτο που έγινε ανιδιοτελές, έχει αυτοσυνείδηση και είναι ικανό να αναστοχάζεται το αντικείμενό του και να το διευρύνει απεριόριστα.

Η ύπαρξη στον άνθρωπο μιας αισθητικής ικανότητας (faculté esthétique) πλάι στην κανονική αντίληψη αποδεικνύει ήδη ότι μια παρόμοια προσπάθεια δεν είναι αδύνατη. Ο οφθαλμός μας αντιλαμβάνεται τα γνωρίσματα του έμβιου όντος, αλλά συμπαρατιθέμενα και όχι οργανωμένα μεταξύ τους. Η πρόθεση της ζωής, η απλή κίνηση που διατρέχει τις γραμμές, που τις συνδέει μεταξύ τους και τους προσδίδει μια σημασία, τού διαφεύγει. Αυτήν ακριβώς την πρόθεση επιδιώκει να ανακτήσει ο καλλιτέχνης ανατοποθετούμενος στο εσωτερικό του αντικειμένου με ένα είδος συμπάθειας, υπερβαίνοντας, με μιαν ενορατική προσπάθεια, το εμπόδιο που παρεμβάλλει ο χώρος ανάμεσα σε αυτόν και στο μοντέλο του. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι αυτή η αισθητική ενόραση (intuition esthétique), όπως άλλωστε και η εξωτερική αντίληψη, προσπελάζει μόνο το ατομικό. Μπορούμε όμως να σκεφτούμε μια έρευνα προσανατολισμένη προς την ίδια κατεύθυνση με την τέχνη, η οποία θα έπαιρνε ως αντικείμενο τη ζωή εν γένει, ακριβώς όπως η φυσική επιστήμη, ακολουθώντας μέχρι τέλους την κατεύθυνση την οποία υποδεικνύει η εξωτερική αντίληψη, προεκτείνει σε γενικούς νόμους τα ατομικά γεγονότα. Αναμφίβολα, αυτή η φιλοσοφία δεν θα αποκτήσει

ποτέ για το αντικείμενό της μια γνώση συγκρίσιμη με εκείνη που έχει η επιστήμη για το δικό της. Η διάνοια παραμένει ο φωτεινός πυρήνας γύρω από τον οποίο το ένστικτο, διευρυμένο έστω και εξαγνισμένο σε ενόραση, σχηματίζει μόνο ένα αόριστο νεφέλωμα. Ελλείψει όμως της καθαυτό γνώσης, που ανήκει στην καθαρή διάνοια, η ενόραση θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε ό,τι το ανεπαρκές έχουν εν προκειμένω τα νοητικά δεδομένα και να διαβλέψουμε το μέσο για να τα συμπληρώσουμε. Όντως, από τη μια η ενόραση θα μετέλθει τον ίδιο το μηχανισμό της διάνοιας για να δείξει πώς τα διανοητικά πλαίσια δεν βρίσκουν πια εδώ την ακριβή τους εφαρμογή και, από την άλλη, με την εργασία της, θα μας υποβάλει τουλάχιστον το αόριστο συναίσθημα εκείνου που πρέπει να βάλουμε στη θέση των διανοητικών πλαισίων. Έτσι, η ενόραση θα μπορέσει να οδηγήσει τη διάνοια να αναγνωρίσει ότι η ζωή δεν υπάγεται εντελώς ούτε στην κατηγορία του πολλαπλού ούτε σε κείνη του ενός, ότι ούτε η μηχανική αιτιότητα ούτε η τελικότητα μεταφράζουν επαρκώς τη ζωτική διαδικασία. Κατόπιν, μέσω της συμπαθητικής επικοινωνίας την οποία θα εδραιώσει ανάμεσα σε μας και στα υπόλοιπα έμβια, με τη διαστολή της συνείδησής μας, θα μας εισαγάγει στο καθαυτό πεδίο της ζωής, η οποία είναι αλληλοδιείσδυση και απεριόριστα συνεχιζόμενη δημιουργία. Αλλά, αν έτσι ξεπερνά τη διάνοια, από την ίδια τη διάνοια θα έχει λάβει την ώθηση που θα την έχει ανυψώσει στο σημείο όπου βρίσκεται. Χωρίς τη διάνοια, θα είχε παραμείνει –υπό μορφή ενστίκτου– καθηλωμένη στο ειδικό αντικείμενο που την ενδιαφέρει πρακτικά και εξωτερικευμένη από αυτό σε μετατοπιστικές κινήσεις.

Το πώς λοιπόν η θεωρία της γνώσης οφείλει να λάβει υπόψη της αυτές τις δύο ικανότητες, τη διάνοια και την ενόραση, και επίσης το πώς, επειδή δεν αντιδιέστειλε με αρκετή σαφήνεια την ενόραση από τη διάνοια, αντιμετωπίζει ανυπέρβλητες δυσκολίες, δημιουργώντας ιδέες-φαντάσματα, στις οποίες θα προσκολληθούν προβλήματα-φαντάσματα, θα προσπαθήσουμε να το δείξουμε λίγο παρακάτω. Θα δούμε ότι το πρόβλημα της γνώσης, θεωρημένο από αυτή τη σκοπιά, είναι ένα και το αυτό με το μεταφυσικό πρόβλημα και ότι αμφότερα συναρτώνται προς την εμπειρία. Πράγματι, από τη μία, αν η διάνοια συμμορφώνεται με την ύλη και η ενόραση με τη ζωή, θα πρέπει να τις συμπιέσουμε αμφότερες για να εξαγάγουμε από αυτές την πεμπτουσία του αντικειμένου τους· οπότε η μεταφυσική θα εξαρτάται από τη θεωρία της γνώσης. Από την άλλη, όμως, αν η συνείδηση

διαιρέθηκε σε ενόραση και διάνοια, τούτο συνέβη λόγω της αναγκαιότητας να εφαρμοστεί στην ύλη και συνάμα να ακολουθήσει το ρεύμα της ζωής. Έτσι, η διχοτόμηση της συνείδησης θα οφειλόταν στη διττή μορφή του πραγματικού και η θεωρία της γνώσης θα έπρεπε να συναρτάται προς τη μεταφυσική. Η αλήθεια είναι ότι καθεμιά από τις δύο αυτές έρευνες οδηγεί στην άλλη· σχηματίζουν κύκλο και ο κύκλος μπορεί να έχει ως κέντρο μόνο την εμπειρική μελέτη της εξέλιξης. Μονάχα παρακολουθώντας τη συνείδηση να διατρέχει την ύλη, να χάνεται και να ανευρίσκεται σε αυτή, να διαιρείται και να ανασυγκροτείται, θα σχηματίσουμε μιαν ιδέα για την αντίθεση ανάμεσα στους δύο όρους, όπως επίσης, ίσως, και για την κοινή τους καταγωγή. Αλλά, από την άλλη, αν ασχοληθούμε επίμονα με αυτή την αντίθεση των δύο στοιχείων και με αυτή την κοινότητα της καταγωγής τους, θα αναδείξουμε ίσως σαφέστερα το νόημα της ίδιας της εξέλιξης.

Αυτό θα είναι το αντικείμενο του προσεχούς μας κεφαλαίου. Ήδη όμως τα γεγονότα που μόλις ανακεφαλαιώσαμε μας υποβάλλουν την ιδέα να συνδέσουμε τη ζωή είτε με την ίδια τη συνείδηση είτε με κάτι που της μοιάζει.

Λέγαμε ότι, σε όλο το εύρος του ζωικού βασιλείου, η συνείδηση εμφανίζεται ανάλογη με τη δυνατότητα επιλογών που διαθέτει το έμβιο ον. Φωτίζει τη ζώνη των δυνητικοτήτων η οποία περιβάλλει το ενέργημα. Αναμετρά την απόκλιση ανάμεσα σ' αυτό που συμβαίνει και σε κείνο που θα μπορούσε να συμβεί. Άρα, κοιταγμένη έξωθεν, θα μπορούσε να εκληφθεί ως απλή θεραπαινίδα της δράσης, ως φως που ανάβει η δράση, φευγαλέα σπίθα που θα πεταγόταν από την τριβή της πραγματικής δράσης με τις δυνατές δράσεις. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι το ίδιο ακριβώς θα συνέβαινε, αν η συνείδηση ήταν αιτία και όχι αποτέλεσμα. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, ακόμη και στο πιο υποτυπώδες ζώο, η συνείδηση καλύπτει δικαιωματικά ένα τεράστιο πεδίο, αλλά ότι στην πράξη συνθλίβεται από ένα είδος μέγκενης· κάθε πρόοδος των νευρικών κέντρων, προσφέροντας στον οργανισμό την επιλογή ανάμεσα σε μεγαλύτερο αριθμό πράξεων, θα απηύθυνε μιαν έκκληση στις δυνητικότητες που είναι ικανές να περιβάλλουν το πραγματικό, θα ξέσφιγγε έτσι τη μέγκενη και θα άφηνε τη συνείδηση να διαβεί πιο ελεύθερα. Σε αυτή τη δεύτερη υπόθεση, όπως και στην πρώτη, η συνείδηση θα ήταν όντως το εργαλείο της δράσης· αλλά θα ήταν ακόμη πιο αληθές αν λέγαμε ότι η δράση είναι το εργαλείο της συνεί-

δησης, διότι η εμπλοκή της δράσης με τον εαυτό της και η συμπλοκή της δράσης με τη δράση θα ήταν, για την αιχμαλωτισμένη συνείδηση, το μόνο δυνατό μέσο για να απελευθερωθεί. Πώς να επιλέξουμε ανάμεσα στις δύο υποθέσεις; Αν η πρώτη αλήθευε, η συνείδηση θα αναπαριστούσε επακριβώς, ανά πάσα στιγμή, την κατάσταση του εγκεφάλου· ο παραλληλισμός ανάμεσα στην ψυχολογική κατάσταση και στην εγκεφαλική κατάσταση (στο βαθμό που είναι νοητός) θα ήταν επακριβής. Αντίθετα, στη δεύτερη υπόθεση, θα υπήρχε, βέβαια, αλληλεγγύη και αλληλεξάρτηση ανάμεσα στον εγκέφαλο και στη συνείδηση, αλλά όχι και παραλληλισμός· όσο περισσότερο περίπλοκος θα γίνεται ο εγκέφαλος πιο περίπλοκος, αυξάνοντας έτσι τον αριθμό των δυνατών πράξεων ανάμεσα στις οποίες έχει να επιλέξει ο οργανισμός, τόσο περισσότερο θα οφείλει η συνείδηση να ξεπεράσει το φυσικό της παρεπόμενο. Έτσι, η ανάμνηση ενός και του αυτού θεάματος, το οποίο θα έχουν παρακολουθήσει, θα τροποποιήσει πιθανώς με τον ίδιο τρόπο τον εγκέφαλο ενός σκύλου και τον εγκέφαλο ενός ανθρώπου, αν είχαν την ίδια αντίληψη· εντούτοις, η ανάμνηση θα πρέπει να είναι κάτι εντελώς διαφορετικό σε μια ανθρώπινη συνείδηση και σε μια συνείδηση σκύλου. Στον σκύλο, η ανάμνηση θα παραμείνει δέσμια της αντίληψης· θα αφυπνισθεί μόνο όταν μια ανάλογη αντίληψη θα την ανακαλέσει αναπαράγοντας το ίδιο θέαμα και θα εκδηλωθεί τότε μάλλον με την αναγνώριση, *αυτοματικά παρά στοχαστικά*, της τωρινής αντίληψης παρά με μια αληθινή αναγέννηση της ίδιας της ανάμνησης. Αντίθετα, ο άνθρωπος είναι ικανός να ανακαλεί την ανάμνηση κατά βούληση, όποια στιγμή θέλει, ανεξάρτητα από την τωρινή αντίληψη. Δεν περιορίζεται να υποδύεται την παρελθούσα ζωή του· την αναπαριστά και την ονειρεύεται. Δεδομένου ότι η τοπική τροποποίηση του εγκεφάλου με την οποία είναι συνδεδεμένη η ανάμνηση είναι η ίδια στο σκύλο και στον άνθρωπο, η ψυχολογική διαφορά ανάμεσα στις δύο αναμνήσεις δεν μπορεί να εδράζεται στην τάδε ή στη δείνα επιμέρους διαφορά ανάμεσα στους δύο εγκεφαλικούς μηχανισμούς, αλλά στη διαφορά ανάμεσα στους δύο εγκεφάλους ιδωμένους σφαιρικά· ο πιο πολύπλοκος από τους δύο, ωθώντας περισσότερους μηχανισμούς σε αντιπαράθεση μεταξύ τους, θα επιτρέψει στη συνείδηση να αποδεσμευθεί από την περίσφιγξη τόσο των μεν όσο και των δε και να ανεξαρτητοποιηθεί. Φρονούμε ότι έτσι συμβαίνουν τα πράγματα και ότι η δεύτερη από τις δύο υποθέσεις πρέπει να επιλεγεί· αυτό άλλωστε πασχίσαμε να αποδεί-

ξουμε σε μια προγενέστερη εργασία με τη μελέτη των γεγονότων τα οποία τονίζουν με τον καλύτερο τρόπο τη σχέση ανάμεσα στη συνειδησιακή κατάσταση και στην εγκεφαλική κατάσταση, τα φαινόμενα της κανονικής και παθολογικής αναγνώρισης, ιδιαιτέρως τις αφασίες.[25] Τούτο όμως θα μπορούσαμε να το προβλέψουμε εξίσου καλά βάσει του συλλογισμού. Δείξαμε σε ποιο αυτοαναιρούμενο αίτημα, σε ποια σύγχυση δύο ασύμβατων μεταξύ τους συμβολισμών στηρίζεται η υπόθεση μιας ισοδυναμίας ανάμεσα στην εγκεφαλική και στην ψυχολογική κατάσταση.[26]

Θεωρημένη από αυτή την πλευρά, η εξέλιξη της ζωής προσλαμβάνει ένα σαφέστερο νόημα, παρότι αδυνατούμε να την υπαγάγουμε σε μια αληθινή ιδέα. Όλα συμβαίνουν σάμπως ένα ευρύ συνειδησιακό ρεύμα να είχε διεισδύσει στην ύλη, έμφορτο, όπως κάθε συνείδηση, με τεράστια πολλαπλότητα δυνητικοτήτων που αλληλοδιείσδυαν. Συμπαρέσυρε την ύλη προς την οργάνωση, αλλά η κίνησή του επιβραδύνθηκε απείρως και συνάμα διαιρέθηκε απείρως. Πράγματι, από τη μία, η συνείδηση αναγκάστηκε να αποναρκωθεί, σαν τη χρυσαλλίδα μέσα στο κουκούλι όπου ετοιμάζει τις φτερούγες της, και, από την άλλη, οι πολλαπλές τάσεις που εμπεριέκλειε κατανεμήθηκαν σε αποκλίνουσες σειρές οργανισμών, οι οποίοι άλλωστε μάλλον εξωτερίκευαν αυτές τις τάσεις με κινήσεις παρά τις εσωτερίκευαν ως παραστάσεις. Κατά τη διάρκεια αυτής της εξέλιξης, κάποιοι από τους οργανισμούς περιέπιπταν σε ολοένα και βαθύτερο ύπνο, ενώ άλλοι αφυπνίζονταν ολοένα και περισσότερο, οπότε η νάρκη των μεν εξυπηρετούσε τη δραστηριότητα των δε. Αλλά η αφύπνιση μπορούσε να γίνει με δύο διαφορετικούς τρόπους. Η ζωή, ήτοι η συνείδηση που εξαπολύθηκε διαμέσου της ύλης, εστίαζε την προσοχή της ή στην ίδια της την κίνηση ή στην ύλη την οποία διέσχιζε. Έτσι, προσανατολιζόταν είτε προς την κατεύθυνση της ενόρασης είτε προς την κατεύθυνση της διάνοιας. Εκ πρώτης όψεως, η ενόραση μοιάζει πολύ προτιμότερη από τη διάνοια, καθότι η ζωή και η συνείδηση παραμένουν εν προκειμένω στο εσωτερικό του εαυτού τους. Αλλά το θέαμα της εξέλιξης των έμβιων όντων μάς δείχνει ότι δεν μπορούσε να προχωρήσει πολύ μακριά. Από την πλευρά της ενόρασης, η συνείδηση συ-

---

25. *Ύλη και μνήμη*, κεφ. 2 και 3.

26. Le paralogisme psycho-physiologique (*Revue de métaphysique et de morale*, Νοέμβριος 1904). Βλ. Henri Bergson, *Oeuvres*, Παρίσι, P.U.F., 3η έκδοση, 1970, σσ. 959-974. (Σ.τ.μ.)

μπιέστηκε τόσο πολύ από το περίβλημά της, ώστε αναγκάστηκε να συρρικνώσει την ενόραση σε ένστικτο, δηλαδή να περιλάβει μόνο το ελάχιστο τμήμα ζωής που την ενδιέφερε και μάλιστα να το περιλάβει στο σκοτάδι, αγγίζοντάς το χωρίς σχεδόν να το βλέπει. Από αυτή την πλευρά, ο ορίζοντας έκλεισε παρευθύς. Απεναντίας, η συνείδηση που αυτοκαθορίστηκε ως διάνοια, δηλαδή που επικεντρώθηκε αρχικά στην ύλη, μοιάζει έτσι να εξωτερικεύεται σε σχέση με τον εαυτό της· αλλά, επειδή ακριβώς προσαρμόζεται στα έξωθεν αντικείμενα, καταφέρνει να κυκλοφορεί ανάμεσά τους, να παρακάμπτει τα εμπόδια που της θέτουν, να διευρύνει απεριόριστα το πεδίο της. Άπαξ και απελευθερωθεί, μπορεί άλλωστε να αναδιπλωθεί στο εσωτερικό και να αφυπνίσει τις δυνητικότητες της ενόρασης που υπνώττουν ακόμη μέσα της.

Η θέση του ανθρώπου στη φύση

Από αυτή τη σκοπιά, όχι μόνο η συνείδηση εμφανίζεται ως η κινητήρια αρχή της εξέλιξης, αλλά επιπλέον –ανάμεσα στα ίδια τα ενσυνείδητα όντα– ο άνθρωπος έρχεται να καταλάβει μια προνομιακή θέση. Ανάμεσα σε αυτόν και στα ζώα δεν υπάρχει πλέον διαφορά βαθμίδας, αλλά φύσεως. Ωσότου φανεί, στο προσεχές μας κεφάλαιο, πώς καταλήγουμε σ' αυτό το συμπέρασμα, ας δείξουμε πώς το υποβάλλουν οι προηγούμενες αναλύσεις μας.

Αξίζει να τονιστεί η εξαιρετική δυσανολογία των συνεπειών μιας επινόησης εν συγκρίσει με την ίδια την επινόηση. Λέγαμε ότι η διάνοια διαμορφώνεται σύμφωνα με την ύλη και ότι αποσκοπεί αρχικά στην κατασκευή. Πλην όμως κατασκευάζει για να κατασκευάζει ή μήπως ακούσια, και μάλιστα ασύνειδα, επιδιώκει κάτι εντελώς διαφορετικό; Κατασκευάζω σημαίνει διαμορφώνω την ύλη, την καθιστώ εύπλαστη και ευλύγιστη, τη μετατρέπω σε εργαλείο προκειμένου να κυριαρχήσω πάνω της. Η ανθρωπότητα επωφελείται από αυτή την *κυριαρχία* πολύ περισσότερο από όσο από το ίδιο το υλικό αποτέλεσμα αυτής της επινόησης. Αν αποκομίζουμε ένα άμεσο όφελος από το κατασκευασθέν αντικείμενο, όπως θα μπορούσε να κάνει και ένα νοήμον ζώο, ακόμη κι αν αυτό το όφελος ήταν ό,τι ακριβώς επιδίωκε ο εφευρέτης, ουσιαστικά ωχριά μπροστά στις νέες ιδέες, στα νέα συναισθήματα που μπορεί να διεγείρει η επινόηση πανταχόθεν, σάμπως το

ουσιαστικό της αποτέλεσμα να ήταν η εξύψωσή μας πάνω από τον εαυτό μας και, ως εκ τούτου, η διεύρυνση του ορίζοντά μας. Η δυσαναλογία ανάμεσα στο αποτέλεσμα και στην αιτία, εν προκειμένω, είναι τόσο μεγάλη, ώστε δύσκολα θα θεωρούσαμε την αιτία ως *παραγωγό* του αποτελέσματος της. Το *ενεργοποιεί*, προδιαγράφοντας, βέβαια, την κατεύθυνσή του. Τελικά, όλα συμβαίνουν σάμπως η κυριαρχία της διάνοιας επί της ύλης να είχε ως κύριο στόχο να *αφήσει να περάσει κάτι* το οποίο σταματά η ύλη.

Την ίδια εντύπωση αποκομίζουμε από τη σύγκριση του ανθρώπινου εγκεφάλου με τον εγκέφαλο των ζώων. Αρχικά η διαφορά φαίνεται να είναι απλώς μια διαφορά όγκου και πολυπλοκότητας. Αν κρίνουμε όμως βάσει του τρόπου λειτουργίας τους, πρέπει να υπάρχει και κάτι άλλο. Στο ζώο, οι κινητικοί μηχανισμοί τους οποίους κατορθώνει να συναρθρώσει ο εγκέφαλος ή, με άλλα λόγια, οι έξεις που αποκτά η βούλησή του έχουν ως μοναδικό σκοπό και αποτέλεσμα να επιτελούν τις διαγραφόμενες σ' αυτές τις έξεις και αποθησαυρισμένες σ' αυτούς τους μηχανισμούς κινήσεις. Στον άνθρωπο, όμως, η κινητική έξη δύναται να έχει και δεύτερο αποτέλεσμα, ασύμμετρο προς το πρώτο. Μπορεί να παρακωλύσει άλλες κινητικές έξεις και, έτσι, τιθασεύοντας τον αυτοματισμό, να απελευθερώσει τη συνείδηση. Γνωρίζουμε τις μεγάλες περιοχές μέσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο που καλύπτει η γλώσσα. Οι εγκεφαλικοί μηχανισμοί που αντιστοιχούν στις λέξεις παρουσιάζουν την ιδιαιτερότητα ότι μπορούν να συγκρουστούν με άλλους μηχανισμούς, με εκείνους, για παράδειγμα, που αντιστοιχούν στα ίδια τα πράγματα, ή πάλι να συγκρουστούν οι μεν με τους δε. Σ' αυτό το χρονικό διάστημα, η συνείδηση, που θα είχε παρασυρθεί και καταποντιστεί στην επιτέλεση της πράξης, ανακτά δυνάμεις και απελευθερώνεται.[27]

Επομένως η διαφορά ανάμεσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο και στον εγκέφαλο των ζώων πρέπει να είναι πιο ριζική απ' ό,τι θα πιστεύαμε βάσει μιας επιφανειακής εξέτασης. Πρόκειται για τη διαφορά που θα βρίσκαμε ανάμεσα σε έναν μηχανισμό που απορροφά την προσοχή και σε έναν μηχανισμό τον οποίο μπορούμε να αντιπαρέλθουμε. Η πρωτόγονη ατμομη-

---

27. Ένας γεωλόγος στον οποίο είχαμε κιόλας την ευκαιρία να αναφερθούμε, ο Ν.Σ. Σάλερ, αποφαίνεται έξοχα: «Όταν φτάνουμε στον άνθρωπο, φαίνεται πως βλέπουμε ότι καταλύθηκε η αρχαία υποταγή του πνεύματος στο σώμα και τα διανοητικά τμήματα αναπτύσσονται με καταπληκτική ταχύτητα, ενώ η δομή του σώματος παραμένει ταυτόσημη κατά την ουσία της» (Shaler, *The interpretation of nature*, Βοστόνη, 1899, σ. 187).

χανή, όπως την είχε συλλάβει ο Νιουκόμεν (Newcomen), απαιτούσε την παρουσία ενός προσώπου επιφορτισμένου αποκλειστικά με το χειρισμό των στροφίγγων, είτε για να εισάγει τον ατμό σε έναν κύλινδρο είτε για να παροχετεύει σ' αυτόν το κρύο νερό που προοριζόταν για τη συμπύκνωση. Διηγούνται ότι ένα παιδί που είχε αναλάβει αυτή την εργασία, επειδή βαριόταν, είχε την ιδέα να συνδέσει με σχοινιά τους μοχλούς των στροφίγγων με τον ρυθμιστή της μηχανής. Έκτοτε, η μηχανή άνοιγε και έκλεινε η ίδια τις στρόφιγγές της· λειτουργούσε από μόνη της. Οπότε, ένας παρατηρητής που θα συνέκρινε τη δομή αυτής της δεύτερης ατμομηχανής με κείνη της πρώτης, χωρίς να ασχοληθεί με τα δύο παιδιά που είχαν αναλάβει την επίβλεψη, θα έβρισκε ανάμεσά τους μόνο μια μικρή διαφορά πολυπλοκότητας. Πράγματι, αυτό και μόνο μπορούμε να αντιληφθούμε, όταν περιοριζόμαστε να εξετάζουμε τις μηχανές. Αλλά, αν ρίξουμε μια ματιά στα παιδιά, βλέπουμε ότι το ένα είναι απορροφημένο από την εργασία του, ενώ το άλλο είναι ελεύθερο να διασκεδάζει κατά το κέφι του, και ότι, από αυτή τη σκοπιά, η διαφορά ανάμεσα στις δύο μηχανές είναι ριζική, καθότι η πρώτη δεσμεύει την προσοχή, ενώ η δεύτερη την αφήνει ελεύθερη υπηρεσίας. Φρονούμε ότι μια παρόμοια διαφορά θα βρίσκαμε ανάμεσα στον εγκέφαλο του ζώου και στον εγκέφαλο του ανθρώπου.

Συνοπτικά, αν θέλαμε να εκφραστούμε με όρους τελικότητας, θα έπρεπε να πούμε ότι η συνείδηση, αφού υποχρεώθηκε –για να απελευθερωθεί– να διαιρέσει την οργάνωση σε δύο συμπληρωματικά μέρη, σε φυτά και σε ζώα, αναζήτησε μια διέξοδο σε διπλή κατεύθυνση: προς το ένστικτο και προς τη διάνοια. Διέξοδο δεν βρήκε προς το ένστικτο, όσο δε προς τη διάνοια, την επέτυχε μόνο με ένα απότομο άλμα από το ζώο στον άνθρωπο. Οπότε, σε τελική ανάλυση, ο άνθρωπος θα ήταν ο λόγος ύπαρξης σύνολης της οργάνωσης της ζωής πάνω στον πλανήτη μας. Αλλά αυτό θα ήταν απλώς σχήμα λόγου. Στην πραγματικότητα υπάρχει μόνο ένα ορισμένο ρεύμα ύπαρξης και το ανταγωνιστικό ρεύμα· έτσι εξηγείται όλη η εξέλιξη της ζωής. Θα πρέπει τώρα να μελετήσουμε εκ του σύνεγγυς την αντίθεση των δύο αυτών ρευμάτων. Πιθανώς να ανακαλύψουμε έτσι μια κοινή τους πηγή. Έτσι θα εισδύσουμε επίσης, χωρίς αμφιβολία, στις πιο σκοτεινές περιοχές της μεταφυσικής. Αλλά, αφού οι δύο κατευθύνσεις που πρέπει να ακολουθήσουμε σημειώνονται από τη μια στη διάνοια και από την άλλη στο ένστικτο και στην ενόραση, δεν φοβούμαστε την πλάνη. Το θέαμα της

εξέλιξης της ζωής μάς υποβάλλει μιαν ορισμένη άποψη για τη γνώση και επίσης μια κάποια μεταφυσική που η μία προϋποθέτει την άλλη. Άπαξ και διαφανούν, αυτή η μεταφυσική και αυτή η κριτική θα μπορέσουν να ρίξουν, με τη σειρά τους, κάποιο φως στο σύνολο της εξέλιξης.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ Η ΤΑΞΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ Η ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΙΑΣ

Πρόβλημα της ζωής και πρόβλημα της γνώσης

Κατά την ανάπτυξη του πρώτου κεφαλαίου, χαράξαμε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ανόργανο και στο οργανωμένο, αλλά τονίζαμε ότι η κατάτμηση της ύλης σε ανοργάνωτα σώματα σχετίζεται με τις αισθήσεις μας και με τη διάνοιά μας και ότι η ύλη, ιδωμένη ως αδιαίρετο όλον, πρέπει να είναι ροή παρά πράγμα. Με τον τρόπο αυτό προετοιμάζαμε τους δρόμους για να συμπλησιάσει το αδρανές με το έμβιο.

Από την άλλη, δείξαμε στο δεύτερο κεφάλαιο ότι ξαναβρίσκουμε την ίδια αντίθεση ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο, καθώς το ένστικτο συμμορφώνεται με ορισμένους προσδιορισμούς της ζωής, ενώ η διάνοια ρυθμίζεται σύμφωνα με τη διαμόρφωση της ακατέργαστης ύλης. Αλλά, προσθέταμε, το ένστικτο και η διάνοια απομακρύνονται μεταξύ τους πάνω σε ένα κοινό υπόβαθρο, το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ελλείψει καλύτερης λέξης, Συνείδηση εν γένει, που πρέπει να συνταυτίζεται με την καθολική ζωή. Έτσι αφήσαμε να διαφανεί η δυνατότητα να γεννηθεί η διάνοια ξεκινώντας από τη συνείδηση που την περιβάλλει.

Έφτασε λοιπόν η στιγμή να επιχειρήσουμε μια γένεση της διάνοιας ταυτόχρονα με μια γένεση των σωμάτων, δύο εγχειρήματα προφανώς σύστοιχα μεταξύ τους, αν αληθεύει ότι οι μεγάλες γραμμές της διάνοιάς μας σκιαγραφούν τη γενική μορφή της δράσης μας πάνω στην ύλη και ότι η λεπτομέρεια της ύλης ρυθμίζεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις της δράσης μας. Η διανοητικότητα και η υλικότητα θα συγκροτούνταν στις λεπτομέρειες μέσω αμοιβαίας προσαρμογής. Αμφότερες θα απέρρεαν από μιαν ευρύτερη και υψηλότερη μορφή ύπαρξης. Εκεί πρέπει να τις επανατοποθετήσουμε για να τις δούμε από εκεί να πηγάζουν.

Εκ πρώτης όψεως, μια παρόμοια προσπάθεια θα φανεί ότι υπερβαίνει σε τόλμη τις πιο παρακινδυνευμένες ενατενίσεις των μεταφυσικών. Θα αξίωνε να προχωρήσει πιο μακριά από την ψυχολογία, από τις κοσμογονίες, ακόμη και από την παραδοσιακή μεταφυσική, διότι η ψυχολογία, η κοσμολογία και η μεταφυσική αρχίζουν αποδεχόμενες τη διάνοια, σε ό,τι ουσιώδες έχει αυτή, ενώ εν προκειμένω πρόκειται να τη γεννήσουμε όσον αφορά τόσο τη μορφή της όσο και το περιεχόμενό της. Στην πραγματικότητα το εγχείρημα είναι πολύ πιο μετριόφρον, όπως θα δούμε παρακάτω. Αλλά ας δείξουμε αρχικά τη διαφορά του από τα άλλα.

Η φιλοσοφική μέθοδος

Ξεκινώντας από την ψυχολογία, δεν πρέπει να πιστέψουμε ότι *γεννά* τη διάνοια όταν ακολουθεί την προοδευτική ανάπτυξή της μέσα από τη ζωική σειρά. Η συγκριτική ψυχολογία μάς διδάσκει ότι, όσο πιο νοήμον είναι ένα ζώο, τόσο περισσότερο τείνει να αναλογίζεται τις ενέργειες διά των οποίων χρησιμοποιεί τα πράγματα και να προσεγγίζει έτσι τον άνθρωπο· μόνο που οι ενέργειές του υιοθετούσαν κιόλας, αφ' εαυτών, τις κύριες γραμμές της ανθρώπινης δράσης, διέκριναν μέσα στον υλικό κόσμο τις ίδιες γενικές κατευθύνσεις με μας, στηρίζονταν στα ίδια αντικείμενα που συνδέονταν μεταξύ τους με τις ίδιες σχέσεις, έτσι ώστε η ζωική νοημοσύνη, καίτοι δεν σχηματίζει καθαυτό έννοιες, κινείται ήδη μέσα σε μιαν εννοιολογική ατμόσφαιρα. Απορροφημένη ανά πάσα στιγμή από τις ενέργειες και τις στάσεις που απορρέουν από αυτή, ελκυόμενη από αυτές προς τα έξω, εξωτερικευόμενη έτσι σε σχέση με τον εαυτό της, υποκρίνεται μάλλον τις παραστάσεις παρά τις σκέπτεται· τουλάχιστον το παιχνίδι αυτό διαγράφει ήδη αδρομερώς το σχήμα της ανθρώπινης διάνοιας.[1] Κατά συνέπεια, η εξήγηση της διάνοιας του ανθρώπου μέσω της νοημοσύνης του ζώου συνίσταται απλώς στο να αναπτύξουμε σε άνθρωπο ένα έμβρυο ανθρωπότητας. Δείχνουμε πώς μια κάποια κατεύθυνση ακολουθήθηκε ολοένα και περισσότε-

1. Αναπτύξαμε αυτό το σημείο στο *Ύλη και μνήμη*, κεφ. 2 και 3, κυρίως σσ. 215-216 και 284-296. [Η παραπομπή αναφέρεται στην εξής έκδοση: Henri Bergson, Oeuvres, Παρίσι, P.U.F., 3η έκδοση, 1970 (Σ.τ.μ.).]

ρο από όντα ολοένα και πιο νοήμονα. Αλλά, από τη στιγμή που αποδεχόμαστε την κατεύθυνση, η διάνοια θεωρείται δεδομένη.

Η διάνοια θεωρείται επίσης ως δεδομένη, όπως και η ύλη άλλωστε, σε μια κοσμογονία σαν του Σπένσερ. Μας παρουσιάζουν την ύλη να υπακούει σε νόμους, τα αντικείμενα να συνδέονται με αντικείμενα και τα γεγονότα με γεγονότα διά σταθερών σχέσεων, τη συνείδηση να δέχεται το αποτύπωμα των σχέσεων και των νόμων αυτών, υιοθετώντας έτσι τη γενική διαμόρφωση της φύσης και αυτοκαθοριζόμενη ως διάνοια. Αλλά πώς να μην παρατηρήσουμε ότι, άπαξ και αποδεχθούμε τα αντικείμενα και τα γεγονότα, προϋποθέτουμε τη διάνοια; A priori, πέρα από πάσα υπόθεση για την ουσία της ύλης, είναι προφανές ότι η υλικότητα ενός σώματος δεν σταματά στο σημείο που το αγγίζουμε. Το σώμα είναι παρόν παντού όπου γίνεται αισθητή η επίδρασή του. Οπότε η ελκτική δύναμή του, για να περιοριστούμε μόνο σε αυτή, ασκείται πάνω στον ήλιο, πάνω στους πλανήτες, ίσως και πάνω σε ολόκληρο το σύμπαν. Εξάλλου, όσο προχωρεί η φυσική τόσο εξαλείφει την ατομικότητα των σωμάτων και μάλιστα των σωματιδίων στα οποία η επιστημονική φαντασία άρχισε να αποσυνθέτει τα σώματα· σώματα και σωματίδια τείνουν να συγχωνευθούν σε μια συμπαντική αλληλεπίδραση. Οι αντιλήψεις μας είναι εκείνες που μας δίνουν το σχέδιο της πιθανής μας δράσης πάνω στα πράγματα πολύ περισσότερο από ό,τι το σχέδιο των ίδιων των πραγμάτων. Τα περιγράμματα που βρίσκουμε στα αντικείμενα σημειώνουν απλώς εκείνο που μπορούμε να προσπελάσουμε και να τροποποιήσουμε σ' αυτά. Οι γραμμές που βλέπουμε χαραγμένες διαμέσου της ύλης είναι οι ίδιες στις οποίες καλούμαστε να κυκλοφορήσουμε. Περιγράμματα και δρόμοι ορίστηκαν βαθμιαία, καθόσον παρασκευαζόταν η δράση της συνείδησης πάνω στην ύλη, δηλαδή, συνοπτικά, καθόσον συγκροτείτο η διάνοια. Είναι αμφίβολο αν τα ζώα που κατασκευάστηκαν βάσει ενός σχεδίου διαφορετικού από το δικό μας, ένα μαλάκιο, για παράδειγμα, ή ένα έντομο, τεμαχίζουν την ύλη με τον ίδιο τρόπο. Δεν είναι καν αναγκαίο να την κερματίζουν σε σώματα. Για να ακολουθήσουν τις υποδείξεις του ενστίκτου, δεν έχουν ανάγκη να αντιλαμβάνονται *αντικείμενα*, αρκεί να διακρίνουν *ιδιότητες*. Αντίθετα, η διάνοια, ακόμη και με την πλέον ταπεινή μορφή της, φιλοδοξεί να συμβάλει ώστε κάποια ύλη να επενεργεί σε κάποια ύλη. Αν, από ορισμένη πλευρά, η ύλη επιδέχεται μια διαίρεση σε ενεργητικά και παθητικά μέρη ή απλούστερα σε συνυπάρχοντα και διακεκριμένα τεμάχια, τότε η διάνοια θα

κοιτάξει από αυτή την πλευρά. Και, όσο θα καταγίνεται με τη διαίρεση, τόσο θα εκτυλίσσει στον χώρο, υπό μορφή έκτασης παρατιθέμενης σε έκταση, μια ύλη που τείνει αναμφίβολα προς τη χωρικότητα, της οποίας όμως τα μέρη βρίσκονται ακόμη σε κατάσταση αμοιβαίας εμπλοκής και διείσδυσης. Έτσι, η ίδια κίνηση που ωθεί το πνεύμα να αυτοκαθορίζεται ως διάνοια, δηλαδή με διακεκριμένες έννοιες, οδηγεί την ύλη να κερματίζεται σε αντικείμενα σαφώς εξωτερικά μεταξύ τους. *Όσο περισσότερο διανοητικοποείται η συνείδηση, τόσο περισσότερο χωροποιείται η ύλη.* Τούτο σημαίνει ότι η εξελικτική φιλοσοφία, όταν παριστά, εν χώρω, μιαν ύλη τεμαχισμένη σύμφωνα με τις ίδιες γραμμές που θα ακολουθήσει η δράση μας, αποδέχεται εκ των προτέρων, τετελεσμένη, τη διάνοια την οποία αξίωνε να γεννήσει.

Σε παρόμοια εργασία επιδίδεται και η μεταφυσική, αλλά με περισσότερη λεπτολογία και αυτοσυνείδηση, όταν παράγει a priori τις κατηγορίες της σκέψης. Πιέζουμε τη διάνοια, την ανάγουμε στην πεμπτουσία της, τη συσχετίζουμε με μια τόσο απλή αρχή, ώστε θα μπορούσε κανείς να τη θεωρήσει κενή· οπότε, από αυτή την αρχή αντλούμε ό,τι ήδη έχουμε θέσει εντός της δυνάμει. Έτσι λοιπόν δείχνουμε τη συνεκτικότητα της διάνοιας με τον εαυτό της, ορίζουμε τη διάνοια, δίνουμε τη διατύπωσή της, αλλά δεν ανασυγκροτούμε καθόλου τη γένεσή της. Ένα εγχείρημα σαν του Φίχτε, παρότι είναι πιο φιλοσοφικό από αυτό του Σπένσερ, καθόσον σέβεται περισσότερο την αληθινή τάξη των πραγμάτων, δεν μας οδηγεί διόλου μακρύτερα από αυτό. Ο Φίχτε λαμβάνει τη σκέψη σε κατάσταση συμπύκνωσης και τη διαστέλλει σε πραγματικότητα. Αντίθετα ο Σπένσερ εκκινεί από την εξωτερική πραγματικότητα και την ανασυμπυκνώνει σε διάνοια. Αλλά, τόσο στη μία περίπτωση όσο και στην άλλη, πρέπει να αρχίσουμε θεωρώντας δεδομένη τη διάνοια, συρρικνωμένη ή αναπτυγμένη, ιδωμένη καθ' εαυτή με άμεση όραση ή αντιληπτή ως αντανάκλαση πάνω στη φύση, όπως σε κάτοπτρο.

Η ομόνοια των περισσότερων φιλοσόφων σε αυτό το σημείο οφείλεται στο γεγονός ότι καταφάσκουν την ενότητα της φύσης και παριστούν αυτή την ενότητα υπό αφηρημένη και γεωμετρική μορφή. Ανάμεσα στο οργανωμένο και στο ανοργάνωτο δεν βλέπουν και ούτε θέλουν να δουν την τομή. Οι μεν ξεκινούν από το ανόργανο και αξιώνουν, συμπλέκοντάς το με τον εαυτό του, να ανασυστήσουν το έμβιο· οι δε αποδέχονται αρχικά τη ζωή και οδεύουν προς την ακατέργαστη ύλη με ένα επιδέξιο decrescendo (φθίνουσα ένταση). Αλλά, τόσο για τους πρώτους όσο και για τους δεύτερους, στη φύ-

ση υπάρχουν μόνο διαφορές βαθμού: βαθμών πολυπλοκότητας στην πρώτη υπόθεση, βαθμών έντασης στη δεύτερη. Άπαξ και γίνει δεκτή αυτή η αρχή, η διάνοια αποβαίνει τόσο πλατιά όσο και το πραγματικό, διότι δεν χωράει αμφιβολία ότι το γεωμετρικό στοιχείο που υπάρχει στα πράγματα είναι εξ ολοκλήρου προσιτό στην ανθρώπινη διάνοια· και αν η συνέχεια είναι τέλεια ανάμεσα στη γεωμετρία και στα υπόλοιπα, τότε όλα τα υπόλοιπα αποβαίνουν εξίσου νοητά, εξίσου σαφή. Ιδού το αίτημα των περισσότερων συστημάτων. Εύκολα θα πειστούμε πάνω σε αυτό, αν συγκρίνουμε μεταξύ τους θεωρίες που φαίνονται να μην έχουν κανένα σημείο επαφής μεταξύ τους, κανένα κοινό μέτρο, για παράδειγμα τις θεωρίες του Φίχτε και του Σπένσερ – δύο ονόματα που κατά τύχη τα φέραμε σε αντιπαράσταση.

Στο βάθος αυτών των θεωρήσεων λοιπόν βρίσκουμε τις δύο πεποιθήσεις (σύστοιχες και συμπληρωματικές) που πρεσβεύουν ότι η φύση είναι μία και ότι η διάνοια αποσκοπεί να τη συλλάβει συνολικά. Αν η γνωστική ικανότητα υποτεθεί επάλληλη με την ολότητα της εμπειρίας, δεν μπορεί πια να τεθεί ζήτημα γενέσεώς της. Λαμβάνεται ως δεδομένη και χρησιμοποιείται όπως χρησιμοποιείται η όραση για να συλλάβουμε τον ορίζοντα. Αληθεύει, βέβαια, ότι δεν θα συμφωνήσουμε σχετικά με την αξία του αποτελέσματος· για τους μεν, η διάνοια εναγκαλίζεται την ίδια την πραγματικότητα, για τους δε είναι μόνο το φάντασμά της. Αλλά, είτε είναι φάντασμα είτε πραγματικότητα, ό,τι συλλαμβάνει η διάνοια υποτίθεται ότι είναι η ολότητα του καταληπτού.

Έτσι εξηγείται η υπερβάλλουσα εμπιστοσύνη της φιλοσοφίας στις δυνάμεις του ατομικού πνεύματος. Δογματική ή κριτική, είτε συναινεί στη σχετικότητα της γνώσης μας είτε φιλοδοξεί να εγκατασταθεί στο απόλυτο, μια φιλοσοφία αποτελεί γενικά έργο ενός φιλοσόφου, μια μοναδική και σφαιρική θέαση του όλου. Μπορούμε να τη δεχθούμε ή να την απορρίψουμε.

Πιο μετριοπαθής, και μόνη ικανή να συμπληρώνεται και να τελειοποιείται, είναι η φιλοσοφία την οποία εμείς απαιτούμε. Η ανθρώπινη διάνοια, όπως εμείς την παριστούμε, διαφέρει ριζικά από κείνη που μας έδειχνε ο Πλάτων στην αλληγορία του σπηλαίου. Δεν αποσκοπεί πια ούτε στην παρακολούθηση των διερχόμενων μάταιων σκιών ούτε, αφού πρώτα στραφεί πίσω, στη θεώρηση του φανότατου άστρου. Το έργο της είναι διαφορετικό. Ζεμένοι, σαν τα βόδια, σε βαρύ έργο, νιώθουμε το παιχνίδι των μυών και των αρθρώσεών μας, το βάρος του άροτρου και την αντίσταση του εδά-

φους· η λειτουργία της ανθρώπινης διάνοιας είναι να ενεργεί και να έχει επίγνωση ότι ενεργεί, να έρχεται σε επαφή με την πραγματικότητα και μάλιστα να τη βιώνει, αλλά μόνο στο μέτρο που την ενδιαφέρει αυτό το έργο και το διανοιγόμενο αυλάκι. Εντούτοις, ένα ευεργετικό ρευστό μας περιλούζει κι από αυτό αντλούμε τη δύναμη να εργαζόμαστε και να ζούμε. Από αυτό τον ωκεανό ζωής στον οποίο είμαστε βυθισμένοι απορροφούμε διαρκώς κάτι και αισθανόμαστε ότι το είναι μας, ή τουλάχιστον η διάνοια που το οδηγεί, διαμορφώθηκε εκεί μέσα από ένα είδος τοπικής σύμπηξης. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι παρά μια προσπάθεια να διαχυθούμε εκ νέου μέσα στο όλο. Η διάνοια, που αναρροφάται στην αρχή της, θα ξαναζήσει αντίστροφα τη γένεσή της. Μόνο που το εγχείρημα δεν θα μπορέσει πλέον να περατωθεί διαμιάς· θα είναι αναγκαστικά συλλογικό και προοδευτικό. Θα συνίσταται σε μια ανταλλαγή εντυπώσεων, που, διορθώνοντας η μία την άλλη και τοποθετούμενη η μία πάνω στην άλλη, θα καταλήξουν να διευρύνουν μέσα μας την ανθρωπότητα, ώστε να υπερβεί τον εαυτό της.

Φαύλος κύκλος της προτεινόμενης φιλοσοφικής μεθόδου

Ωστόσο αυτή η μέθοδος προσκρούει στις χρόνιες έξεις του πνεύματος. Υποβάλλει παρευθύς την ιδέα ενός φαύλου κύκλου. Μάταια, θα μας πουν, αξιώνετε να φτάσετε μακρύτερα από τη διάνοια· πώς θα το επιτύχετε αν όχι διά της διανοίας; Καθετί που έχει φωτιστεί στη συνείδησή σας είναι διάνοια. Είστε κλεισμένοι μέσα στη σκέψη σας και δεν θα εξέλθετε απ' αυτήν. Μπορείτε να πείτε, βέβαια, ότι η διάνοια είναι ικανή να προοδεύσει, ότι θα δει με ολοένα και μεγαλύτερη σαφήνεια ολοένα και περισσότερα πράγματα. Αλλά μην ισχυρίζεστε ότι θα την παραγάγετε, διότι και πάλι μέσω της διανοίας σας θα επιχειρήσετε τη γένεσή της.

Η αντίρρηση εμφανίζεται φυσιολογικά στο πνεύμα. Αλλά, με έναν παρόμοιο συλλογισμό, θα αποδεικνύαμε επίσης την αδυνατότητα να αποκτήσουμε οιαδήποτε νέα έξη. Λόγω της ουσίας του, ο συλλογισμός μάς περιφράζει μέσα στον κύκλο του δεδομένου. Αλλά η δράση διαρρηγνύει τον κύκλο. Αν δεν είχατε δει ποτέ έναν άνθρωπο να κολυμπάει, θα μου λέγατε ίσως ότι είναι αδύνατο να κολυμπάμε, δεδομένου ότι, για να μάθει κανείς να κολυμπάει, θα έπρεπε να αρχίσει μένοντας στην επιφάνεια του νερού,

άρα να γνωρίζει ήδη κολύμπι. Όντως, αυτός ο συλλογισμός θα με καθήλωνε πάντα στη στέρεα γη. Αλλά αν, απλούστατα, πέσω στο νερό χωρίς φόβο, θα κρατηθώ κουτσά στραβά στην επιφάνεια παλεύοντας με το νερό και, σιγά σιγά, θα προσαρμοστώ στο νέο περιβάλλον, μαθαίνοντας να κολυμπώ. Έτσι, θεωρητικά, είναι παράλογο να επιζητώ γνώσεις χωρίς τη διάνοια· αλλά, αν δεχθούμε ρητά τον κίνδυνο, η πράξη θα κόψει ίσως τον δεσμό τον οποίο έδεσε και δεν θα λύσει ο συλλογισμός.

Άλλωστε ο κίνδυνος θα φανεί μικρότερος στον βαθμό που θα δεχθούμε περισσότερο την άποψη που υιοθετήσαμε. Δείξαμε ότι η διάνοια έχει αποσπαστεί από μιαν ευρύτερη πραγματικότητα, αλλά ότι ουδέποτε αποκόπηκε από αυτή· γύρω από την εννοιολογική σκέψη υφίσταται ένας δυσδιάκριτος κροσσός που ανακαλεί την καταγωγή της. Επιπλέον, συγκρίναμε τη διάνοια με έναν στέρεο πυρήνα που θα είχε σχηματιστεί διά συμπυκνώσεως. Αυτός ο πυρήνας δεν διαφέρει ριζικά από το ρευστό που τον περιβάλλει. Θα αναρροφηθεί από αυτό μόνο επειδή έχουν την ίδια υπόσταση. Εκείνος που θα έπεφτε στο νερό γνωρίζοντας μόνο την αντίσταση της στέρεας γης, θα πνιγόταν στη στιγμή, αν δεν πάλευε με την ρευστότητα του νέου περιβάλλοντος· επιβάλλεται να γραπωθεί από ό,τι το στερεό, θα λέγαμε, του προσφέρει το νερό. Μόνο υπό αυτό τον όρο καταφέρνουμε να βρούμε την άκρη με την αστάθεια του ρευστού. Το ίδιο ισχύει για τη σκέψη μας, όταν αποφασίζει να επιχειρήσει το άλμα.

Πλην όμως πρέπει να κάνει το άλμα, δηλαδή να εξέλθει από το περιβάλλον της. Ουδέποτε ο Λόγος, αναλογιζόμενος τις δυνάμεις του, θα καταφέρει να τις διευρύνει, έστω και αν αυτή η διεύρυνση δεν φαίνεται καθόλου παράλογη άπαξ και συντελεστεί. Όσο κι αν δοκιμάσετε αναρίθμητες παραλλαγές πάνω στο θέμα του βαδίσματος, αποκλείεται να αντλήσετε από αυτό έναν κανόνα που να αφορά το κολύμπι. Αρκεί όμως να μπείτε στο νερό και, όταν θα μάθετε να κολυμπάτε, θα καταλάβετε ότι ο μηχανισμός της κολύμβησης συνδέεται με τον μηχανισμό του βαδίσματος. Ο πρώτος είναι προέκταση του δεύτερου, αλλά ο δεύτερος δεν θα μπορούσε να σας εισαγάγει στον πρώτο. Κατά συνέπεια, μπορείτε να διαλογίζεστε όσο εμβριθώς θέλετε πάνω στον μηχανισμό της διάνοιας, αλλά με αυτή τη μέθοδο δεν θα μπορέσετε ποτέ να τον ξεπεράσετε. Θα φτάσετε σε κάτι πιο περίπλοκο, αλλά όχι σε κάτι ανώτερο ή έστω απλώς διαφορετικό. Πρέπει να βιάσετε τα πράγματα και, με ένα βουλητικό ενέργημα, να ωθήσετε τη διάνοια εκτός εαυτής.

Κατά συνέπεια, ο φαύλος κύκλος είναι φαινομενικός. Αντίθετα, πιστεύουμε ότι είναι πραγματικός με κάθε άλλο τρόπο φιλοσοφικής σκέψης. Αυτό θα θέλαμε να δείξουμε με δύο λόγια, έστω για να αποδείξουμε ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί, δεν οφείλει να δεχθεί την διά της καθαρής νοησιαρχίας κατεστημένη σχέση μεταξύ της θεωρίας της γνώσης και της θεωρίας της κεκτημένης γνώσης, μεταξύ της μεταφυσικής και της επιστήμης.

Επιστήμη και φιλοσοφία

Εκ πρώτης όψεως, μπορεί να φανεί φρόνιμο να εκχωρήσουμε στη θετική επιστήμη τη θεώρηση των γεγονότων. Η φυσική και η χημεία θα καταπιαστούν με την ακατέργαστη ύλη και οι βιολογικές και ψυχολογικές επιστήμες θα μελετήσουν τις εκδηλώσεις της ζωής. Οπότε το έργο του φιλοσόφου είναι σαφώς οροθετημένο. Παίρνει από τα χέρια του ειδήμονα τα γεγονότα και τους νόμους και, είτε πασχίζει να τους υπερβεί για να φτάσει στις βαθιές αιτίες τους είτε πιστεύει ότι είναι αδύνατο να προχωρήσει περαιτέρω (αποδεικνύοντας αυτό το πράγμα με την ανάλυση της επιστημονικής γνώσης), σε αμφότερες τις περιπτώσεις τρέφει για τα γεγονότα και για τις σχέσεις, όπως τις παίρνει από την επιστήμη, τον σεβασμό που οφείλει κανείς προς το εξετασθέν πράγμα. Σε αυτή τη γνώση θα υπερθέσει μια κριτική της γνωστικής ικανότητας και επίσης, ευκαιρίας δοθείσης, μια μεταφυσική· όσο για την ίδια τη γνώση, στην υλικότητά της, την εκλαμβάνει ως υπόθεση της επιστήμης και όχι της φιλοσοφίας.

Αλλά πώς να παραβλέψουμε ότι αυτός ο υποτιθέμενος καταμερισμός της εργασίας προκαλεί γενική σύγχυση; Τη μεταφυσική ή την κριτική που ο φιλόσοφος επιφυλάσσεται να ασκήσει θα τις δεχθεί τετελεσμένες από τη θετική επιστήμη, περιεχόμενες ήδη στις περιγραφές και στις αναλύσεις τις οποίες εμπιστεύθηκε στον ειδήμονα. Επειδή δεν θέλησε να παρέμβει εξαρχής στα ζητήματα που αφορούν γεγονότα, ο φιλόσοφος περιορίζεται, σε ζητήματα αρχής, να διατυπώσει απλά και μόνο, ακριβέστερα, την ασύνειδη (άρα ασύστατη) μεταφυσική και κριτική που συνεπάγεται αυτή η στάση της επιστήμης απέναντι στην πραγματικότητα. Αλλά δεν πρέπει να εξαπατηθούμε από μια φαινομενική αναλογία ανάμεσα στα φυσικά και στα ανθρώπινα πράγματα. Εν προκειμένω δεν βρισκόμαστε στον δικαστικό χώρο,

όπου η περιγραφή του γεγονότος και η κρίση επί του γεγονότος είναι δύο ξέχωρα πράγματα, για τον απλούστατο λόγο ότι πάνω από το γεγονός και ανεξάρτητα από αυτό ισχύει ένας νόμος που θεσπίστηκε από ένα νομοθέτη. Εδώ οι νόμοι είναι εσωτερικοί στα γεγονότα και σχετίζονται με τις γραμμές που ακολουθήσαμε για να κερματίσουμε το πραγματικό σε ξέχωρα γεγονότα. Αδυνατούμε να περιγράψουμε την όψη του αντικειμένου χωρίς να προδικάσουμε την εσώτερη φύση του και την οργάνωσή του. Η μορφή δεν είναι πια εντελώς απομονώσιμη από την ύλη και όποιος άρχισε εκχωρώντας στη φιλοσοφία τα ζητήματα αρχής, θέλοντας έτσι να θέσει τη φιλοσοφία υπεράνω των επιστημών, σαν έναν Άρειο Πάγο υπεράνω κακουργιοδικείων και εφετείων, θα φτάσει, βαθμιαία, να την υποβιβάσει σε τμήμα διεκπεραιώσεως πρωτοκόλλων, επιφορτισμένο στην καλύτερη περίπτωση να συντάσσει ακριβέστερα αποφάσεις που δεν επιδέχονται ανάκληση.

Πράγματι, η θετική επιστήμη είναι αμιγώς διανοητικό έργο. Άρα, είτε δεχθούν είτε απορρίψουν την άποψή μας για τη διάνοια, υπάρχει ένα σημείο στο οποίο θα συμφωνήσουν οι πάντες, δηλαδή ότι η διάνοια αισθάνεται άνετα κυρίως απέναντι στην ανοργάνωτη ύλη. Από αυτή την ύλη αντλεί ολοένα και περισσότερα ωφελήματα διά των μηχανικών εφευρέσεων, και οι μηχανικές εφευρέσεις είναι πιο εύκολες καθόσον αυτή σκέπτεται την ύλη πιο μηχανικά. Η διάνοια φέρει μέσα της, υπό μορφή φυσικής λογικής, έναν λανθάνοντα γεωμετρισμό που εκδηλώνεται καθόσον αυτή εισδύει στα εσώτερα της αδρανούς ύλης. Συμμορφώνεται με αυτή την ύλη και, ως εκ τούτου, η φυσική και η μεταφυσική της ακατέργαστης ύλης συμπλησιάζουν. Οπότε, όταν η διάνοια προσεγγίζει τη μελέτη της ζωής, αναγκαστικά πραγματεύεται το έμβιο ως αδρανές, εφαρμόζοντας σε αυτό το νέο αντικείμενο τους ίδιους τύπους, μεταφέροντας σε αυτό το νέο πεδίο τις συνήθειες που είχαν τελεσφορήσει στο παλαιό πεδίο. Έχει δίκιο να το πράττει, διότι μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση το έμβιο θα προσφέρει στη δράση μας την ίδια λαβή με την αδρανή ύλη. Αλλά η αλήθεια στην οποία καταλήγουμε έτσι αποβαίνει σχετική με τη δική μας ικανότητα δράσης. Του λοιπού είναι μόνο μια συμβολική αλήθεια. Δεν μπορεί να έχει την ίδια αξία με τη φυσική αλήθεια, διότι είναι μονάχα διεύρυνση της φυσικής σε ένα αντικείμενο το οποίο συμφωνούμε a priori να εξετάσουμε μόνο εξωτερικά. Κατά συνέπεια, το καθήκον της φιλοσοφίας θα ήταν να παρέμβει εδώ δραστικά, να εξετάσει το έμβιο χωρίς την υστερόβουλη σκέψη να το καταστήσει αντικείμενο πρακτικής

χρήσης, απαλλαγμένη από αμιγώς διανοητικούς τύπους και έξεις. Σκοπός της είναι να στοχάζεται, δηλαδή να βλέπει· η στάση της απέναντι στο έμβιο δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη στάση της επιστήμης, η οποία αποβλέπει μόνο στη δράση και, αφού μπορεί να δρα μόνο μέσω της αδρανούς ύλης, θεωρεί την υπόλοιπη πραγματικότητα από αυτή και μόνο την άποψη. Τι θα συμβεί λοιπόν αν η φιλοσοφία παραχωρήσει αποκλειστικά στη θετική επιστήμη τα βιολογικά και τα ψυχολογικά γεγονότα, όπως πρόθυμα της παραχώρησε τα φυσικά γεγονότα; Θα δεχθεί a priori μια μηχανιστική αντίληψη για ολόκληρη τη φύση, αντίληψη αλόγιστη και μάλιστα ασύνειδη, η οποία προήλθε από την υλική ανάγκη. Θα δεχθεί a priori τη θεωρία για την απλή ενότητα της γνώσης και για την αφηρημένη ενότητα της φύσης.

Έκτοτε η φιλοσοφία είναι τετελεσμένη. Του λοιπού μπορεί να επιλέξει μόνο ανάμεσα σε έναν μεταφυσικό δογματισμό και σε έναν μεταφυσικό σκεπτικισμό, οι οποίοι, κατά βάθος, εδράζονται στο ίδιο αίτημα και δεν προσθέτουν το παραμικρό στη θετική επιστήμη. Θα μπορεί να υποστασιοποιήσει την ενότητα της φύσης ή –πράγμα ταυτόσημο– την ενότητα της επιστήμης σε ένα ον το οποίο δεν θα είναι τίποτε επειδή δεν θα κάνει τίποτα, δηλαδή σε έναν αναποτελεσματικό Θεό, ο οποίος θα εμπεριέχει απλώς κάθε δεδομένο, ή σε μια αιώνια Ύλη, από τους κόλπους της οποίας θα εκχύνονται οι ιδιότητες των πραγμάτων και οι νόμοι της φύσης, ή ακόμη σε μια καθαρή Μορφή που θα επιζητούσε να συλλάβει μιαν ασύλληπτη πολλαπλότητα και θα ήταν, κατά βούληση, μορφή της φύσης ή μορφή της σκέψης. Όλες αυτές οι φιλοσοφίες θα αποφανθούν, σε ποικίλες γλώσσες, ότι η επιστήμη έχει δίκιο να πραγματεύεται το έμβιο ως αδρανές και ότι δεν υπάρχει ουδεμία αξιολογική διαφορά, ουδεμία διάκριση ανάμεσα στα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η διάνοια όταν εφαρμόζει τις κατηγορίες της, αδιάφορο αν βασίζεται στην αδρανή ύλη ή αν αντιμετωπίζει την ίδια τη ζωή.

Παραταύτα, σε πολλές περιπτώσεις νιώθουμε ότι το πλαίσιο τείνει να διαρραγεί. Αλλά, αφού δεν ξεκινήσαμε διακρίνοντας το αδρανές από το έμβιο, καθώς το πρώτο προσαρμόζεται εκ των προτέρων στο πλαίσιο όπου το εισάγει κανείς, ενώ το άλλο αδυνατεί να εισαχθεί αν δεν προσφύγουμε σε μια σύμβαση που του αφαιρεί το ουσιώδες, καταλήγουμε να βλέπουμε με την ίδια καχυποψία όλο το περιεχόμενο του πλαισίου. Τον μεταφυσικό δογματισμό, που ανάγει σε απόλυτο την πλαστή ενότητα της επιστήμης, θα διαδεχθεί τώρα ένας σκεπτικισμός ή ένας σχετικισμός που θα εκκαθολι-

κεύσει και θα επεκτείνει σε όλα τα επιστημονικά πορίσματα τον τεχνητό χαρακτήρα μερικών από αυτά. Έτσι, η φιλοσοφία εφεξής θα ταλαντεύεται ανάμεσα στη θεωρία που εκλαμβάνει την απόλυτη πραγματικότητα ως ασύλληπτη και σε κείνη που, με την ιδέα που μας κομίζει γι' αυτή την πραγματικότητα, δεν προσθέτει τίποτα στα λεγόμενα της επιστήμης. Επειδή ακριβώς θελήσαμε να προλάβουμε κάθε σύγκρουση ανάμεσα στην επιστήμη και στη φιλοσοφία, θυσιάσαμε τη φιλοσοφία χωρίς η επιστήμη να κερδίσει τίποτα σπουδαίο. Καθώς μάλιστα πασχίσαμε να αποφύγουμε τον φαινομενικό φαύλο κύκλο που συνίσταται στη χρήση της διάνοιας με σκοπό το ξεπέρασμά της, θα κυκλοφέρνουμε σε έναν πραγματικό κύκλο, σύμφωνα με τον οποίο ξαναβρίσκουμε επίμοχθα στη μεταφυσική μιαν ενότητα την οποία θέσαμε a priori, μιαν ενότητα που δεχθήκαμε στα τυφλά, ασύνειδα, μόνο και μόνο επειδή εκχωρήσαμε όλη την εμπειρία στην επιστήμη και όλο το πραγματικό στην καθαρή νόηση.

Ας αρχίσουμε λοιπόν, εκ του αντιθέτου, χαράζοντας μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο αδρανές και στο έμβιο. Θα δούμε τότε ότι το πρώτο εισάγεται φυσικά στα πλαίσια της διάνοιας, ενώ το δεύτερο μόνο τεχνητά επιδέχεται κάτι τέτοιο, οπότε πρέπει να κρατήσουμε απέναντί του ειδική στάση και να το εξετάσουμε με μάτια που δεν ανήκουν στη θετική επιστήμη. Έτσι, η φιλοσοφία εισβάλλει στο πεδίο της εμπειρίας και ασχολείται με πληθώρα πραγμάτων που μέχρι τώρα δεν την αφορούσαν. Επιστήμη, θεωρία της γνώσης και μεταφυσική θα συμπέσουν στο ίδιο πεδίο. Αρχικά θα προκύψει σύγχυση. Και οι τρεις θα νομίσουν αρχικά ότι είχαν κάποια απώλεια. Εντούτοις και οι τρεις τελικά θα ωφεληθούν από τη συνάντηση.

Πράγματι, η επιστημονική γνώση μπορούσε να περηφανεύεται επειδή αποδιδόταν ομοιόμορφη αξία στα πορίσματά της για όλο το πεδίο της εμπειρίας. Αλλά, επειδή ακριβώς όλα αυτά τα πορίσματα τοποθετούνταν στην ίδια τάξη, όλα τελικά στιγματίζονταν από την ίδια σχετικότητα. Αλλά δεν θα συμβεί το ίδιο όταν θα αρχίσουμε να κάνουμε την επιβεβλημένη κατά τη γνώμη μας διάκριση. Η νόηση νιώθει οικεία στο πεδίο της αδρανούς ύλης. Σε αυτή την ύλη ασκείται ουσιαστικά η ανθρώπινη δράση, και η δράση, όπως λέγαμε πρωτύτερα, δεν θα μπορούσε να κινείται στο μη πραγματικό. Έτσι, αν δούμε τη γενική μορφή της φυσικής, και όχι τα επιμέρους της πραγμάτωσής της, μπορούμε να πούμε ότι αγγίζει το απόλυτο. Απεναντίας, μόνο συμπτωματικά –κατά τύχη ή κατά σύμβαση, αν θέλετε– η επι-

στήμη κατορθώνει να συλλάβει το έμβιο, όπως συλλαμβάνει την ακατέργαστη ύλη. Εδώ η εφαρμογή των νοητικών πλαισίων δεν είναι πια φυσική. Δεν θέλουμε να πούμε ότι δεν είναι πια θεμιτή, με την επιστημονική σημασία της λέξης. Αν η επιστήμη οφείλει να διευρύνει τη δράση μας πάνω στα πράγματα και αν μπορούμε να δράσουμε μόνο με εργαλείο την αδρανή ύλη, τότε η επιστήμη μπορεί και οφείλει να εξακολουθήσει να πραγματεύεται το έμβιο όπως πραγματευόταν το αδρανές. Αλλά εννοείται ότι, όσο βυθίζεται στα ενδότερα της ζωής, τόσο η γνώση που μας κομίζει καθίσταται συμβολική, σχετική με τα ενδεχόμενα της δράσης. Συνεπώς, σε αυτό το νέο πεδίο, η φιλοσοφία θα πρέπει να ακολουθήσει την επιστήμη, για να υπερθέσει στην επιστημονική αλήθεια μιαν άλλου είδους γνώση, η οποία μπορεί να αποκληθεί μεταφυσική. Έτσι, σύμπασα η γνώση μας –επιστημονική ή μεταφυσική– εξυψώνεται. Βρισκόμαστε μέσα στο απόλυτο, σε αυτό κυκλοφορούμε και ζούμε. Η γνώση μας γι' αυτό είναι ατελής, βέβαια, αλλά όχι εξωτερική ή σχετική. Με τη συνδυασμένη και προοδευτική ανάπτυξη της επιστήμης και της φιλοσοφίας προσπελάζουμε το ον στα έγκατά του.

Παραιτούμενοι λοιπόν από την πλαστή ενότητα που επιβάλλει έξωθεν η νόηση στη φύση, θα ξαναβρούμε ίσως την αληθινή, εσωτερική και ζώσα ενότητά της. Διότι η προσπάθεια που καταβάλλουμε για να ξεπεράσουμε την καθαρή νόηση μάς εισάγει σε κάτι ευρύτερο, όπου η νόησή μας διαγράφεται σχηματικά και από το οποίο πρέπει να αποσπάστηκε. Καθώς λοιπόν η ύλη ρυθμίζεται βάσει της διανοίας, καθώς υπάρχει ανάμεσά τους μια προφανής συμφωνία, δεν μπορούμε να παραγάγουμε τη μία χωρίς να προβούμε στη γένεση της άλλης. Μια ταυτόσημη διαδικασία θα πρέπει να έκοψε την ύλη και συνάμα τη διάνοια από ένα ύφασμα που τις περιείχε αμφότερες. Θα ανατοποθετηθούμε λοιπόν σε αυτή την πραγματικότητα ολοένα και πληρέστερα, καθόσον θα πασχίζουμε πιο έντονα να υπερβούμε την καθαρή διάνοια.

Ταυτόχρονη γένεση της ύλης και της διάνοιας

Ας συγκεντρωθούμε λοιπόν σε κείνο που αποσπάσαμε περισσότερο από το εξωτερικό και συνάμα το αφήσαμε ελάχιστα να διαποτιστεί από τη διανοητικότητα. Ας αναζητήσουμε, στα μύχια βάθη μας, το σημείο όπου αισθανόμαστε στα ενδότερα της ζωής μας. Έτσι ξαναβυθιζόμαστε στην καθαρή

διάρκεια, μια διάρκεια όπου το παρελθόν, πάντα εν πορεία, ογκούται αδιαλείπτως από ένα απολύτως νέο παρόν. Συνάμα, όμως, νιώθουμε να τεντώνεται μέχρι τα έσχατα το ελατήριο της βούλησής μας. Πρέπει λοιπόν, με μια βίαιη συστολή και αναδίπλωση της προσωπικότητάς μας, να περιμαζέψουμε το παρελθόν μας που διαφεύγει, ώστε να το ωθήσουμε, συμπαγές και αδιαίρετο, σε ένα παρόν που θα δημιουργήσει καθώς θα εισάγεται σε αυτό. Σπανιότατες είναι οι στιγμές που επαναχτούμε τον εαυτό μας σε αυτό το σημείο· ουσιαστικά ταυτίζονται με τις αληθινά ελεύθερες πράξεις μας. Ακόμη και τότε, δεν κατέχουμε ολόκληρο τον εαυτό μας. Το αίσθημα της διάρκειας που έχουμε, θέλω να πω της σύμπτωσης του εγώ μας με τον εαυτό του, επιδέχεται διαβαθμίσεις. Αλλά όσο πιο βαθύ είναι το αίσθημα και πιο πλήρης η σύμπτωση, τόσο και η ζωή όπου μας ανατοποθετούν απορροφά τη διανοητικότητα ξεπερνώντας την. Διότι η ουσιώδης λειτουργία της διάνοιας είναι να συνδέει το ίδιο με το ίδιο και δεν υπάρχει κάτι που να προσαρμόζεται καλύτερα στο πλαίσιο της διάνοιας από τα επαναλαμβανόμενα γεγονότα. Άρα, στις πραγματικές στιγμές της πραγματικής διάρκειας, η διάνοια, αναμφίβολα, βρίσκει λαβή κατόπιν εορτής, ανασυγκροτώντας τη νέα κατάσταση με μια σειρά έξωθεν ειλημμένων απόψεων που μοιάζουν κατά το δυνατόν με το ήδη γνωστό· υπ' αυτή την έννοια, η κατάσταση περιλαμβάνει, θα λέγαμε, διανοητικότητα «εν δυνάμει». Εντούτοις την υπερβαίνει, παραμένει ασύμμετρη προς αυτή, όντας μη διαιρετή και νεοφανής.

Ας χαλαρώσουμε τώρα, ας διακόψουμε την προσπάθεια που ωθεί στο παρόν το μεγαλύτερο δυνατό μέρος του παρελθόντος. Αν η χαλάρωση ήταν πλήρης, δεν θα υπήρχε πια μνήμη ούτε βούληση· όπερ σημαίνει ότι δεν πέφτουμε ποτέ σε αυτή την απόλυτη παθητικότητα, όπως και δεν μπορούμε να γίνουμε απόλυτα ελεύθεροι. Οριακά όμως διαβλέπουμε μιαν ύπαρξη καμωμένη από ένα παρόν που θα ξανάρχιζε ατελεύτητα – πλήρη απουσία πραγματικής διάρκειας, ήτοι μόνο κάτι το στιγμιαίο που πεθαίνει και ξαναγεννιέται επ' άπειρον. Πρόκειται άραγε για την ύπαρξη της ύλης; Αναμφίβολα δεν είναι ακριβώς αυτή, διότι η ανάλυση την αποσυνθέτει σε στοιχειώδεις κραδασμούς, οι βραχύτεροι από τους οποίους έχουν ασθενέστατη διάρκεια, οιονεί εκλείπουσα, αλλά όχι μηδαμινή. Παραταύτα μπορούμε να εικάσουμε ότι η φυσική ύπαρξη κλίνει προς τη δεύτερη κατεύθυνση, όπως και η ψυχική ύπαρξη προς την πρώτη.

Στο βάθος της «πνευματικότητας», από τη μια, και της «υλικότητας»

με τη διανητικότητα, από την άλλη, θα υπήρχαν λοιπόν δύο διαδικασίες αντίθετης κατεύθυνσης και θα περνούσαμε από την πρώτη στη δεύτερη διά της αντίστροφης πορείας, ίσως μάλιστα και με απλή διακοπή, αν αληθεύει ότι αναστροφή και διακοπή είναι δύο όροι που πρέπει να εκληφθούν εδώ ως συνώνυμοι, όπως διεξοδικά θα δείξουμε στη συνέχεια. Αυτή η εικασία θα επιβεβαιωθεί αν δούμε τα πράγματα από τη σκοπιά της έκτασης και όχι μόνο από τη σκοπιά της διάρκειας.

Όσο περισσότερο συνειδητοποιούμε την πρόοδό μας στην καθαρή διάρκεια, τόσο περισσότερο νιώθουμε τα διάφορα μέρη τού είναι μας να αλληλοδιεισδύουν και σύνολη την προσωπικότητά μας να συγκεντρώνεται σε ένα σημείο ή μάλλον σε μια αιχμή, η οποία εισδύει στο μέλλον διαπερνώντας το ακατάπαυστα. Σε αυτό έγκειται η ελεύθερη ζωή και δράση. Ας πάμε τώρα στην αντίθετη μεριά· αντί να ενεργούμε, ας ονειροπολήσουμε. Παρευθύς το εγώ μας διασκορπίζεται· το παρελθόν μας, που μέχρι εκείνη τη στιγμή συμπτυσσόταν στη μη διαιρετή ώθηση που μας μετέδιδε, αποσυντίθεται σε μύριες όσες αναμνήσεις που αλληλοεξωτερικεύονται. Αποφεύγουν την αλληλοδιείσδυση καθόσον παγιώνονται περισσότερο. Έτσι, η προσωπικότητά μας θα κατέλθει εκ νέου προς την κατεύθυνση του χώρου. Άλλωστε τον πλευροκοπεί διαρκώς μέσα στην αίσθηση. Δεν θα καταπιαστούμε εδώ με ένα θέμα στο οποίο εμβαθύναμε σε άλλη εργασία μας. Ας περιοριστούμε να θυμίσουμε ότι η έκταση επιδέχεται διαβαθμίσεις, ότι κάθε αίσθηση είναι σε κάποιο βαθμό εκτατή και ότι η ιδέα μη εκτατών αισθήσεων, οι οποίες εντοπίζονται τεχνητά στον χώρο, είναι μια απλή άποψη του πνεύματος, υπαγορευμένη μάλλον από μιαν ασύνειδη μεταφυσική παρά από την ψυχολογική παρατήρηση.

Αναμφίβολα αυτά είναι μόνο τα πρώτα βήματα προς την κατεύθυνση της έκτασης (étendue), ακόμη κι όταν προχωρούμε όσο το δυνατόν μακρύτερα. Αλλά ας υποθέσουμε, προς στιγμή, ότι η ύλη συνίσταται σε αυτή την κίνηση σπρωγμένη μακρύτερα και ότι το φυσικό είναι απλώς το ψυχικό από την ανάποδη. Θα κατανοούσαμε τότε ότι το πνεύμα ένιωσε τόσο άνετα και κυκλοφόρησε τόσο φυσικά στον χώρο, από τη στιγμή που η ύλη του υπέβαλε μια ευκρινέστερη παράστασή του. Το πνεύμα είχε ενδόμυχα την παράσταση αυτού του χώρου στην αίσθηση που βίωνε για την ενδεχόμενη *χαλάρωσή* του, δηλαδή για την πιθανή του *έκταση* (extension). Τον ίδιο χώρο ξαναβρίσκει στα πράγματα, αλλά θα τον αποκτούσε χωρίς αυτά αν εί-

χε αρκετά ισχυρή φαντασία ώστε να ωθήσει μέχρι τέρμα την αναστροφή της φυσικής του κίνησης. Από την άλλη, έτσι θα εξηγούσαμε το γιατί η ύλη επέτεινε περισσότερο την υλικότητά της κάτω από το βλέμμα του πνεύματος. Αρχικά το βοήθησε να κατέλθει την πλαγιά της, του έδωσε την ώθηση. Μόνο που το πνεύμα, άπαξ και εξαπολύθηκε, συνεχίζει την πορεία του. Η παράσταση που σχηματίζει για τον καθαρό χώρο είναι απλώς το *σχήμα* του τέρματος όπου θα κατέληγε αυτή η κίνηση. Άπαξ και το πνεύμα αποκτήσει τη μορφή του χώρου, τη χρησιμοποιεί σαν ένα δίχτυ με βρόχους που συστέλλονται και διαστέλλονται κατά βούληση, το οποίο, καθώς πέφτει πάνω στην ύλη, τη διαιρεί ανάλογα με τις ανάγκες της δράσης μας. Έτσι, ο χώρος της γεωμετρίας μας και η χωρικότητα των πραγμάτων παράγονται αμοιβαία με αμφίδρομη δράση και αντίδραση δύο όρων, οι οποίοι είναι ομοούσιοι αλλά κινούνται προς αντίθετη κατεύθυνση. Κατά συνέπεια, ούτε ο χώρος είναι τόσο ξένος όσο νομίζουμε προς τη φύση μας ούτε η ύλη τόσο πλήρως εκτεταμένη μέσα στον χώρο όσο την παριστούν η διάνοιά μας και οι αισθήσεις μας.

Αυτό το πρώτο ζήτημα το πραγματευθήκαμε αλλού. Όσο για το δεύτερο, θα περιοριστούμε στην παρατήρηση ότι η εντελής χωρικότητα θα συνίστατο σε μια εντελή εξωτερικότητα των μερών μεταξύ τους, δηλαδή σε μια πλήρη αμοιβαία ανεξαρτησία. Πλην όμως δεν υπάρχει υλικό σημείο που να μην επιδρά πάνω σε οιοδήποτε άλλο υλικό σημείο. Αν παρατηρήσουμε ότι ένα πράγμα είναι αληθινά εκεί όπου δρα, θα οδηγηθούμε στη σκέψη (όπως ο Φαραντέι)[2] ότι όλα τα άτομα αλληλοδιεισδύουν και καθένα τους πληροί τον κόσμο. Σε μια τέτοια υπόθεση, το άτομο και γενικότερα το υλικό σημείο, αποβαίνει μια απλή άποψη του πνεύματος, στην οποία φτάνουμε συνεχίζοντας αρκετά την εργασία μας (σχετική πάντα με την ικανότητα δράσης που διαθέτουμε), με την οποία υποδιαιρούμε την ύλη σε σώματα. Εντούτοις, δεν χωρά αμφιβολία ότι η ύλη επιδέχεται αυτή την υποδιαίρεση και, υποθέτοντάς την τεμαχίσιμη σε μέρη εξωτερικά μεταξύ τους, κατασκευάζουμε μιαν επιστήμη επαρκώς αντιπροσωπευτική του πραγματικού. Αναμφισβήτητα, αν δεν υπάρχει πλήρως μεμονωμένο σύστημα, η επιστήμη βρίσκει παραταύτα τρόπο να κερματίσει το σύμπαν σε συστήματα σχετικά ανεξάρτητα μεταξύ τους και έτσι δεν υποπίπτει σε αισθητό σφάλμα.

---

2. Faraday, A speculation concerning electric conduction (*Philos. Magazine*, 3ᵉ série, vol. XXIV).

Τούτο σημαίνει άραγε ότι η ύλη *εκτείνεται* στον χώρο χωρίς να είναι απολύτως *εκτεταμένη* και ότι, θεωρώντας την αποσυνθέσιμη σε μεμονωμένα συστήματα, αποδίδοντάς της ευδιάκριτα στοιχεία που μεταβάλλονται στη μεταξύ τους σχέση χωρίς να αλλάζουν τα ίδια (που «μετατοπίζονται», αποδίδοντας θα λέγαμε, χωρίς να αλλοιώνονται), προσδίδοντάς της, τέλος, τις ιδιότητες του καθαρού χώρου, θα φτάσουμε στο τέρμα της κίνησης της οποίας η ύλη διαγράφει μόνο την κατεύθυνση;

Αυτό που, κατά τη γνώμη μας, εδραίωσε τελεσίδικα η *υπερβατολογική αισθητική* του Καντ είναι ότι η έκταση δεν αποτελεί υλικό κατηγόρημα που μπορεί να παραβληθεί με τα υπόλοιπα. Όσον αφορά τις έννοιες της θερμότητας, του χρώματος ή της βαρύτητας ο συλλογισμός δεν θα μοχθήσει απεριόριστα· για να γνωρίσει τις τροπικότητες της βαρύτητας ή της θερμότητας, θα χρειαστεί να ανακτήσει την επαφή με την εμπειρία. Αλλά δεν ισχύει το ίδιο με την έννοια του χώρου. Αν υποθέσουμε ότι αυτή μας παρέχεται εμπειρικά με την όραση και την αφή (πράγμα που ουδέποτε αμφισβήτησε ο Καντ), το αξιοσημείωτο είναι ότι το πνεύμα, αντιμετωπίζοντάς την μόνο με τις δυνάμεις του, σχεδιάζει εντός της a priori σχήματα των οποίων τις ιδιότητες θα προσδιορίσει με τον ίδιο τρόπο· η εμπειρία, με την οποία δεν κράτησε επαφή, το ακολουθεί πάντως μέσα από τις άπειρες περιπλοκές των συλλογισμών του και διαρκώς τους δικαιώνει. Πρόκειται για ένα γεγονός, το οποίο ο Καντ έφερε πλήρως στο φως. Μόνο που η εξήγηση του γεγονότος πρέπει να αναζητηθεί, κατά τη γνώμη μας, σε δρόμο εντελώς διαφορετικό από τον καντιανό.

Η διάνοια, όπως μας την παριστά ο Καντ, βουλιάζει σε μιαν ατμόσφαιρα χωρικότητας από την οποία είναι εξίσου αδιαχώριστη όσο και το έμβιο σώμα από τον αέρα που αναπνέει. Οι αντιλήψεις μας φτάνουν σε μας αφού πρώτα διασχίσουν αυτή την ατμόσφαιρα. Εκεί διαποτίζονται εκ των προτέρων από τη γεωμετρία μας, ώστε η νοητική μας ικανότητα να ξαναβρίσκει στην ύλη μόνο τις μαθηματικές ιδιότητες τις οποίες είχε καταθέσει εκ των προτέρων εκεί η αντιληπτική μας ικανότητα. Έτσι, έχουμε εξασφαλίσει ότι θα βλέπουμε την ύλη να υποτάσσεται ευπειθώς στους συλλογισμούς μας· μόνο που αυτή η ύλη, σε ό,τι το νοητό διαθέτει, είναι δικό μας έργο· όσον αφορά την πραγματικότητα «καθ' εαυτήν» δεν γνωρίζουμε και ουδέποτε θα μάθουμε τίποτε, διότι το μόνο που συλλαμβάνουμε από αυτή είναι η διάθλασή της μέσα από τις μορφές της αντιληπτικής μας ικανότητας. Αν

αξιώνουμε να βεβαιώσουμε κάτι για την ύλη, παρευθύς προβάλλει η αντίθετη βεβαίωση, εξίσου αποδείξιμη, εξίσου ευλογοφανής· η ιδεατότητα του χώρου, αποδεδειγμένη άμεσα από την ανάλυση της γνώσης, αποδεικνύεται και έμμεσα από τις αντινομίες στις οποίες οδηγεί η αντίθετη θέση. Αυτή είναι η κατευθυντήρια ιδέα της καντιανής κριτικής. Ενέπνευσε στον Καντ μια κατηγορηματική ανασκευή των λεγόμενων «εμπειριοκρατικών» θεωριών για τη γνώση. Κατά τη γνώμη μας, είναι τελεσίδικη σε ό,τι αρνείται. Αλλά μας παρέχει τάχα τη λύση του προβλήματος με κείνο που βεβαιώνει;

Εκλαμβάνει τον χώρο ως μια τετελεσμένη μορφή της αντιληπτικής μας ικανότητας – αληθινό *από μηχανής Θεό*, που δεν ξέρουμε πώς ανέκυψε ούτε γιατί είναι αυτό που είναι και όχι κάτι άλλο. Αποδέχεται «πράγματα καθ' εαυτά», τα οποία διατείνεται ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε· αλλά τότε με ποιο δικαίωμα βεβαιώνει την ύπαρξή τους, έστω και ως «προβληματική»; Αν η απρόσιτη στη γνώση μας πραγματικότητα προβάλλει στην αντιληπτική μας ικανότητα μια αισθητή ποικιλομορφία ικανή να καταχωριστεί σε αυτή, δεν είναι, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, εν μέρει γνωστή; Και αν εμβαθύνουμε σε αυτή την καταχώριση, δεν θα οδηγηθούμε να υποθέσουμε, τουλάχιστον σε ένα σημείο, μια προκατεστημένη συμφωνία ανάμεσα στα πράγματα και στο πνεύμα μας –υπόθεση οκνηρή την οποία δικαιολογημένα ο Καντ θέλησε να αντιπαρέλθει; Κατά βάθος, ο Καντ αναγκάστηκε να λάβει ως δεδομένο τον τετελεσμένο χώρο, επειδή ακριβώς δεν διέκρινε βαθμίδες στη χωρικότητα –απ' όπου και το ζήτημά του πώς η «αισθητή ποικιλομορφία» υπάγεται σε αυτόν. Για τον ίδιο λόγο εξέλαβε την ύλη ως εξ ολοκλήρου αναπτυγμένη σε μέρη απολύτως εξωτερικά μεταξύ τους· από τούτο πηγάζουν και οι αντινομίες, όπου η θέση και η αντίθεση εύκολα επάγεται ότι προϋποθέτουν την τέλεια σύμπτωση της ύλης με τον γεωμετρικό χώρο, οι οποίες όμως εξαφανίζονται άπαξ και δεν επεκτείνουμε στην ύλη εκείνο που αληθεύει για τον καθαρό χώρο. Από το ίδιο γεγονός, τέλος, συνάγουμε και το συμπέρασμα ότι υπάρχουν τρεις, και μόνο τρεις, εναλλακτικές λύσεις ανάμεσα στις οποίες πρέπει να επιλέξουμε όσον αφορά τη θεωρία της γνώσης: είτε το πνεύμα ρυθμίζεται με βάση τα πράγματα είτε τα πράγματα ρυθμίζονται με βάση το πνεύμα είτε πρέπει να υποθέσουμε ότι, ανάμεσα στα πράγματα και στο πνεύμα, υφίσταται μια μυστηριώδης συμφωνία.

Η αλήθεια όμως είναι ότι υπάρχει και τέταρτη εναλλακτική λύση, την οποία δεν φαίνεται να σκέφτηκε ο Καντ, κατ' αρχάς διότι δεν πίστευε ότι

το πνεύμα υπερβαίνει τη διάνοια και, κατόπιν (πράγμα κατά βάθος ταυτόσημο), επειδή δεν απέδιδε απόλυτη ύπαρξη στη διάρκεια, έχοντας θέσει a priori τον χρόνο στο ίδιο επίπεδο με τον χώρο. Σύμφωνα με αυτή τη λύση, θα έπρεπε, κατ' αρχάς, να θεωρήσουμε τη διάνοια ως μια ειδική λειτουργία του πνεύματος, ουσιαστικά στραμμένη προς την αδρανή ύλη· κατόπιν να διαπιστώσουμε ότι ούτε η ύλη προσδιορίζει τη μορφή της διάνοιας ούτε η διάνοια επιβάλλει τη μορφή της στην ύλη ούτε η ύλη και η διάνοια ρυθμίστηκαν η μία σύμφωνα με την άλλη από μια κάποια προκατεστημένη αρμονία, αλλά ότι προοδευτικά η διάνοια και η ύλη προσαρμόστηκαν η μία στην άλλη, για να φτάσουν τελικά σε μια κοινή μορφή. *Αυτή η προσαρμογή, άλλωστε, επιτελέστηκε φυσικότατα, επειδή η ίδια αναστροφή της ίδιας κίνησης δημιουργεί τη διανοητικότητα του πνεύματος και συνάμα την υλικότητα των πραγμάτων.*

Η εγγενής στην ύλη γεωμετρική τάξη

Από αυτή τη σκοπιά, η γνώση που μας παρέχουν για την ύλη, από τη μια η αντίληψή μας και από την άλλη η επιστήμη, μας φαίνεται ότι είναι κατά προσέγγιση, αναμφίβολα, αλλά όχι σχετική. Η αντίληψή μας, της οποίας ο ρόλος είναι να διαφωτίζει τις πράξεις μας, επιτελεί μια κατάτμηση της ύλης που θα είναι πάντα υπέρμετρα ξεκάθαρη, πάντα υποταγμένη σε πρακτικές απαιτήσεις, συνεπώς πάντα αναθεωρητέα. Η επιστήμη μας, που φιλοδοξεί να προσλάβει μαθηματική μορφή, τονίζει υπέρ το δέον τη χωρικότητα της ύλης· συνεπώς τα σχήματά της θα είναι εν γένει υπέρμετρα ακριβή και άλλωστε πάντα επανακατασκευάσιμα. Για να αποβεί οριστική μια επιστημονική θεωρία, θα έπρεπε το πνεύμα να μπορεί να συλλάβει συλλήβδην την ολότητα των πραγμάτων και να τα τοποθετήσει επακριβώς σε αμοιβαία αναφορά· αλλά, στην πραγματικότητα, είμαστε υποχρεωμένοι να θέτουμε τα προβλήματα ένα προς ένα, με όρους οι οποίοι, γι' αυτόν το λόγο, είναι προσωρινοί, έτσι ώστε η λύση κάθε προβλήματος θα πρέπει να διορθώνεται επ' άπειρον διά της λύσεως που θα δοθεί στα επόμενα προβλήματα και η επιστήμη, στο σύνολό της, να σχετίζεται με την ενδεχομενική τάξη με την οποία τέθηκαν εκ περιτροπής τα προβλήματα. Με αυτή την έννοια και σε αυτό το μέτρο πρέπει να θεωρούμε την επιστήμη συμβατική,

μόνο που η συμβατικότητα είναι ντε φάκτο, θα λέγαμε, και όχι ντε γιούρε. Καταρχήν, η θετική επιστήμη αναφέρεται στην ίδια την πραγματικότητα, αρκεί να μην εξέρχεται από το πεδίο της, δηλαδή από την αδρανή ύλη.

Κοιταγμένη από αυτή τη σκοπιά, η επιστημονική γνώση εξυψώνεται. Από την άλλη, η θεωρία της γνώσης γίνεται ένα απείρως δύσκολο εγχείρημα που υπερβαίνει τις δυνάμεις της καθαρής διάνοιας. Πράγματι, δεν αρκεί πλέον να προσδιορίσουμε, με μια συνετή ανάλυση, τις κατηγορίες της σκέψης, πρέπει να τις παραγάγουμε. Όσον αφορά τον χώρο, θα έπρεπε, με μια ιδιάζουσα προσπάθεια του πνεύματος, να ακολουθήσουμε την πρόοδο ή μάλλον την οπισθοδρόμηση του εξωχωρικού που υποβιβάζεται σε χωρικότητα. Παίρνοντας αρχικά θέση όσο το δυνατόν ψηλότερα στη συνείδησή μας, ώστε στη συνέχεια να κατέλθουμε σιγά σιγά, έχουμε την αίσθηση ότι το εγώ μας εκτείνεται σε αδρανείς αναμνήσεις εξωτερικευμένες μεταξύ τους, αντί να τείνει σε μια μη διαιρετή και δραστική βούληση. Αλλά βρισκόμαστε ακόμη στην αρχή. Η συνείδησή μας, σκιαγραφώντας αυτή την κίνηση, μας δείχνει την κατεύθυνσή της και μας επιτρέπει να διαβλέψουμε τη δυνατότητά της να συνεχίσει μέχρι τέλους· δεν πάει τόσο μακριά. Από την άλλη, αν θεωρήσουμε την ύλη, η οποία αρχικά μας φαίνεται ότι συμπίπτει με τον χώρο, βλέπουμε ότι, όσο η προσοχή μας προσηλώνεται σε αυτή τόσο τα μέρη που θεωρούσαμε παρατεθειμένα αλληλοδιεισδύουν και το καθένα τους υφίσταται την επίδραση του όλου, το οποίο του είναι, κατά συνέπεια, τρόπον τινά παρόν. Έτσι, μολονότι εκτυλίσσεται προς την κατεύθυνση του χώρου, η ύλη δεν καταλήγει εντελώς σε αυτόν· οπότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι συνεχίζει πολύ μακρύτερα την κίνηση που η συνείδηση μπορούσε να σκιαγραφήσει μέσα μας εν τη γενέσει της. Άρα κρατούμε τα δύο άκρα της αλυσίδας, παρότι δεν καταφέραμε να συλλάβουμε τους άλλους κρίκους. Θα μας διαφεύγουν πάντα; Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η φιλοσοφία, όπως την ορίζουμε, δεν έχει φτάσει ακόμη σε πλήρη αυτοσυνείδηση. Η φυσική κατανοεί τον ρόλο της όταν ωθεί την ύλη προς την κατεύθυνση της χωρικότητας· αλλά η μεταφυσική κατανόησε τάχα τον δικό της ρόλο όταν ακολουθούσε απλά και μόνο τα βήματα της φυσικής με τη χιμαιρική ελπίδα ότι θα την υποσκελίσει; Αντίθετα, το ιδιάζον έργο της δεν θα ήταν τάχα να ανέλθει την πλαγιά που κατέρχεται η φυσική, να επαναφέρει την ύλη στις απαρχές της και να συγκροτήσει προοδευτικά μια κοσμολογία που θα ήταν, θα λέγαμε, ανεστραμμένη ψυχολο-

γία; Όλα όσα εμφανίζονται στον φυσικό και στον γεωμέτρη ως θετικά, θα απέβαιναν, από αυτή τη νέα σκοπιά, διακοπή ή αντιστροφή της αληθινής θετικότητας, την οποία θα έπρεπε να ορίσουμε με ψυχολογικούς όρους.

Βέβαια, αν κοιτάξουμε τη θαυμάσια τάξη των μαθηματικών, την τέλεια συμφωνία των αντικειμένων με τα οποία ασχολούνται, την εμμενή στους αριθμούς και στα σχήματα λογική, τη βεβαιότητα που έχουμε ότι, παρά την ποικιλομορφία και την πολυπλοκότητα των συλλογισμών μας πάνω στο ίδιο θέμα, θα φτάνουμε πάντα στο ίδιο συμπέρασμα, θα διστάσουμε να διακρίνουμε σε φαινομενικά τόσο θετικές ιδιότητες ένα σύστημα αρνήσεων, την απουσία παρά την παρουσία μιας αληθινής πραγματικότητας. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι η διάνοιά μας, που διαπιστώνει αυτή την τάξη και τη θαυμάζει, κατευθύνεται προς τη διεύθυνση της κίνησης η οποία καταλήγει στην υλικότητα και στη χωρικότητα του αντικειμένου της. Όσο περισσότερη περιπλοκότητα βάζει η διάνοια στο αντικείμενό της, καθώς το αναλύει, τόσο πιο περίπλοκη θα είναι και η τάξη που θα διαπιστώσει. Αυτή δε η τάξη και αυτή η περιπλοκότητα της φαίνονται αναγκαστικά θετική πραγματικότητα, καθώς έχουν την ίδια κατεύθυνση με αυτή.

Όταν ένας ποιητής μού διαβάζει τους στίχους του, μπορεί να ενδιαφερθώ αρκετά γι' αυτόν ώστε να μπω στη σκέψη του, να εισχωρήσω στα συναισθήματά του, να ξαναζήσω την απλή κατάσταση την οποία διέσπειρε σε φράσεις και σε λέξεις. Νιώθω τότε συμπάθεια για την έμπνευσή του, την ακολουθώ με συνεχή κίνηση, που, όπως και η ίδια η έμπνευση, είναι ένα αδιαίρετο ενέργημα. Οπότε, αρκεί να μειώσω την προσοχή μου, να χαλαρώσω καθετί τεταμένο μέσα μου, ώστε οι ήχοι, που μέχρι τότε ήταν βυθισμένοι μέσα στο νόημα, να μου εμφανιστούν διακριτοί, ένας προς έναν, στην υλικότητά τους. Για να γίνει αυτό, δεν χρειάζεται να προσθέσω κάτι· αρκεί να αφαιρέσω κάτι. Καθόσον θα ενδίδω, οι διαδοχικοί ήχοι θα εξατομικεύονται περισσότερο· όπως οι φράσεις αποσυντέθηκαν σε λέξεις, έτσι και οι λέξεις θα τεμαχιστούν σε συλλαβές που θα τις αντιληφθώ εκ περιτροπής. Ας προχωρήσουμε λοιπόν περαιτέρω προς την κατεύθυνση του ονείρου· τα γράμματα θα διαχωριστούν και θα τα δω να παρελαύνουν διαπλεκόμενα πάνω σε ένα πλασματικό φύλλο χαρτί. Θα αποθαυμάσω τότε την ακρίβεια των συμπλεγμάτων, την υπέροχη διάταξη της πομπής, την επακριβή παρείσφρηση των γραμμάτων στις συλλαβές, των συλλαβών στις λέξεις και των λέξεων στις φράσεις. Καθόσον θα προχωρώ προς την αρνητικότατη κατεύ-

θυνση της χαλάρωσης, τόσο θα δημιουργώ έκταση και περιπλοκότητα· όσο θα αυξάνεται η περιπλοκότητα, τόσο πιο αξιοθαύμαστη θα μου φαίνεται η τάξη που εξακολουθεί να δεσπόζει ακλόνητη ανάμεσα στα στοιχεία. Εντούτοις αυτή η περιπλοκή και αυτή η έκταση δεν παριστούν τίποτα θετικό· εκφράζουν μιαν ανεπάρκεια της βούλησης. Από την άλλη, πρέπει να αυξάνει η τάξη μαζί με την περιπλοκή, εφόσον δεν είναι παρά μια όψη της· όσο αντιλαμβανόμαστε συμβολικώς μέρη σε ένα μη διαιρετό όλο, τόσο αναγκαία αυξάνει ο αριθμός των σχέσεων ανάμεσα στα μέρη, διότι το αυτό αδιαίρετο του πραγματικού όλου εξακολουθεί να πλανάται πάνω από την αύξουσα πολλαπλότητα των συμβολικών στοιχείων, στην οποία η διασπασμένη προσοχή το αποσύνθεσε. Μια παρόμοια σύγκριση θα μας δώσει να καταλάβουμε, ως έναν βαθμό, πώς η ίδια κατάργηση της θετικής πραγματικότητας, η ίδια αναστροφή μιας ορισμένης αρχέγονης κίνησης μπορεί να δημιουργήσει ταυτόχρονα την έκταση στον χώρο και τη θαυμάσια τάξη που ανακαλύπτουν μέσα του τα μαθηματικά μας. Δεν χωράει αμφιβολία ότι υπάρχει αυτή η διαφορά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις, δηλαδή ότι οι λέξεις και τα γράμματα επινοήθηκαν με μια θετική προσπάθεια της ανθρωπότητας, ενώ ο χώρος προβάλλει αυτομάτως, όπως εμφανίζεται –άπαξ και δοθούν οι δύο όροι– το υπόλοιπο μιας αφαίρεσης.[3] Αλλά σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η επ' άπειρον περιπλοκή των μερών και η τέλεια συναρμογή τους δημιουργήθηκαν διαμιάς από μιαν αναστροφή, η οποία κατά βάθος είναι μια διακοπή, τουτέστι μια μείωση της θετικής πραγματικότητας.

---

3. Η σύγκρισή μας απλώς αναπτύσσει το περιεχόμενο του όρου «λόγος» [ελληνικά στο κείμενο], όπως τον εννοεί ο Πλωτίνος. Από τη μια ο «λόγος» αυτού του φιλοσόφου είναι μια γενεσιουργός και εξαγγελτική δύναμη, όψη ή απόσπασμα της *ψυχής* [ελληνικά στο κείμενο], και από την άλλη ο Πλωτίνος εννοεί ενίοτε τη λέξη ως *ομιλία*. Γενικότερα, η σχέση την οποία εγκαθιδρύουμε σε αυτό το κεφάλαιο ανάμεσα στην «έκταση» («extension») και στην «διάταση» («distension») μοιάζει κάπως με κείνη που υποθέτει ο Πλωτίνος (σε αναπτύξεις που έμελλαν να εμπνεύσουν τον Ραβεσόν: Ravaisson), όταν θεωρεί την έκταση (étendue) όχι αναστροφή του αρχέγονου Όντος, αλλά εξασθένηση της ουσίας του, ένα από τα τελευταία στάδια της προόδου (Βλ. ιδιαίτερα: *Εννεάδες*, IV, III, 9-11 και III, VI, 17-18). Εντούτοις, η αρχαία φιλοσοφία δεν διέβλεψε τις συνέπειες που προέκυπταν για τα μαθηματικά, καθότι ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, ανήγαγε τις μαθηματικές ουσίες σε απόλυτες πραγματικότητες. Κυρίως εξαπατήθηκε από την εντελώς εξωτερική αναλογία της διάρκειας προς την έκταση (extension). Πραγματεύθηκε τη διάρκεια όπως είχε πραγματευθεί την έκταση, εκλαμβάνοντας τη μεταβολή ως υποβιβασμό της αμεταβλησίας, το αισθητό ως πτώση του νοητού. Έτσι, όπως θα δείξουμε στο επόμενο κεφάλαιο, προέκυψε μια φιλοσοφία που παραγνωρίζει την πραγματική λειτουργία και την πραγματική εμβέλεια της διάνοιας.

Ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας

Όλες οι διεργασίες της διάνοιάς μας τείνουν προς τη γεωμετρία, σάμπως να είναι το τέρμα όπου βρίσκουν την τέλεια περάτωσή τους. Εφόσον όμως η γεωμετρία είναι αναγκαστικά προγενέστερη από αυτές (καθώς οι διεργασίες αυτές δεν θα καταφέρουν ποτέ να ανασυστήσουν τον χώρο αλλά τον δέχονται ως δεδομένο), είναι προφανές ότι πρόκειται για μια λανθάνουσα γεωμετρία, εμμενή στην παράσταση που έχουμε για τον χώρο, που αποτελεί το μέγα ελατήριο της διάνοιάς μας και την θέτει σε κίνηση. Θα πειστούμε γι' αυτό αν εξετάσουμε τις δύο ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας, την παραγωγική και την επαγωγική ικανότητα.

Γεωμετρία και παραγωγή

Ας αρχίσουμε με την παραγωγή. Η ίδια κίνηση με την οποία χαράζω ένα σχήμα στον χώρο γεννά και τις ιδιότητές του· είναι ορατές και απτές μέσα στην ίδια αυτή κίνηση· αισθάνομαι, ζω μέσα στον χώρο τη σχέση του ορισμού με τις συνέπειές του, των προκειμένων με το συμπέρασμα. Όλες οι άλλες έννοιες, που η εμπειρία μού υποβάλλει την ιδέα τους, μπορούν μόνο εν μέρει να ανασυσταθούν a priori· συνεπώς ο ορισμός τους θα είναι ατελής και οι παραγωγές, όπου θα μετάσχουν αυτές οι έννοιες, όσο αυστηρά κι αν συνδέσουμε το συμπέρασμα με τις προκείμενες, θα έχουν το στίγμα αυτής της ατέλειας. Αλλά, όταν χαράζω αδρά πάνω στην άμμο τη βάση ενός τριγώνου και αρχίζω να σχηματίζω τις δύο γωνίες της βάσης, γνωρίζω με βεβαιότητα και κατανοώ απολύτως ότι, αν αυτές οι δύο γωνίες είναι ίσες, ίσες θα είναι και οι πλευρές, καθότι το σχήμα μπορεί τότε να αναστραφεί στον εαυτό του χωρίς να αλλάξει τίποτα. Το ξέρω αυτό πολύ προτού διδαχθώ τη γεωμετρία. Έτσι, πριν από την επιστημονική γεωμετρία, υπάρχει μια φυσική γεωμετρία, της οποίας η σαφήνεια και η προφάνεια ξεπερνούν εκείνες των άλλων παραγωγών. Οι τελευταίες αναφέρονται σε ποιότητες και όχι πλέον σε μεγέθη. Σχηματίζονται αναμφίβολα πάνω στο πρότυπο των πρώτων και οφείλουν να αντλήσουν την ισχύ τους από το γεγονός ότι, κάτω από την ποιότητα, διαβλέπουμε συγκεχυμένα το μέγεθος.

Ας σημειώσουμε ότι τα ζητήματα κατάστασης (situation) και μεγέθους είναι τα πρώτα που αντιμετωπίζει η δραστηριότητά μας, εκείνα που η διάνοια, εξωτερικευόμενη σε δράση, τα επιλύει προτού καν εμφανιστεί η αναστοχαστική διάνοια (intelligence réfléchie)· ο πρωτόγονος ξέρει καλύτερα από τον πολιτισμένο να υπολογίζει αποστάσεις, να ορίζει μια κατεύθυνση, να θυμάται από μνήμης το συχνά περίπλοκο σχεδίασμα του δρόμου που διέτρεξε και να επανέρχεται έτσι, σε ευθεία γραμμή, στην αφετηρία του.[4] Αν το ζώο δεν προβαίνει σε ρητές παραγωγικές σκέψεις, αν δεν σχηματίζει εκπεφρασμένες έννοιες, δεν παριστά έναν ομοιογενή χώρο. Δεν μπορείτε να λάβετε ως δεδομένο αυτό τον χώρο, χωρίς να εισαγάγετε συνάμα μια δυνητική γεωμετρία που θα ξεπέσει αφ' εαυτής σε λογική. Η αποστροφή των φιλοσόφων να δουν τα πράγματα από αυτή τη σκοπιά οφείλεται στο γεγονός ότι η λογική εργασία της διάνοιας παριστά, κατ' αυτούς, μια θετική προσπάθεια του πνεύματος. Αλλά, αν με τον όρο «πνευματικότητα» εννοούμε μια πορεία προς τα εμπρός για διαρκώς νέες δημιουργίες, για συμπεράσματα ασύμμετρα προς τις προκείμενες και απροσδιόριστα σε σχέση με αυτές, οφείλουμε να πούμε για μια παράσταση που κινείται ανάμεσα σε σχέσεις αναγκαίου καθορισμού, μέσα από προκείμενες που ενέχουν εκ των προτέρων το συμπέρασμά τους, ότι ακολουθεί την αντίθετη κατεύθυνση, ήτοι την κατεύθυνση της υλικότητας. Ό,τι από τη σκοπιά της διάνοιας μοιάζει με προσπάθεια, είναι ουσιαστικά εγκατάλειψη. Ενώ λοιπόν, από τη σκοπιά της διάνοιας, υποπίπτουμε στο λογικό σφάλμα της λήψης του ζητουμένου, εάν εξάγουμε αυτόματα τη γεωμετρία από τον χώρο και τη λογική από την ίδια τη γεωμετρία, αντίθετα, αν ο χώρος είναι το απώτερο σημείο της κίνησης χαλάρωσης το πνεύμα, δεν είναι δυνατόν να έχουμε χώρο δίχως να αποδεχθούμε έτσι τη λογική και τη γεωμετρία, οι οποίες ακολουθούν μια τροχιά με τέρμα την καθαρά χωρική εποπτεία.

Δεν έχει επισημανθεί επαρκώς πόσο περιορισμένη είναι η εμβέλεια της παραγωγής στις ψυχολογικές και ηθικές επιστήμες. Από μια πρόταση επαληθευμένη από τα γεγονότα, είναι δυνατόν να συναγάγουμε εν προκειμένω επαληθεύσιμα συμπεράσματα μόνο μέχρι ενός σημείου και σε κάποιο βαθμό. Πολύ σύντομα πρέπει να επικαλεστούμε την ορθοφροσύνη, δηλαδή τη συνεχή εμπειρία της πραγματικότητας, προκειμένου να λυγίσουμε τα

4. Bastian, *Le cerveau*, Παρίσι, 1882, τ. 1, σσ. 166-170.

συναχθέντα συμπεράσματα και να τα κυρτώσουμε κατά μήκος των ελιγμών της ζωής. Η παραγωγή επιτυγχάνει στα ηθικά ζητήματα μόνο μεταφορικά, θα λέγαμε, και στο ακριβές μέτρο που η ηθική μπορεί να αλληλομετατεθεί με τη φυσική, θέλω να πω στο μέτρο που μπορεί να μεταφραστεί σε χωρικά σύμβολα. Η μεταφορά δεν πάει ποτέ πολύ μακριά, όπως άλλωστε και η καμπύλη δεν συγχέεται επί μακρόν με την εφαπτομένη της. Πώς να μην εκπλαγούμε με το περίεργο, και μάλιστα με το παράδοξο, που ενυπάρχει σε αυτή την αδυναμία της παραγωγής; Ιδού μια καθαρή διεργασία του πνεύματος, που επιτελείται μόνο με τη δύναμη του πνεύματος. Φαίνεται πως, αν η εν λόγω διεργασία θα έπρεπε να νιώθει κάπου οικεία και να εξελίσσεται άνετα, αυτό θα συνέβαινε ανάμεσα στα πνευματικά πράγματα, στην περιοχή του πνεύματος. Κι όμως αυτό δεν ισχύει επ' ουδενί, διότι εκεί ακριβώς τελειώνει το κουβάρι του. Αντίθετα, στη γεωμετρία, στην αστρονομία, στη φυσική, ενώ έχουμε να κάνουμε με πράγματα εξωτερικά προς εμάς, η παραγωγή είναι πανίσχυρη! Ασφαλώς εδώ η παρατήρηση και η εμπειρία είναι απαραίτητες για να φτάσουμε στην αρχή, δηλαδή για να ανακαλύψουμε την άποψη από την οποία πρέπει να εξετάζουμε τα πράγματα. Αλλά, στην ανάγκη, με πολλή τύχη, θα μπορούσαμε να είχαμε βρει αμέσως την εν λόγω αρχή· άπαξ λοιπόν και την κατέχουμε, αντλούμε από αυτήν πληθώρα συνεπειών, τις οποίες θα επαληθεύει πάντα η εμπειρία. Τι άλλο να συμπεράνουμε λοιπόν αν όχι ότι η παραγωγή είναι μια διεργασία που ρυθμίζεται σύμφωνα με τις ιδιότητες της ύλης, που αντιγράφει τις κινητικές συναρθρώσεις της ύλης και δίνεται υπόρρητα μαζί με τον χώρο που υποστηρίζει την ύλη; Καθόσον εκτυλίσσεται μέσα στον χώρο ή στον χωροποιημένο χρόνο, δεν έχει παρά να αφεθεί σε αυτή την κίνηση. Εκείνη που βάζει εμπόδια στον δρόμο της είναι η *διάρκεια*.

Γεωμετρία και επαγωγή

Κατά συνέπεια, η παραγωγή δεν νοείται χωρίς μια υστερόβουλη σκέψη χωρικής εποπτείας. Πλην όμως το ίδιο θα λέγαμε για την επαγωγή. Βέβαια δεν είναι απαραίτητο να σκεφτούμε ως γεωμέτρες ούτε καν να σκεφτούμε για να αναμένουμε από τις ίδιες προϋποθέσεις την επανάληψη του ίδιου γεγονότος. Ήδη η συνείδηση του ζώου επιτελεί αυτή την εργασία και, πέ-

ρα από πάσα συνείδηση, το ίδιο το ζωντανό σώμα είναι ήδη συγκροτημένο έτσι ώστε να εξάγει από τις διαδοχικές καταστάσεις που συναντά τις ομοιότητες που το ενδιαφέρουν και να αποκρίνεται στα ερεθίσματα με κατάλληλες αντιδράσεις. Ωστόσο υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα σε μια μηχανική αναμονή και αντίδραση του σώματος και στην καθαυτό επαγωγή, που είναι μια διανοητική διεργασία. Αυτή ερείδεται στην πεποίθηση ότι υπάρχουν αιτίες και αποτελέσματα και ότι τα ίδια αποτελέσματα ακολουθούν τις ίδιες αιτίες. Αν εμβαθύνουμε τώρα σε αυτή τη διττή πεποίθηση, προκύπτει το εξής. Προϋποθέτει, κατ' αρχάς, ότι η πραγματικότητα μπορεί να αποσυντεθεί σε ομάδες, τις οποίες μπορεί κανείς να εκλάβει πρακτικά ως μεμονωμένες και ανεξάρτητες. Αν βράζω νερό σε μια χύτρα που έχω βάλει πάνω στη φωτιά, η διεργασία αυτή και τα αντικείμενα που την υποστηρίζουν είναι, στην πραγματικότητα, αλληλέγγυα με μια πληθώρα άλλων αντικειμένων και άλλων διεργασιών· σιγά σιγά, θα ανακαλύπταμε ότι σύνολο το ηλιακό μας σύστημα ενδιαφέρεται γι' αυτό που τελείται σε αυτό το σημείο του διαστήματος. Αλλά, σε κάποιο βαθμό και για τον ειδικό σκοπό που επιδιώκω, μπορώ να δεχτώ ότι όλα συμβαίνουν σάμπως η ομάδα *νερό-χύτρα-φωτιά* να ήταν ένας ανεξάρτητος μικρόκοσμος. Ιδού τι βεβαιώνω αρχικά. Τώρα λοιπόν, όταν λέγω ότι αυτός ο μικρόκοσμος θα φέρεται πάντα με τον ίδιο τρόπο, ότι η θερμότητα θα προκαλεί αναγκαστικά, μετά από ένα διάστημα χρόνου, τον βρασμό του νερού, δέχομαι ότι, αν θεωρήσω δεδομένο έναν αριθμό στοιχείων του συστήματος, αυτό αρκεί για να είναι πλήρες το σύστημα· συμπληρώνεται αυτομάτως, οπότε δεν έχω την ελευθερία να το συμπληρώσω με τη σκέψη μου κατά βούληση. Άπαξ και ανάψω τη φωτιά, βάλω πάνω τη χύτρα με το νερό και παρέλθει ένα διάστημα χρόνου, ο βρασμός, που, όπως μου έδειξε χθες η εμπειρία, ήταν το στοιχείο που έλειπε για να συμπληρωθεί το σύστημα, θα το συμπληρώσει αύριο, οποτεδήποτε, πάντα. Τι κρύβει λοιπόν στο βάθος της αυτή η πεποίθηση; Πρέπει να σημειώσουμε ότι, κατά περίπτωση, είναι λίγο πολύ διασφαλισμένη και ότι προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας απόλυτης βεβαιότητας, όταν ο παρατηρούμενος μικρόκοσμος περιλαμβάνει μονάχα μεγέθη. Όντως, αν έχω πάρει δύο αριθμούς, δεν είμαι πλέον ελεύθερος να επιλέξω τη διαφορά τους. Αν πάρω δύο πλευρές ενός τριγώνου και τη γωνία τους, η τρίτη πλευρά προκύπτει αφ' εαυτής και το τρίγωνο συμπληρώνεται αυτομάτως. Οπουδήποτε και οποτεδήποτε, μπορώ να χαράξω τις

δύο ίδιες πλευρές με την ίδια γωνία· είναι προφανές ότι τα νέα τρίγωνα που θα σχηματιστούν έτσι θα μπορούν να υπερτεθούν στο πρώτο και ότι, κατά συνέπεια, η ίδια τρίτη πλευρά θα συμπληρώσει το σύστημα. Οπότε, αν η βεβαιότητά μου είναι τέλεια στην περίπτωση που συλλογίζομαι καθαρούς χωρικούς προσδιορισμούς, δεν οφείλω τάχα να υποθέσω ότι, και στις άλλες περιπτώσεις, η βεβαιότητά μου θα είναι τέλεια καθόσον θα προσεγγίζει αυτή την οριακή περίπτωση; Μάλιστα, δεν θα ήταν άραγε αυτή η οριακή περίπτωση που θα διαφαινόταν μέσα από όλες τις άλλες[5] και θα τις χρωμάτιζε, ανάλογα με τη διαφάνειά τους, με μια λίγο πολύ ξεκάθαρη απόχρωση γεωμετρικής αναγκαιότητας; Πράγματι, όταν λέγω ότι το νερό που έβαλα στη φωτιά θα βράσει σήμερα όπως έβρασε χθες και ότι αυτό είναι απόλυτη αναγκαιότητα, αισθάνομαι συγχεχυμένα ότι η φαντασία μου μεταφέρει τη σημερινή φωτιά στη χθεσινή, τη χύτρα στη χύτρα, το νερό στο νερό, τη διάρκεια που διαρρέει στη διάρκεια που διέρρευσε, και ότι τα υπόλοιπα φαίνεται πως πρέπει επίσης να συμπέσουν, για τον ίδιο λόγο που οι τρίτες πλευρές των δύο υπερτιθέμενων τριγώνων συμπίπτουν, αν ήδη συμπίπτουν οι δύο άλλες πλευρές. Αλλά η φαντασία μου λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο μόνο και μόνο επειδή κλείνει τα μάτια της σε δύο ουσιώδη σημεία. Για να υπερτεθεί το σημερινό σύστημα στο χθεσινό, θα έπρεπε το δεύτερο να έχει αναμείνει το πρώτο, να έχει σταματήσει ο χρόνος και η χθεσινή ολότητα να είναι ταυτόχρονη με τη σημερινή· αυτό όμως συμβαίνει στη γεωμετρία και μόνο στη γεωμετρία. Η επαγωγή προϋποθέτει λοιπόν, κατ' αρχάς, ότι, τόσο στον κόσμο του φυσικού όσο και σε κείνον του γεωμέτρη, ο χρόνος δεν μετράει. Αλλά προϋποθέτει επίσης ότι οι ποιότητες μπορούν να υπερτεθούν η μία στην άλλη σαν να ήταν μεγέθη. Αν μεταφέρω ιδεατά τη σημερινή φωτιά στη χθεσινή, διαπιστώνω πράγματι ότι η μορφή έμεινε η ίδια· αρκεί γι' αυτό να συμπίπτουν οι επιφάνειες και οι γωνίες· τι είναι όμως η σύμπτωση δύο ποιοτήτων και πώς να θέσουμε τη μία επί της άλλης για να βεβαιωθούμε ότι είναι ταυτόσημες; Εντούτοις, διευρύνω στη δεύτερη τάξη πραγματικότητας όλα όσα εφαρμόζονται στην πρώτη. Ο φυσικός θα νομιμοποιήσει αργότερα αυτή την πράξη ανάγοντας, κατά το δυνατόν, τις ποιοτικές διαφορές σε διαφορές μεγέθους· αλλά, πριν

---

5. Αυτό το σημείο το αναπτύξαμε σε μια προηγούμενη εργασία. Βλ. *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, Παρίσι 1889, σσ. 134-137. [Η παραπομπή αναφέρεται στην εξής έκδοση: Henri Bergson, Œuvres, Παρίσι, P.U.F., 3η έκδοση, 1970 (Σ.τ.μ.).]

από κάθε επιστήμη, τείνω να εξομοιώσω τις ποιότητες με τις ποσότητες, σάμπως να αντιλαμβανόμουν πίσω από τις ποιότητες, λόγω διαφάνειας, έναν γεωμετρικό μηχανισμό.[6] Όσο πληρέστερη είναι αυτή η διαφάνεια τόσο, υπό τις ίδιες συνθήκες, η επανάληψη του ίδιου γεγονότος μού φαίνεται αναγκαία. Κατά την αντίληψή μας, οι επαγωγές μας είναι βέβαιες στον βαθμό ακριβώς που συγχωνεύουμε τις ποιοτικές διαφορές στην ομοιογένεια του χώρου που τις υποστηρίζει· έτσι η γεωμετρία είναι το ιδεατό όριο των επαγωγών μας καθώς και των παραγωγικών συλλογισμών μας. Η κίνηση στο τέρμα της οποίας βρίσκεται η χωρικότητα αποθέτει κατά μήκος της τροχιάς της την επαγωγική ικανότητα όπως και την παραγωγική, δηλαδή ολόκληρη τη διανοητικότητα.

Οι φυσικοί νόμοι

Τις δημιουργεί στο πνεύμα. Αλλά δημιουργεί επίσης, στα πράγματα, την «τάξη» την οποία ξαναβρίσκει η επαγωγή μας, συνεπικουρούμενη από την παραγωγή. Αυτή η τάξη –στην οποία ερείδεται η δράση μας και αναγνωρίζεται η διάνοιά μας– μας φαίνεται υπέροχη. Όχι μόνο τα ίδια μεγάλα αίτια παράγουν πάντα τα ίδια συνολικά αποτελέσματα, αλλά, κάτω από τα ορατά αίτια και τα ορατά αποτελέσματα, η επιστήμη μας ανακαλύπτει απειράριθμες απειροελάχιστες μεταβολές, οι οποίες διεισδύουν προοδευτικά και με ακρίβεια οι μεν στις δε, καθόσον η ανάλυσή μας προωθείται· έτσι, στο τέρμα αυτής της ανάλυσης η ύλη θα ήταν, νομίζουμε, αυτή τούτη η γεωμετρία. Βέβαια, εδώ, η διάνοια θαυμάζει με το δίκιο της την αύξουσα τάξη μέσα στην αύξουσα πολυπλοκότητα· θεωρεί ότι αμφότερες έχουν μια θετική πραγματικότητα, εφόσον εκλαμβάνει τον εαυτό της ως θετικό. Αλλά τα πράγματα αλλάζουν όψη, όταν θεωρούμε την όλη πραγματικότητα ως μια αδιαίρετη πορεία προς τα μπρος, προς διαδοχικές δημιουργίες. Μαντεύουμε τότε ότι η περιπλοκή των υλικών στοιχείων και η μαθηματική τάξη που τα συνέχει οφείλουν να εμφανιστούν αυτομάτως, άπαξ και προκληθεί, μέσα στο όλο, μια επιμέρους διακοπή ή αναστροφή. Εφόσον άλλωστε η διάνοια διαχωρίζεται, εντός του πνεύματος, με μια παρόμοια διαδικασία, συμμορφώνεται με

6. Στο ίδιο, κεφ. 1 και 3, σποράδην.

αυτή την τάξη και με αυτή την περιπλοκή και τις θαυμάζει, επειδή σ' αυτές αναγνωρίζει τον εαυτό της. Αλλά το *καθαυτό* αξιοθαύμαστο, που θα άξιζε να προκαλέσει έκπληξη, είναι η αδιαλείπτως ανανεούμενη δημιουργία που η ολότητα του πραγματικού, αδιαίρετη, επιτελεί προχωρώντας, καθότι ουδεμία περιπλοκή της μαθηματικής τάξης με τον εαυτό της, όσο σοφή κι αν υποθέσουμε ότι είναι, δεν θα εισαγάγει ένα μόριο καινοτομίας στον κόσμο, ενώ, άπαξ και τεθεί αυτή η δύναμη δημιουργίας (και υπάρχει, καθότι τη συνειδητοποιούμε μέσα μας, τουλάχιστον όταν δρούμε ελεύθερα), δεν έχει παρά να αφαιρεθεί για να χαλαρώσει, δεν έχει παρά να χαλαρώσει για να εκταθεί, δεν έχει παρά να εκταθεί ώστε η μαθηματική τάξη που διέπει τη διάταξη των έτσι διαχωρισμένων στοιχείων και η άκαμπτη αιτιοκρατία που τα συνδέει να εκδηλώσουν τη διακοπή του δημιουργικού ενεργήματος. Εξάλλου αποτελούν ένα πράγμα με αυτή τη διακοπή.

Οι ιδιαίτεροι νόμοι του φυσικού κόσμου εκφράζουν αυτή την ολωσδιόλου αρνητική τάση. Μεμονωμένα, κανείς από αυτούς τους νόμους δεν έχει αντικειμενική πραγματικότητα· είναι έργο ενός ειδήμονα, ο οποίος εξέτασε τα πράγματα από ένα ορισμένο πρίσμα, απομόνωσε μερικές μεταβλητές και εφάρμοσε ορισμένες συμβατικές μονάδες μέτρησης. Παραταύτα, υπάρχει μια κατά προσέγγιση μαθηματική τάξη εμμενής στην ύλη, μια αντικειμενική τάξη την οποία η επιστήμη μας προσεγγίζει καθόσον προοδεύει. Διότι, αν η ύλη είναι μια χαλάρωση του μη εκτατού σε εκτατό και, ως εκ τούτου, της ελευθερίας σε αναγκαιότητα, όσο κι αν δεν συμπίπτει πλήρως με τον καθαρό ομοιογενή χώρο, συγκροτήθηκε από την κίνηση που οδηγεί σε αυτόν και, έκτοτε, βρίσκεται στον δρόμο της γεωμετρίας. Αληθεύει ότι νόμοι με μαθηματική μορφή δεν θα εφαρμοστούν ποτέ πλήρως στην ύλη. Για κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να ήταν καθαρός χώρος και να εξέλθει από τη διάρκεια.

Ουδέποτε θα καταδείξουμε επαρκώς το τεχνητό στοιχείο που υπάρχει στη μαθηματική μορφή ενός φυσικού νόμου και, συνεπώς, στην επιστημονική μας γνώση των πραγμάτων.[7] Οι μονάδες μέτρησης που διαθέτουμε είναι συμβατικές και ξένες, θα λέγαμε, προς τις προθέσεις της φύσης· πώς να υποθέσουμε λοιπόν ότι η φύση έχει αναγάγει όλες τις τροπικότητες της θερ-

7. Εν προκειμένω αναφερόμαστε κυρίως στις εμβριθείς μελέτες του κυρίου Édouard Le Roy, που δημοσιεύθηκαν στην *Revue de métaphysique et de morale*.

μότητας στις διαστολές μιας και της αυτής μάζας υδραργύρου ή στις μεταβολές της πίεσης μιας και της αυτής μάζας αέρος με σταθερό όγκο; Το παράδειγμα δεν επαρκεί. Γενικά, η *μέτρηση* είναι μια καθαρά ανθρώπινη διεργασία, η οποία προϋποθέτει ότι τοποθετούμε πραγματικά ή ιδεατά δύο αντικείμενα το ένα πάνω στο άλλο ορισμένες φορές. Η φύση δεν διανοήθηκε αυτή την υπέρθεση. Η ίδια δεν κάνει μετρήσεις ούτε και υπολογισμούς. Κι όμως, η φυσική υπολογίζει, καταμετρά, συσχετίζει «ποσοτικές» παραλλαγές για να εδραιώσει νόμους και το επιτυγχάνει. Η επιτυχία της θα ήταν ανεξήγητη, αν η συστατική κίνηση της υλικότητας δεν ήταν η ίδια η κίνηση που, προεκτεινόμενη από μας ως το τέρμα της, δηλαδή μέχρι τον ομοιογενή χώρο, καταλήγει να μας καταστήσει ικανούς να μετράμε, να υπολογίζουμε, να παρακολουθούμε, μέσα στις αμοιβαίες παραλλαγές τους, όρους που συναρτώνται οι μεν με τους δε. Εξάλλου, για να επιτελέσει αυτή την προέκταση, η διάνοιά μας δεν έχει παρά να αυτοπροεκταθεί, διότι οδεύει φυσιολογικά στον χώρο και στα μαθηματικά, καθώς η διανοητικότητα και η υλικότητα έχουν την ίδια φύση και παράγονται με τον ίδιο τρόπο.

Αν η μαθηματική τάξη ήταν κάτι θετικό, αν υπήρχαν, εμμενείς στην ύλη, νόμοι συγκρίσιμοι με τους νόμους των κωδίκων μας, η επιτυχία της επιστήμης μας θα άγγιζε το θαύμα. Όντως, πόσες πιθανότητες θα είχαμε να ξαναβρούμε το πρότυπο της φύσης και να απομονώσουμε επακριβώς, για να καθορίσουμε τις αμοιβαίες σχέσεις τους, τις μεταβλητές που αυτή θα είχε επιλέξει; Αλλά η επιτυχία μιας επιστήμης με μαθηματική μορφή θα ήταν εξίσου ακατανόητη, αν η ύλη δεν κατείχε όλα όσα πρέπει για να ενταχθεί στα δικά μας πλαίσια. Άρα απομένει μόνο μια ευλογοφανής υπόθεση: ότι η μαθηματική τάξη δεν έχει τίποτα το θετικό, ότι είναι η μορφή προς την οποία τείνει αφ' εαυτής κάποια *διακοπή* και ότι η υλικότητα συνίσταται ακριβώς σε μια παρόμοια διακοπή. Έτσι θα καταλάβουμε ότι η επιστήμη μας είναι ενδεχομενική, σχετική προς τις μεταβλητές που επέλεξε, σχετική προς την τάξη με την οποία έθεσε διαδοχικά τα προβλήματα και ότι, παρ' όλα αυτά, επιτυγχάνει. Θα επιτύγχανε ακόμη κι αν ήταν ολότελα διαφορετική στο σύνολό της. Και τούτο επειδή κανένα καθορισμένο σύστημα μαθηματικών νόμων δεν διέπει τη φύση και επειδή τα μαθηματικά εν γένει παριστούν απλώς την κατεύθυνση προς την οποία μεταπίπτει η ύλη. Βάλτε σε όποια στάση θέλετε μιαν από αυτές τις μικρές κούκλες από φελλό και μολυβένια πόδια, ξαπλώστε την ανάσκελα, βάλτε την με το κεφάλι προς τα κάτω, πετάξτε την στον αέ-

ρα· αυτόματα, όταν πέφτει, θα στέκεται πάντα όρθια. Το ίδιο ισχύει με την ύλη· μπορούμε να την πιάσουμε από οποιαδήποτε άκρη και να την χειριστούμε με τον οιονδήποτε τρόπο, αυτή θα εντάσσεται πάντα σε κάποιο από τα μαθηματικά μας πλαίσια, διότι το έρμα της είναι γεωμετρικό.

Ανάλυση της ιδέας της αταξίας

Αλλά ο φιλόσοφος ίσως αρνηθεί να θεμελιώσει μια θεωρία της γνώσης σε παρόμοιες θεωρήσεις. Θα τις αποστραφεί, επειδή η μαθηματική τάξη, όντας τάξη, θα του φανεί ότι εμπεριχλείει κάτι θετικό. Μάταια ισχυριζόμαστε ότι η τάξη αυτή παράγεται αυτομάτως με τη διακοπή της αντίστροφης τάξης, ότι είναι αυτή τούτη η διακοπή. Βέβαια, δεν παύει να υφίσταται η ιδέα *ότι θα μπορούσε να μην υπάρχει καθόλου τάξη* και ότι η μαθηματική τάξη των πραγμάτων –όντας μια κατάκτηση σε βάρος της αταξίας– κατέχει μια θετική πραγματικότητα. Εμβαθύνοντας σε αυτό το σημείο, θα βλέπαμε τον κεφαλαιώδη ρόλο που διαδραματίζει η ιδέα της *αταξίας* στα προβλήματα που σχετίζονται με τη θεωρία της γνώσης. Δεν εμφανίζεται σε αυτά ρητά και γι' αυτό δεν ασχολήθηκαν μαζί της. Εντούτοις, μια θεωρία της γνώσης θα όφειλε να ξεκινήσει από την κριτική αυτής της ιδέας, διότι, αν το μέγα πρόβλημα είναι να μάθουμε γιατί και πώς η πραγματικότητα υπακούει σε μια τάξη, τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι η απουσία κάθε είδους τάξης μοιάζει δυνατή ή επιδεκτική σύλληψης. Τόσο ο ρεαλιστής όσο και ο ιδεαλιστής φρονούν ότι σκέφτονται αυτή την απουσία τάξης, ο πρώτος όταν μιλάει για τον διακανονισμό τον οποίο επιβάλλουν όντως οι «αντικειμενικοί» νόμοι σε μια πιθανή αταξία της φύσης και ο δεύτερος όταν υποθέτει μιαν «αισθητή ποικιλομορφία» η οποία θα συντονιζόταν –στερούμενη δηλαδή τάξης– υπό την οργανωτική επίδραση της νόησής μας. Άρα η ιδέα της αταξίας, νοούμενη ως *απουσία τάξης*, θα έπρεπε να αναλυθεί πρώτη απ' όλες. Η φιλοσοφία τη δανείζεται από την τρέχουσα ζωή. Και είναι αδιαμφισβήτητο ότι, συνήθως, όταν μιλάμε για αταξία σκεφτόμαστε κάτι. Αλλά τι ακριβώς;

Στο προσεχές κεφάλαιο, θα δούμε πόσο δυσχερές είναι να προσδιορίσουμε το περιεχόμενο μιας αρνητικής ιδέας και σε ποιες αυταπάτες εκτιθέμεθα, σε ποιες ανυπέρβλητες δυσκολίες εγκλωβίζεται η φιλοσοφία, επειδή

ακριβώς δεν ανέλαβε αυτή την εργασία. Οι δυσκολίες και οι αυταπάτες οφείλονται συνήθως στο γεγονός ότι δεχόμαστε ως τελεσίδικο έναν τρόπο έκφρασης που ουσιαστικά είναι προσωρινός. Οφείλονται στο γεγονός ότι μεταφέρουμε στο πεδίο της θεωρίας μια διαδικασία που αρμόζει στην πρακτική. Αν πάρω στην τύχη έναν τόμο από τη βιβλιοθήκη μου, μπορώ, αφού ρίξω μια ματιά, να τον ξαναβάλω στη θέση του λέγοντας: «δεν είναι στίχοι». Τάχα αυτό αντιλήφθηκα φυλλομετρώντας το βιβλίο; Προφανώς όχι. Δεν είδα και ουδέποτε θα δω μια απουσία στίχων. Είδα πεζό λόγο. Αλλά, επειδή επιθυμώ ποίηση, εκφράζω αυτό που βρίσκω σε συνάρτηση με κείνο που γυρεύω και, αντί να πω «είναι πεζός λόγος», λέω «δεν είναι στίχοι». Αντίστροφα, αν μου έρθει η όρεξη να διαβάσω πρόζα και πέσω σε έναν τόμο με ποιήματα, θα αναφωνήσω: «δεν είναι πρόζα», μεθερμηνεύοντας έτσι τα δεδομένα της αντίληψής μου, η οποία μου δείχνει ποιήματα, στη γλώσσα της προσδοκίας μου και της προσοχής μου, οι οποίες έχουν προσηλωθεί στην ιδέα της πρόζας και μόνο σε αυτή. Τώρα λοιπόν, αν με άκουγε ο κ. Ζουρνταίν, θα συμπέραινε δίχως αμφιβολία από τη διπλή μου αναφώνηση ότι ο πεζός λόγος και η ποίηση είναι δύο μορφές της γλώσσας προορισμένες μόνο για τα βιβλία και ότι αυτές οι διακεκριμένες μορφές υπερτέθηκαν σε μιαν άξεστη γλώσσα, η οποία δεν ήταν πεζός λόγος ούτε ποίηση. Μιλώντας γι᾽ αυτό το πράγμα που δεν είναι ποίηση ούτε πεζός λόγος, θα πίστευε άλλωστε ότι το σκέφτεται· κι όμως θα ήταν μια ψευδοπαράσταση. Προχωρώντας, διαπιστώνουμε ότι η ψευδοπαράσταση θα μπορούσε να δημιουργήσει ένα ψευδοπρόβλημα, στην περίπτωση που ο κ. Ζουρνταίν ρωτούσε τον καθηγητή της φιλοσοφίας με ποιον τρόπο η γλωσσική μορφή «πεζός λόγος» και η γλωσσική μορφή «ποίηση» επιπροστέθηκαν σε κάτι που τους είναι ξένο, και αν ήθελε να του καταρτίσει τη θεωρία, κατά κάποιον τρόπο, της επιβολής των εν λόγω δύο μορφών σε αυτό το απλό υλικό. Η ερώτησή του θα ήταν παράλογη, επειδή θα είχε υποστασιοποιήσει ως κοινό υπόστρωμα του πεζού λόγου και της ποίησης την ταυτόχρονη άρνηση και των δύο, λησμονώντας ότι η άρνηση της μιας συνίσταται στην κατάφαση της άλλης.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι υφίστανται δύο είδη τάξης και ότι αυτές οι δύο τάξεις αντίκεινται μέσα στο ίδιο γένος. Ας υποθέσουμε επίσης ότι η ιδέα της αταξίας εμφανίζεται στο πνεύμα μας οσάκις, αναζητώντας το ένα από τα δύο είδη τάξης, συναντάμε το άλλο. Τότε η ιδέα της αταξίας θα είχε μια σαφή σημασία στην τρέχουσα πρακτική της ζωής· θα εξαντικειμένι-

ζε, για τις ανάγκες της γλώσσας, την απογοήτευση ενός πνεύματος που βρίσκει μπροστά του μια τάξη διαφορετική από αυτήν που χρειάζεται, τάξη που δεν ξέρει τι να την κάνει προς το παρόν και η οποία, υπ' αυτή την έννοια, δεν υφίσταται γι' αυτόν. Αλλά δεν θα συνεπαγόταν καμιά θεωρητική χρήση. Αν, παραταύτα, αξιώσουμε να την εισαγάγουμε στη φιλοσοφία, θα χάσουμε απαρεγκλίτως από τα μάτια μας την αληθινή της σημασία. Σημείωνε την απουσία μιας κάποιας τάξης, αλλά *προς όφελος μιας άλλης* (με την οποία δεν οφείλαμε να ασχοληθούμε)· απλώς, επειδή εφαρμόζεται και στις δύο εκ περιτροπής και μάλιστα πηγαινοέρχεται ασταμάτητα ανάμεσά τους, θα την χάσουμε καθ' οδόν, ή μάλλον στον αέρα, όπως το τόπι ανάμεσα σε δύο ρακέτες και θα την πραγματευτούμε σάμπως να παριστούσε, όχι πια την απουσία της μίας ή της άλλης τάξης, αλλά την απουσία και των δύο – πράγμα που δεν είναι αντιληπτό ούτε συλληπτό, αλλά είναι μια απλή λεκτική οντότητα. Έτσι θα ανέκυπτε το πρόβλημα του πώς η τάξη επιβάλλεται στην αταξία και η μορφή στην ύλη. Αναλύοντας την ιδέα της αταξίας εξονυχισμένη με αυτόν τον τρόπο, θα βλέπαμε ότι δεν παριστά τίποτα και, αυτόχρημα, θα εξέλειπαν τα προβλήματα που θέσαμε σχετικά με αυτή.

Η αλήθεια είναι ότι θα έπρεπε να αρχίσουμε διακρίνοντας, αντιτάσσοντας μάλιστα το ένα στο άλλο, δύο είδη τάξης που συνήθως τα συγχέουμε. Δεδομένου ότι αυτή η σύγχυση προκάλεσε τις κύριες δυσχέρειες του προβλήματος της γνώσης, δεν θα ήταν μάταιο αν βασιζόμασταν και πάλι στα γνωρίσματα διά των οποίων διακρίνονται οι δύο τάξεις.

Γενικά, η πραγματικότητα είναι *διατεταγμένη* στο μέτρο ακριβώς που ικανοποιεί τη σκέψη μας. Άρα η τάξη είναι μια κάποια συμφωνία μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου. Είναι το πνεύμα που ξαναβρίσκει τον εαυτό του στα πράγματα. Αλλά το πνεύμα, λέγαμε, μπορεί να βαδίζει σε δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Άλλοτε ακολουθεί τη φυσική του κατεύθυνση· έχουμε τότε την πρόοδο υπό μορφή έντονης προσπάθειας, τη συνεχή δημιουργία, την ελεύθερη δραστηριότητα. Άλλοτε, πάλι, αντιστρέφει τη φυσική του κατεύθυνση και αυτή η αναστροφή, σπρωγμένη στα άκρα, θα οδηγούσε στην εξάπλωση, στον αναγκαίο αμοιβαίο καθορισμό των εξωτερικευμένων μεταξύ τους στοιχείων και, τέλος, στον γεωμετρικό μηχανισμό. Είτε λοιπόν η εμπειρία μάς φαίνεται ότι ακολουθεί την πρώτη κατεύθυνση είτε προσανατολίζεται προς την αντίθετη, σε αμφότερες τις περιπτώσεις λέμε ότι υπάρχει τάξη, διότι σε αμφότερες τις διαδικασίες το πνεύμα ξα-

ναβρίσκει τον εαυτό του. Συνεπώς η σύγχυση μεταξύ τους είναι φυσική. Για να την αποφύγουμε, θα έπρεπε να δώσουμε διαφορετικά ονόματα στα δύο είδη τάξης, πράγμα διόλου εύκολο, λόγω της ποικιλίας και της μεταβλητότητας των μορφών που λαμβάνουν. Η τάξη του δεύτερου είδους θα μπορούσε να οριστεί από τη γεωμετρία, που είναι το έσχατο όριό της· γενικότερα, περί αυτής της τάξεως πρόκειται κάθε φορά που βρίσκουμε μια σχέση αναγκαίου καθορισμού ανάμεσα στην αιτία και στο αποτέλεσμα. Ανακαλεί ιδέες αδράνειας, παθητικότητας, αυτοματισμού. Όσο για την τάξη του πρώτου είδους, ταλαντεύεται δίχως αμφιβολία γύρω από την τελικότητα· αλλά δεν θα μπορούσαμε να την ορίσουμε μέσω αυτής, διότι άλλοτε την υπερβαίνει και άλλοτε υπολείπεται. Στις ύπατες μορφές της υπερβαίνει την τελικότητα, διότι μπορούμε να πούμε ότι μια ελεύθερη πράξη ή ένα έργο τέχνης εκδηλώνουν τέλεια τάξη και, εντούτοις, δεν μπορούν να εκφραστούν με ιδέες παρά μόνο κατόπιν εορτής και κατά προσέγγιση. Η ζωή στο σύνολό της, εφόσον αντιμετωπίζεται ως μια δημιουργική εξέλιξη, είναι κάτι ανάλογο· υπερβαίνει την τελικότητα, αν με αυτό τον όρο εννοούμε την πραγμάτωση μιας ιδέας την οποία έχουμε συλλάβει ή μπορούμε να συλλάβουμε εκ των προτέρων. Άρα το πλαίσιο της τελικότητας παραείναι στενό για τη ζωή, στην ολότητά της. Αντίθετα, συχνά παραείναι πλατύ για την τάδε ή τη δείνα εκδήλωση της ζωής, εξεταζόμενες ξεχωριστά. Όπως και να έχουν τα πράγματα, έχουμε πάντα να κάνουμε εν προκειμένω με κάτι *ζωτικό* και σύνολη η παρούσα μελέτη επιχειρεί να καταδείξει ότι το ζωτικό ακολουθεί την κατεύθυνση του βουλητικού. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι αυτό το πρώτο είδος τάξης ανήκει στο *ζωτικό* ή στο *βουλητικό*, σε αντίθεση με το δεύτερο είδος, που ανήκει στο *αδρανές* και στο *αυτοματικό*. Άλλωστε ο κοινός νους προβαίνει από ένστικτο σε αυτή τη διάκριση των δύο ειδών τάξης, τουλάχιστον στις ακραίες περιπτώσεις· από ένστικτο πάλι τις συνάπτει μεταξύ τους. Για τα αστρονομικά φαινόμενα, θα πούμε ότι εμφανίζουν μια θαυμάσια τάξη, εννοώντας ότι μπορούμε να τα προβλέψουμε με μαθηματικό τρόπο. Μιαν εξίσου θαυμάσια τάξη θα βρούμε σε μια συμφωνία του Μπετόβεν, η οποία είναι η μεγαλοφυΐα, η πρωτοτυπία, και συνεπώς αυτό τούτο το απρόβλεπτο.

Αλλά μόνο κατ' εξαίρεσιν η τάξη του πρώτου είδους περιβάλλεται μια τόσο ευδιάκριτη μορφή. Γενικά, παρουσιάζεται με χαρακτηριστικά που έχουμε κάθε λόγο να ταυτίσουμε με κείνα της αντίθετης τάξης. Είναι βέβαιο,

για παράδειγμα, ότι, αν θεωρούσαμε την εξέλιξη της ζωής στο σύνολό της, η αυθορμησία της κίνησής της και το απρόβλεπτο των διαβημάτων της θα εφέλκυαν την προσοχή μας. Αλλά, αυτό που συναντάμε στην τρέχουσα εμπειρία μας είναι αυτό ή εκείνο το καθορισμένο έμβιο, αυτές ή εκείνες οι ειδικές εκδηλώσεις της ζωής, οι οποίες επαναλαμβάνουν *πάνω κάτω* μορφές και γεγονότα που είναι ήδη γνωστά· ακόμη και η ομοιότητα της δομής την οποία διαπιστώνουμε παντού ανάμεσα στον γεννήτορα και σ' αυτό που γεννιέται, ομοιότητα η οποία μας επιτρέπει να περιλάβουμε απροσδιόριστο αριθμό εμβίων ατόμων στην ίδια ομάδα, είναι κατά την κρίση μας ο τύπος του *γένους*: τα ανόργανα γένη μάς φαίνονται ότι παίρνουν ως πρότυπο τα έμβια γένη. Έτσι, η ζωτική τάξη, όπως τη βλέπουμε στην εμπειρία που την κατατέμνει, παρουσιάζει τον ίδιο χαρακτήρα και επιτελεί την ίδια λειτουργία με τη φυσική τάξη· αμφότερες κάνουν την εμπειρία μας να *επαναλαμβάνεται*, αμφότερες επιτρέπουν στο πνεύμα μας να *γενικεύει*. Στην πραγματικότητα, αυτός ο χαρακτήρας έχει εντελώς διαφορετική προέλευση στις δύο περιπτώσεις και μάλιστα αντίθετες σημασίες. Στη δεύτερη περίπτωση, ως τύπο, ως ιδεώδες όριο και επίσης ως θεμέλιο, έχει τη γεωμετρική αναγκαιότητα δυνάμει της οποίας οι ίδιες συνιστώσες δίνουν μια ταυτόσημη συνισταμένη. Στην πρώτη περίπτωση, προϋποθέτει αντιθέτως την παρέμβαση κάποιου πράγματος που διατάσσεται με τρόπο ώστε να επιτυγχάνει το ίδιο αποτέλεσμα, ακόμη και όταν τα απείρως πολύπλοκα στοιχειώδη αίτια ενδέχεται να είναι εντελώς διαφορετικά. Επιμείναμε σε αυτό το σημείο στο πρώτο μας κεφάλαιο, όταν δείξαμε τον τρόπο με τον οποίο ταυτόσημες δομές συναντώνται σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Αλλά, χωρίς να ερευνούμε τόσο μακριά, μπορούμε να εικάσουμε ότι μόνη η αναπαραγωγή του προγονικού τύπου από τους απογόνους του είναι κιόλας κάτι εντελώς διαφορετικό από την επανάληψη μίας και της αυτής σύνθεσης δυνάμεων, οι οποίες θα συνοψίζονταν σε μια ταυτόσημη συνισταμένη. Όταν αναλογιζόμαστε τα απειράριθμα απειροελάχιστα στοιχεία και απειροελάχιστα αίτια που συμβάλλουν στη γένεση ενός έμβιου όντος, όταν αναλογιζόμαστε ότι θα αρκούσε η απουσία ή η εκτροπή ενός από αυτά ώστε να μη λειτουργήσει τίποτα πια, η πρώτη κίνηση του πνεύματος είναι να αναθέσει την επίβλεψη αυτής της στρατιάς των μικρών εργατών σε έναν ικανό αρχιεργάτη, δηλαδή στη «ζωτική αρχή», που θα επανορθώνει ανά πάσα στιγμή τα σφάλματα, θα διορθώνει τις απροσεξίες και θα αποκαθιστά τα πράγματα· με αυτόν τον

τρόπο προσπαθούν να διερμηνεύσουν τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική τάξη και στη ζωτική τάξη, ήτοι ότι η πρώτη συντελεί ώστε ο ίδιος συνδυασμός αιτίων να δίδει το ίδιο συνολικό αποτέλεσμα, ενώ η δεύτερη διασφαλίζει τη σταθερότητα του αποτελέσματος, ακόμη κι αν κυμαίνονται οι αιτίες. Μόνο που αυτή είναι μια απλή μετάφραση· αν την εξετάσουμε, βρίσκουμε ότι δεν μπορεί να υπάρχει αρχιεργάτης, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν υπάρχουν ούτε εργάτες. Τα αίτια και τα στοιχεία που ανακαλύπτει η φυσικοχημική ανάλυση είναι, αναμφίβολα, πραγματικά αίτια και στοιχεία όσον αφορά τα γεγονότα οργανικής φθοράς· ο αριθμός τους τότε είναι περιορισμένος. Αλλά τα καθαυτό ζωτικά φαινόμενα ή γεγονότα οργανικής δημιουργίας μάς διανοίγουν, όταν τα αναλύουμε, την προοπτική μιας προόδου επ' άπειρον· απ' όπου μπορούμε να συμπεράνουμε ότι τα πολλαπλά αίτια και στοιχεία δεν είναι εδώ παρά απόψεις του πνεύματος που επιχειρεί μια μίμηση, η οποία προσεγγίζει απροσδιόριστα τη διεργασία της φύσης, ενώ η απομιμούμενη διεργασία είναι ένα μη διαιρετό ενέργημα. Η ομοιότητα ανάμεσα σε άτομα του ίδιου είδους θα είχε έτσι ένα εντελώς διαφορετικό νόημα, μιαν εντελώς διαφορετική προέλευση από την ομοιότητα ανάμεσα σε πολύπλοκα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν με την ίδια σύνθεση των ίδιων αιτιών. Αλλά, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, υπάρχει ομοιότητα και συνεπώς εφικτή γενίκευση. Εφόσον λοιπόν αυτό είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει στην πράξη, καθώς η καθημερινή μας ζωή είναι αναγκαστικά αναμονή των ίδιων πραγμάτων και των ίδιων καταστάσεων, ήταν φυσικό αυτός ο κοινός χαρακτήρας, ουσιώδης από τη σκοπιά της δράσης μας, να φέρει κοντά τις δύο τάξεις, παρά τη μύχια διαφορά τους, που ενδιαφέρει μονάχα τη θεωρία. Απ' αυτό το γεγονός προέρχεται η ιδέα μιας *γενικής τάξης της φύσης*, απανταχού όμοιας, που πλανάται πάνω από τη ζωή και συνάμα πάνω από την ύλη. Από το ίδιο γεγονός προέρχεται επίσης η συνήθειά μας να δηλώνουμε με την ίδια λέξη και να παριστούμε με τον ίδιο τρόπο την ύπαρξη *νόμων* στο πεδίο της αδρανούς ύλης και την ύπαρξη *γενών* στο πεδίο της ζωής.

Δύο αντίθετες μορφές της τάξης: γένη και νόμοι

Εξάλλου δεν μας φαίνεται αμφίβολο το γεγονός ότι από τη σύγχυση αυτή προέρχονται οι περισσότερες δυσκολίες που γεννά το πρόβλημα της γνώσης

τόσο στους αρχαίους όσο και στους νεότερους. Πράγματι, δεδομένου ότι η γενικότητα των νόμων και των γενών δηλώνεται με την ίδια λέξη και υπάγεται στην ίδια ιδέα, η γεωμετρική και η ζωτική τάξη συγχωνεύθηκαν. Ανάλογα με τη σκοπιά που υιοθετήθηκε, η γενικότητα των νόμων εξηγήθηκε από κείνη των γενών ή η γενικότητα των γενών από κείνη των νόμων. Η πρώτη από τις δύο θέσεις χαρακτηρίζει τον αρχαίο στοχασμό, ενώ η δεύτερη ανήκει στη νεότερη φιλοσοφία. Αλλά και στις δύο φιλοσοφίες, η ιδέα της «γενικότητας» είναι αμφίσημη, διότι περιλαμβάνει στο εύρος της και στη λογική της συγκρότηση αντικείμενα και στοιχεία που είναι ασύμβατα μεταξύ τους. Σε αμφότερες υπάγουμε στην ίδια έννοια δύο είδη τάξης τα οποία μοιάζουν μεταξύ τους μόνο στον τρόπο με τον οποίο διευκολύνουν τη δράση μας πάνω στα πράγματα. Φέρνουμε κοντά δύο όρους δυνάμει μιας ολωσδιόλου εξωτερικής ομοιότητας, η οποία δικαιολογεί το γεγονός ότι, στην πράξη, τους δηλώνουμε με την ίδια λέξη, αλλά δεν μας εξουσιοδοτεί, στο πεδίο της θεωρίας, να τους συγχέουμε στο πλαίσιο του ίδιου ορισμού.

Όντως, οι αρχαίοι δεν διερωτήθηκαν γιατί η φύση υπακούει σε νόμους, αλλά γιατί διατάσσεται κατά γένη. Η ιδέα του γένους αντιστοιχεί κυρίως σε μιαν αντικειμενική πραγματικότητα στο πεδίο της ζωής, όπου μεταφράζει ένα αδιαφιλονίκητο γεγονός, την κληρονομικότητα. Άλλωστε γένη μπορεί να υπάρχουν μόνο όπου έχουμε ατομικά αντικείμενα· αν λοιπόν το οργανωμένο ον έχει διαχωριστεί στο σύνολο της ύλης διά της ίδιας της οργανώσεώς του, ήγουν διά της φύσεως, τότε η αντίληψή μας κατατέμνει την αδρανή ύλη σε ξεχωριστά σώματα, οδηγημένη από τα συμφέροντα της δράσης, οδηγημένη από τις γεννώμενες αντιδράσεις τις οποίες σχεδιάζει το σώμα μας, δηλαδή –όπως δείξαμε αλλού[8]– από τα δυνητικά γένη που τείνουν να συγκροτηθούν· άρα γένη και άτομα καθορίζονται εν προκειμένω αμοιβαία με μια οιονεί τεχνητή διεργασία, πολύ σχετική με τη μελλοντική δράση μας πάνω στα πράγματα. Εντούτοις, οι αρχαίοι δεν δίστασαν να θέσουν όλα τα γένη στο ίδιο επίπεδο, να τους αποδώσουν την ίδια απόλυτη ύπαρξη. Καθώς λοιπόν η πραγματικότητα απέβη έτσι σύστημα γενών, η γενικότητα των νόμων έπρεπε να αναχθεί στη γενικότητα των γενών (δηλαδή, συνοπτικά, στην εκφραστική γενικότητα της ζωτικής τάξης). Θα παρουσίαζε ενδιαφέρον, από αυτή τη σκοπιά, η σύγκριση της αριστοτελικής θεωρίας για την

8. Βλ. *Ύλη και μνήμη*, κεφ. 3 και 4.

πτώση των σωμάτων με την εξήγηση που έδωσε ο Γαλιλαίος. Ο Αριστοτέλης ασχολείται αποκλειστικά με τις έννοιες του «άνω» και του «κάτω», του «οικείου τόπου» και του αλλοτρίου τόπου, της «κατά φύσιν κινήσεως» και της βιαίως προκαλούμενης κινήσεως.[9] Ο φυσικός νόμος, δυνάμει του οποίου πίπτει ο λίθος, εκφράζει κατ' αυτόν ότι ο λίθος επανέρχεται στον «φυσικό τόπο» όλων των λίθων, τουτέστι στη γη. Κατά την άποψή του, ο λίθος δεν είναι πέρα για πέρα λίθος καθόσον δεν βρίσκεται στην κανονική του θέση· ξαναπέφτοντας σε αυτή τη θέση, αποσκοπεί στη συμπλήρωσή του, όπως ένα έμβιο ον που μεγαλώνει, και στην πλήρη πραγμάτωση της ουσίας του γένους «λίθος».[10] Αν αυτή η σύλληψη του φυσικού νόμου ήταν ακριβής, ο νόμος δεν θα ήταν πια μια απλή σχέση εδραιωμένη από το πνεύμα και η υποδιαίρεση της ύλης σε σώματα δεν θα βασιζόταν πια στην αντιληπτική μας ικανότητα· όλα τα σώματα θα είχαν την ίδια ατομικότητα με τα έμβια σώματα και οι νόμοι του φυσικού σύμπαντος θα εξέφραζαν σχέσεις πραγματικής συγγένειας μεταξύ πραγματικών γενών. Ξέρουμε ποια φυσική προήλθε από αυτή την άποψη και πώς, επειδή πίστεψαν στη δυνατότητα μιας μοναδικής και οριστικής επιστήμης, που θα αγκάλιαζε την ολότητα του πραγματικού και θα συνέπιπτε με το απόλυτο, οι αρχαίοι αναγκάστηκαν να αρκεστούν σε μια λίγο πολύ χονδροειδή μετάφραση του φυσικού σε ζωτικό.

Πλην όμως η ίδια σύγχυση συναντάται και στους νεωτερικούς φιλοσόφους, με τη διαφορά ότι η σχέση ανάμεσα στους δύο όρους έχει αναστραφεί, καθώς οι νόμοι δεν ανάγονται πλέον στα γένη, αλλά τα γένη στους νόμους, και η επιστήμη, θεωρούμενη και πάλι μία, αποβαίνει εξολοκλήρου σχετική, αντί να συμπίπτει εξολοκλήρου με το απόλυτο, όπως ήθελαν οι αρχαίοι. Η έκλειψη του προβλήματος των γενών στη νεωτερική φιλοσοφία αποτελεί κάτι αξιοσημείωτο. Η θεωρία μας για τη γνώση στρέφεται αποκλειστικά σχεδόν στο ζήτημα των νόμων· τα γένη οφείλουν να συνδιαταχθούν με τους νόμους· όσο για τον τρόπο, ελάχιστα ενδιαφέρει. Ο λόγος είναι ότι η φιλοσοφία μας έχει ως αφετηρία τις μεγάλες αστρονομικές και φυσικές ανακαλύψεις των νεότερων χρόνων. Οι νόμοι του Κέπλερ και του Γαλιλαίου αποτέλεσαν γι' αυτήν τον ιδεώδη και μοναδικό τύπο πάσης γνώσεως. Ωστόσο, ένας νό-

---

9. Βλ. ιδιαίτερα *Φυσικά*, IV, 215 a 2, V, 230 b 12, VIII, 255 a 2, *Περὶ οὐρανοῦ*, IV, 1-5, II, 296 b 27, IV, 308 a 34.

10. *Περὶ οὐρανοῦ*, IV, 310 a 34: «*τὸ δ' εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι*».

μος συνιστά μια σχέση ανάμεσα σε πράγματα ή σε γεγονότα. Ακριβέστερα, ένας νόμος μαθηματικού τύπου δηλώνει ότι ένα ορισμένο μέγεθος είναι συνάρτηση μιας ή περισσότερων άλλων, κατάλληλα επιλεγμένων, παραλλαγών. Κατά συνέπεια, η επιλογή των μεταβλητών μεγεθών, η κατανομή της φύσης σε αντικείμενα και γεγονότα, ενέχει κιόλας κάτι το ενδεχομενικό και το συμβατικό. Αλλά ας δεχθούμε ότι η επιλογή είναι υποδειγματική και μάλιστα επιβεβλημένη από την εμπειρία· ο νόμος δεν θα παύσει να παραμένει σχέση και μια σχέση συνίσταται ουσιαστικά σε μια σύγκριση· δεν έχει αντικειμενική πραγματικότητα παρά μόνο για μια διάνοια που παριστά ταυτόχρονα πολλούς όρους. Αυτή η διάνοια μπορεί να μην είναι η δική μου ή η δική σας· μια επιστήμη που αναφέρεται σε νόμους μπορεί λοιπόν να είναι μια αντικειμενική επιστήμη, την οποία ενείχε εκ των προτέρων η εμπειρία και την αποκτήσαμε αναγκάζοντας την εμπειρία σε κένωση· αληθεύει εξίσου ότι η σύγκριση, αν δεν είναι έργο κάποιου ιδιαίτερου προσώπου, επιτελείται τουλάχιστον απρόσωπα και ότι μια εμπειρία που αποτελείται από νόμους, δηλαδή από όρους που *αναφέρονται* σε άλλους όρους, είναι μια εμπειρία που συνίσταται σε συγκρίσεις, η οποία θα πρέπει να έχει ήδη διασχίσει, όταν την αποκομίζουμε, μια ατμόσφαιρα διανοητικότητας. Η ιδέα μιας επιστήμης και μιας εμπειρίας που συναρτώνται απολύτως προς την ανθρώπινη νόηση περιέχεται λοιπόν υπόρρητα στη σύλληψη μιας μοναδικής και ολοκληρωτικής επιστήμης, η οποία θα απαρτιζόταν από νόμους· το μόνο που έκανε ο Καντ ήταν να την αναδείξει. Μόνο που αυτή η σύλληψη προκύπτει από μια αυθαίρετη σύγχυση της γενικότητας των νόμων με τη γενικότητα των γενών. Αν χρειάζεται μια διάνοια για να διευθετεί αμοιβαία τους όρους, είναι φανερό ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αυτοί μπορούν να υφίστανται ανεξάρτητα. Και αν, πλάι στις αμοιβαίες σχέσεις των όρων, η εμπειρία μάς εμφάνιζε επίσης ανεξάρτητους όρους, καθώς τα έμβια γένη είναι κάτι εντελώς διαφορετικά από συστήματα νόμων, τότε το ήμισυ τουλάχιστον της γνώσης μας θα αναφερόταν στο «πράγμα καθ' εαυτό», στην ίδια την πραγματικότητα. Αυτή η γνώση θα ήταν πολύ δύσκολη, επειδή ακριβώς δεν θα κατασκεύαζε πια το αντικείμενό της και θα ήταν υποχρεωμένη, αντίθετα, να το υποστεί· αλλά, όσο μικρό κι αν ήταν το κομμάτι που θα έκοβε απ' αυτό, θα είχε μπήξει τα δόντια της στο ίδιο το απόλυτο. Ας προχωρήσουμε λοιπόν με τη σκέψη ότι το έτερο ήμισυ της γνώσης δεν θα ήταν πια τόσο ριζικά, τόσο τελεσίδικα σχετικό όσο λένε ορισμένοι φιλόσοφοι, αν ήταν δυνατό να

αποδειχθεί ότι αναφέρεται σε μια πραγματικότητα αντιστρόφου τάξεως, πραγματικότητα την οποία εκφράζουμε πάντα με μαθηματικούς νόμους, δηλαδή με σχέσεις που συνεπάγονται συγκρίσεις, αλλά η οποία δεν επιδέχεται παρόμοιο χειρισμό παρά μόνο διότι εμπεριέχει ως έρμα τη χωρικότητα και, κατά συνέπεια, τη γεωμετρία. Όπως και να είναι, πίσω από τον σχετικισμό των νεοτέρων βρίσκουμε τη σύγχυση δύο ειδών τάξης, όπως συνέβαινε ήδη και στον δογματισμό των αρχαίων.

Αρκετά ασχοληθήκαμε με την προέλευση αυτής της σύγχυσης. Οφείλεται στο γεγονός ότι η «ζωτική» τάξη, που είναι ουσιωδώς δημιουργία, μας εμφανίζεται όχι τόσο στην ουσία της, αλλά σε ορισμένα συμβεβηκότα της· εκείνα δηλαδή που *μιμούνται* τη φυσική και γεωμετρική τάξη. Μας παρουσιάζουν, όπως και η φυσική τάξη, επαναλήψεις οι οποίες καθιστούν δυνατή τη γενίκευση, ό,τι δηλαδή μας ενδιαφέρει. Αναμφίβολα σύνολη η ζωή είναι μια εξέλιξη, δηλαδή μια αδιάλειπτη μεταμόρφωση. Αλλά η ζωή δεν μπορεί να προοδεύσει παρά μέσω των έμβιων όντων, τα οποία είναι οι θεματοφύλακές της. Αναρίθμητα έμβια όντα, περίπου όμοια, πρέπει να αλληλοεπαναλαμβάνονται στο χώρο και στο χρόνο, ώστε να μεγαλώσει και να ωριμάσει η καινοτομία την οποία επεξεργάζονται. Με παρόμοιο τρόπο δηλαδή που ένα βιβλίο το οποίο πρέπει να αναμορφωθεί διέρχεται από χιλιάδες εκτυπώσεις και ανατυπώσεις αντιτύπων. Αλλά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις υπάρχει η εξής διαφορά· οι διαδοχικές εκτυπώσεις είναι ταυτόσημες, ταυτόσημα επίσης τα ταυτόχρονα αντίτυπα της ίδιας εκτύπωσης, ενώ στα διάφορα σημεία του χώρου και του χρόνου οι αντιπρόσωποι του ίδιου είδους δεν είναι ίδιοι και απαράλλαχτοι. Η κληρονομικότητα δεν μεταβιβάζει μόνο τα γνωρίσματα· μεταβιβάζει επίσης την ορμή δυνάμει της οποίας τα γνωρίσματα τροποποιούνται, και αυτή η ορμή είναι αυτή τούτη η ζωτικότητα. Να γιατί λέμε ότι η επανάληψη που χρησιμεύει ως βάση των γενικεύσεών μας είναι ουσιώδης στη φυσική τάξη και συμπτωματική στη ζωτική τάξη. Η πρώτη είναι τάξη «αυτοματική», ενώ η δεύτερη δεν θα έλεγα ότι είναι βουλητική, αλλά ανάλογη προς την «ηθελημένη» τάξη.

Άπαξ λοιπόν και παραστήσαμε σαφώς τη διάκριση ανάμεσα στην «ηθελημένη» τάξη και στην «αυτοματική» τάξη, η αμφισημία που υποθάλπει την ιδέα της *αταξίας* διασκεδάζεται, και μαζί της, μια από τις κύριες δυσκολίες του προβλήματος της γνώσης.

Το κεφαλαιώδες πρόβλημα της θεωρίας της γνώσης σχετίζεται με το

πώς είναι δυνατή η επιστήμη, δηλαδή με το γιατί υπάρχει τάξη και όχι αταξία στα πράγματα. Η τάξη υφίσταται, είναι γεγονός. Αλλά, από την άλλη, η αταξία, *που μας φαίνεται ότι υστερεί έναντι της τάξης*, θα ήταν, καθώς φαίνεται, αυτοδίκαιη. Η ύπαρξη της τάξης θα ήταν λοιπόν ένα μυστήριο προς διαλεύκανση, τέλος πάντων ένα πρόβλημα που πρέπει να τεθεί. Απλούστερα, μόλις αναλαμβάνουμε να θεμελιώσουμε την τάξη, την εκλαμβάνουμε ως ενδεχομενική, αν όχι στα πράγματα, τουλάχιστον για το πνεύμα· από ένα πράγμα το οποίο δεν θα θεωρούσαμε ενδεχομενικό, δεν θα ζητούσαμε ουδεμία εξήγηση. Αν η τάξη δεν μας φαινόταν ως μια κατάκτηση πάνω σε κάτι ή ως μια προσθήκη σε κάτι (που θα ήταν η «απουσία τάξης»), τότε ούτε ο αρχαίος ρεαλισμός θα είχε μιλήσει για «ύλη» στην οποία θα προσετίθετο η Ιδέα ούτε ο νεότερος ιδεαλισμός θα είχε αποδεχθεί μιαν «αισθητή ποικιλομορφία» την οποία η νόηση θα οργάνωνε σε φύση. Όντως, είναι αδιαμφισβήτητο ότι κάθε τάξη είναι ενδεχομενική και έτσι τη συλλαμβάνουμε. Ενδεχομενική όμως σε σχέση με τι;

Η αταξία και οι δύο τάξεις

Η απάντηση, κατά τη γνώμη μας, δεν είναι αμφίβολη. Μια τάξη είναι ενδεχομενική και μας φαίνεται ενδεχομενική σε σχέση με την αντίστροφη τάξη, όπως οι στίχοι είναι ενδεχομενικοί σε σχέση με τον πεζό λόγο και ο πεζός λόγος ενδεχομενικός σε σχέση με τους στίχους. Αλλά, όπως ακριβώς κάθε ομιλία που δεν είναι πεζός λόγος είναι ποίηση και αναγκαστικά ως τέτοια εκλαμβάνεται, έτσι και κάθε ομιλία που δεν είναι ποιητική είναι πεζός λόγος και εκλαμβάνεται αναγκαστικά ως τέτοιος, οπότε κάθε τρόπος ύπαρξης που δεν ανήκει στην μια τάξη ανήκει στην άλλη και αναγκαστικά θεωρείται ως άλλη. Αλλά μπορούμε να μη συνειδητοποιούμε αυτό που συλλαμβάνουμε και να αντιλαμβανόμαστε την ιδέα που είναι πραγματικά παρούσα στο πνεύμα μας μόνο μέσα από μια αχλύ θυμικών καταστάσεων. Θα πειστούμε περί τούτου εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε την ιδέα της αταξίας στην καθημερινή ζωή. Όταν μπαίνω σε μια κάμαρη και λέω ότι είναι «ακατάστατη», τι εννοώ; Η θέση κάθε αντικειμένου εξηγείται από τις αυτόματες κινήσεις του προσώπου που κατακλίνεται στην κάμαρη ή από τα ποιητικά αίτια, όποια κι αν είναι αυτά, που τοποθέ-

τησαν το κάθε έπιπλο, το κάθε ρούχο κτλ. στη θέση του· η τάξη, με τη δεύτερη σημασία της λέξης, είναι τέλεια. Ωστόσο προσδοκώ την πρώτη τάξη, την τάξη που θέτει ενσυνείδητα στη ζωή του ένα πειθαρχημένο πρόσωπο, την ηθελημένη τάξη και όχι την αυτόματη. Οπότε αποκαλώ αταξία την απουσία αυτής της τάξης. Κατά βάθος, ό,τι πραγματικό, αντιληπτό και μάλιστα συλληπτό υπάρχει μέσα σε αυτή την απουσία της μιας από τις δύο τάξεις είναι η παρουσία της άλλης. Αλλά η δεύτερη τάξη δεν με ενδιαφέρει εν προκειμένω, *ενδιαφέρομαι μόνο για την πρώτη*, και εκφράζω την παρουσία της δεύτερης σε συνάρτηση προς την πρώτη, αντί να την εκφράσω σε συνάρτηση προς τον εαυτό της, λέγοντας ότι είναι αταξία. Αντίστροφα, όταν δηλώνουμε ότι παριστούμε ένα χάος, δηλαδή μια κατάσταση πραγμάτων όπου ο φυσικός κόσμος δεν υπακούει πλέον σε νόμους, τότε τι σκεπτόμαστε; Φανταζόμαστε γεγονότα που θα εμφανίζονταν και θα εξαφανίζονταν *αλλοπρόσαλλα*. Αρχίζουμε με τη σκέψη του φυσικού σύμπαντος όπως το γνωρίζουμε, με αίτια και αποτελέσματα σύμμετρα μεταξύ τους· κατόπιν, με μια σειρά αυθαίρετων αποφάσεων, αυξάνουμε, μειώνουμε, καταργούμε με σκοπό να φτάσουμε σε κείνο που αποκαλούμε αταξία. Στην πραγματικότητα, υποκαταστήσαμε τον μηχανισμό της φύσης με τη βούληση· αντικαταστήσαμε την «αυτόματη τάξη» με μια πληθώρα στοιχειωδών βουλήσεων, ισάριθμων με τις εμφανίσεις και τις εξαφανίσεις φαινομένων που φανταστήκαμε. Δεν χωράει αμφιβολία ότι, για να συγκροτήσουν όλες αυτές οι μικρές βουλήσεις μιαν «ηθελημένη τάξη», θα έπρεπε να έχουν αποδεχθεί την κατεύθυνση μιας ανώτερης βούλησης. Αν κοιτάξουμε όμως από πιο κοντά, θα δούμε ότι αυτό ακριβώς κάνουν· η δική μας βούληση εξαντικειμενίζεται εκ περιτροπής σε καθεμιά από αυτές τις αλλοπρόσαλλες βουλήσεις, προσέχοντας να μη συνδέσει το ίδιο με το ίδιο, να μην επιτρέψει στο αποτέλεσμα να είναι σύμμετρο με την αιτία, τέλος μετεωρίζοντας πάνω από το σύνολο των στοιχειωδών βουλήσεων μια απλή πρόθεση. Έτσι, η απουσία μιας από τις δύο τάξεις έγκειται, ακόμη κι εδώ, στην παρουσία της άλλης. Αναλύοντας την ιδέα της τύχης, που συγγενεύει στενά με την ιδέα της αταξίας, θα βρίσκαμε και εκεί τα ίδια στοιχεία. Αν το μηχανικότατο παιχνίδι των αιτιών που σταματούν τη ρουλέτα σε ένα νούμερο μου επιτρέπει να κερδίσω και, κατά συνέπεια, ενεργεί όπως θα είχε ενεργήσει ένας αγαθός δαίμονας υπέρ των συμφερόντων μου, αν η μηχανικότατη δύναμη του ανέμου ξεκολλήσει από τη στέγη ένα κεραμίδι και μου

το φέρει στο κεφάλι, δηλαδή αν ενεργήσει όπως θα είχε ενεργήσει ένας κακός δαίμονας που συνωμοτεί εναντίον μου, σε αμφότερες τις περιπτώσεις βρίσκω έναν μηχανισμό εκεί όπου θα είχα αναζητήσει, εκεί που θα έπρεπε να είχα συναντήσει, όπως φαίνεται, μια πρόθεση· αυτό εκφράζω όταν μιλάω για *τύχη*. Όσο δε για έναν άναρχο κόσμο, όπου τα φαινόμενα θα αλληλοδιαδέχονταν κατά την ιδιοτροπία τους, θα έλεγα επίσης ότι πρόκειται για το βασίλειο του τυχαίου, εννοώντας ότι συναντώ μπροστά μου βουλήσεις ή μάλλον *αποφάσεις* εκεί που ανέμενα έναν μηχανισμό. Έτσι εξηγείται το σάστισμα του πνεύματος όταν επιχειρεί να ορίσει την τύχη. Ούτε το ποιητικό ούτε το τελικό αίτιο μπορούν να του παράσχουν τον ζητούμενο ορισμό. Ανήμπορο να αποφασίσει, το πνεύμα αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην ιδέα της απουσίας τελικού αιτίου και στην ιδέα της απουσίας ποιητικού αιτίου, καθώς ο κάθε ορισμός παραπέμπει στον άλλον. Όντως το πρόβλημα δεν επιλύεται ενόσω εκλαμβάνουμε την ιδέα του τυχαίου ως καθαρή ιδέα, άνευ θυμικής μετοχής. Στην πραγματικότητα όμως, το μόνο που κάνει η τύχη είναι να εξαντικειμενίζει την ψυχική κατάσταση εκείνου που προσδοκά τη μια τάξη και συναντά την άλλη. Τύχη και αταξία συλλαμβάνονται λοιπόν αναγκαία ως σχετικές. Αν θέλουμε να τις παραστήσουμε ως απόλυτες, αντιλαμβανόμαστε ότι ακούσια πηγαινοεργόμαστε σαν σαΐτα αργαλειού ανάμεσα στα δύο είδη τάξης, περνώντας από τη μια τη στιγμή ακριβώς που νιώθουμε ότι βρισκόμαστε στην άλλη, και ότι η υποτιθέμενη απουσία κάθε τάξης είναι, στην πραγματικότητα, η παρουσία αμφοτέρων των τάξεων, υπονοώντας και την αμφιταλάντευση ενός πνεύματος που δεν στεριώνει οριστικά ούτε στη μία ούτε στην άλλη. Δεν τίθεται ζήτημα να προτείνουμε αυτή την αταξία ως υπόβαθρο της τάξης στα πράγματα ή στην παράσταση που έχουμε γι' αυτά, επειδή η αταξία προϋποθέτει τα δύο είδη τάξης και προκύπτει από το συνδυασμό τους.

Αλλά η διάνοιά μας δεν σταματά εκεί. Με ένα απλό «έτσι θέλω» (sic jubeo) θέτει μιαν αταξία που θα ήταν «απουσία τάξης». Έτσι έχει κατά νου μια λέξη ή μια παράθεση λέξεων· τίποτε άλλο. Αν ζητήσει να θέσει υπό τη λέξη μιαν ιδέα, θα διαπιστώσει ότι η αταξία μπορεί κάλλιστα να είναι η άρνηση μιας τάξης, αλλά ότι αυτή η άρνηση είναι τότε η υπονοούμενη διαπίστωση της παρουσίας της αντίθετης τάξης, διαπίστωση ενώπιον της οποίας κλείνουμε τα μάτια, επειδή δεν μας ενδιαφέρει, ή την αποφεύγουμε αρνούμενοι με τη σειρά της τη δεύτερη τάξη, δηλαδή, κατά βάθος, απο-

καθιστώντας την πρώτη. Πώς να μιλήσουμε λοιπόν για μια μη συνεκτική ποικιλομορφία, την οποία θα οργάνωνε μια νόηση; Μάταια θα αντιτάσσαμε ότι ουδείς υποθέτει αυτή τη μη συνεκτικότητα πραγματωμένη ή πραγματώσιμη· από τη στιγμή που μιλάμε γι' αυτήν, πιστεύουμε ότι είναι νοητή· αναλύοντας όμως την όντως παρούσα ιδέα, θα διαπιστώσουμε, για άλλη μια φορά, μόνο την απογοήτευση του πνεύματος μπροστά σε μια τάξη που δεν το ενδιαφέρει ή μια αμφιταλάντευση του πνεύματος ανάμεσα σε δύο είδη τάξης ή, τέλος, την ξεκάθαρη παράσταση της κενής λέξης που δημιουργήσαμε επιπροσθέτοντας το αρνητικό πρόθεμα σε μια λέξη που σήμαινε κάτι. Αυτήν ακριβώς την ανάλυση αντιπαρερχόμαστε. Την παραλείπουμε ακριβώς επειδή δεν μας περνάει από τον νου να διακρίνουμε δύο είδη τάξης που δεν επιδέχονται αμοιβαία αναγωγή.

Λέγαμε λοιπόν ότι κάθε τάξη εμφανίζεται αναγκαία ως ενδεχομενική. Αν υπάρχουν δύο είδη τάξης, αυτή η ενδεχομενικότητα της τάξης εξηγείται· η μία από τις μορφές είναι ενδεχομενική σε σχέση με την άλλη. Όπου διαπιστώνω γεωμετρική τάξη, η ζωτική τάξη ήταν δυνατή· όπου η τάξη είναι ζωτική, θα μπορούσε να ήταν γεωμετρική. Αλλά ας υποθέσουμε ότι η τάξη είναι παντού η ίδια και ότι απλώς επιδέχεται διαβαθμίσεις οι οποίες βαίνουν από το γεωμετρικό προς το ζωτικό. Εάν μια καθορισμένη τάξη συνεχίζει να μου φαίνεται ενδεχομενική και, καθώς αδυνατεί πλέον να είναι τέτοια σε σχέση με μιαν άλλη τάξη, θα πιστέψω αναγκαστικά ότι η τάξη είναι ενδεχομενική σε σχέση με μιαν *απουσία του εαυτού της*, δηλαδή σε σχέση με μια κατάσταση πραγμάτων «όπου δεν θα υπήρχε καμιά τάξη». Και θα πιστέψω ότι σκέφτομαι αυτή την κατάσταση επειδή εξυπακούεται, καθώς φαίνεται, από την ίδια την ενδεχομενικότητα της τάξης, η οποία συνιστά ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός. Κατά συνέπεια, θα θέσω στην κορυφή της ιεραρχίας τη ζωτική τάξη, κατόπιν, ως μια μείωση ή μια μικρότερη περιπλοκή της, τη γεωμετρική τάξη και, τέλος, κάτω κάτω, την απουσία τάξης, την ίδια τη μη συνεκτικότητα, επί των οποίων υπερτίθεται η τάξη. Αυτός είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου η μη συνεκτικότητα μάς δίνει την εντύπωση μιας λέξης πίσω από την οποία πρέπει να υπάρχει κάτι, αν όχι πραγματωμένο, τουλάχιστον νοητό. Αλλά, αν παρατηρήσω ότι η κατάσταση πραγμάτων που συνεπάγεται η ενδεχομενικότητα μιας καθορισμένης τάξης είναι απλώς η παρουσία της αντίθετης τάξης, αν, εξ αυτού, αποδεχθώ δύο είδη τάξης αντίθετα μεταξύ τους, αντιλαμβάνομαι ότι ανάμεσα

στις δύο τάξεις δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε ενδιάμεσες βαθμίδες και, επιπλέον, ότι δεν θα μπορούσαμε να κατέλθουμε από αυτές τις δύο τάξεις προς το «μη συνεκτικό». Είτε το μη συνεκτικό είναι μια λέξη άνευ νοήματος είτε, αν του προσδώσω μια σημασία, θα το πράξω υπό τον όρο ότι θα τοποθετήσω τη μη συνεκτικότητα μεσοδρομίς ανάμεσα στις δύο τάξεις, και όχι κάτω από τη μια ή την άλλη. Δεν έχουμε αρχικά το μη συνεκτικό, κατόπιν το γεωμετρικό και, τέλος, το ζωτικό· υπάρχει απλώς το γεωμετρικό και το ζωτικό, κατόπιν, με μιαν αμφιταλάντευση του πνεύματος ανάμεσά τους, η ιδέα του μη συνεκτικού. Όταν λοιπόν μιλάμε για μια ασύνταχτη ποικιλομορφία στην οποία επιπροστίθεται η τάξη, υποπίπτουμε σε μια αληθινή λήψη του ζητουμένου, διότι, φανταζόμενοι το ασύνταχτο, θέτουμε πραγματικά μια τάξη ή μάλλον θέτουμε δύο είδη τάξης.

Δημιουργία και εξέλιξη

Αυτή η μακροσκελής ανάλυση ήταν αναγκαία για να φανεί πώς το πραγματικό θα μπορούσε να περάσει από την ένταση (tension) στην έκταση (extension) και από την ελευθερία στη μηχανική αναγκαιότητα διά της αναστροφής. Δεν αρκούσε να καταδείξουμε ότι αυτή η σχέση μεταξύ των δύο όρων μάς υπαγορεύτηκε από τη συνείδηση και συνάμα από την αισθητηριακή εμπειρία. Έπρεπε να αποδείξουμε ότι η γεωμετρική τάξη δεν έχει ανάγκη από εξήγηση, διότι απλούστατα είναι η κατάργηση της αντίθετης τάξης. Γι' αυτό ήταν απαραίτητο να εδραιώσουμε τη θέση ότι η κατάργηση είναι πάντα μια υποκατάσταση και μάλιστα ότι συλλαμβάνεται αναγκαστικά ως τέτοια· μόνο οι απαιτήσεις της πρακτικής ζωής μάς υποβάλλουν εδώ έναν τρόπο ομιλίας που μας εξαπατά όσον αφορά τόσο όσα συμβαίνουν στα πράγματα όσο και ό,τι είναι παρόν στη σκέψη μας. Πρέπει λοιπόν τώρα να εξετάσουμε πιο προσεκτικά την αναστροφή που μόλις περιγράψαμε τις συνέπειές της. Ποια είναι λοιπόν η αρχή που αρκεί να χαλαρώσει για να εκταθεί, καθώς η διακοπή της αιτίας ισοδυναμεί εν προκειμένω με μιαν ανατροπή του αποτελέσματος;

Ελλείψει καλύτερης λέξης, την αποκαλέσαμε συνείδηση. Μόνο που δεν πρόκειται για τη μειωμένη αυτή συνείδηση που λειτουργεί στον καθένα μας. Η δική μας συνείδηση είναι η συνείδηση ενός ορισμένου έμβιου όντος,

τοποθετημένου σε ένα ορισμένο σημείο του χώρου· και, αν ακολουθεί όντως την κατεύθυνση της αρχής της, έλκεται ακατάπαυστα προς την αντίθετη κατεύθυνση, υποχρεούμενη να κοιτάζει πίσω, παρότι βαδίζει μπροστά. Αυτή η αναδρομική όραση, όπως δείξαμε, είναι η φυσική λειτουργία της διάνοιας και συνεπώς της ξεχωριστής συνείδησης. Για να συμπέσει η συνείδησή μας με κάτι από την αρχή της, θα έπρεπε να αποσπαστεί από το *τετελεσμένο* και να προσκολληθεί στο *τελούμενο*. Θα έπρεπε, μεταστρεφόμενη και επιστρέφοντας στον εαυτό της, η ικανότητα της *όρασης* να είναι πλέον μόνο ένα και το αυτό με το *βουλητικό* ενέργημα. Επώδυνη προσπάθεια, την οποία μπορούμε να επιχειρήσουμε απότομα ασκώντας βία στη φύση, αλλά όχι να την παρατείνουμε πάνω από μερικές στιγμές. Στην ελεύθερη δράση, όταν συσπειρώνεται ολάκερο το είναι μας για να ριχτεί μπροστά, έχουμε μια λίγο πολύ σαφή συνείδηση των κινήτρων και των ελατηρίων, μάλιστα, ακριβέστερα, του γίγνεσθαι διά του οποίου αυτά οργανώνονται σε ενέργημα· αλλά η καθαρή βούληση, το ρεύμα που διατρέχει αυτή την ύλη μεταδίδοντάς της τη ζωή, είναι κάτι που μόλις γίνεται αισθητό, το οποίο, στην καλύτερη περίπτωση, ακραγγίζουμε επί τροχάδην. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να εγκατασταθούμε μέσα του, έστω και στιγμιαία· ακόμη και τότε, αυτό που θα συλλάβουμε είναι μια ατομική, αποσπασματική βούληση. Για να φτάσουμε στην αρχή κάθε ζωής και επίσης κάθε υλικότητας, θα έπρεπε να προχωρήσουμε έτι περαιτέρω. Είναι τάχα αδύνατο; Ασφαλώς όχι. Η ιστορία της φιλοσοφίας το επιμαρτυρεί. Δεν υπάρχει βιώσιμο σύστημα που, τουλάχιστον σε κάποια μέρη του, να μη ζωογονείται από την ενόραση. Η διαλεκτική είναι αναγκαία για να θέσει την ενόραση σε δοκιμασία, αναγκαία επίσης για να διαθλαστεί η ενόραση σε έννοιες και να διαδοθεί σε άλλους ανθρώπους· πλην όμως, πολύ συχνά, το μόνο που κάνει η διαλεκτική είναι να αναπτύξει το αποτέλεσμα αυτής της ενόρασης που την ξεπερνά. Η αλήθεια είναι ότι τα δύο διαβήματα ακολουθούν αντίθετη κατεύθυνση· η ίδια προσπάθεια με την οποία συνδέουμε ιδέες με ιδέες εξαλείφει την ενόραση την οποία οι ιδέες ήθελαν να αποθησαυρίσουν. Ο φιλόσοφος είναι υποχρεωμένος να εγκαταλείψει την ενόραση, άπαξ και λάβει από αυτή την ορμή, και να εμπιστευτεί τον εαυτό του για να συνεχίσει την κίνηση, ωθώντας τώρα τις έννοιες τις μεν πίσω από τις δε. Πολύ σύντομα όμως νιώθει ότι υστερεί· μια νέα επαφή καθίσταται αναγκαία· θα πρέπει να καταλύσει τα περισσότερα απ' όσα επιτελέστηκαν. Συνοπτικά,

η διαλεκτική διασφαλίζει τη συμφωνία της σκέψης μας με τον εαυτό της. Αλλά διά της διαλεκτικής –που δεν είναι παρά μια χαλάρωση της ενόρασης– είναι δυνατές πολλές διαφορετικές συμφωνίες, ενώ υπάρχει μόνο μια αλήθεια. Η ενόραση, αν μπορούσε να παραταθεί πάνω από μερικές στιγμές, δεν θα διασφάλιζε μόνο τη συμφωνία του φιλόσοφου με τη σκέψη του, αλλά ακόμη και την ομοθυμία όλων των φιλοσόφων. Έτσι όπως υπάρχει, φευγαλέα και ατελής, είναι, σε κάθε σύστημα, ό,τι αξίζει περισσότερο από το σύστημα και ό,τι επιβιώνει από αυτό. Θα είχαμε προσπελάσει το αντικείμενο της φιλοσοφίας, αν αυτή η ενόραση μπορούσε να διατηρηθεί, να γενικευθεί και κυρίως να εξασφαλίσει εξωτερικά σημεία αναφοράς για να μην παραπλανάται. Γι' αυτό, είναι αναγκαίο ένα συνεχές πήγαιν' έλα ανάμεσα στη φύση και στο πνεύμα.

Όταν ανατοποθετούμε το είναι μας στη βούλησή μας και την ίδια τη βούληση μας στην ώθηση την οποία προεκτείνει, καταλαβαίνουμε, αισθανόμαστε ότι η πραγματικότητα είναι μια διηνεκής αύξηση, μια αέναη δημιουργία. Η βούλησή μας επιτελεί ήδη αυτό το θαύμα. Κάθε ανθρώπινο έργο που ενέχει ένα ποσοστό επινόησης, κάθε βουλητικό ενέργημα που ενέχει ένα ποσοστό ελευθερίας, κάθε κίνηση ενός οργανισμού που εκδηλώνει αυθορμησία, κομίζει κάτι νεοφανές στον κόσμο. Όλα αυτά, βέβαια, δεν είναι παρά δημιουργίες μορφών. Πώς θα μπορούσαν να είναι κάτι διαφορετικό; Δεν είμαστε το ίδιο το ζωτικό ρεύμα· είμαστε αυτό το ρεύμα αλλά ήδη φορτισμένο με ύλη, δηλαδή με παγιωμένα μέρη της υπόστασής του τα οποία παρασύρει στο διάβα του. Τόσο στη σύνθεση ενός μεγαλοφυούς έργου όσο και σε μιαν απλή ελεύθερη απόφαση, όσο κι αν τεντώσουμε το ελατήριο της δραστηριότητάς μας και δημιουργήσουμε έτσι αυτό που θα αδυνατούσε να παραγάγει κάποιο απλό άθροισμα υλικών (ποια συμπαράθεση γνωστών καμπύλων γραμμών θα ισοδυναμούσε άραγε ποτέ με την πινελιά ενός μεγάλου καλλιτέχνη;), δεν παύουν να υφίστανται εδώ στοιχεία τα οποία προϋπάρχουν και επιβιώνουν μετά τη διάλυση της οργάνωσής τους. Αλλά, αν ένα απλό σταμάτημα της γενεσιουργού πράξης της μορφής μπορούσε να συγκροτήσει την ύλη της (οι πρωτότυπες γραμμές που χαράζει ο καλλιτέχνης δεν είναι ήδη, από μόνες τους, η καθήλωση και οιονεί η πήξη μιας κίνησης;), τότε μια δημιουργία ύλης δεν θα ήταν ακατανόητη ούτε απαράδεκτη. Διότι συλλαμβάνουμε ένδοθεν, βιώνουμε κάθε στιγμή μια δημιουργία μορφής κι εδώ ακριβώς, στις περιπτώσεις όπου η

μορφή είναι αμιγής και όπου το δημιουργικό ρεύμα διακόπτεται στιγμιαία, θα υπήρχε μια δημιουργία ύλης. Ας εξετάσουμε όλα τα γράμματα του αλφαβήτου που απαρτίζουν οτιδήποτε έχει γραφτεί μέχρι τώρα· για να γραφτεί ένα νέο ποίημα, δεν βλέπουμε άλλα γράμματα να εμφανίζονται και να προστίθενται στα προηγούμενα. Κατανοούμε όμως πολύ καλά ότι ο ποιητής δημιουργεί το ποίημα και ότι η ανθρώπινη σκέψη εμπλουτίζεται με αυτό· αυτή η δημιουργία είναι ένα απλό ενέργημα του πνεύματος και η πράξη αρκεί να κάνει μια παύση, αντί να συνεχιστεί σε μια νέα δημιουργία, ώστε, αφ' εαυτής, να διασπαρεί σε λέξεις που αποσυντίθενται σε γράμματα τα οποία θα προστεθούν στα ήδη υπάρχοντα στον κόσμο. Έτσι, το γεγονός ότι ο αριθμός των ατόμων που αποτελούν σε μια δεδομένη στιγμή το υλικό σύμπαν αυξάνεται, πλήττει τις έξεις του πνεύματός μας και αντιστρατεύεται την εμπειρία μας. Αλλά δεν είναι απαράδεκτο το γεγονός ότι αυξάνεται με αιφνίδιες προσθήκες μια πραγματικότητα ολωσδιόλου άλλης τάξεως, η οποία επενεργεί στο άτομο όπως η σκέψη του ποιητή στα γράμματα του αλφαβήτου. Το αντίστροφο κάθε προσθήκης θα μπορούσε κάλλιστα να είναι ένας κόσμος, κάτι που παριστούμε άλλωστε συμβολικά ως μια συμπαράθεση ατόμων.

Πράγματι, το μυστήριο που περιβάλλει την ύπαρξη του σύμπαντος εκπηγάζει κατά μέγα μέρος από το γεγονός ότι θέλουμε η γένεσή του να συντελέστηκε διαμιάς ή κάθε ύλη να είναι αιώνια. Είτε μιλάμε για δημιουργία είτε αποδεχόμαστε μια αδημιούργητη ύλη, σε αμφότερες τις περιπτώσεις αυτό που τίθεται εν αμφιβόλω είναι η ολότητα του σύμπαντος. Εμβαθύνοντας σε αυτή την έξη του πνεύματος, θα βρίσκαμε την προκατάληψη την οποία θα αναλύσουμε στο προσεχές κεφάλαιο, δηλαδή την κοινή στους υλιστές αλλά και στους αντιπάλους τους ιδέα ότι δεν υπάρχει πραγματικά δρώσα διάρκεια και ότι το απόλυτο –ύλη ή πνεύμα– δεν θα μπορούσε να λάβει θέση στον συγκεκριμένο χρόνο, στον χρόνο που νιώθουμε ότι αποτελεί το ίδιο το υφάδι της ζωής μας· από την προκατάληψη αυτή προήλθε η ιδέα ότι τα πάντα δόθηκαν άπαξ διά παντός και ότι πρέπει να αποδεχθούμε ως αιώνιες είτε την ίδια την υλική πολλαπλότητα είτε το ενέργημα που δημιούργησε αυτή την πολλαπλότητα, το οποίο δόθηκε συλλήβδην μέσα στη θεία ουσία. Αν ξεριζωθεί αυτή η προκατάληψη, η ιδέα της δημιουργίας γίνεται πιο σαφής, διότι συναιρείται με την ιδέα της αύξησης. Μόνο που τότε δεν πρέπει να μιλάμε πλέον για το σύμπαν στην ολότητά του.

Και γιατί τάχα θα έπρεπε να μιλήσουμε γι' αυτό; Το σύμπαν είναι ένα άθροισμα ηλιακών συστημάτων τα οποία δικαιούμαστε να θεωρούμε ανάλογα με το δικό μας. Αναμφίβολα, αυτά τα συστήματα δεν είναι απολύτως ανεξάρτητα μεταξύ τους. Ο ήλιος μας εκπέμπει θερμότητα και φως πέρα από τον πλέον απομακρυσμένο πλανήτη και, από την άλλη, σύνολο το ηλιακό μας σύστημα κινείται προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, σάμπως να έλκεται προς τα κει. Άρα υφίσταται κάποιος σύνδεσμος ανάμεσα στους κόσμους. Αλλά αυτός ο σύνδεσμος μπορεί να εκληφθεί ως απείρως χαλαρός, αν συγκριθεί με την αλληλεγγύη που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα τμήματα ενός ίδιου κόσμου. Οπότε δεν απομονώνουμε το ηλιακό μας σύστημα τεχνητά, μόνο και μόνο για να διευκολυνθούμε· η ίδια η φύση μάς καλεί να το απομονώσουμε. Ως έμβια όντα, εξαρτώμεθα από τον πλανήτη όπου βρισκόμαστε και από τον ήλιο που τον τροφοδοτεί, αλλά από τίποτα άλλο. Ως σκεπτόμενα όντα, μπορούμε να εφαρμόσουμε τους νόμους της φυσικής μας στον δικό μας κόσμο και πιθανώς επίσης να τους διευρύνουμε σε κάθε κόσμο ξέχωρα από τους άλλους, αλλά τίποτα δεν μας βεβαιώνει ότι αυτοί οι νόμοι ισχύουν σε ολόκληρο το σύμπαν ούτε καν ότι μια παρόμοια διαβεβαίωση έχει νόημα, διότι το σύμπαν δεν είναι τετελεσμένο, αλλά διαμορφώνεται αδιάκοπα. Αυξάνεται πιθανώς απεριόριστα με την προσθήκη νέων κόσμων.

Ας διευρύνουμε λοιπόν στο σύνολο του ηλιακού μας συστήματος –αλλά ας περιορίσουμε σε αυτό το σχετικά κλειστό σύστημα, όπως και στα άλλα σχετικά κλειστά συστήματα– τους δύο γενικότερους νόμους της επιστήμης μας, την αρχή της διατήρησης της ενέργειας και την αρχή της βαθμιαίας εξάντλησής της. Ας δούμε λοιπόν τι θα προκύψει. Αρχικά πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτές οι δύο αρχές δεν έχουν την ίδια μεταφυσική εμβέλεια. Η πρώτη είναι ένας ποσοτικός νόμος, άρα εν μέρει σχετικός με τις μεθόδους μετρήσεως που μετερχόμαστε. Αποφαίνεται ότι, σε ένα υποτιθέμενο κλειστό σύστημα, η συνολική ενέργεια, δηλαδή το άθροισμα της κινητικής και της δυναμικής ενέργειας, παραμένει σταθερή. Οπότε, αν υπήρχε μόνο κινητική ενέργεια στον κόσμο ή ακόμη και αν δεν υπήρχε, εκτός της κινητικής ενέργειας, παρά μόνο ένα είδος δυναμικής ενέργειας, η τεχνητή επινόηση του μέτρου δεν θα αρκούσε για να καταστήσει το νόμο τεχνητό. Ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας θα εξέφραζε κάλλιστα ότι *κάτι* διατηρείται σε σταθερή ποσότητα. Αλλά, στην πραγματικότητα, υπάρχουν ενέργειες με διαφορετική φύση[11] και το μέτρο της καθεμιάς τους εξελέγη προ-

φανώς με τρόπο που να δικαιολογεί την αρχή της διατήρησης της ενέργειας. Επομένως το ποσοστό της συμφυούς με αυτή την αρχή συμβατικότητας είναι αρκετά μεγάλο, μολονότι υπάρχει αναμφίβολα, ανάμεσα στις παραλλαγές των διαφόρων ενεργειών που απαρτίζουν ένα σύστημα, μια αλληλεγγύη η οποία ακριβώς κατέστησε δυνατή τη διεύρυνση της αρχής με κατάλληλα επιλεγμένα μέτρα. Αν λοιπόν ο φιλόσοφος εφαρμόσει αυτή την αρχή στο σύνολο του ηλιακού συστήματος, οφείλει τουλάχιστον να αμβλύνει τα περιγράμματά της. Ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας δεν θα μπορεί πια να εκφράζει εν προκειμένω την αντικειμενική σταθερή διάρκεια μιας κάποιας ποσότητας ενός πράγματος, αλλά μάλλον την αναγκαιότητα για κάθε παραγόμενη μεταβολή να αντισταθμιστεί σε κάποιο σημείο με μιαν αντίστροφη μεταβολή. Τούτο σημαίνει ότι, ακόμη κι αν διέπει το σύνολο του ηλιακού μας συστήματος, ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας μας πληροφορεί μάλλον για τη σχέση ενός τμήματος αυτού του κόσμου προς ένα άλλο τμήμα παρά για τη φύση του όλου.

Αλλά τα πράγματα είναι διαφορετικά όσον αφορά τη δεύτερη αρχή της θερμοδυναμικής. Ο νόμος της βαθμιαίας εξάντλησης της ενέργειας, όντως, δεν αναφέρεται ουσιαστικά σε μεγέθη. Δεν χωράει αμφιβολία ότι η αρχική ιδέα γεννήθηκε στη σκέψη του Καρνό (Carnot) χάρη σε κάποιες ποσοτικές παρατηρήσεις του για την απόδοση των θερμικών μηχανών. Επίσης δεν χωράει αμφιβολία ότι ο Κλαούζιους (Clausius) τη γενίκευσε με μαθηματικούς όρους και κατέληξε στη σύλληψη ενός υπολογίσιμου μεγέθους, ήτοι της «εντροπίας». Αυτές οι ακριβείς διατυπώσεις είναι αναγκαίες στις εφαρμογές. Αλλά ο νόμος θα παρέμενε αορίστως διατυπώσιμος και θα μπορούσε, εάν ήταν απολύτως αναγκαίο, να διατυπωθεί αδρά, έστω κι αν δεν τους είχε περάσει από το νου να μετρήσουν τις διάφορες ενέργειες του φυσικού κόσμου, έστω κι αν δεν είχε δημιουργηθεί η έννοια της ενέργειας. Πράγματι, ο νόμος της βαθμιαίας εξάντλησης της ενέργειας εκφράζει ουσιαστικά ότι όλες οι φυσικές μεταβολές έχουν μια τάση να υποβιβάζονται σε θερμότητα και ότι η ίδια η θερμότητα τείνει να κατανέμεται ομοιόμορφα στα σώματα. Με αυτή τη λιγότερο ακριβολόγα μορφή, καθίσταται ανεξάρτητος από κάθε σύμβαση· είναι ο πλέον μεταφυσικός από τους νόμους της φυσι-

---

11. Σχετικά με αυτές τις ποιοτικές διαφορές, βλ. το βιβλίο του Duhem, *L' évolution de la mécanique*, Παρίσι, 1905, σ. 197 κ.ε.

κής, καθότι δακτυλοδείχνει, χωρίς παρένθετα σύμβολα, χωρίς μετρικά εργαλεία, την κατεύθυνση προς την οποία βαίνει ο κόσμος. Αποφαίνεται ότι οι ορατές και ετερογενείς μεταξύ τους μεταβολές θα αναλυθούν ολοένα και περισσότερο σε αόρατες και ομοιογενείς μεταβολές και ότι η αστάθεια στην οποία οφείλουμε τον πλούτο και την ποικιλία των μεταβολών που συντελούνται στο ηλιακό μας σύστημα θα παραχωρήσει σταδιακά τη θέση της στη σχετική σταθερότητα στοιχειωδών δονήσεων που θα επαναλαμβάνουν επ' αόριστον η μία την άλλη. Το όλο φαινόμενο θυμίζει έναν άνθρωπο που θα διατηρούσε τις δυνάμεις του, αλλά θα τις αφιέρωνε ολοένα και λιγότερο σε ενεργήματα, καταλήγοντας να τις χρησιμοποιεί εξ ολοκλήρου για να αναπνέουν οι πνεύμονές του και να πάλλεται η καρδιά του.

Από αυτή τη σκοπιά, ένας κόσμος σαν το ηλιακό μας σύστημα εμφανίζεται σάμπως να εξαντλεί κάθε στιγμή κάτι από τη μεταβλητότητα την οποία περιέχει. Στην αρχή ήταν η μεγιστοβάθμια δυνατή χρησιμοποίηση της ενέργειας· αυτή η μεταβλητότητα άρχισε να βαίνει αδιαλείπτως μειούμενη. Πόθεν προέρχεται; Θα μπορούσαμε αρχικά να υποθέσουμε ότι προήλθε από κάποιο άλλο σημείο του διαστήματος, αλλά η δυσχέρεια θα αναχαιτιζόταν μόνο· το ίδιο ερώτημα θα ετίθετο και γι' αυτή την εξωτερική πηγή μεταβλητότητας. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, είναι αλήθεια, πως ο αριθμός των κόσμων που είναι ικανοί να μεταβιβάσουν ο ένας στον άλλο μεταβλητότητα είναι απεριόριστος, ότι το σύνολο της μεταβλητότητας που περιέχεται στο σύμπαν είναι άπειρο και ότι, ως εκ τούτου, δεν υπάρχει λόγος να αναζητούμε την προέλευσή της και να προβλέπουμε το τέλος της. Μια τέτοια υπόθεση δεν επιδέχεται αναίρεση ούτε απόδειξη· αλλά, μιλώντας για ένα άπειρο σύμπαν, είναι σαν να δεχόμαστε μια τέλεια σύμπτωση της ύλης με τον αφηρημένο χώρο και, κατά συνέπεια, μιαν απόλυτη εξωτερικότητα όλων των τμημάτων της ύλης μεταξύ τους. Είδαμε παραπάνω τι πρέπει να σκεφτούμε γι' αυτή την τελευταία θέση και πόσο δύσκολο είναι να τη συμφιλιώσουμε με την ιδέα μιας αμοιβαίας επίδρασης όλων των μερών της ύλης, επίδραση την οποία αξιώνουμε ακριβώς να επικαλεστούμε εδώ. Θα μπορούσαμε, τέλος, να υποθέσουμε ότι η γενική αστάθεια προήλθε από μια γενική κατάσταση σταθερότητας, ότι πριν από την περίοδο την οποία διανύουμε και στη διάρκεια της οποίας η χρησιμοποιήσιμη ενέργεια βαίνει ελαττούμενη, υπήρξε μια περίοδος όπου η μεταβλητότητα έβαινε αυξανόμενη και, άλλωστε, ότι οι εναλλαγές της αύξησης και της ελάττωσης διαδέ-

χονται ατελεύτητα η μία την άλλη. Αυτή την υπόθεση μπορούμε να τη συλλάβουμε θεωρητικά, όπως δείχθηκε επακριβώς τον τελευταίο καιρό· αλλά, σύμφωνα με τους υπολογισμούς του Μπόλτσμαν (Boltzmann), η υπόθεση αυτή είναι μαθηματικώς απίθανη σε βαθμό που ξεπερνά κάθε φαντασία και ισοδυναμεί, πρακτικά, με την απόλυτη αδυνατότητα.[12] Στην πραγματικότητα, το πρόβλημα δεν μπορεί να επιλυθεί αν παραμείνουμε στο πεδίο της φυσικής, διότι ο φυσικός υποχρεούται να συνάπτει την ενέργεια με εκτατά σωματίδια και, ακόμη κι αν βλέπει τα σωματίδια μόνο ως αποθήκες ενέργειας, παραμένει στον χώρο· θα διέψευδε το ρόλο του αν αναζητούσε την προέλευση αυτών των ενεργειών σε μια διαδικασία εκτός χώρου. Και όμως, κατά τη γνώμη μας, εκεί πρέπει να την αναζητήσουμε.

Ιδεατή γένεση της ύλης

Αν εξετάσουμε αφηρημένα (in abstracto) την έκταση (étendue) εν γένει, τότε η *διάταση (extension)*, όπως λέγαμε, εμφανίζεται μόνο ως διακοπείσα *ένταση (tension)*. Θα επιμείνουμε άραγε στη συγκεκριμένη πραγματικότητα που πληροί αυτή την έκταση; Η τάξη που βασιλεύει εκεί και εκδηλώνεται με τους νόμους της φύσης είναι μια τάξη που οφείλει να γεννηθεί αφ' εαυτής, όταν καταργηθεί η αντίθετη τάξη· μια χαλάρωση της βούλησης θα επέφερε ακριβώς αυτή την κατάργηση. Τέλος, βλέπουμε ότι η κατεύθυνση προς την οποία οδεύει αυτή η πραγματικότητα μας υποβάλλει τώρα την ιδέα ενός πράγματος που *αποδομείται (se défait)*· εδώ έχουμε, αναμφίβολα, ένα από τα ουσιώδη γνωρίσματα της υλικότητας. Τι να συμπεράνουμε λοιπόν, αν όχι ότι η διαδικασία με την οποία αυτό το πράγμα *δομείται (se fait)* έχει αντίθετη φορά προς τις φυσικές διαδικασίες και ότι έτσι, εξ ορισμού, είναι άυλη; Η δική μας θέαση του υλικού κόσμου είναι η θέαση ενός βάρους που πέφτει· καμιά εικόνα αντλημένη από την καθαυτό ύλη δεν θα μας δώσει μια ιδέα του βάρους που ανυψώνεται. Αλλά αυτό το συμπέρασμα θα μας επιβληθεί ακόμη πιο σθεναρά, αν παρατηρήσουμε πιο προσεκτικά τη συγκεκριμένη πραγματικότητα, αν θεωρήσουμε δηλαδή όχι πια μόνο την ύλη εν γένει, αλλά τα έμβια σώματα στο εσωτερικό της.

---

12. Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie*, Λειψία, 1898, σ. 253 κ.ε.

Όλες οι αναλύσεις μας δείχνουν όντως μέσα στη ζωή μια προσπάθεια ανόδου στην ίδια πλαγιά που κατέρχεται η ύλη. Έτσι μας επιτρέπουν να διαβλέψουμε τη δυνατότητα, μάλιστα την αναγκαιότητα, μιας διαδικασίας αντίδρομης προς την υλικότητα, διαδικασίας η οποία δημιουργεί την ύλη μόνο και μόνο με τη διακοπή της. Βέβαια, η ζωή που εξελίσσεται στην επιφάνεια του πλανήτη μας είναι προσκολλημένη σε ύλη. Αν ήταν καθαρή συνείδηση, κατά μείζονα λόγο αν ήταν υπερσυνείδηση, θα ήταν καθαρή δημιουργική δραστηριότητα. Όντως, είναι καθηλωμένη σε έναν οργανισμό που την υποτάσσει στους γενικούς νόμους της αδρανούς ύλης. Όλα όμως συμβαίνουν σάμπως να κάνει ό,τι περνάει από το χέρι της για να αποδεσμευθεί από αυτούς τους νόμους. Δεν έχει τη δύναμη να αναστρέψει την πορεία των φυσικών μεταβολών, όπως την καθορίζει η αρχή του Καρνό. Τουλάχιστον όμως συμπεριφέρεται απολύτως σαν μια δύναμη που, αν αφηνόταν στον εαυτό της, θα μοχθούσε προς την αντίθετη κατεύθυνση. Ανήμπορη να *ανακόψει* την πορεία των υλικών μεταβολών, κατορθώνει όμως να την *επιβραδύνει*. Όπως δείξαμε, η εξέλιξη της ζωής αποτελεί όντως συνέχιση μιας αρχικής ώθησης· αυτή η ώθηση, η οποία καθόρισε την ανάπτυξη της χλωροφυλλικής λειτουργίας στο φυτό και του αισθησιοκινητικού συστήματος στο ζώο, οδηγεί τη ζωή σε ολοένα πιο αποτελεσματικά ενεργήματα με την κατασκευή και τη χρήση ολοένα και πιο ισχυρών εκρηκτικών. Τι αντιπροσωπεύουν όμως αυτά τα εκρηκτικά, αν όχι μιαν αποθήκευση της ηλιακής ενέργειας, ενέργειας που η βαθμιαία εξάντλησή της αναστέλλεται έτσι προσωρινά σε ορισμένα από τα σημεία όπου διαχυνόταν; Η χρησιμοποιήσιμη ενέργεια την οποία ενέχει το εκρηκτικό θα αναλωθεί, ασφαλώς, τη στιγμή της έκρηξης· αλλά θα είχε αναλωθεί νωρίτερα, αν κάποιος οργανισμός δεν βρισκόταν εκεί για να αναχαιτίσει την ανάλωσή της, για να τη συγκρατήσει και να την προσθέσει στον εαυτό της. Όπως μας παρουσιάζεται σήμερα, στο σημείο που την οδήγησε μια απόσχιση αλληλοσυμπληρούμενων τάσεων τις οποίες έκλεινε μέσα της, η ζωή έχει παραμείνει εξ ολοκλήρου προσαρτημένη στη χλωροφυλλική λειτουργία του φυτού. Τούτο σημαίνει ότι, εάν την εξετάσουμε στην αρχική της ώθηση, πριν από κάθε απόσχιση, η ζωή ήταν μια τάση συσσώρευσης σε μια δεξαμενή (όπως κάνουν κυρίως τα πράσινα τμήματα των φυτών, με σκοπό μια στιγμιαία τελεσφόρο ανάλωση, σαν κι εκείνη που επιτελεί το ζώο) ενός πράγματος που θα διέρρεε χωρίς αυτή. Μοιάζει με την προσπάθεια που κάνουμε για να ξανα-

σηκώσουμε το βάρος που πέφτει. Στην πραγματικότητα, το μόνο που κατορθώνει είναι να επιβραδύνει την πτώση του. Τουλάχιστον μπορεί να μας δώσει μια ιδέα γι' αυτό που υπήρξε η ανύψωση του βάρους.[13]

Ας φανταστούμε λοιπόν ένα δοχείο γεμάτο ατμό υψηλής πιέσεως και, εδώ κι εκεί, στα τοιχώματά του, μια ρωγμή απ' όπου διαφεύγει ο ατμός. Μόλις ο ατμός εκτοξεύεται στον αέρα, συμπυκνώνεται σχεδόν εξ' ολοκλήρου σε σταγονίδια που ξαναπέφτουν και αυτή η συμπύκνωση και η πτώση παριστούν απλώς την απώλεια ενός πράγματος, κάποια διακοπή, ένα έλλειμμα. Αλλά ένα μικρό μέρος του διαφεύγοντος ατμού διατηρείται, ασυμπύκνωτο, για κάποιες στιγμές· αυτό καταβάλλει προσπάθεια να ανυψώσει τις σταγόνες που πέφτουν και, στην καλύτερη περίπτωση, επιβραδύνει απλώς την πτώση τους. Παρόμοια, από μια πελώρια δεξαμενή ζωής πρέπει να εκτινάσσονται ακατάπαυστα στήλες καθεμιά από τις οποίες, πέφτοντας, συνιστά έναν κόσμο. Η εξέλιξη των έμβιων ειδών στο εσωτερικό αυτού του κόσμου παριστά εκείνο που διασώζεται από την αρχέγονη κατεύθυνση της αρχικής εκτίναξης και από μια ώθηση που συνεχίζεται αντίδρομα προς την υλικότητα. Αλλά ας μην προσκολληθούμε υπέρ το δέον σε αυτή τη σύγκριση, διότι θα μας έδινε μόνο μια αμυδρή και μάλιστα απατηλή εικόνα της πραγματικότητας, καθότι η ρωγμή, η διαφεύγουσα στήλη ατμού, η ανύψωση των σταγονιδίων είναι πράγματα που έχουν προσδιοριστεί με αναγκαιότητα, ενώ η δημιουργία ενός κόσμου είναι μια ελεύθερη πράξη και η ζωή, στο εσωτερικό του υλικού κόσμου, μετέχει σε αυτή την ελευθερία. Ας αναλογιστούμε μάλλον μια χειρονομία, όπως αυτή του χεριού που ανυψώνεται· κατόπιν ας υποθέσουμε ότι το χέρι μας, αφημένο στον εαυτό του, ξαναπέφτει και ότι, παραταύτα, διατηρείται εντός του, ως προ-

---

13. Σε ένα βιβλίο πλούσιο σε πληροφορίες και σε ιδέες (*La dissolution opposée à l' évolution*, Παρίσι, 1899) ο κ. Αντρέ Λαλάντ (André Lalande) μας δείχνει όλα τα πράγματα να οδεύουν προς το θάνατο, παρά τη στιγμιαία αντίσταση που φαίνεται να προβάλλουν οι οργανισμοί. Αλλά, ακόμα και από την πλευρά της ανοργάνωτης ύλης, έχουμε τάχα το δικαίωμα να διευρύνουμε σε όλο το σύμπαν τις θεωρήσεις που αντλήσαμε από την παρούσα κατάσταση του ηλιακού μας συστήματος; Πλάι σε θνήσκοντες κόσμους, υπάρχουν αναμφίβολα κόσμοι που γεννιούνται. Από την άλλη, στον οργανωμένο κόσμο, ο θάνατος των ατόμων δεν εμφανίζεται καθόλου ως μια ελάττωση της «ζωής εν γένει» ή ως μια αναγκαιότητα την οποία η ζωή θα υφίστατο με δυσφορία. Όπως είπαμε επανειλημμένα, η ζωή ουδέποτε κατέβαλε προσπάθεια για να παρατείνει απεριόριστα την ύπαρξη του ατόμου, ενώ σε άλλα σημεία κατέβαλε πολλές επιτυχείς προσπάθειες. Όλα συμβαίνουν *σάμπως* αυτός ο θάνατος να ήταν ηθελημένος, ή τουλάχιστον αποδεκτός, προς όφελος της μέγιστης δυνατής προόδου της ζωής εν γένει.

σπάθεια ανύψωσης, κάτι από τη βούληση που το εμψύχωσε· με αυτή την εικόνα λοιπόν μιας *δημιουργικής χειρονομίας που αποδομείται*, θα έχουμε κιόλας μια ακριβέστερη παράσταση της ύλης. Και θα δούμε τότε, μέσα στη ζωτική δραστηριότητα, τι διασώζεται από την ευθεία κίνηση μέσα στην αντίδρομη κίνηση, *ήτοι μια πραγματικότητα που δομείται μέσα από κείνη που αποδομείται*.

Τα πάντα είναι ασαφή στην ιδέα της δημιουργίας, αν σκεφτόμαστε *πράγματα* που θα είχαν δημιουργηθεί και κάποιο *πράγμα* το οποίο δημιουργεί, όπως γίνεται συνήθως και όπως η νόηση πράττει από κεκτημένη ταχύτητα. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα δείξουμε την καταγωγή αυτής της αυταπάτης, που είναι φυσική στη διάνοιά μας, λειτουργία ουσιωδώς πρακτική, καμωμένη για να μας παριστά πράγματα και καταστάσεις μάλλον παρά μεταβολές και ενέργειες. Αλλά τα πράγματα και οι καταστάσεις είναι απλώς απόψεις του πνεύματός μας έναντι του γίγνεσθαι. Δεν υπάρχουν πράγματα, υπάρχουν μονάχα δράσεις. Ειδικότερα, αν κοιτάξω τον κόσμο όπου ζούμε, βρίσκω ότι η αυτομματική και αυστηρά προσδιορισμένη εξέλιξη αυτού του συνεκτικού όλου είναι μια δράση που αποδομείται και ότι οι απρόβλεπτες μορφές που μέσα του οριοθετεί η ζωή, μορφές ικανές να προεκταθούν σε απρόβλεπτες κινήσεις, παριστούν τη δράση που δομείται. Να λοιπόν που έχω κάθε λόγο να πιστεύω ότι οι άλλοι κόσμοι είναι ανάλογοι προς τον δικό μας και ότι τα πράγματα συμβαίνουν κι εκεί με τον ίδιο τρόπο. Γνωρίζω ότι δεν συγκροτήθηκαν όλοι ταυτόχρονα, καθότι η παρατήρηση μου δείχνει –ακόμη και σήμερα– νεφελώματα υπό συμπύκνωση. Αν παντού επιτελείται το ίδιο είδος δράσης, είτε αυτή αποδομείται είτε επιχειρεί να αναδομηθεί, όταν μιλώ για κάποιο κέντρο απ' όπου θα ανάβλυζαν οι κόσμοι σαν φωτοβολίδες ενός πυροτεχνήματος, εκφράζω απλώς αυτή την πιθανή ομοιότητα – αρκεί, βέβαια, να μην παρουσιάζω αυτό το κέντρο ως *πράγμα*, αλλά ως ένα αδιάπτωτο ανάβλυσμα. Ο Θεός, ορισμένος με αυτό τον τρόπο, δεν έπραξε τίποτα· είναι ακατάπαυστη ζωή, δράση, ελευθερία. Οπότε, εάν συλλάβουμε έτσι τη δημιουργία, δεν είναι μυστήριο, διότι τη βιώνουμε μέσα μας, από τη στιγμή που δρούμε ελεύθερα. Το ότι νεοφανή πράγματα μπορούν να προστεθούν στα ήδη υπάρχοντα είναι κάτι παράλογο, χωρίς αμφιβολία, διότι το *πράγμα* προκύπτει από μια στερεοποίηση την οποία επιτελεί η νόησή μας και διότι τα μόνα πράγματα που υπάρχουν είναι εκείνα που συγκροτήθηκαν από αυτή. Αν μιλούσαμε λοιπόν για

πράγματα που δημιουργούνται, θα ήταν σαν να λέγαμε ότι η νόηση δίνει στον εαυτό της περισσότερα απ' όσα του δίνει – κατάφαση αντιφατική, παράσταση κενή και μάταιη. Ωστόσο ο καθένας μας διαπιστώνει, όταν παρατηρεί τον εαυτό του εν δράσει, ότι η δράση διογκώνεται καθώς προχωρά, ότι δημιουργεί καθόσον προοδεύει. Τα πράγματα συγκροτούνται με τη στιγμιαία τομή που επιτελεί η νόηση, σε μια δεδομένη στιγμή, σε μια παρόμοια ροή, και ό,τι είναι μυστηριώδες, όταν συγκρίνουμε μεταξύ τους τις τομές, αποβαίνει ξεκάθαρο όταν αναφερόμαστε στη ροή. Μάλιστα, οι τρόποι της δημιουργικής δραστηριότητας, καθόσον αυτή συνεχίζεται στην οργάνωση των έμβιων μορφών, παραδόξως απλοποιούνται όταν τους κοιτάμε από αυτή τη σκοπιά. Μπροστά στην πολυπλοκότητα ενός οργανισμού και στην οιονεί απειροπληθή πολλαπλότητα αναλύσεων και συνθέσεων που προϋποθέτει, η νόησή μας οπισθοδρομεί παραζαλισμένη. Δυσκολευόμαστε λοιπόν να πιστέψουμε ότι το απλό παιχνίδι των φυσικών και των χημικών δυνάμεων μπορεί να τελέσει αυτό το θαύμα. Και αν πρόκειται για μια βαθιά επιστήμη επί το έργον, πώς να εννοήσουμε την επίδραση που ασκείται πάνω στην άμορφη ύλη από αυτή την άυλη μορφή; Η δυσκολία γεννιέται από το γεγονός ότι παριστούμε, στατικά, τετελεσμένα υλικά σωματίδια, συμπαρατεθειμένα, και, στατικώς πάλι, μιαν εξωτερική αιτία που θα εφάρμοζε πάνω τους μια σοφή οργάνωση. Στην πραγματικότητα η ζωή είναι μια κίνηση, ενώ η υλικότητα είναι η αντίδρομη κίνηση, και καθεμιά από αυτές τις κινήσεις είναι απλή· η ύλη που απαρτίζει έναν κόσμο είναι μια αδιαίρετη ροή, επίσης αδιαίρετη είναι και η ζωή που τη διελαύνει και μορφώνει μέσα της έμβια όντα. Το δεύτερο από αυτά τα ρεύματα αντιστρατεύεται το πρώτο, αλλά το πρώτο αποκτά κάτι από το δεύτερο· προκύπτει δηλαδή αναμεταξύ τους ένας modus vivendi, που δεν είναι άλλος από την οργάνωση. Αυτή η οργάνωση προσλαμβάνει για τις αισθήσεις και τη διάνοιά μας τη μορφή τμημάτων εξ ολοκλήρου εξωτερικών μεταξύ τους στο χώρο και στο χρόνο. Όχι μόνο κλείνουμε τα μάτια μας μπροστά στην ενιαία ορμή που, διατρέχοντας τις γενεές, συνδέει τα άτομα με τα άτομα και τα είδη με τα είδη, σχηματίζοντας από την ακέραια σειρά των εμβίων ένα μόνο τεράστιο κύμα που ρέει επί της ύλης, αλλά και κάθε άτομο μας φαίνεται σαν σύμφυρμα, σύμφυρμα μορίων και σύμφυρμα γεγονότων. Η αιτία θα εντοπιζόταν στη δομή της διάνοιάς μας, που είναι καμωμένη για να δρα έξωθεν επί της ύλης, και το επιτυγχάνει μονάχα επιτελώντας, μέσα

στη ροή του πραγματικού, στιγμιαίες τομές καθεμιά από τις οποίες αποδεικνύεται, στην ακινησία της, απεριόριστα αποσυνθέσιμη. Εφόσον η νόηση διακρίνει στον οργανισμό μονάχα μέρη εξωτερικά μεταξύ τους, δεν μπορεί να διαλέξει παρά ανάμεσα σε δύο συστήματα εξήγησης: είτε θα θεωρήσει την απείρως περίπλοκη (και, ως εκ τούτου, απείρως σοφή) οργάνωση ως ένα τυχαίο σύνθεμα είτε θα την αναγάγει στην ακατανόητη επίδραση μιας εξωτερικής δύναμης που θα είχε συνομαδώσει τα στοιχεία της. Αλλά αυτή η περιπλοκή είναι έργο της νόησης, όπως άλλωστε είναι και αυτή η ακαταληψία. Ας δοκιμάσουμε λοιπόν να δούμε, όχι πια αποκλειστικά με τα μάτια της διάνοιας, που συλλαμβάνει μόνο το τετελεσμένο και θεάται έξωθεν, αλλά με το πνεύμα, θέλω να πω με αυτή την οπτική ικανότητα που ενυπάρχει στην ικανότητα δράσης και αναβλύζει, τρόπον τινά, από τη συστροφή της βούλησης μέσα στον εαυτό της. Τα πάντα θα τεθούν εκ νέου σε κίνηση και τα πάντα θα αναλυθούν σε κίνηση. Εκεί όπου η νόηση, ασκούμενη πάνω στην εικόνα της εν πορεία δράσεως που υποτίθεται ότι είναι σταθερή, μας έδειχνε απείρως πολλαπλά τμήματα και μια απείρως σοφή τάξη, θα μαντέψουμε μια απλή διαδικασία, μια δράση που τελείται μέσω μιας ομογενούς δράσης που αποδομείται, κάτι τέλος πάντων σαν τον δρόμο που διανοίγει η τελευταία δέσμη φωτός ενός πυροτεχνήματος ανάμεσα στα σβησμένα υπολείμματα που πέφτουν στη γη.

Καταγωγή και προορισμός της ζωής: Η ορμή της ζωής

Από αυτή τη σκοπιά θα σαφηνιστούν και θα συμπληρωθούν οι γενικές παρατηρήσεις που διατυπώναμε για την εξέλιξη της ζωής. Θα φανεί σαφέστερα ό,τι το συμπτωματικό και ό,τι το ουσιώδες υπάρχει σε αυτή την εξέλιξη.

Η *ορμή της ζωής* για την οποία μιλάμε έγκειται, συνοπτικά, σε μιαν απαίτηση για δημιουργία. Δεν μπορεί να δημιουργήσει απόλυτα, διότι προσκρούει στην ύλη, δηλαδή σε μια κίνηση αντίδρομη προς τη δική της. Αλλά στηρίζεται σε αυτή την ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα, και τείνει να εισαγάγει στους κόλπους της τη μέγιστη δυνατή απροσδιοριστία και ελευθερία. Πώς το κατορθώνει;

Ένα ζώο ανώτερης τάξης μπορεί να παρασταθεί χονδρικά –όπως λέγαμε– με ένα αισθησιοκινητικό νευρικό σύστημα που βασίζεται στα ακόλου-

θα συστήματα: πεπτικό, αναπνευστικό, κυκλοφορικό κτλ. Αυτά τα τελευταία συστήματα αναλαμβάνουν τον ρόλο της κάθαρσης, της επανόρθωσης και της προστασίας του νευρικού συστήματος, ώστε να το καθιστούν όσο πιο ανεξάρτητο γίνεται από τις εξωτερικές περιστάσεις, αλλά, πάνω απ' όλα, να του προσφέρουν την ενέργεια που θα αναλώσει σε κινήσεις. Η αύξουσα πολυπλοκότητα του οργανισμού οφείλεται λοιπόν θεωρητικά (παρά τις αναρίθμητες εξαιρέσεις που οφείλονται στα συμβεβηκότα της εξέλιξης) στην αναγκαιότητα να αποβεί περίπλοκο το νευρικό σύστημα. Άλλωστε, κάθε περιπλοκή ενός όποιου μέρους του οργανισμού συνεπιφέρει πολλές άλλες, διότι πρέπει κι αυτό το ίδιο να ζήσει, καθότι πάσα μεταβολή σε ένα σημείο του σώματος αντανακλάται σε όλο το σώμα. Οπότε η περιπλοκή θα μπορέσει να κινηθεί επ' άπειρον προς όλες τις κατευθύνσεις· αλλά η περιπλοκή του νευρικού συστήματος είναι αυτή που προσδιορίζει και τις άλλες αυτοδικαίως, αν όχι εμπράκτως πάντα. Τώρα λοιπόν, σε τι συνίσταται η πρόοδος του ίδιου του νευρικού συστήματος; Σε μια ταυτόχρονη ανάπτυξη της αυτοματικής δραστηριότητας και της βουλητικής δραστηριότητας, όπου η πρώτη προμηθεύει στη δεύτερη ένα κατάλληλο εργαλείο. Έτσι, σε έναν οργανισμό σαν τον δικό μας, βρίσκουμε στον μυελό και στον βολβό ικανό αριθμό κινητήριων μηχανισμών, που αναμένουν μόνο ένα σινιάλο για να απελευθερώσουν το αντίστοιχο ενέργημα· σε ορισμένες περιπτώσεις η βούληση επιστρατεύεται για να στήσει τον ίδιο τον μηχανισμό και στις άλλες για να επιλέξει τους μηχανισμούς ενεργοποίησης, τον τρόπο συνδυασμού τους και τη στιγμή της ενεργοποίησης. Η βούληση ενός ζώου είναι τόσο πιο αποτελεσματική και πιο έντονη, καθόσον έχει να διαλέξει ανάμεσα σε περισσότερους μηχανισμούς, καθόσον το σταυροδρόμι όπου όλες οι κινητήριες οδοί τέμνονται είναι πιο περίπλοκο ή, με άλλα λόγια, καθόσον ο εγκέφαλός του φτάνει σε ανώτερο σημείο ανάπτυξης. Έτσι, η πρόοδος του νευρικού συστήματος διασφαλίζει στο ενέργημα αύξουσα ακρίβεια, αύξουσα ποικιλία και αύξουσα αποτελεσματικότητα και ανεξαρτησία. Ολοένα και περισσότερο ο οργανισμός συμπεριφέρεται σαν μηχανή δράσης που ανασυγκροτείται εκ βάθρων για κάθε νέα δράση, σάμπως να είναι καμωμένη από καουτσούκ και να μπορεί, ανά πάσα στιγμή, να αλλάξει τη μορφή όλων των εξαρτημάτων της. Αλλά και πριν από την εμφάνιση του νευρικού συστήματος, πριν ακόμη και από τον σχηματισμό ενός καθαυτό οργανισμού, ήδη μέσα στην αδιαφοροποίητη μάζα της αμοιβάδας εκδηλω-

νόταν αυτή η ουσιώδης στη ζωή των ζώων ιδιότητα. Η αμοιβάδα παραμορφώνεται συνεχώς προς διάφορες κατευθύνσεις· ολόκληρη η μάζα της παράγει λοιπόν όλα κείνα που η διαφοροποίηση των μερών θα εντοπίσει στο αισθησιοκινητικό σύστημα ενός αναπτυγμένου ζώου. Δεδομένου ότι αυτό γίνεται υποτυπωδώς, η αμοιβάδα είναι απαλλαγμένη από την περιπλοκή των ανώτερων οργανισμών· εν προκειμένω, δεν χρειάζεται τα βοηθητικά στοιχεία να μεταβιβάσουν στα κινητικά στοιχεία την προς ανάλωση ενέργεια· το ζώο κινείται αδιαίρετο και αδιαίρετο επίσης προμηθεύεται ενέργεια διαμέσου των οργανικών ουσιών που αφομοιώνει. Έτσι, είτε τοποθετηθούμε στην ανώτερη είτε στην κατώτερη βαθμίδα της σειράς των ζώων, βρίσκουμε πάντα ότι η ζωή συνίσταται: α) στον εφοδιασμό με προμήθειες ενέργειας και β) στην ανάλωσή τους –μέσω μιας όσο το δυνατόν πιο εύπλαστης ύλης– προς μεταβλητές και απρόβλεπτες κατευθύνσεις.

Πόθεν προέρχεται λοιπόν η ενέργεια; Από την τροφή που τρώγει, καθότι η τροφή είναι ένα είδος εκρηκτικού που αναμένει μόνο τον σπινθήρα για να αποφορτιστεί από την ενέργεια που είχε αποθηκεύσει. Ποιος τάχα κατασκεύασε αυτό το εκρηκτικό; Η τροφή μπορεί να είναι η σάρκα ενός ζώου το οποίο θα έχει τραφεί με ζώα, και ούτω καθεξής· αλλά τελικά θα καταλήξουμε στο φυτό. Μόνο αυτό συλλέγει πραγματικά την ηλιακή ενέργεια. Τα ζώα απλώς τη δανείζονται από το φυτό, είτε άμεσα είτε μεταβιβάζοντάς την το ένα στο άλλο. Με ποιον τρόπο λοιπόν το φυτό αποθήκευσε αυτή την ενέργεια; Κυρίως διά της χλωροφυλλικής λειτουργίας, δηλαδή με έναν ιδιάζοντα χημισμό που δεν κατέχουμε το κλειδί του και δεν μοιάζει πιθανότατα με τον χημισμό των εργαστηρίων μας. Το φυτό χρησιμοποιεί την ηλιακή ενέργεια για να προμηθευθεί άνθρακα από το ανθρακικό οξύ και, έτσι, να αποθηκεύσει αυτή την ενέργεια όπως θα αποθηκεύαμε εκείνη του νερουλά ζητώντας του να γεμίσει μιαν υπερυψωμένη δεξαμενή· άπαξ και το νερό ανέβει ψηλά, θα μπορεί να θέσει σε κίνηση –όπως και όποτε θελήσουμε– έναν μύλο ή μια στροβιλοφόρο μηχανή. Κάθε άτομο του αποθηκευμένου άνθρακα παριστά τρόπον τινά την ανύψωση του βάρους του νερού ή το τέντωμα ενός ελαστικού νήματος που θα συνέδεε τον άνθρακα με το οξυγόνο μέσα στο ανθρακικό οξύ. Το νήμα τελικά θα χαλαρώσει, το βάρος θα ξαναπέσει, η αποθηκευμένη ενέργεια θα ελευθερωθεί την ημέρα που, με μια απλή ενεργοποίηση, θα επιτρέψουμε στον άνθρακα να ενωθεί και πάλι με το οξυγόνο του.

Τι είναι ουσιώδες και τι συμπτωματικό στην εξέλιξη

Οπότε σύνολη η ζωή, ζωική και φυτική, σε ό,τι ουσιώδες έχει, εμφανίζεται σαν μια προσπάθεια να συσσωρευτεί ενέργεια για να διοχετευτεί συνακόλουθα σε εύκαμπτους, ευδιαμόρφωτους αγωγούς, στο άκρο των οποίων θα επιτελέσει εργασίες άπειρης ποικιλομορφίας. Ιδού τι θα ήθελε να επιτύχει διαμιάς η *ζωτική ορμή* διατρέχοντας την ύλη. Δεν χωράει αμφιβολία ότι θα το κατόρθωνε, αν η δύναμή της ήταν απεριόριστη ή αν είχε κάποια έξωθεν επικουρία. Αλλά η ορμή είναι πεπερασμένη και δόθηκε άπαξ διά παντός. Αδυνατεί να υπερπηδήσει όλα τα εμπόδια. Η κίνηση την οποία μεταδίδει άλλοτε εκτρέπεται, άλλοτε διαιρείται, πάντοτε βρίσκει αντίσταση, όσο για την εξέλιξη του οργανωμένου κόσμου είναι η διεξαγωγή αυτού του αγώνα. Η πρώτη μεγάλη απόσχιση θα πρέπει να ήταν ο χωρισμός του ζωικού από το φυτικό βασίλειο, τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται, χωρίς να υπάρχει εδραιωμένη συμφωνία ανάμεσά τους. Το φυτό δεν συσσωρεύει ενέργεια προς χάριν του ζώου, αλλά για δικό του λογαριασμό· η δική του όμως κατανάλωση είναι λιγότερο ασυνεχής, λιγότερο συνεπτυγμένη και λιγότερο αποτελεσματική, κατά συνέπεια, απ' ό,τι θα απαιτούσε η αρχική ορμή της ζωής, που κατευθυνόταν ουσιαστικά προς ελεύθερες πράξεις· ο ίδιος οργανισμός δεν μπορούσε να διαδραματίσει ισοδύναμα και ταυτοχρόνως τους δύο ρόλους, να συσσωρεύει βαθμιαία και να χρησιμοποιεί απότομα. Να λοιπόν γιατί, από μόνοι τους, χωρίς έξωθεν παρέμβαση, με μόνη τη δυαδικότητα της τάσης που συνεπαγόταν η καταγωγική ορμή και η αντίσταση που της αντέταξε η ύλη, οι οργανισμοί έκλιναν είτε προς την πρώτη κατεύθυνση είτε προς την άλλη. Αυτή τη διχοτόμηση ακολούθησαν και πολλές άλλες. Έτσι εξηγούνται οι διεστώσες γραμμές εξέλιξης, τουλάχιστον όσον αφορά την ουσία τους. Αλλά πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις οπισθοδρομήσεις, τις στάσεις, τα κάθε λογής συμβεβηκότα. Κυρίως πρέπει να θυμηθούμε ότι κάθε είδος συμπεριφέρεται σάμπως η γενική κίνηση της ζωής να κατέληγε σε αυτό αντί να το διαπεράσει. Κάθε είδος σκέφτεται τον εαυτό του, ζει μόνο για τον εαυτό του. Εξ ου και οι αναρίθμητοι αγώνες που διαδραματίζονται στη σκηνή της φύσης. Εξ ου και μια εκπληκτική και σκανδαλώδης δυσαρμονία, για την οποία όμως δεν πρέπει να θεωρήσουμε υπεύθυνη την αρχή της ζωής.

Συνεπώς το ποσοστό της ενδεχομενικότητας είναι μεγάλο στην εξέλιξη.

Ενδεχομενικές, συνήθως, είναι οι υιοθετούμενες ή μάλλον οι επινοηθείσες μορφές. Ενδεχομενική, σχετική δηλαδή με τα εμπόδια που συνάντησε στον τάδε τόπο και στη δείνα στιγμή, είναι η διάσπαση της αρχέγονης τάσης σε συμπληρωματικές τάσεις που δημιουργούν διιστάμενες εξελικτικές γραμμές. Ενδεχομενικές οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις· ενδεχομενικές, σε μεγάλο βαθμό, οι προσαρμογές. Δύο μονάχα πράγματα είναι αναγκαία: α) η βαθμιαία συσσώρευση ενέργειας· β) η ελαστική διοχέτευση αυτής της ενέργειας προς μεταβλητές και απροσδιόριστες κατευθύνσεις, στο τέρμα των οποίων εμφανίζονται οι ελεύθερες πράξεις.

Ετούτο το διπλό αποτέλεσμα επετεύχθη τρόπον τινά πάνω στον πλανήτη μας. Αλλά θα μπορούσε να επιτευχθεί και με πολλούς άλλους τρόπους. Δεν ήταν αναγκαίο για τη ζωή να βάλει στο μάτι κατά κύριο λόγο τον άνθρακα του ανθρακικού οξέος. Το πρωταρχικό γι' αυτή ήταν να αποθηκεύσει ηλιακή ενέργεια· αλλά, αντί να ζητάει από τον ήλιο να διαχωρίσει, για παράδειγμα, τα άτομα του οξυγόνου από κείνα του άνθρακα, θα μπορούσε (τουλάχιστον θεωρητικά και πέρα από τις ανυπέρβλητες ίσως δυσκολίες εκτέλεσης) να του προτείνει άλλα χημικά στοιχεία, τα οποία θα έπρεπε να συνδέσει ή να αποσυνδέσει με ολότελα διαφορετικά φυσικά μέσα. Και, αν το χαρακτηριστικό στοιχείο των δραστικών ουσιών του οργανισμού διέφερε από τον άνθρακα, τότε και το χαρακτηριστικό στοιχείο των πλαστικών ουσιών θα διέφερε πιθανότατα από το άζωτο. Άρα η χημεία των έμβιων σωμάτων θα ήταν ριζικά διαφορετική από την ισχύουσα. Από αυτήν θα είχαν προκύψει έμβιες μορφές άσχετες με αυτές που γνωρίζουμε, και θα είχαν άλλη ανατομία και φυσιολογία. Η μόνη που θα παρέμενε θα ήταν η αισθησιοκινητική λειτουργία, αν όχι κατά τον μηχανισμό της, τουλάχιστον κατά τα αποτελέσματά της. Είναι λοιπόν πιθανό ότι η ζωή εκτυλίσσεται και σε άλλους πλανήτες και σε άλλα ηλιακά συστήματα υπό μορφές που αγνοούμε απολύτως, σε φυσικές συνθήκες που, από τη σκοπιά της φυσιολογίας μας, η ζωή φαίνεται πως αποστρέφεται απολύτως. Αν αποβλέπει ουσιαστικά να οικειοποιηθεί ενέργεια χρήσιμη σε εκρηκτικές πράξεις, τότε εκλέγει ασφαλώς σε κάθε ηλιακό σύστημα και σε κάθε πλανήτη, όπως άλλωστε πράττει και επί της γης, τα πλέον κατάλληλα μέσα για να επιτύχει αυτό το αποτέλεσμα στις δεδομένες συνθήκες. Σε αυτό τουλάχιστον το συμπέρασμα καταλήγουμε, αν συλλογιστούμε κατ' αναλογία, και θα χρησιμοποιούσαμε αντίστροφα αυτό τον συλλογισμό αν δηλώναμε ότι η ζωή είναι ανέφι-

κτη σε άλλους πλανήτες, επειδή οι συνθήκες διαφέρουν από αυτές που επικρατούν στη γη. Η αλήθεια είναι ότι η ζωή είναι δυνατή παντού όπου η ενέργεια κατέρχεται την κατωφέρεια που υποδεικνύει ο νόμος του Καρνό και όπου μια αιτία, αντιθέτου κατευθύνσεως, μπορεί να επιβραδύνει την κάθοδο – δηλαδή, πιθανώς, σε όλους τους αστρικούς κόσμους. Ας προχωρήσουμε· δεν είναι καν αναγκαίο να συγκεντρώνεται και να καταλήγει η ζωή σε καθαυτό οργανισμούς, δηλαδή σε καθορισμένα σώματα που παρουσιάζουν στη ροή της ενέργειας αγωγούς που έγιναν άπαξ διά παντός, μολονότι είναι ελαστικοί. Είναι κατανοητό (παρότι δεν μπορούμε να το συλλάβουμε με τη φαντασία) ότι η ενέργεια μπορεί να αποθηκευτεί και κατόπιν να αναλωθεί προς ποικίλες κατευθύνσεις οι οποίες διελαύνουν μιαν ύλη η οποία ακόμη δεν στερεοποιήθηκε. Όλη η ουσία της ζωής θα ήταν παρούσα, επειδή εκεί θα επικρατούσε ακόμη βραδεία συσσώρευση και απότομη αποδέσμευση ενέργειας. Ανάμεσα λοιπόν σε αυτή την αόριστη και ρευστή ζωτικότητα και στην καθορισμένη ζωτικότητα που γνωρίζουμε, δεν θα υπήρχε μεγαλύτερη διαφορά από κείνη που υπάρχει, στον ψυχολογικό μας βίο, ανάμεσα στο όνειρο και στην εγρήγορση. Αυτή μπορεί να ήταν η συνθήκη της ζωής μέσα στο δικό μας νεφέλωμα πριν να περατωθεί η συμπύκνωση της ύλης, αν αληθεύει ότι η ζωή ελαύνεται τη στιγμή ακριβώς που, λόγω μιας αντίδρομης κίνησης, εμφανίζεται η νεφελώδης ύλη.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι η ζωή θα μπορούσε να περιβληθεί μιαν ολωσδιόλου διαφορετική εξωτερική όψη και να σχεδιάσει μορφές πολύ διαφορετικές από αυτές που γνωρίζουμε. Με διαφορετικό χημικό υπόβαθρο, μέσα σε άλλες φυσικές συνθήκες, η ώθηση θα ήταν η ίδια, μόνο που θα αποσχιζόταν ολωσδιόλου διαφορετικά εν πορεία και, συνολικά, θα διένυε έναν άλλο δρόμο – πιθανώς βραχύτερο, ίσως όμως και μακρύτερο. Όπως και να είναι, σύνολη η σειρά των έμβιων δεν θα παρουσίαζε ομοιότητες με τα σημερινά. Ήταν τάχα αναγκαίο να υπάρχει μια σειρά και ξεχωριστά όντα; Και γιατί η μοναδική ορμή να μη μεταδιδόταν σε ένα μοναδικό σώμα που θα είχε εξελιχθεί απροσδιόριστα;

Το ερώτημα αυτό ανακύπτει ασφαλώς όταν συγκρίνουμε τη ζωή με μια ορμή. Και πρέπει να την συγκρίνουμε με μια ορμή, διότι δεν υπάρχει εικόνα, δανεισμένη από τον φυσικό κόσμο, που να μπορεί να αποδώσει με μεγαλύτερη προσέγγιση αυτή την ιδέα. Αλλά είναι μόνο μια εικόνα. Στην πραγματικότητα η ζωή είναι ψυχολογικής τάξεως και ανήκει στην ουσία

του ψυχικού να εμπεριέχει μια συγκεχυμένη πολλαπλότητα αλληλοεισχωρούντων όρων. Πέραν πάσης αμφιβολίας, η διακριτή πολλαπλότητα είναι εφικτή στο χώρο και μόνο στο χώρο: ένα σημείο είναι απολύτως εξωτερικό προς ένα άλλο. Αλλά η καθαρή και κενή ενότητα συναντάται, επίσης, μόνο στο χώρο· είναι η ενότητα ενός μαθηματικού σημείου. Η αφηρημένη ενότητα και η αφηρημένη πολλαπλότητα είναι, κατά την αρέσκειά μας, προσδιορισμοί του χώρου ή κατηγορίες της νόησης, καθότι η χωρικότητα και η διανοητικότητα είναι αμοιβαία αντίγραφα. Αλλά αυτό που είναι ψυχολογικής φύσεως δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί επακριβώς στο χώρο ούτε να ενταχθεί πλήρως στα πλαίσια της νόησης. Άραγε η προσωπικότητά μου, σε μια δεδομένη στιγμή, είναι μία ή πολλαπλή; Αν δηλώσω ότι είναι ενιαία, τότε κάποιες εσωτερικές φωνές εγείρονται και διαμαρτύρονται· είναι οι φωνές των αισθήσεων, των συναισθημάτων, των παραστάσεων ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ατομικότητά μου. Αλλά αν πάλι τη χαρακτηρίσω διακριτά πολλαπλή, εξεγείρεται η συνείδησή μου με την ίδια δριμύτητα· βεβαιώνει ότι οι αισθήσεις μου, τα συναισθήματά μου, οι σκέψεις μου είναι αφαιρέσεις του εαυτού μου, και ότι κάθε κατάστασή μου εμπεριέχει όλες τις άλλες. Κατά συνέπεια, είμαι –υιοθετώντας τη γλώσσα της νόησης, καθότι μόνο αυτή έχει γλώσσα– μια πολλαπλή ενότητα και μια ενιαία πολλαπλότητα.[14] Αλλά η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι απλές όψεις της προσωπικότητάς μου που ανήκουν σε μια νόηση η οποία εφαρμόζει πάνω μου τις κατηγορίες της· δεν υπάγομαι στη μια ή στην άλλη ούτε και στις δύο ταυτόχρονα, παρότι αμφότερες, συναιρεμένες, μπορούν να προσφέρουν μια κατά προσέγγιση μίμηση αυτής της αλληλοδιείσδυσης και αυτής της συνέχειας που βρίσκω στο βάθος του εαυτού μου. Αυτή είναι η εσωτερική μου ζωή καθώς και η ζωή εν γένει. Αν, στην επαφή της με την ύλη, η ζωή μπορεί να συγκριθεί με μια ώθηση ή με μιαν ορμή, θεωρούμενη αυτή καθεαυτήν είναι μια απεραντοσύνη δυνητικότητας, μια αμοιβαία επικάλυψη μύριων όσων τάσεων που παραταύτα δεν είναι «μύριες όσες» παρά μόνο αφότου εξωτερικευθούν αμοιβαία, δηλαδή αφότου χωροποιηθούν. Η επαφή με την ύλη αποφασίζει γι' αυτό το διαχωρισμό. Όντως η ύλη διαιρεί το εν δυνάμει πολλαπλό, και έτσι η εξατομίκευση είναι εν μέρει έργο της ύλης

14. Αυτό το ζήτημα το αναπτύξαμε σε μια εργασία που φέρει τον τίτλο: *Εισαγωγή στη μεταφυσική* (*Revue de métaphysique et de morale*, Ιανουάριος 1903, σσ. 1 έως 25).

και εν μέρει αποτέλεσμα εκείνου που η ζωή φέρει μέσα της. Παρόμοια, για ένα ποιητικό συναίσθημα που εκφέρεται σε ξεχωριστές στροφές, σε ξεχωριστούς στίχους, σε ξεχωριστές λέξεις, μπορούμε να πούμε ότι περιείχε αυτή την πολλαπλότητα εξατομικευμένων στοιχείων την οποία, παραταύτα, δημιουργεί η υλικότητα της γλώσσας.

Αλλά, μέσα από τις λέξεις, τους στίχους και τις στροφές, διαχέεται η απλή έμπνευση που είναι το όλον του ποιήματος. Έτσι, ανάμεσα στα διαχωρισμένα άτομα, η ζωή εξακολουθεί να κυκλοφορεί· παντού η εξατομικευτική τάση καταπολεμάται και συνάμα περατώνεται από μια ανταγωνιστική και συμπληρωματική τάση προς συνένωση, σάμπως η πολλαπλή ενότητα της ζωής, στραμμένη προς την κατεύθυνση της πολλαπλότητας, κατέβαλε μείζονα προσπάθεια για να συσταλεί στον εαυτό της. Αμέσως μόλις κάποιο μέρος αποσπαστεί, τείνει να ενωθεί, αν όχι με όλα τα άλλα, τουλάχιστον με το πιο κοντινό του μέρος. Έτσι εξηγείται, σε όλο το πεδίο της ζωής, μια αμφιταλάντευση ανάμεσα στην εξατομίκευση και στη συνένωση. Τα άτομα συμπαρατίθενται σε μια κοινωνία· αλλά η κοινωνία, μόλις σχηματισθεί, θα ήθελε να συγχωνεύσει σε έναν νέο οργανισμό τα συμπαρατεθειμένα άτομα, ώστε να αποβεί κι αυτή άτομο που δύναται, με τη σειρά του, να αποτελέσει αναπόσπαστο τμήμα μιας νέας συνένωσης. Και στις πιο χαμηλές βαθμίδες της κλίμακας των οργανισμών βρίσκουμε κιόλας αληθινές συνενώσεις, τις μικροβιακές αποικίες, και σε αυτές τις συνενώσεις, αν πρέπει να πιστέψουμε μια πρόσφατη μελέτη, συναντούμε την τάση να εξατομικευθούν με τη συγκρότηση ενός πυρήνα.[15] Η ίδια τάση συναντάται σε υψηλότερη βαθμίδα, σ' εκείνα τα πρωτόφυτα, τα οποία, άπαξ και εξέλθουν από το μητρικό κύτταρο διά της διαιρέσεως, παραμένουν ενωμένα μεταξύ τους χάρη στην πηκτώδη ουσία η οποία περιβάλλει την επιφάνειά τους, όπως και σ' εκείνα τα πρωτόζωα που αρχίζουν να συμπλέκουν τα ψευδοπόδιά τους καταλήγοντας να συναφθούν μεταξύ τους. Γνωρίζουμε τη λεγόμενη «αποικιακή» θεωρία για τη γένεση των ανώτερων οργανισμών. Τα πρωτόζωα, συγκροτημένα από ένα μονάχα κύτταρο, θα είχαν σχηματίσει, συμπαρατιθέμενα, συμφύρματα τα οποία, αλληλοπροσπελαζόμενα με τη σειρά τους, θα απέδιδαν συμφύρματα συμφυρμάτων· έτσι, οργανισμοί ολοένα και πιο περίπλοκοι, ολοένα και πιο διαφοροποιημένοι, θα γεννιόντουσαν από τη συ-

15. Serkovski, εργασία γραμμένη στη ρωσική που αναλύθηκε στο *Année biologique*, 1898, σ. 317.

νένωση οργανισμών ελάχιστα διαφοροποιημένων και στοιχειωδών.[16] Με αυτή την ακραία μορφή, η προταθείσα θέση ξεσήκωσε σοβαρές αντιρρήσεις· ολοένα και περισσότερο φαίνεται να επιβεβαιώνεται η ιδέα ότι ο πολυζωισμός είναι γεγονός έκτακτο και αφύσικο.[17] Ισχύει όμως εξίσου ότι τα πράγματα συμβαίνουν *σάμπως* κάθε ανώτερος οργανισμός να γεννήθηκε από μια συνένωση κυττάρων που κατένειμαν ανάμεσά τους την εργασία. Πιθανότατα δεν ήταν τα κύτταρα αυτά που συγκρότησαν το άτομο διά της συνενώσεως, αλλά μάλλον το άτομο συγκρότησε τα κύτταρα διά του διαχωρισμού.[18] Πλην όμως, αυτό ακριβώς το στοιχείο μάς αποκαλύπτει, στη γένεση του ατόμου, μιαν εμμονή της κοινωνικής μορφής, σάμπως το άτομο να μπορούσε να αναπτυχθεί μόνο υπό τον όρο της αποσχίσεως της υπόστασής του σε στοιχεία που έχουν τα ίδια μια φαινομενική ατομικότητα και αλληλοσυνδέονται με μια φαινομενική κοινωνικότητα. Πολυάριθμες είναι οι περιπτώσεις όπου η φύση μοιάζει να διστάζει ανάμεσα στις δύο μορφές και να διερωτάται αν θα συστήσει μιαν κοινωνία ή ένα άτομο· οπότε αρκεί μια ανεπαίσθητη ώθηση για να κλίνει τον ζυγό προς το ένα ή προς το άλλο μέρος. Αν πάρουμε ένα αρκετά ογκώδες εγχυματόζωο, όπως ο στέντορας, και το χωρίσουμε σε δύο μέρη καθένα εκ των οποίων περιέχει ένα μέρος του πυρήνα, καθένα από τα δύο μέρη θα ξαναγεννήσει έναν ανεξάρτητο στέντορα· αλλά αν ο διχασμός είναι ατελής και διατηρηθεί κάποια πρωτοπλασματική επικοινωνία ανάμεσα στα δύο μισά, τα βλέπουμε να εκτελούν, καθένα από τη μεριά του, τέλειες συνεργατικές κινήσεις, ώστε αρκεί εν προκειμένω να διατηρηθεί ή να κοπεί το συνδετικό νήμα για να προσλάβει η ζωή κοινωνική ή ατομική μορφή. Έτσι, σε οργανισμούς υποτυπώδεις που απαρτίζονται από ένα μόνο κύτταρο, διαπιστώνουμε κιόλας ότι η φαινομενική ατομικότητα του όλου είναι ένα σύνθεμα *απροσδιόριστου* αριθμού δυνητικών ατομικοτήτων δυνητικά συνενωμένων. Αλλά ο ίδιος νόμος εκδηλώνεται από την χαμηλότερη ως την υψηλότερη βαθμίδα της σειράς των εμβίων. Αυτό ακριβώς εκφράζουμε όταν λέμε ότι η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι

---

16. Ed. Perrier. *Les colonies animales*, Παρίσι, 1897 (β΄ έκδ.).

17. Delage, *L'hérédité*, β΄ έκδ., Παρίσι, 1903, σ. 97. Βλ. του ίδιου συγγραφέα, La conception polyzoïque des êtres (*Revue scientifique*, 1896, σσ. 641-643).

18. Είναι η θεωρία την οποία υποστήριξαν ο Κούνστλερ (Kunstler), ο Ντελάζ (Delage), ο Σέντβιχ (Sedwick), ο Λαμπέ (Labbé) κ.ά. Θα βρει κανείς την ανάπτυξή της, με τις σχετικές βιβλιογραφικές ενδείξεις, στο βιβλίο του Busquet, *Les êtres vivants*, Παρίσι, 1899.

κατηγορίες της αδρανούς ύλης, ότι η *ζωτική ορμή* δεν είναι ούτε καθαρή ενότητα ούτε καθαρή πολλαπλότητα και ότι, αν η ύλη στην οποία μεταδίδεται η ζωτική ορμή την αναγκάσει να επιλέξει τη μία από τις δύο πλευρές, αυτή η επιλογή δεν θα είναι ποτέ τελεσίδικη· θα μεταπηδά επ' άπειρον από τη μια στην άλλη. Άρα η εξέλιξη της ζωής προς τη διπλή κατεύθυνση της ατομικότητας και της συνένωσης, δεν παρουσιάζει τίποτε το συμπτωματικό. Οφείλεται στην ίδια την ουσία της ζωής.

Η πορεία προς τον αναστοχασμό

Ουσιώδης επίσης είναι η πορεία προς τον αναστοχασμό. Αν οι αναλύσεις μας είναι ακριβείς, τότε η ζωή έλκει την καταγωγή της από τη συνείδηση ή πιο σωστά από την υπερσυνείδηση. Η συνείδηση ή η υπερσυνείδηση είναι η φωτοβολίδα που τα αποκαΐδια της ξαναπέφτουν ως ύλη· επίσης συνείδηση είναι εκείνο που απομένει από τη φωτοβολίδα το οποίο διελαύνει τα συντρίμμια και τα καταλάμπει ως οργανισμούς. Αλλά αυτή η συνείδηση, που είναι μια *απαίτηση δημιουργίας*, δεν εκδηλώνεται στον εαυτό της παρά μόνο εκεί όπου η δημιουργία είναι δυνατή. Υπνώττει όταν η ζωή είναι καταδικασμένη στον αυτοματισμό· αφυπνίζεται όμως, άπαξ και ξαναγεννηθεί η δυνατότητα μιας επιλογής. Ως εκ τούτου, στους οργανισμούς που στερούνται νευρικού συστήματος, ποικίλλει ανάλογα με την ικανότητα μετακίνησης και μετασχηματισμού που διαθέτει ο οργανισμός. Και στα ζώα με νευρικό σύστημα είναι ανάλογη με την περιπλοκότητα του κόμβου όπου διασταυρώνονται οι λεγόμενες αισθητηριακές και κινητικές οδοί, δηλαδή του εγκεφάλου. Πώς λοιπόν πρέπει να συλλάβουμε αυτή την αλληλεγγύη ανάμεσα στον οργανισμό και στη συνείδηση;

Δεν πρόκειται να επιμείνουμε εδώ σε αυτό το ζήτημα, διότι εμβαθύναμε σ' αυτό σε προηγούμενες εργασίες. Ας περιοριστούμε στην υπόμνηση ότι η θεωρία, σύμφωνα με την οποία η συνείδηση, για παράδειγμα, συνάπτεται με ορισμένους νευρώνες και παράγεται από αυτούς σαν φωσφορισμός, μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον ειδήμονα στην ενδελεχή ανάλυση· είναι ένας βολικός τρόπος έκφρασης. Αυτό και τίποτε άλλο. Στην πραγματικότητα, ένα έμβιο ον αποτελεί ένα κέντρο δράσης. Εκπροσωπεί μια ορισμένη ποσότητα ενδεχομενικότητας που εισάγεται στον κόσμο, δηλαδή μιαν ορι-

σμένη ποσότητα δυνατής δράσης – ποσότητα μεταβλητή βέβαια που ποικίλλει ανάλογα με τα άτομα και προπάντων με τα είδη. Το νευρικό σύστημα ενός ζώου διαγράφει τις εύκαμπτες γραμμές όπου θα κινηθεί η δράση του (παρότι η απελευθερώσιμη δυναμική ενέργεια είναι συσσωρευμένη στους μυς μάλλον παρά στο ίδιο το νευρικό σύστημα)· τα νευρικά του κέντρα υποδεικνύουν, με την ανάπτυξη και τη διαμόρφωσή τους, το κατά το μάλλον ή ήττον ευρύ περιθώριο επιλογής που θα έχει ανάμεσα σε δράσεις κατά το μάλλον ή ήττον πολυάριθμες και περίπλοκες. Αφού λοιπόν η αφύπνιση της συνείδησης ενός έμβιου όντος είναι πληρέστερη καθόσον έχει ευρύτερο πεδίο επιλογής και περισσότερες δυνατότητες δράσης, είναι σαφές ότι η ανάπτυξη της συνείδησης θα αποδειχθεί ότι ρυθμίζεται από την ανάπτυξη των νευρικών κέντρων. Από την άλλη, δεδομένου ότι κάθε συνειδησιακή κατάσταση είναι, από μια ορισμένη πλευρά, ένα ερώτημα που τίθεται στην κινητική δραστηριότητα, και μάλιστα μια απαρχή απαντήσεως, δεν υπάρχει ψυχολογικό γεγονός που να μην συνεπάγεται την εμπλοκή των μηχανισμών του εγκεφαλικού φλοιού. Όλα λοιπόν θα φανεί ότι συμβαίνουν σάμπως η συνείδηση να ανάβλυζε από τον εγκέφαλο και σάμπως τα καθέκαστα της συνειδητής δραστηριότητας να αντέγραφαν τα καθέκαστα της εγκεφαλικής δραστηριότητας. Κι όμως, η συνείδηση δεν αναβλύζει από τον εγκέφαλο· αλλά ο εγκέφαλος και η συνείδηση συστοιχούν επειδή καταμετρούν την ποσότητα *επιλογής* που διαθέτει το έμβιο ον – ο εγκέφαλος με την περίπλοκη δομή του και η συνείδηση με την ένταση της αφύπνισής της.

Η ανθρώπινη συνείδηση, σκοπός της εξέλιξης

Επειδή ακριβώς μια εγκεφαλική κατάσταση εκφράζει απλά εκείνο που από μια γεννώμενη δράση υπάρχει στην αντίστοιχη ψυχολογική κατάσταση, η ψυχολογική κατάσταση δηλώνει περισσότερα από την εγκεφαλική. Η συνείδηση ενός έμβιου όντος, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε αλλού, είναι αλληλέγγυα του εγκεφάλου του όπως ένα αιχμηρό μαχαίρι είναι αλληλέγγυο με την αιχμή του· ο εγκέφαλος είναι η οξυμένη αιχμή διά της οποίας η συνείδηση διεισδύει στον συμπαγή ιστό των γεγονότων, αλλά δεν συμπίπτει με τη συνείδηση περισσότερο απ' ό,τι η αιχμή του μαχαιριού με το μαχαίρι. Έτσι το γεγονός ότι δύο εγκέφαλοι –όπως του πιθήκου και του

ανθρώπου– μοιάζουν πολύ μεταξύ τους, δεν μας δίνει το δικαίωμα να συμπεράνουμε ότι οι αντίστοιχες συνειδήσεις είναι συγκρίσιμες ή σύμμετρες μεταξύ τους.

Ίσως όμως η ομοιότητά τους να είναι μικρότερη απ' όσο υποθέτουμε. Πώς να μη μας καταπλήξει το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ικανός να μάθει την οιαδήποτε άσκηση, να κατασκευάσει το οιοδήποτε αντικείμενο, να αποκτήσει, τέλος, την οιαδήποτε κινητική έξη, ενώ ακόμη και στο πιο προικισμένο ζώο, όπως ο πίθηκος, η ικανότητα συνδυασμού νέων κινήσεων είναι αυστηρά περιορισμένη; Εδώ έγκειται το εγκεφαλικό γνώρισμα του ανθρώπου. Ο ανθρώπινος εγκέφαλος –όπως και κάθε άλλος– έγινε για να συναρθρώνει κινητικούς μηχανισμούς και για να μας επιτρέπει να διαλέγουμε, σε μιαν όποια στιγμή, τον μηχανισμό που θα θέσουμε σε κίνηση σαν να πιέζουμε ένα ελατήριο. Αλλά διαφέρει από τους υπόλοιπους εγκεφάλους ως προς το ότι ο αριθμός των μηχανισμών που μπορεί να συναρθρώσει, και κατά συνέπεια ο αριθμός των ελατηρίων που μπορεί να διαλέξει, είναι απεριόριστος. Να όμως που, από το περιορισμένο στο απεριόριστο, υπάρχει όλη η απόσταση που χωρίζει το κλειστό από το ανοιχτό. Δεν είναι διαφορά βαθμού, αλλά φύσεως.

Εξίσου ριζική, κατά συνέπεια, είναι η διαφορά ανάμεσα στη συνείδηση του ζώου, ακόμα και του πλέον νοήμονος, και στην ανθρώπινη συνείδηση. Και τούτο διότι η συνείδηση αντιστοιχεί επακριβώς στη δυνατότητα επιλογής που διαθέτει το έμβιο ον· είναι επάλληλη με τον κροσσό δυνατής δράσης που πλαισιώνει την πραγματική δράση· η συνείδηση είναι συνώνυμη της επινόησης και της ελευθερίας. Να όμως που στο ζώο η επινόηση είναι πάντα μια παραλλαγή πάνω στο θέμα της ρουτίνας. Δέσμιο των έξεων του είδους, καταφέρνει βέβαια να τις διευρύνει με την ατομική του πρωτοβουλία· αλλά δεν απαλλάσσεται από τον αυτοματισμό, παρά μόνο στιγμιαία, όσο χρειάζεται δηλαδή για να δημιουργήσει έναν νέο αυτοματισμό· οι πόρτες της φυλακής του ξανακλείνουν αμέσως μόλις ανοίξουν· τραβώντας τις αλυσίδες του το μόνο που κατορθώνει είναι να τις επιμηκύνει. Με τον άνθρωπο η συνείδηση σπάζει την αλυσίδα. Στον άνθρωπο και μόνο στον άνθρωπο ελευθερώνεται. Όλη η ιστορία της ζωής μέχρι τότε ήταν η ιστορία μιας προσπάθειας της συνείδησης για να ανυψώσει την ύλη και ιστορία μιας λίγο πολύ πλήρους συντριβής της συνείδησης από την ύλη που ξανάπεφτε πάνω της. Το εγχείρημα ήταν παράδοξο, αφού δεν μπορούμε εν προκειμένω παρά να

μιλάμε μεταφορικά για εγχείρημα και προσπάθεια. Σκοπός της ήταν να δημιουργήσει με την ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα, ένα εργαλείο ελευθερίας, να κατασκευάσει ένα τέχνημα που θα θριάμβευε σε βάρος του μηχανισμού και να μετέλθει την αιτιοκρατία της φύσης για να περάσει μέσα από τα δίχτυα που αυτή είχε απλώσει. Ωστόσο, σε όλα τα άλλα είδη εκτός από τον άνθρωπο, η συνείδηση πιάστηκε στα βρόχια που ήθελε να διαπεράσει. Παρέμεινε δέσμια των μηχανισμών που η ίδια είχε συναρθρώσει. Ο αυτοματισμός, τον οποίο αξίωνε να στρέψει προς την ελευθερία, τυλίγεται γύρω της και την παρασύρει. Αδυνατεί να ξεφύγει, επειδή η ενέργεια την οποία είχε εναποθηκεύσει για τις πράξεις αναλώνεται σχεδόν ολοκληρωτικά για να διατηρήσει την απείρως λεπτή και ουσιαστικά ασταθή ισορροπία στην οποία οδήγησε την ύλη. Αλλά ο άνθρωπος δεν συντηρεί μόνο τη μηχανή του· κατορθώνει να τη μεταχειρίζεται κατ' αρέσκεια. Είναι κάτι που το οφείλει στην ανωτερότητα του εγκεφάλου του, ο οποίος του επιτρέπει να κατασκευάζει απειράριθμους κινητικούς μηχανισμούς, να αντιτάσσει ακατάπαυστα νέες έξεις στις παλαιές, και, ωθώντας τον αυτοματισμό να στραφεί ενάντια στον εαυτό του, να τον ελέγχει. Το οφείλει στη γλώσσα του, η οποία παρέχει στη συνείδηση ένα άυλο σώμα στο οποίο μπορεί να ενσαρκωθεί, απαλλάσσοντάς την έτσι από το να τίθεται αποκλειστικά πάνω στα υλικά σώματα που, με τη ροή τους, θα την παρέσυραν αρχικά και κατόπιν θα την έπνιγαν. Το οφείλει στον κοινωνικό βίο, ο οποίος αποθηκεύει και διατηρεί τις προσπάθειες, όπως η γλώσσα αποθηκεύει τη σκέψη, ορίζοντας έτσι ένα μέσο επίπεδο, στο οποίο τα άτομα θα πρέπει εξαρχής να αρθούν, και με αυτή την αρχική παρακίνηση εμποδίζει τους μέτριους να περιπέσουν σε ύπνωση και ωθεί τους καλύτερους να ανέλθουν υψηλότερα. Αλλά ο εγκέφαλός μας, η κοινωνία μας και η γλώσσα μας δεν είναι παρά τα εξωτερικά και ποικίλα σημεία μιας και της αυτής εσωτερικής ανωτερότητας. Όλα τα σημεία, με τον τρόπο του το καθένα, δηλώνουν τη μοναδική, έκτακτη επιτυχία την οποία, σε μια δεδομένη στιγμή της εξέλιξής της, σημείωσε η ζωή. Μεταφράζουν τη διαφορά φύσης και όχι μόνο βαθμού, που χωρίζει τον άνθρωπο από την υπόλοιπη ζωικότητα. Μας επιτρέπουν να μαντέψουμε ότι, αν όλα τα λοιπά έμβια όντα, κρίνοντας ανυπέρβλητο το ύψος που έπρεπε να υπερπηδήσουν, κατήλθαν από το μέγα εφαλτήριο από το οποίο η ζωή έλαβε τη φορά της, αντίθετα ο άνθρωπος ήταν ο μόνος που υπερπήδησε το εμπόδιο.

Μόνο με αυτή την εξαιρετικά ειδική έννοια ο άνθρωπος αποτελεί το «τέρμα» και τον «σκοπό» της εξέλιξης. Όπως είπαμε, η ζωή υπερβαίνει την τελικότητα και τις υπόλοιπες κατηγορίες. Κατ' ουσίαν είναι ένα ρεύμα που έχει εξαπολυθεί διαμέσου της ύλης και αρύεται από αυτήν ό,τι μπορεί. Επομένως δεν υπήρξε κατά κυριολεξία σχέδιο ή πρόγραμμα. Εξάλλου, είναι καταφανές ότι η υπόλοιπη φύση δεν σχετίστηκε με τον άνθρωπο· παλεύουμε όπως και τα άλλα είδη, παλέψαμε ενάντια στα άλλα είδη. Επιτέλους, αν η εξέλιξη της ζωής είχε προσκρούσει καθ' οδόν σε διαφορετικά συμβάντα, αν, ως εκ τούτου, το ρεύμα της ζωής είχε διαιρεθεί διαφορετικά, θα ήμασταν αρκετά διαφορετικοί απ' ό,τι είμαστε σήμερα τόσο ως προς τη φυσική όσο και ως προς την ηθική μας συγκρότηση. Να λοιπόν ποιοι είναι οι λόγοι για τους οποίους θα είχαμε άδικο αν θεωρούσαμε την ανθρωπότητα που βλέπουμε ως προσχηματισμένη μέσα στην εξελικτική κίνηση. Μάλιστα δεν μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί την απόληξη σύνολης της εξέλιξης, διότι η εξέλιξη συντελέστηκε σε πολλές αποκλίνουσες γραμμές και, αν το ανθρώπινο είδος βρίσκεται στο άκρο μιας από αυτές, και άλλες γραμμές ακολούθησαν και απέληξαν σε άλλα είδη. Οπότε είναι πολύ διαφορετική η έννοια με την οποία θεωρούμε την ανθρωπότητα ως λόγο ύπαρξης της εξέλιξης.

Από τη σκοπιά μας, η ζωή εμφανίζεται σφαιρικά σαν ένα πελώριο κύμα που εξαπλώνεται ξεκινώντας από ένα κέντρο και, αναστελλόμενο σε όλη σχεδόν την περιφέρειά του, μετατρέπεται σε επί τόπου ταλάντευση· σε ένα και μόνο σημείο το εμπόδιο υποχώρησε και διάβηκε ελεύθερα η ώθηση. Πρόκειται για την ελευθερία την οποία καταγράφει η ανθρώπινη μορφή. Σε όλα τα είδη εκτός του ανθρώπου, η συνείδηση έφτασε σε αδιέξοδο· μόνο με τον άνθρωπο συνέχισε τον δρόμο της. Άρα ο άνθρωπος συνεχίζει απεριόριστα τη ζωτική κίνηση, καίτοι δεν παίρνει μαζί του όλα όσα ενείχε η ζωή. Σε άλλες γραμμές εξέλιξης κινήθηκαν άλλες τάσεις τις οποίες συνεπαγόταν η ζωή και από τις οποίες ο άνθρωπος, χωρίς αμφιβολία, κάτι πήρε, μια και τα πάντα αλληλοδιεισδύουν, αλλά το διατήρησε ελάχιστα. *Όλα συμβαίνουν σάμπως ένα ακαθόριστο και ρευστό ον, το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε κατ' αρέσκεια άνθρωπο ή υπεράνθρωπο, πάσχισε να πραγματωθεί και το κατόρθωσε μόνο εγκαταλείποντας καθ' οδόν ένα μέρος του εαυτού του.* Αυτά τα απορρίμματα εκπροσωπούνται από την υπόλοιπη ζωικότητα, επίσης από τον φυτικό κόσμο, τουλάχιστον σε ό,τι το θετικό και το ανώτερο έχουν απέναντι στα συμβάντα της εξέλιξης.

Από αυτή τη σκοπιά αμβλύνονται σε μεγάλο βαθμό οι ασυμφωνίες που παρακολουθούμε στη φύση. Το σύνολο του οργανωμένου κόσμου γίνεται κάτι σαν το φυτόχωμα όπου θα έπρεπε να ευδοκιμήσει ο ίδιος ο άνθρωπος ή κάποιο ον που ηθικά θα του έμοιαζε. Τα ζώα, όσο απομακρυσμένα, όσο εχθρικά κι αν είναι προς το είδος μας, του συμπαραστάθηκαν καθ' οδόν, και πάνω τους η συνείδηση ξεφορτώθηκε ό,τι το ενοχλητικό έφερε, πράγμα που της επέτρεψε να αρθεί, μαζί με τον άνθρωπο, σε ύψη απ' όπου ατενίζει έναν απέραντο ορίζοντα να διανοίγεται μπροστά της.

Η αλήθεια είναι ότι, καθ' οδόν, δεν εγκατέλειψε μόνο μιαν οχληρή αποσκευή. Αναγκάστηκε να παραιτηθεί και από πολύτιμα αγαθά. Στον άνθρωπο, η συνείδηση είναι κατά κύριο λόγο διάνοια. Θα μπορούσε, θα όφειλε, καθώς φαίνεται, να είναι επίσης ενόραση. Η ενόραση και η διάνοια αντιπροσωπεύουν δύο αντίθετες κατευθύνσεις της συνειδησιακής εργασίας· η ενόραση πορεύεται προς την κατεύθυνση της ζωής, ενώ η διάνοια πορεύεται αντίδρομα και έτσι ρυθμίζεται φυσικότατα σύμφωνα με την κίνηση της ύλης. Μια πλήρης και τέλεια ανθρωπότητα θα ήταν εκείνη όπου αυτές οι δύο μορφές της συνειδητής δραστηριότητας θα έφταναν σε πλήρη ανάπτυξη. Ανάμεσα σε αυτή την ανθρωπότητα και στη δική μας συλλαμβάνουμε άλλωστε πολλές δυνατές ενδιάμεσες βαθμίδες, οι οποίες αντιστοιχούν σε όλες τις βαθμίδες της διάνοιας και της ενόρασης που μπορούμε να φανταστούμε. Αυτό είναι το μερίδιο της ενδεχομενικότητας στην πνευματική (mentale) δομή του είδους μας. Μια διαφορετική εξέλιξη θα μπορούσε να οδηγήσει σε μιαν ανθρωπότητα ακόμη πιο διανοητική ή πιο ενορατική. Πράγματι, στην ανθρωπότητα στην οποία μετέχουμε, η ενόραση έχει θυσιαστεί σχεδόν ολοκληρωτικά στη διάνοια. Φαίνεται ότι, για να κατακτήσει την ύλη και να ανακτήσει τον εαυτό της, η συνείδηση αναγκάστηκε να εξαντλήσει το μέγιστο μέρος των δυνάμεών της. Αυτή η κατάκτηση, στις ιδιάζουσες συνθήκες που τελέστηκε, απαιτούσε από τη συνείδηση να προσαρμοστεί στις συνήθειες της ύλης και να εστιάσει όλη την προσοχή της σε αυτές, οπότε αυτοκαθορίστηκε ειδικότερα ως διάνοια. Βέβαια η ενόραση είναι παρούσα, αλλά αόριστη και κυρίως ασυνεχής. Είναι ένα σχεδόν σβησμένο φανάρι, που αναλάμπει από καιρού εις καιρόν, μόλις για κάποιες στιγμές. Πλην όμως λάμπει οσάκις υπάρχει ζωτικό συμφέρον. Ρίχνει το φως του στην προσωπικότητά μας, στην ελευθερία μας, στη θέση που κατέχουμε στο σύνολο της φύσης, στην καταγωγή μας, ίσως μάλιστα

και στο πεπρωμένο μας· ρίχνει ένα τρεμάμενο και ασθενικό φως, το οποίο όμως διαλύει το σκοτάδι της νύχτας μέσα στο οποίο μας αφήνει η διάνοια.

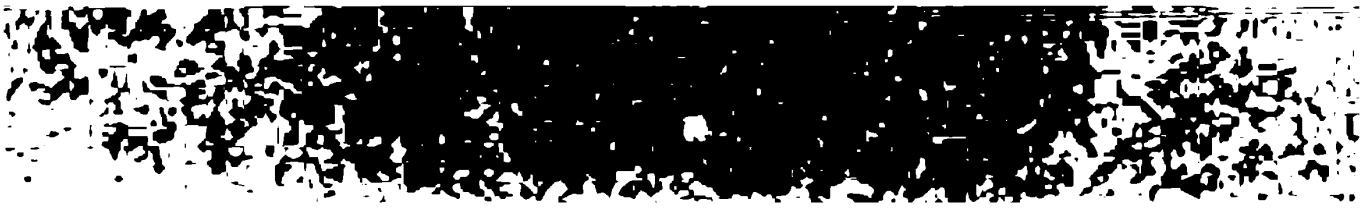
Η φιλοσοφία οφείλει να οικειοποιηθεί αυτές τις εξανεμιζόμενες ενοράσεις, που φωτίζουν το αντικείμενό τους κατά διαστήματα, αρχικά για να τις υποστηρίξει και κατόπιν για να τις διευρύνει και να τις συναρμόσει έτσι μεταξύ τους. Όσο προκόβει σε αυτή την εργασία, τόσο αντιλαμβάνεται ότι η ενόραση είναι αυτό τούτο το πνεύμα και, υπό κάποια έννοια, αυτούσια η ζωή· εκεί η διάνοια αποκτά περιγράμματα με μια διαδικασία που μιμείται εκείνη που γέννησε την ύλη. Έτσι εμφανίζεται η ενότητα της πνευματικής (mentale) ζωής. Την αναγνωρίζουμε λοιπόν μόνο αν τοποθετηθούμε στην ενόραση, για να μεταβούμε κατόπιν στη διάνοια, διότι το αντίθετο δεν συμβαίνει ποτέ.

Η πνευματική (spirituelle) ζωή

Έτσι η φιλοσοφία μάς εισάγει στην πνευματική ζωή. Συνάμα μας δείχνει τη σχέση της ζωής του πνεύματος με τη ζωή του σώματος. Το μέγα σφάλμα των πνευματοκρατικών θεωριών ήταν ότι πίστευαν πως, απομονώνοντας την πνευματική ζωή από όλα τα υπόλοιπα, μετεωρίζοντάς την στο διάστημα όσο το δυνατόν ψηλότερα από τη γη, την προφύλασσαν από κάθε επίθεση· κι όμως έτσι την εξέθεταν απλώς στην πιθανότητα να εκληφθεί ως αντικατοπτρισμός! Βέβαια έχουν δίκιο να αφουγκράζονται τη συνείδηση όταν καταφάσκει την ανθρώπινη ελευθερία· αλλά παρούσα είναι και η διάνοια, η οποία αποφαίνεται ότι η αιτία καθορίζει το αποτέλεσμά της, ότι το ίδιο γεννά το ίδιο, ότι όλα επαναλαμβάνονται και ότι όλα είναι δεδομένα. Δίκιο έχουν να πιστεύουν στην απόλυτη πραγματικότητα του προσώπου και στην ανεξαρτησία του απέναντι στην ύλη· αλλά παρούσα είναι και η επιστήμη, η οποία καταδεικνύει την αλληλεγγύη της συνειδητής ζωής με την εγκεφαλική δραστηριότητα. Δίκιο έχουν να αποδίδουν στον άνθρωπο μια θέση προνομιακή μέσα στη φύση, να θεωρούν άπειρη την απόσταση ανάμεσα στο ζώο και στον άνθρωπο· παρούσα όμως είναι και η ιστορία της ζωής που μας καλεί να παραστούμε στη γένεση των ειδών διά της βαθμιαίας μεταμόρφωσης και η οποία δείχνει έτσι να ενσωματώνει εκ νέου τον άνθρωπο στη ζωικότητα. Όταν ένα ισχυρό ένστικτο διακηρύσσει την πιθανή

επιβίωση του προσώπου, έχουν δίκιο οι πνευματοκρατικές θεωρίες που δεν κωφεύουν· ωστόσο, αν υπάρχουν έτσι «ψυχές» ικανές για ανεξάρτητη ζωή, πόθεν προέρχονται; Πότε, πώς, γιατί εισέρχονται σ' αυτό το σώμα που βλέπουμε, μπροστά στα μάτια μας, να εξέρχεται φυσικότατα από ένα μικτό κύτταρο που πάρθηκε από τα σώματα των δύο γονιών του; Όλα αυτά τα ερωτήματα θα παραμείνουν αναπάντητα, μια ενορατική φιλοσοφία θα αποτελεί την άρνηση της επιστήμης, κατά συνέπεια, αργά ή γρήγορα, θα σαρωθεί από την επιστήμη, αν δεν αποφασίσει να εντοπίσει τη ζωή του σώματος εκεί όπου πραγματικά είναι, στον δρόμο δηλαδή που οδηγεί στη ζωή του πνεύματος. Μόνο που τότε δεν θα έχει να κάνει με αυτά ή εκείνα τα καθορισμένα έμβια όντα. Σύνολη η ζωή, από την αρχική ώθηση που την έριξε στον κόσμο, θα της φανεί σαν ένα κύμα που υψώνεται και εναντιώνεται στην κατιούσα κίνηση της ύλης. Στο μεγαλύτερο μέρος της επιφάνειάς του, σε διάφορα επίπεδα, το ρεύμα μετετράπη από την ύλη σε έναν επιτόπιο στροβιλισμό. Μόνο σε ένα σημείο διαβαίνει ελεύθερα, συμπαρασύροντας το εμπόδιο, που θα επιβραδύνει την πορεία του χωρίς να την ανακόψει. Σε αυτό το σημείο είναι η ανθρωπότητα· εκεί έγκειται η προνομιακή κατάστασή μας. Από την άλλη, το ανερχόμενο αυτό κύμα είναι συνείδηση και, όπως κάθε συνείδηση, περικλείει αναρίθμητες αλληλοδιεισδύουσες δυνητικότητες οι οποίες, κατά συνέπεια, δεν υπάγονται ούτε στην κατηγορία της ενότητας ούτε σε κείνη της πολλαπλότητας, καμωμένες για την αδρανή ύλη. Μόνο η ύλη που συμπαρασύρει μαζί του, και στα διάκενα της οποίας παρεισφρέει, μπορεί να διαιρέσει το κύμα σε ξεχωριστές ατομικότητες. Επομένως, το ρεύμα διελαύνει τις ανθρώπινες γενιές, υποδιαιρούμενο σε άτομα· ετούτη η υποδιαίρεση ήταν αχνοδιαγεγραμμένη μέσα του, αλλά δεν θα εκδηλωνόταν χωρίς την ύλη. Έτσι, δημιουργούνται ακαταπαύστως ψυχές, οι οποίες, παραταύτα, κατά μία έννοια, προϋπήρχαν. Ουσιαστικά δεν είναι παρά τα ρυάκια στα οποία διακλαδώνεται ο μέγας ποταμός της ζωής, ο οποίος ρέει διαμέσου του σώματος της ανθρωπότητας. Η κίνηση ενός ρεύματος διακρίνεται από την κοίτη του, μολονότι προσαρμόζεται κατ' ανάγκη στους μαιάνδρους του εδάφους. Η συνείδηση διακρίνεται από τον οργανισμό τον οποίο εμψυχώνει, καίτοι υφίσταται κάποιες μεταπτώσεις του. Όπως οι δυνατές δράσεις, που μια συνειδησιακή κατάσταση περιέχει το σχέδιό τους, δέχονται ανά πάσα στιγμή, μέσα από τα νευρικά κέντρα, το αρχικό σήμα για να εκτελέσουν κάτι, ο εγκέφαλος υπογραμμίζει ανά πάσα

στιγμή τις κινητικές συναρθρώσεις της συνειδησιακής κατάστασης· εκεί όμως περιορίζεται η αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη συνείδηση και στον εγκέφαλο· η τύχη της συνείδησης δεν συνδέεται παραταύτα με την τύχη της εγκεφαλικής ουσίας. Τελικά η συνείδηση είναι ουσιαστικά ελεύθερη· είναι αυτή τούτη η ελευθερία. Αλλά αδυνατεί να διαπεράσει την ύλη χωρίς να στηριχτεί και να προσαρμοστεί πάνω της· αυτήν ακριβώς την προσαρμογή αποκαλούμε διανοητικότητα· και η διάνοια, καθώς στρέφεται προς την ενεργό, ήτοι την ελεύθερη συνείδηση, την αναγκάζει φυσιολογικά να ενταχθεί στα πλαίσια όπου συνήθισε να βλέπει ενταγμένη την ύλη. Οπότε θα αντιλαμβάνεται πάντα την ελευθερία υπό μορφή αναγκαιότητας· θα παραμελεί πάντα το μερίδιο καινοτομίας ή δημιουργίας που είναι συμφυής στην ελεύθερη πράξη, θα υποκαθιστά πάντα την ίδια την πράξη με μια τεχνητή, κατά προσέγγιση μίμηση, αποκτώντας την με τη σύνθεση του παλαιού με το παλαιό και του ίδιου με το ίδιο. Έτσι, πολλές δυσκολίες θα εξαλειφθούν ή θα ελαττωθούν για μια φιλοσοφία που πασχίζει να αναρροφήσει τη διάνοια μέσα στην ενόραση. Αλλά μια παρόμοια θεωρία δεν διευκολύνει μόνο την πνευματική ενασχόληση. Μας παρέχει επίσης μεγαλύτερη δύναμη για να δράσουμε και να ζήσουμε. Χάρη σε αυτήν, δεν νιώθουμε πια απομονωμένοι μέσα στην ανθρωπότητα, επίσης η ανθρωπότητα δεν μας φαίνεται απομονωμένη μέσα στη φύση επί της οποίας δεσπόζει. Όπως ο παραμικρός κόκκος σκόνης είναι αλληλέγγυος σύνολου του ηλιακού μας συστήματος, παρασυρόμενος μαζί του στην αδιαίρετη κατιούσα κίνησή του που είναι η ίδια η υλικότητα, έτσι και όλα τα οργανωμένα όντα, από το πιο ταπεινό μέχρι το ανώτερο, από τις πρωταρχές της ζωής μέχρι την εποχή μας, σε όλους τους τόπους και σε όλους τους χρόνους, προβάλλουν στα μάτια μας μια μοναδική ώθηση, αντίδρομη προς την κίνηση της ύλης και καθ' εαυτή μη διαιρετή. Όλα τα έμβια συνέχονται και ενδίδουν στην ίδια φοβερή ώθηση. Το ζώο ερείδεται επί του φυτού, ο άνθρωπος επιβαίνει στη ζωικότητα και σύμπασα η ανθρωπότητα, εν χώρω και εν χρόνω, είναι μια τεράστια στρατιά που καλπάζει πλάι στον καθένα μας, μπροστά μας και πίσω μας, με μια ξέφρενη έφοδο ικανή να υπερφαλαγγίσει όλες τις αντιστάσεις και να υπερβεί πολλά εμπόδια, ίσως μάλιστα και το θάνατο.



ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΙΚΟΣ ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ[1] ΚΑΙ Η ΜΗΧΑΝΙΣΤΙΚΗ ΑΥΤΑΠΑΤΗ ΜΙΑ ΜΑΤΙΑ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ ΚΑΙ Ο ΨΕΥΔΟΕΞΕΛΙΚΤΙΚΙΣΜΟΣ

1. Το μέρος του παρόντος κεφαλαίου που πραγματεύεται την ιστορία των συστημάτων, ιδιαίτερα της ελληνικής φιλοσοφίας, αποτελεί μια βραχύτατη σύνοψη των όσων διεξοδικώς αναπτύξαμε από το 1900 ίσαμε το 1904, στις παραδόσεις μας στο Γαλλικό Κολλέγιο (Collège de France), κυρίως σε ένα μάθημα σχετικά με την *Ιστορία της ιδέας του χρόνου* (1902-1903). Εκεί συγκρίναμε τον μηχανισμό της εννοιολογικής σκέψης με τον μηχανισμό του *κινηματογράφου*. Φρονούμε ότι μπορούμε να επαναλάβουμε εδώ αυτή τη σύγκριση.

Αυταπάτη των ιδεών του μηδενός και της αμεταβλησίας

Απομένει να εξετάσουμε αυτούσιες δύο θεωρητικές αυταπάτες που συναντούσαμε διαρκώς στον δρόμο μας και μέχρι τώρα αντιμετωπίσαμε τις συνέπειες μάλλον παρά την αρχή τους. Αυτό είναι το αντικείμενο του παρόντος κεφαλαίου. Θα μας δώσει την ευκαιρία να αποκρούσουμε ορισμένες αντιρρήσεις, να ξεκαθαρίσουμε ορισμένες παρεξηγήσεις και κυρίως να ορίσουμε σαφέστερα –αντιτάσσοντάς την σε άλλες– μια φιλοσοφία που βλέπει στη διάρκεια το υφάδι της πραγματικότητας.

Είτε είναι ύλη είτε πνεύμα, η πραγματικότητα μας εμφανίστηκε ως αέναο γίγνεσθαι. Συντίθεται ή αποσυντίθεται, αλλά ουδέποτε είναι κάτι τετελεσμένο. Αυτή την ενόραση έχουμε για το πνεύμα όταν τραβάμε το παραπέτασμα που μας χωρίζει από τη συνείδησή μας. Ιδού επίσης τι θα μας έδειχναν η διάνοια και οι ίδιες οι αισθήσεις για την ύλη, αν αποκόμιζαν μιαν άμεση και ανιδιοτελή παράστασή της. Αλλά, απασχολημένη κυρίως με τις αναγκαιότητες της δράσης, η διάνοια, όπως και οι αισθήσεις, περιορίζεται να έχει –από καιρού εις καιρόν– στιγμιαίες και ως εκ τούτου πάγιες εντυπώσεις για το γίγνεσθαι της ύλης. Ρυθμιζόμενη, με τη σειρά της, σύμφωνα με τη διάνοια, η συνείδηση βλέπει από την εσωτερική ζωή μόνο το ήδη τετελεσμένο, όσο για το τελούμενο, το αισθάνεται συγχεχυμένα. Έτσι, αποσπώνται από τη διάρκεια οι στιγμές που μας ενδιαφέρουν και τις οποίες συλλέξαμε στο μάκρος της πορείας της. Κρατάμε μονάχα αυτές. Και δικαιολογημένα, εφόσον μιλάμε μόνο για τη δράση. Όταν όμως, διαλογιζόμενοι τη φύση του πραγματικού, το κοιτάμε ακόμη όπως μας υπαγόρευε το πρακτικό μας συμφέρον, καταντούμε ανίκανοι να δούμε την αληθινή εξέλιξη, το ριζικό γίγνεσθαι. Το μόνο που αντιλαμβανόμαστε από το γίγνεσθαι είναι κα-

ταστάσεις, από τη διάρκεια μόνο στιγμές· ακόμη και όταν μιλάμε για τη διάρκεια και για το γίγνεσθαι ο νους μας πάει σε άλλα πράγματα. Αυτή είναι η πιο έκδηλη από τις δύο αυταπάτες που πρόκειται να εξετάσουμε. Ουσιαστικά μας ωθεί να πιστεύουμε ότι μπορούμε να σκεφτούμε το ασταθές μέσω του σταθερού και το κινούμενο μέσω του ακίνητου.

Η άλλη αυταπάτη συγγενεύει στενά με την πρώτη. Έχει την ίδια καταγωγή. Προέρχεται κι αυτή από τη μεταφορά στη θεωρία μιας διαδικασίας καμωμένης για την πρακτική. Κάθε δράση αποσκοπεί να αποκτήσει ένα αντικείμενο που μας λείπει ή να δημιουργήσει κάτι που δεν υπάρχει ακόμη. Με αυτή την ειδική έννοια, πληροί ένα κενό και βαίνει από το κενό στο πλήρες, από μια απουσία σε μια παρουσία, από το μη πραγματικό στο πραγματικό. Εν προκειμένω η μη πραγματικότητα είναι αμιγώς σχετική με την κατεύθυνση προς την οποία στρέφεται η προσοχή μας, διότι είμαστε βυθισμένοι σε πραγματικότητες και αδυνατούμε να βγούμε από αυτές· μόνο αν η παρούσα πραγματικότητα δεν είναι κείνη που ζητούσαμε, μιλάμε για την *απουσία* της δεύτερης εκεί ακριβώς που διαπιστώνουμε την *παρουσία* της πρώτης. Έτσι εκφράζουμε αυτό που έχουμε σε συνάρτηση με κείνο που θα θέλαμε να αποκτήσουμε. Στο πεδίο της δράσης δεν υπάρχει τίποτε πιο θεμιτό. Αλλά, θέλοντας και μη, διατηρούμε αυτόν τον τρόπο έκφρασης και σκέψης όταν διαλογιζόμαστε τη φύση των πραγμάτων ανεξάρτητα από το ενδιαφέρον που μας προκαλούν. Έτσι γεννιέται η δεύτερη από τις δύο αυταπάτες που αναφέραμε, αυτή στην οποίαν θα εμβαθύνουμε αρχικά. Οφείλεται κι αυτή, όπως η πρώτη, στις στατικές έξεις που αποκτά η διάνοιά μας όταν προετοιμάζει τη δράση μας πάνω στα πράγματα. Όπως περνάμε από το ακίνητο για να πάμε στο κινούμενο, παρόμοια μετερχόμαστε το κενό για να σκεφτούμε το πλήρες.

Συναντήσαμε ήδη καθ' οδόν αυτή την αυταπάτη, όταν προσεγγίσαμε το θεμελιακό πρόβλημα της γνώσης. Το ερώτημα, λέγαμε, είναι να μάθουμε γιατί υπάρχει τάξη στα πράγματα και όχι αταξία. Μόνο που το ερώτημα έχει νόημα μόνο αν υποθέσουμε ότι η αταξία, νοούμενη ως απουσία τάξης, είναι δυνατή ή μπορούμε να τη φανταστούμε ή να τη συλλάβουμε. Ωστόσο, μόνο η τάξη είναι πραγματική· δεδομένου όμως ότι η τάξη μπορεί να λάβει δύο μορφές και ότι η παρουσία της μιας συνίσταται, αν θέλετε, στην απουσία της άλλης, μιλάμε για αταξία οσάκις βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την τάξη που δεν αναζητούμε. Κατά συνέπεια η ιδέα της αταξίας είναι πέ-

ρα για πέρα πρακτική. Αντιστοιχεί στη διάψευση κάποιας προσδοκίας και δεν υποδηλώνει την απουσία κάθε τάξης, αλλά μόνο την παρουσία μιας τάξης που δεν παρουσιάζει τωρινό ενδιαφέρον. Αν λοιπόν προσπαθήσουμε να αρνηθούμε την τάξη πλήρως, απολύτως, αντιλαμβανόμαστε ότι μεταπηδούμε απροσδιόριστα από το ένα είδος τάξης στο άλλο και ότι η υποτιθέμενη κατάργηση της μιας και της άλλης συνεπάγεται την παρουσία αμφοτέρων. Τέλος, αν υποσκελίσουμε όλα αυτά, αν, λόγω μεροληψίας, κλείσουμε τα μάτια μπροστά σε αυτή την κίνηση του πνεύματος και σε ό,τι προαπαιτεί, τότε δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με μιαν ιδέα· το μόνο που απομένει από την αταξία, είναι μια λέξη. Έτσι το πρόβλημα της γνώσης περιπλέκεται και πιθανώς καθίσταται ανεπίλυτο, εξαιτίας της ιδέας ότι η τάξη πληροί ένα κενό και ότι η έμπρακτη παρουσία της υπερτέθηκε στη δυνητική της απουσία. Βαίνουμε από την απουσία στην παρουσία, από το κενό στο πλήρες, δυνάμει της θεμελιώδους αυταπάτης της νόησής μας. Ιδού το σφάλμα που μια από τις συνέπειές του επισημάναμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Σύμφωνα με την προαίσθηση που μεταδώσαμε, δεν πρόκειται να επανορθώσουμε οριστικά αυτό το σφάλμα παρά μόνο αν το αντιμετωπίσουμε αποφασιστικά. Πρέπει να το αντιμετωπίσουμε κατά πρόσωπο, καθ' εαυτό, στη ριζικά εσφαλμένη αντίληψη που συνεπάγεται για την άρνηση, για το κενό και για το μηδέν.[2]

Η ύπαρξη και το μηδέν

Οι φιλόσοφοι παραμέλησαν την ιδέα του μηδενός. Κι όμως αυτή αποτελεί συχνά το κρυφό ελατήριο, την αθέατη κινητήρια δύναμη της φιλοσοφικής σκέψης. Αρχής γενομένης από την αφύπνιση του αναστοχασμού, αυτή έδωσε την ώθηση –υπό το βλέμμα της συνειδήσεως– στα αγωνιώδη προβλήματα, στα ερωτήματα που δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε χωρίς να καταληφθούμε από ίλιγγο. Αμέσως μόλις άρχισα να φιλοσοφώ, αναρωτήθηκα γιατί υπάρχω· και όταν έλαβα υπόψη μου την αλληλεγγύη που με συνδέει με το υπόλοιπο σύμπαν, η δυσκολία απλώς πλάτυνε, καθώς ήθελα να γνω-

2. Η ανάλυση στην οποία υποβάλλουμε εδώ την ιδέα του μηδενός δημοσιεύθηκε ήδη στη *Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (*Revue philosophique*), Νοέμβριος 1906, σσ. 728-747.

ρίσω γιατί υπάρχει το σύμπαν· αν συνδέσω το σύμπαν με μιαν εμμενή ή υπερβατική Αρχή που το υποβαστά ή το δημιουργεί, η σκέψη μου επαναπαύεται σε αυτή την αρχή μόνο για λίγες στιγμές· το ίδιο πρόβλημα τίθεται, μάλιστα αυτή τη φορά σε όλο το εύρος και τη γενικότητά του· πόθεν προέρχεται ό,τι υπάρχει και πώς να κατανοήσουμε ότι υπάρχει κάτι; Κι εδώ ακόμη, στην παρούσα εργασία, όταν η ύλη ορίστηκε με ένα είδος καθόδου, αυτή η κάθοδος ως διακοπή μιας ανόδου, αυτή η άνοδος διά της αυξήσεως, όταν, τέλος, μια Αρχή δημιουργίας τέθηκε στο βάθος των πραγμάτων, ανακύπτει το ίδιο ερώτημα· πώς, γιατί υπάρχει αυτή η αρχή και όχι το τίποτε;

Τώρα λοιπόν, αν αντιπαρέλθω αυτά τα ερωτήματα για να φτάσω σε κείνο που κρύβεται πίσω τους, βρίσκω το εξής. Η ύπαρξη μου φαίνεται σαν μια κατάκτηση σε βάρος του μηδενός. Αναλογίζομαι ότι θα μπορούσε, ότι θα έπρεπε μάλιστα να μην υπάρχει τίποτε και εκπλήττομαι που βλέπω ότι κάτι υπάρχει. Ή εκλαμβάνω κάθε πραγματικότητα ως εκδιπλωμένη επί του μηδενός, όπως πάνω σε ένα χαλί· το μηδέν υπήρχε αρχικά και το είναι κατέφθασε μετά ως προσθήκη. Ή ακόμη, αν κάτι υπήρχε ανέκαθεν, τότε το μηδέν πρέπει να του χρησίμευε πάντα ως υπόβαθρο ή ως δοχείο, οπότε είναι, κατά συνέπεια, αιωνίως προγενέστερο αυτού. Παρόλο που ένα ποτήρι ήταν πάντα γεμάτο, το υγρό που το γεμίζει δεν παύει να πληροί ένα κενό. Παρόμοια, το είναι μπορεί να ήταν πάντα παρόν· το μηδέν, που πληρούται από αυτό μέχρι εκχειλίσεως, δεν παύει να προϋπήρχε του είναι, αν όχι εμπράκτως τουλάχιστον αυτοδικαίως. Τελικά αδυνατώ να απαλλαγώ από την ιδέα ότι το πλήρες είναι ένα κέντημα πάνω στον καμβά του κενού, ότι το είναι υπερτίθεται στο μηδέν και ότι στην παράσταση του «τίποτε» υπάρχει κάτι *λιγότερο* απ' ό,τι υπάρχει στην παράσταση «κάποιου πράγματος». Εδώ έγκειται όλο το μυστήριο.

Οφείλουμε λοιπόν να ρίξουμε φως σε αυτό το μυστήριο και το οφείλουμε κυρίως, αν θέτουμε στο βάθος των πραγμάτων τη διάρκεια και την ελεύθερη επιλογή. Διότι η περιφρόνηση της μεταφυσικής για κάθε πραγματικότητα που διαρκεί προέρχεται ακριβώς από το γεγονός ότι φτάνει στο είναι περνώντας πρώτα από το «μηδέν» και από το ότι μια ύπαρξη που διαρκεί δεν της φαίνεται αρκετά ισχυρή ώστε να κατανικήσει την ανυπαρξία και να τεθεί αφ' εαυτής. Αυτός κυρίως είναι ο λόγος που την ωθεί να προικίσει το αληθινό είναι με μια *λογική* ύπαρξη, και όχι με μια ψυχολογική ή φυσική ύπαρξη. Διότι αυτή είναι η φύση μιας αμιγώς λογικής ύπαρ-

ξης· φαίνεται να έχει αυτάρκεια και να τίθεται μόνο και μόνο ως συνέπεια της δύναμης που είναι εμμενής στην αλήθεια. Αν διερωτηθώ γιατί υπάρχουν σώματα ή πνεύματα και όχι το τίποτε, απάντηση δεν βρίσκω. Το γεγονός όμως ότι μια λογική αρχή σαν το Α=Α έχει την ικανότητα να αυτοδημιουργείται, θριαμβεύοντας σε βάρος του μηδενός αιωνίως, μου φαίνεται φυσικό. Η εμφάνιση ενός κύκλου χαραγμένου με κιμωλία πάνω σε έναν πίνακα είναι κάτι που χρήζει εξηγήσεως· ετούτη η φυσικότατη ύπαρξη δεν μπορεί αφ' εαυτής να καταβάλει την ανυπαρξία. Αλλά η «λογική ουσία» του κύκλου, δηλαδή η δυνατότητα να χαραχτεί σύμφωνα με ένα νόμο, δηλαδή εντέλει ο ορισμός του, είναι κάτι που μου φαίνεται αιώνιο· δεν έχει τόπο ούτε χρονολογία, διότι πουθενά και σε καμιά στιγμή η χάραξη ενός κύκλου δεν άρχισε να είναι δυνατή. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι η αρχή στην οποία βασίζονται όλα τα πράγματα και την οποία εκδηλώνουν όλα τα πράγματα έχει μια ύπαρξη της αυτής φύσεως με τον ορισμό του κύκλου ή με το αξίωμα Α=Α. Τότε το μυστήριο της ύπαρξης εξανεμίζεται, διότι το ον που βρίσκεται στο βάθος όλων των πραγμάτων τίθεται πλέον στην αιωνιότητα, όπως τίθεται και η ίδια η λογική. Αληθεύει ότι αυτό θα μας στοιχίσει μια αρκετά βαριά θυσία· αν η αρχή όλων των πραγμάτων υπάρχει εν είδει λογικού αξιώματος ή μαθηματικού ορισμού, τα ίδια τα πράγματα θα πρέπει να προέρχονται από αυτή την αρχή δίκην εφαρμογών ενός αξιώματος ή δίκην συνεπειών ενός ορισμού και δεν θα υπάρχει πλέον θέση, ούτε στα πράγματα ούτε στην αρχή τους, για την αποτελεσματική αιτιότητα εννοούμενη ως ελεύθερη επιλογή. Αυτά ακριβώς είναι τα συμπεράσματα μιας θεωρίας όπως του Σπινόζα ή ακόμη και του Λάιμπνιτς, για παράδειγμα, και αυτή ήταν η γένεσή της.

Αν μπορούσαμε να καταδείξουμε ότι η ιδέα του μηδενός, με το νόημα που της αποδίδουμε όταν την αντιτάσσουμε στην ιδέα της ύπαρξης, είναι μια ψευδοϊδέα, τότε τα προβλήματα που εγείρει θα απέβαιναν πάραυτα ψευδοπροβλήματα. Η υπόθεση ενός απόλυτου που θα δρούσε ελεύθερα, που θα διαρκούσε εξόχως, δεν θα είχε πια τίποτα το σκανδαλώδες. Οπότε θα ανοιγόταν ο δρόμος για μια φιλοσοφία εγγύτερη στην ενόραση, που δεν θα απαιτούσε πλέον τις ίδιες θυσίες από τον κοινό νου.

Ας δούμε λοιπόν τι σκεπτόμαστε όταν μιλάμε για το μηδέν. Η παράσταση του μηδενός επιτυγχάνεται είτε με τη φαντασία είτε με τη νοητική σύλλη-

ψη. Ας εξετάσουμε τι μπορεί να είναι αυτή η εικόνα ή αυτή η ιδέα. Ας αρχίσουμε λοιπόν με την εικόνα.

Θα κλείσω τα μάτια μου, θα βουλώσω τα αυτιά μου, θα εξαλείψω στη σειρά όλες τις αισθητηριακές εντυπώσεις που μου έρχονται από τον εξωτερικό κόσμο· τούτου δοθέντος, όλες μου οι αντιλήψεις αφανίζονται, το υλικό σύμπαν βυθίζεται για μένα στη σιωπή και στο σκοτάδι. Και όμως υφίσταμαι και δεν μπορώ να κάνω αλλιώς. Εξακολουθώ να είμαι εδώ, με τις οργανικές αισθήσεις που μου έρχονται από την περιφέρεια και από το εσωτερικό του σώματός μου, με τις αναμνήσεις που μου αφήνουν οι παρελθούσες αντιλήψεις μου, ακόμη με την εντύπωση –θετικότατη και πληρέστατη– του κενού που μόλις διάνοιξα ολόγυρά μου. Πώς να εξαλείψω όλα αυτά; Πώς να αφανίσω τον εαυτό μου; Στην ανάγκη, μπορώ να παραμερίσω τις αναμνήσεις μου και να λησμονήσω ακόμη και το άμεσο παρελθόν μου· διατηρώ τουλάχιστον τη συνείδηση που έχω για το παρόν μου υποβιβασμένο στην έσχατη ένδεια, δηλαδή για την παρούσα κατάσταση του σώματός μου. Εντούτοις θα προσπαθήσω να τελειώνω και με αυτή τη συνείδηση. Θα αμβλύνω ολοένα και περισσότερο τις αισθητηριακές εντυπώσεις που μου αποστέλλει το σώμα μου· να τες λοιπόν, έτοιμες να σβήσουν· όντως σβήνουν, χάνονται στο σκοτάδι όπου ήδη βυθίστηκαν όλα τα πράγματα. Κι όμως, την ίδια στιγμή που σβήνει η συνείδησή μου, ανάβει μια άλλη συνείδηση· – ή μάλλον ήταν ήδη αναμμένη, ανέτειλε την προηγούμενη στιγμή για να παραστεί στην εξαφάνιση της πρώτης. Διότι η πρώτη συνείδηση δεν μπορούσε να εξαφανιστεί παρά μόνο για μια άλλη και έναντι μιας άλλης συνείδησης. Βλέπω τον εαυτό μου εκμηδενισμένο μόνο αν τον έχω ήδη αναστήσει, με μια θετική πράξη, έστω κι αν είναι ακούσια και ασύνειδη. Ως εκ τούτου, ό,τι κι αν κάνω, πάντα υποπίπτει στην αντίληψή μου κάτι, έξωθεν ή ένδοθεν. Όταν δεν ξέρω πια τίποτε για τα εξωτερικά αντικείμενα, καταφεύγω στη συνείδηση που έχω για τον εαυτό μου· αν καταλύσω αυτό το εσωτερικό, η ίδια η κατάλυσή του αποβαίνει αντικείμενο για ένα φανταστικό εγώ που, αυτή τη φορά, αντιλαμβάνεται ως εξωτερικό αντικείμενο το εγώ που εξαφανίζεται. Εξωτερικό ή εσωτερικό, υπάρχει λοιπόν πάντα ένα αντικείμενο το οποίο παριστά η φαντασία μου. Ισχύει, βέβαια, ότι μπορεί να μεταβαίνει από το ένα στο άλλο και να φαντάζεται εκ περιτροπής ένα μηδέν εξωτερικής αντίληψης ή ένα μηδέν εσωτερικής αντίληψης – αλλά όχι και τα δύο ταυτόχρονα, διότι η απουσία του ενός συ-

νίσταται, κατά βάθος, στην αποκλειστική παρουσία του άλλου. Αλλά, επειδή αυτά τα δύο σχετικά μηδενικά μπορούμε να τα φανταστούμε εκ περιτροπής, συμπεραίνουμε εσφαλμένα ότι μπορούμε να τα φανταστούμε μαζί· συμπέρασμα που ο παραλογισμός του θα έπρεπε να είναι έκδηλος, καθότι δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε ένα μηδέν χωρίς να αντιληφθούμε, τουλάχιστον συγχεχυμένα, ότι το φανταζόμαστε, ήτοι ότι δρούμε, ότι σκεπτόμαστε και, συνεπώς, ότι κάτι υφίσταται ακόμη.

Επομένως, η καθαυτό εικόνα μιας κατάργησης των πάντων ουδέποτε σχηματίζεται από τη σκέψη. Η προσπάθεια με την οποία τείνουμε να πλάσουμε αυτή την εικόνα μάς κάνει τελικά να αμφιταλαντευόμαστε ανάμεσα στη θέαση μιας εξωτερικής πραγματικότητας και σε κείνη μιας εσωτερικής πραγματικότητας. Σε αυτό το πήγαιν' έλα του πνεύματός μας μεταξύ του έξω και του μέσα, υπάρχει ένα σημείο, ισαπέχον από τα δύο, όπου νομίζουμε ότι δεν αντιλαμβανόμαστε πλέον το ένα και ότι δεν αντιλαμβανόμαστε ακόμη το άλλο· εκεί ακριβώς σχηματίζεται η εικόνα του μηδενός. Στην πραγματικότητα αντιλαμβανόμαστε τότε και τα δύο, φτάνοντας στο διάμεσο των δύο όρων και, ορισμένη με αυτό τον τρόπο, η εικόνα του μηδενός είναι μια εικόνα γεμάτη πράγματα, μια εικόνα που περικλείει ταυτόχρονα την εικόνα του υποκειμένου και κείνη του αντικειμένου, συν μια διηνεκή μεταπήδηση από τη μία στην άλλη, και την άρνηση να τεθεί οριστικά σε μια από αυτές. Είναι προφανές ότι αυτό το μηδέν δεν θα μπορούσαμε να το αντιτάξουμε στο είναι και να το θέσουμε πριν ή κάτω από αυτό, καθότι περικλείει ήδη την εν γένει ύπαρξη. Αλλά θα μας πούνε ότι, αν παρεμβαίνει η παράσταση του μηδενός, ορατή ή λανθάνουσα, στους συλλογισμούς των φιλοσόφων, τούτο δεν συμβαίνει υπό μορφή εικόνας, αλλά υπό μορφή ιδέας. Θα παραδεχθούν ότι δεν φανταζόμαστε την κατάλυση των πάντων, αλλά θα ισχυρισθούν ότι μπορούμε να τη συλλάβουμε. Νοούμε, έλεγε ο Καρτέσιος, ένα πολύγωνο με χίλιες πλευρές, καίτοι δεν μπορούμε να το φανταστούμε· αρκεί να έχουμε σαφή παράσταση της δυνατότητας κατασκευής του. Το ίδιο ισχύει για την ιδέα της κατάλυσης όλων των πραγμάτων. Θα μας πούνε βέβαια ότι δεν υπάρχει τίποτε πιο απλό από τη διαδικασία με την οποία κατασκευάζουμε την ιδέα της. Όντως, δεν υπάρχει ούτε ένα αντικείμενο της εμπειρίας μας που να μην μπορούμε να υποθέσουμε ότι έχει καταλυθεί. Ας διευρύνουμε αυτή την κατάλυση από ένα πρώτο αντικείμενο σε ένα δεύτερο, κατόπιν σε ένα τρίτο και ούτω καθ' εξής κατ'

αρέσκεια· το μηδέν είναι το όριο προς το οποίο τείνει αυτή η διεργασία. Ορισμένο με αυτό τον τρόπο, το μηδέν είναι όντως η κατάλυση των πάντων. – Αυτή είναι η θέση, αρκεί λοιπόν να την εξετάσουμε με αυτή τη μορφή για να αντιληφθούμε τον παραλογισμό που υποκρύπτει.

Μια ιδέα που κατασκευάστηκε εκ θεμελίων από το πνεύμα είναι ιδέα μόνο αν τα τμήματά της είναι ικανά να συνυπάρξουν· θα συρρικνωνόταν σε μια απλή λέξη, αν τα στοιχεία που συνάπτουμε για να τη συνθέσουμε αλληλοαποκλείονταν στον βαθμό που τα συγκεντρώναμε. Όταν έχω ορίσει τον κύκλο, σκέπτομαι άκοπα έναν μαύρο ή έναν άσπρο κύκλο, έναν κύκλο από χαρτόνι, από σίδερο ή από χαλκό, έναν κύκλο διάφανο ή αδιαφανή – αλλά όχι έναν τετράγωνο κύκλο, διότι ο νόμος γένεσης του κύκλου αποκλείει τη δυνατότητα να περιγράψουμε αυτό το σχήμα με ευθείες γραμμές. Έτσι το πνεύμα μου μπορεί να σκεφτεί καταλυμένο το οιοδήποτε υπαρκτό πράγμα, αλλά, αν η κατάλυση του τυχόντος πράγματος από το πνεύμα ήταν μια διεργασία που ο μηχανισμός της θα συνεπαγόταν ότι τελείται σε ένα μέρος του Όλου και όχι στο ίδιο το Όλο, τότε η διεύρυνση μιας παρόμοιας διεργασίας στην ολότητα των πραγμάτων θα μπορούσε να αποβεί παράλογη, αυτοαναιρούμενη και η ιδέα μιας κατάλυσης των πάντων θα παρουσίαζε ίσως τα ίδια χαρακτηριστικά με την ιδέα ενός τετράγωνου κύκλου· δεν θα ήταν πια μια ιδέα, αλλά μια απλή λέξη. Ας εξετάσουμε λοιπόν εκ του σύνεγγυς τον μηχανισμό της διεργασίας.

Όντως, το αντικείμενο που καταργούμε είναι είτε εξωτερικό είτε εσωτερικό· είναι ένα πράγμα ή μια συνειδησιακή κατάσταση. Ας πάρουμε την πρώτη περίπτωση. Καταλύω νοερά ένα εξωτερικό αντικείμενο· στη θέση που βρισκόταν «δεν υπάρχει πια τίποτα». Τίποτα πια από αυτό το αντικείμενο, αναμφίβολα, πλην όμως ένα άλλο αντικείμενο πήρε τη θέση του· στη φύση δεν υπάρχει απόλυτο κενό. Ας δεχθούμε παραταύτα ότι το απόλυτο κενό είναι δυνατό· δεν είναι όμως αυτό το κενό που σκέπτομαι όταν λέω ότι το αντικείμενο, άπαξ και καταλυθεί, αφήνει τη θέση του άδεια, διότι εξ υποθέσεως πρόκειται για μια *θέση*, δηλαδή για ένα κενό οροθετημένο επακριβώς, δηλαδή για ένα είδος *πράγματος*. Το κενό για το οποίο μιλάω, λοιπόν, δεν είναι κατά βάθος παρά η απουσία του τάδε καθορισμένου αντικειμένου, το οποίο αρχικά ήταν εδώ και τώρα βρίσκεται αλλού και, δεδομένου ότι δεν είναι πια στον παλιό του τόπο, αφήνει θα λέγαμε πίσω του το κενό του εαυτού του. Ένα ον που δεν θα ήταν προικισμένο με μνήμη ή με

πρόβλεψη ουδέποτε θα ξεστόμιζε εν προκειμένω τις λέξεις «κενό» ή «μηδέν»· θα εξέφραζε απλώς αυτό που υπάρχει και αυτό που αντιλαμβάνεται· ωστόσο, αυτό που υπάρχει και αυτό που αντιλαμβανόμαστε είναι η *παρουσία* ενός πράγματος ή ενός άλλου, ουδέποτε η *απουσία* του οιουδήποτε πράγματος. Απουσία υπάρχει μόνο για ένα ον που μπορεί να θυμάται και να προσδοκά. Θυμόταν ένα αντικείμενο και ίσως ανέμενε να το συναντήσει· βρίσκει λοιπόν ένα άλλο και εκφράζει τη διάψευση της προσδοκίας του, που γεννιέται από την ανάμνηση, λέγοντας ότι δεν βρίσκει πια τίποτα, ότι προσκρούει στο μηδέν. Ακόμη κι αν δεν ανέμενε να συναντήσει το αντικείμενο, πρόκειται για μια πιθανή αναμονή αυτού του αντικειμένου, για τη διάψευση της ενδεχόμενης προσδοκίας του, την οποία διερμηνεύει λέγοντας ότι το αντικείμενο δεν είναι πια εκεί που ήταν. Στην πραγματικότητα, εκείνο που αντιλαμβάνεται, εκείνο που επιτυγχάνει να σκεφτεί έμπρακτα, είναι η παρουσία του παλαιού αντικειμένου σε μια νέα θέση ή η παρουσία ενός νέου αντικειμένου στην παλαιά θέση· τα υπόλοιπα, όλα όσα εκφράζονται αρνητικά με λέξεις σαν το μηδέν ή το κενό, δεν είναι σκέψη παρά θυμικότητα, ή –ακριβέστερα– θυμικός χρωματισμός της σκέψης. Η ιδέα της κατάλυσης ή του μερικού μηδενός σχηματίζεται λοιπόν εδώ κατά την υποκατάσταση ενός πράγματος από ένα άλλο, από τη στιγμή που σκεφτεί αυτή την υποκατάσταση ένα πνεύμα το οποίο θα προτιμούσε να διατηρήσει το παλαιό πράγμα στη θέση του νέου ή συλλαμβάνει τουλάχιστον αυτή την προτίμηση ως δυνατή. Από την υποκειμενική πλευρά συνεπάγεται μια προτίμηση, από την αντικειμενική πλευρά μιαν υποκατάσταση, ενώ είναι ένας απλός συνδυασμός ή μάλλον μια αλληλεπίδραση ανάμεσα σ' αυτό το συναίσθημα της προτίμησης και σ' αυτή την ιδέα της υποκατάστασης.

Αυτός είναι ο μηχανισμός της διεργασίας διά της οποίας το πνεύμα μας καταλύει ένα αντικείμενο και καταφέρνει να σκέφτεται, στον εξωτερικό κόσμο, ένα μερικό μηδέν. Ας δούμε τώρα πως το παριστά μέσα του. Αυτό που διαπιστώνουμε μέσα μας είναι και πάλι φαινόμενα που παράγονται, και όχι, βέβαια, φαινόμενα που δεν παράγονται. Νιώθω μιαν αίσθηση ή μια συγκίνηση, συλλαμβάνω μιαν ιδέα, παίρνω μιαν απόφαση· η συνείδησή μου αντιλαμβάνεται αυτά τα γεγονότα που είναι ισάριθμες *παρουσίες* και δεν υπάρχει στιγμή όπου παρόμοια γεγονότα δεν μου συμβαίνουν. Ασφαλώς μπορώ νοερά να διακόψω τον ρου της εσωτερικής μου ζωής, να υποθέσω ότι κοιμάμαι χωρίς όνειρα ή ότι έπαψα να υπάρχω· αλλά, τη στιγμή ακρι-

βώς που κάνω αυτή την υπόθεση, συλλαμβάνω τον εαυτό μου, τον φαντάζομαι να νοιάζεται για τον ύπνο μου ή να επιβιώνει της εκμηδένισής μου και δεν παραιτούμαι από την ένδοθεν αντίληψη του εαυτού μου παρά μόνο για να καταφύγω στην εξωτερική αντίληψη του εαυτού μου. Τούτο σημαίνει ότι κι εδώ ακόμη το πλήρες διαδέχεται πάντα το πλήρες και ότι μια διάνοια που θα ήταν μόνο διάνοια, που δεν θα είχε θλίψη ή επιθυμία, που θα ρύθμιζε την κίνησή της με βάση την κίνηση του αντικειμένου της, δεν θα συνελάμβανε καν μιαν απουσία ή ένα κενό. Η σύλληψη ενός κενού γεννιέται εν προκειμένω όταν η συνείδηση, καθυστερώντας έναντι του εαυτού της, παραμένει προσηλωμένη στην ανάμνηση μιας παλαιάς κατάστασης, ενώ πλέον έχουμε να κάνουμε με μια νεοφανή. Ουσιαστικά είναι μια σύγκριση του υπάρχοντος με κείνο που θα μπορούσε ή θα έπρεπε να υπάρξει, ανάμεσα σε κάτι πλήρες και σε κάτι πλήρες. Με ένα λόγο, είτε πρόκειται για ένα υλικό κενό είτε για ένα συνειδησιακό κενό, *η παράσταση του κενού είναι πάντα μια πλήρης παράσταση, η οποία αποσυντίθεται, όταν την αναλύουμε, σε δύο θετικά στοιχεία· στην ιδέα –διακριτή ή συγκεχυμένη– μιας υποκατάστασης και στο –βιωμένο ή πλασματικό– συναίσθημα μιας επιθυμίας ή μιας θλίψης.*

Συνέπεια αυτής της διπλής ανάλυσης είναι ότι η ιδέα του απόλυτου μηδενός, νοούμενου ως κατάλυσης των πάντων, είναι μια ιδέα αυτοαναιρούμενη, μια ψευδοϊδέα, μια απλή λέξη. Αν η κατάργηση ενός πράγματος συνίσταται στην αντικατάστασή του από ένα άλλο, αν η σκέψη της απουσίας ενός πράγματος είναι δυνατή μόνο με τη λίγο πολύ ρητή παράσταση της παρουσίας κάποιου άλλου πράγματος, τέλος αν κατάργηση σημαίνει αρχικά υποκατάσταση, τότε η ιδέα μιας «κατάλυσης των πάντων» είναι τόσο παράλογη όσο και η ιδέα ενός τετράγωνου κύκλου. Ο παραλογισμός δεν χτυπάει στο μάτι, καθότι δεν υπάρχει επιμέρους αντικείμενο που να μην μπορούμε να το υποθέσουμε καταλυμένο· επειδή λοιπόν δεν απαγορεύεται να καταργούμε νοερά όλα τα πράγματα εκ περιτροπής, συμπεραίνουμε ότι είναι δυνατό να τα υποθέσουμε καταργημένα συλλήβδην. Μας διαφεύγει ότι το να καταργούμε όλα τα πράγματα εκ περιτροπής σημαίνει ακριβώς ότι αντικαθιστούμε ένα πράγμα με ένα άλλο και, έτσι, η κατάργηση των πάντων απολύτως συνεπάγεται μιαν αληθινή αντίφαση, αφού αυτό το εγχείρημα θα σήμαινε ότι θα καταστρέφαμε την ίδια τη συνθήκη που του επιτρέπει να τελεστεί.

Αλλά η αυταπάτη εμμένει. Από το γεγονός ότι η κατάργηση ενός πράγματος συνίσταται *εμπράκτως* στην υποκατάστασή του με ένα άλλο, δεν θα συμπεράνουμε, δεν θα θελήσουμε να συμπεράνουμε ότι η κατάλυση ενός πράγματος *με τη σκέψη* υπονοεί την υποκατάσταση, με τη σκέψη και πάλι, ενός νέου πράγματος με το παλαιό. Θα συμφωνήσουν μαζί μας βέβαια ότι ένα πράγμα αντικαθίσταται πάντα από ένα άλλο και μάλιστα ότι, ακόμη και το πνεύμα μας αδυνατεί να σκεφτεί την εξαφάνιση ενός εξωτερικού ή εσωτερικού αντικειμένου χωρίς να συλλάβει –ακαθόριστα βέβαια και συγχεχυμένα– την υποκατάστασή του. Αλλά θα προσθέσουν ότι η παράσταση μιας εξαφάνισης είναι παράσταση ενός φαινομένου που παράγεται εν χώρω ή τουλάχιστον εν χρόνω, ότι επιπλέον συνεπάγεται την ανάκληση μιας εικόνας και ότι το ζητούμενο εδώ είναι να απαλλαγούμε από τη φαντασία για να επικαλεστούμε την καθαρή νόηση. Άρα –θα παρατηρήσουν– ας μη μιλάμε πια για εξαφάνιση ή κατάλυση· είναι απλά φυσικές διεργασίες. Ας μην παριστούμε πια το Α αντικείμενο καταλυμένο ή απόν. Ας λέμε απλώς ότι το σκεφτόμαστε «ανύπαρκτο». Το καταλύω σημαίνει ότι επιδρώ πάνω του εν χρόνω και ίσως επίσης εν χώρω· άρα ότι παραδέχομαι τις συνθήκες της χωρικής και χρονικής ύπαρξης, ότι δέχομαι την αλληλεγγύη που συνδέει ένα αντικείμενο με όλα τα άλλα και το εμποδίζει να εξαφανιστεί χωρίς να αντικατασταθεί παρευθύς. Κι όμως μπορούμε να απαλλαγούμε από αυτές τις συνθήκες· αρκεί, με μια αφαιρετική προσπάθεια, να επικαλεστούμε την παράσταση του Α μεμονωμένου αντικειμένου, που συμφωνούμε αρχικά να το θεωρήσουμε ως υπάρχον, και συνακόλουθα, με μια νοητική μονοκοντυλιά, να διαγράψουμε αυτήν τη ρήτρα. Χάρη στην απόφασή μας, το αντικείμενο θα είναι ανύπαρκτο.

Έστω. Ας διαγράψουμε λοιπόν τη ρήτρα. Δεν πρέπει όμως να πιστέψουμε ότι η μονοκοντυλιά μας είναι αυτάρκης και ότι μπορεί να απομονωθεί από τα άλλα πράγματα. Θα δούμε ότι, θέλοντας και μη, φέρει μαζί της όλα κείνα που αξιώναμε να αφαιρέσουμε. Ας συγκρίνουμε λοιπόν τις δύο ιδέες του Α αντικειμένου υποθέτοντας αρχικά ότι είναι πραγματικό και κατόπιν ότι είναι «ανύπαρκτο».

Η ιδέα του Α αντικειμένου, όταν υποθέτουμε ότι υπάρχει, είναι η απλή παράσταση του Α αντικειμένου, διότι αδυνατούμε να παραστήσουμε ένα αντικείμενο χωρίς να του αποδώσουμε, αυτόχρημα, μια κάποια πραγματικότητα. Ανάμεσα στη σκέψη μου για ένα αντικείμενο και στη σκέψη μου

ότι αυτό υπάρχει, δεν υφίσταται καμιά απολύτως διαφορά· ο Καντ έριξε άπλετο φως σε αυτό το ζήτημα όταν υπέβαλε σε κριτική το οντολογικό επιχείρημα. Έκτοτε, τι σημαίνει σκέπτομαι ένα Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο; Το παριστώ ως ανύπαρκτο δεν μπορεί να σημαίνει ότι αφαιρώ από την ιδέα του Α αντικειμένου την ιδέα του κατηγορήματος της «ύπαρξης», καθότι, για άλλη μια φορά, η παράσταση της ύπαρξης του αντικειμένου είναι αδιαχώριστη από την παράστασή του και μάλιστα ταυτίζεται μαζί της. Όταν παριστώ λοιπόν το Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο, ουσιαστικά *προσθέτω* κάτι στην ιδέα αυτού του αντικειμένου· όντως προσθέτουμε την ιδέα ενός *αποκλεισμού* αυτού του επιμέρους αντικειμένου από την παρούσα πραγματικότητα εν γένει. Σκέπτομαι το Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο σημαίνει ότι σκέπτομαι αρχικά το αντικείμενο και, κατά συνέπεια, ότι το σκέπτομαι ως υπαρκτό· συνακόλουθα σημαίνει ότι σκέπτομαι πως μια άλλη πραγματικότητα, με την οποία είναι ασύμβατο, το παραγκωνίζει. Μονάχα που είναι ανώφελο να παραστήσουμε ρητά αυτή την τελευταία πραγματικότητα· δεν χρειάζεται να ασχοληθούμε με αυτό που είναι. Μας αρκεί να γνωρίζουμε ότι απομακρύνει το Α αντικείμενο, αυτό που είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει. Να γιατί σκεπτόμαστε μάλλον τον αποκλεισμό παρά την αιτία που το αποκλείει. Πλην όμως αυτή η αιτία εξακολουθεί να είναι παρούσα στο πνεύμα· βρίσκεται εκεί υπόρρητα, καθότι το αποκλείον είναι αδιαχώριστο από τον αποκλεισμό, όπως το χέρι που κρατάει το μολύβι είναι αδιαχώριστο από τη μονοκοντυλιά που προβαίνει σε μια διαγραφή. Η ενέργεια με την οποία δηλώνουμε ένα αντικείμενο ως μη πραγματικό θέτει την εν γένει ύπαρξη του πραγματικού. Με άλλα λόγια, παριστώ ένα αντικείμενο ως μη πραγματικό ουσιαστικά σημαίνει ότι το στερώ από κάθε λογής ύπαρξη, διότι η παράσταση ενός αντικειμένου είναι αναγκαστικά παράσταση του ίδιου αντικειμένου ως υπάρχοντος. Μια παρόμοια ενέργεια συνίσταται απλά στη δήλωση ότι η ύπαρξη που αποδίδεται από το πνεύμα μας στο αντικείμενο, η οποία είναι αδιαχώριστη από την παράστασή του, είναι μια ύπαρξη ολότελα ιδεατή, η ύπαρξη μιας απλής δυνατότητας. Αλλά η ιδεατότητα ενός αντικειμένου, η απλή δυνατότητα ενός αντικειμένου, δεν έχουν νόημα παρά μόνο σε συνάρτηση με μια πραγματικότητα που διώχνει στην περιοχή του ιδεώδους ή της απλής δυνατότητας αυτό το αντικείμενο που είναι ασύμβατο με αυτήν. Υποθέστε ότι έχει καταλυθεί η πιο ισχυρή και πιο υποστασιακή ύπαρξη, τότε η πιο μετριασμένη και πιο αδύναμη

ύπαρξη της απλής δυνατότητας θα αποβεί η καθαυτό πραγματικότητα και δεν θα παριστάτε πια το αντικείμενο ως ανύπαρκτο. Με άλλα λόγια, και όσο αλλόκοτη κι αν φαίνεται η διαβεβαίωσή μας, *στην ιδέα ενός αντικειμένου το οποίο συλλαμβάνουμε ως «ανύπαρκτο» υπάρχει κάτι περισσότερο παρά κάτι λιγότερο απ' ό,τι υπάρχει στην ιδέα του ίδιου αντικειμένου όταν το συλλαμβάνουμε ως «υπαρκτό», διότι η ιδέα του «μη υπάρχοντος» αντικειμένου είναι αναγκαστικά η ιδέα του «υπάρχοντος» αντικειμένου συν την προσθήκη της παράστασης ενός αποκλεισμού αυτού του αντικειμένου από την παρούσα πραγματικότητα συλλήβδην ειλημμένη.*

Θα ισχυριστούν βέβαια ότι η παράστασή μας για το ανύπαρκτο δεν έχει ακόμη απαλλαγεί επαρκώς από κάθε φανταστικό στοιχείο, ότι δεν είναι αρκετά αρνητική. Δεν έχει σημασία, θα μας πουν, αν η μη πραγματικότητα ενός πράγματος έγκειται στον αποκλεισμό του από άλλα. Περί τούτου δεν θέλουμε να ξέρουμε τίποτα. Μήπως δεν είμαστε ελεύθεροι να κατευθύνουμε την προσοχή μας όπου και όπως μας αρέσει; Αφού λοιπόν επικαλεστούμε την παράσταση ενός αντικειμένου και, ως εκ τούτου, υποθέσουμε, αν θέλετε, ότι υπάρχει, το μόνο που θα κάνουμε είναι να συνάψουμε στην κατάφασή μας ένα «όχι» – αυτό αρκεί για να το εκλάβουμε ως ανύπαρκτο. Πρόκειται για μια πέρα για πέρα διανοητική διεργασία, ανεξάρτητη από όσα συμβαίνουν έξω από το πνεύμα. Ας σκεφτούμε λοιπόν οτιδήποτε ή τα πάντα, κατόπιν ας θέσουμε στο περιθώριο της σκέψης μας το «όχι» που επιτάσσει την απόρριψη του περιεχομένου της· έτσι, με ιδεατό τρόπο καταργούμε όλα τα πράγματα μόνο με ένα «διάταγμα καταστροφής». Κατά βάθος, όλες οι δυσκολίες και όλες οι πλάνες προέρχονται εν προκειμένω από αυτή την υποτιθέμενη ικανότητα που είναι εγγενής στην άρνηση. Εκλαμβάνουμε την άρνηση ως επακριβώς συμμετρική προς την κατάφαση. Φανταζόμαστε ότι η άρνηση, όπως και η κατάφαση, είναι αυτάρκης. Οπότε η άρνηση, όπως και η κατάφαση, θα είχε τη δύναμη να δημιουργεί ιδέες, με μόνη τη διαφορά ότι θα ήταν αρνητικές ιδέες. Καταφάσκοντας ένα πράγμα, κατόπιν ένα άλλο και ούτω καθ' εξής επ' άπειρον, σχηματίζω την ιδέα του Όλου· παρόμοια, αρνούμενος ένα πράγμα, κατόπιν τα άλλα πράγματα, τέλος αρνούμενος το Όλο, θα έφθανα στην ιδέα του Τίποτε. Αλλά αυτή ακριβώς η εξομοίωση είναι που μας φαίνεται αυθαίρετη. Δεν βλέπουν τάχα ότι, αν η κατάφαση είναι ένα πλήρες ενέργημα του πνεύματος, που μπορεί να συγκροτήσει τελικά μια ιδέα, τότε η άρνηση είναι πάντα το ήμισυ ενός δια-

νοητικού ενεργήματος, του οποίου το έτερο ήμισυ υπονοείται ή μάλλον αναβάλλεται για ένα ακαθόριστο μέλλον; Επίσης, δεν βλέπουν ότι, αν η κατάφαση είναι ένα ενέργημα της καθαρής διάνοιας, τότε εισέρχεται στην άρνηση ένα εξωδιανοητικό στοιχείο και ότι ή η άρνηση οφείλει τον ειδικό της χαρακτήρα σε αυτήν ακριβώς την παρείσφρηση ενός ξένου στοιχείου;

Για να ξεκινήσουμε από το δεύτερο σημείο, ας παρατηρήσουμε ότι αρνούμαι σημαίνει πάντα ότι παραμερίζω μια πιθανή κατάφαση.[3] Η άρνηση δεν είναι παρά μια στάση του πνεύματος έναντι μιας ενδεχόμενης κατάφασης. Όταν λέω ότι «αυτό το τραπέζι είναι μαύρο», μιλάω βέβαια για το τραπέζι· το είδα μαύρο και η κρίση μου αποδίδει αυτό που είδα. Αλλά αν πω: «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό», ασφαλώς δεν εκφράζω κάτι που αντιλήφθηκα, διότι είδα το μαύρο και όχι την απουσία της λευκότητας. Κατά βάθος λοιπόν δεν εκφέρω την κρίση μου για το ίδιο το τραπέζι, αλλά μάλλον για την κρίση που θα χαρακτήριζε το τραπέζι λευκό. Κρίνω μια κρίση και όχι το τραπέζι. Η πρόταση «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό» προϋποθέτει ότι θα μπορούσατε να το θεωρήσετε λευκό, ότι όντως το νομίζατε λευκό ή ότι εγώ θα το θεωρούσα λευκό· σας προειδοποιώ όμως, ή ειδοποιώ τον εαυτό μου, ότι αυτή η κρίση πρέπει να αντικατασταθεί από μια άλλη (την οποία αφήνω, βέβαια, ακαθόριστη). Έτσι, ενώ η κατάφαση αναφέρεται άμεσα στο πράγμα, η άρνηση το αφορά μόνο έμμεσα, μέσα από μια παρέμβλητη κατάφαση. Μια καταφατική πρόταση διερμηνεύει μια κρίση επί ενός αντικειμένου· μια αρνητική πρόταση διερμηνεύει μια κρίση επί μιας κρίσεως. *Συνεπώς η άρνηση διαφέρει από την καθαυτό κατάφαση, διότι είναι μια κατάφαση δευτέρου βαθμού· καταφάσκει κάτι για μια κατάφαση η οποία, με τη σειρά της, καταφάσκει κάτι για ένα αντικείμενο.*

Πλην όμως, έπεται παρευθύς ότι η άρνηση δεν είναι ενέργημα ενός καθαρού πνεύματος, ήτοι ενός πνεύματος απαλλαγμένου από κάθε κίνητρο, τοποθετημένου απέναντι στα αντικείμενα και αποφασισμένου να καταπιαστεί μόνο με αυτά. Άπαξ και αρνούμαστε, δίνουμε μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό μας. Επιτιμούμε έναν συνομιλητή –πραγματικό ή πιθανό– ο οποίος απατάται και τον καθιστούμε προσεκτικό. Βεβαίωνε κάτι· τον προειδοποιούμε ότι οφείλει να βεβαιώσει κάτι άλλο (χωρίς ωστόσο να

3. Kant, *Critique de la raison pure*, β΄ έκδ., σ. 737: «Από τη σκοπιά του περιεχομένου της εν γένει γνώσης μας ... οι αρνητικές προτάσεις έχουν ως ιδιάζουσα λειτουργία να εμποδίζουν την πλάνη». Πβ. Sigwart, *Logik*, β΄ έκδ., τ. I, σ. 150 κ.ε.

εξειδικεύουμε την κατάφαση με την οποία θα έπρεπε να υποκαταστήσει την πρώτη). Δεν έχουμε πια αντιμέτωπα ένα πρόσωπο και ένα αντικείμενο· απέναντι στο αντικείμενο υπάρχει ένα πρόσωπο που μιλάει σε ένα άλλο, αντικρούοντάς το και συνάμα βοηθώντας το. Έχουμε μιαν απαρχή κοινωνίας. Η άρνηση απευθύνεται σε κάποιον, και όχι μόνο, όπως η καθαρή διανοητική διεργασία, σε κάτι. Η ουσία της είναι παιδαγωγική και κοινωνική. Επανορθώνει ή μάλλον προειδοποιεί, χωρίς να αποκλείεται η πιθανότητα το πρόσωπο που δέχεται την προειδοποίηση και την επανόρθωση –με ένα είδος διχασμού– να είναι ο ίδιος ο ομιλητής.

Αυτά για το δεύτερο σημείο. Ας πάμε τώρα στο πρώτο. Λέγαμε ότι η άρνηση είναι πάντα το ήμισυ ενός διανοητικού ενεργήματος, ενώ το έτερο ήμισυ παραμένει ακαθόριστο. Αν προφέρω την αρνητική πρόταση «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό», εννοώ ότι οφείλετε να υποκαταστήσετε στο νου σας την κρίση «το τραπέζι είναι λευκό» με μια άλλη κρίση. Σας απευθύνω μία προειδοποίηση η οποία αφορά την αναγκαιότητα μιας υποκατάστασης. Όσο για κείνο που πρέπει να υποκαταστήσει την κατάφασή σας, είναι αλήθεια ότι δεν λέω το παραμικρό, ίσως επειδή αγνοώ το χρώμα του τραπεζιού, ίσως, πάλι, και μάλλον επειδή το λευκό χρώμα είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει για την ώρα, οπότε οφείλω απλώς να σας αναγγείλω ότι ένα άλλο χρώμα θα πρέπει να υποκαταστήσει το λευκό, χωρίς να χρειάζεται να σας πω ποιο ακριβώς. Κατά συνέπεια μια αρνητική κρίση είναι μια κρίση που υποδεικνύει ότι χρειάζεται να υποκατασταθεί μια καταφατική κρίση με μιαν άλλη καταφατική κρίση, δοθέντος ότι η φύση αυτής της δεύτερης κρίσης δεν έχει προσδιοριστεί, ενίοτε επειδή την αγνοούμε, τις περισσότερες όμως φορές επειδή δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς η προσοχή στρέφεται μόνο στο υλικό της πρώτης κρίσης.

Έτσι, οσάκις κολλάω ένα «όχι» σε μια κατάφαση, οσάκις αρνούμαι, επιτελώ δύο σαφώς καθορισμένες ενέργειες: α) ενδιαφέρομαι για ό,τι διαβεβαιώνει ένας συνάνθρωπός μου ή για ό,τι επρόκειτο να πει ή γι' αυτό που θα μπορούσε να πει ένα άλλο εγώ και το προλαβαίνω· β) δηλώνω ότι μια δεύτερη κατάφαση, το περιεχόμενο της οποίας δεν προσδιορίζω, θα πρέπει να υποκαταστήσει την παρούσα. Πλην όμως και στις δύο ενέργειες θα βρούμε μόνο κατάφαση. Ο ιδιότυπος χαρακτήρας της άρνησης προέρχεται από την υπέρθεση της πρώτης στη δεύτερη. Μάταια λοιπόν θα αποδίδαμε στην άρνηση την ικανότητα να δημιουργεί ιδιότυπες ιδέες, συμμετρικές με

κείνες που δημιουργεί η κατάφαση και αντίδρομες. Από την άρνηση δεν θα εκπηγάσει ουδεμία ιδέα, διότι το μόνο περιεχόμενο που έχει ανήκει στην καταφατική κρίση την οποία κρίνει.

Ακριβέστερα, ας εξετάσουμε μιαν υπαρκτική κρίση και όχι πλέον μια κρίση κατηγορική. Αν πω «το Α αντικείμενο δεν υπάρχει», εννοώ, αρχικά, ότι θα μπορούσαμε να πιστέψουμε πως το Α αντικείμενο υπάρχει· πώς αλλιώς να σκεφτούμε το Α αντικείμενο αν δεν το σκεφτούμε υπαρκτό και ποια διαφορά μπορεί να υφίσταται –και πάλι– ανάμεσα στην ιδέα του υπαρκτού Α αντικειμένου και στην απλή ιδέα του Α αντικειμένου; Επομένως, μόνο και μόνο επειδή λέω «το αντικείμενο Α», του αποδίδω ένα είδος ύπαρξης, έστω την ύπαρξη μιας απλής δυνατότητας, δηλαδή μιας καθαρής ιδέας. Κατά συνέπεια, στην κρίση «το Α αντικείμενο δεν υπάρχει» έχουμε αρχικά μια κατάφαση του είδους:«το Α αντικείμενο υπήρξε» ή «το Α αντικείμενο θα υπάρξει» ή γενικότερα: «το Α αντικείμενο υπάρχει τουλάχιστον ως απλή δυνατότητα». Τώρα λοιπόν, όταν προσθέτω τις δύο λέξεις «δεν υπάρχει», τι άλλο μπορεί να εννοώ αν όχι ότι –προχωρώντας παραπέρα, αναγορεύοντας το δυνατό αντικείμενο σε πραγματικό– απατώμεθα και ότι η δυνατότητα για την οποία μιλάω αποκλείεται από την τωρινή πραγματικότητα ως ασύμβατη με αυτή; Άρα οι κρίσεις που θέτουν τη μη ύπαρξη ενός πράγματος είναι κρίσεις που διατυπώνουν μιαν αντίθεση ανάμεσα στο δυνατό και στο πραγματικά υπάρχον (δηλαδή ανάμεσα σε δύο είδη *ύπαρξης*, τη μια νοούμενη και την άλλη διαπιστωμένη) σε περιπτώσεις όπου ένα πρόσωπο, πραγματικό ή φανταστικό, πίστευε εσφαλμένα ότι μια ορισμένη δυνατότητα πραγματώθηκε. Στη θέση αυτής της δυνατότητας υπάρχει μια πραγματικότητα που διαφέρει από αυτήν και την απομακρύνει· η αρνητική κρίση εκφράζει αυτή την αντίθεση, αλλά την εκφράζει υπό μορφή ηθελημένα ατελή, διότι απευθύνεται σε ένα πρόσωπο που, εξ υποθέσεως, ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την υποδειχθείσα δυνατότητα και δεν θα επιδιώξει να μάθει τι λογής πραγματικότητα την αντικατέστησε. Άρα η έκφραση της υποκατάστασης εξαναγκάζεται σε ακρωτηριασμό. Αντί να βεβαιώσουμε ότι ένας δεύτερος όρος υποκατέστησε τον πρώτο, θα στρέψουμε στον πρώτο, και μόνο σε αυτόν, την προσοχή που κατευθυνόταν αρχικά σ' εκείνον. Και χωρίς να απομακρυνθούμε από τον πρώτο, θα βεβαιώσουμε υπόρρητα ότι ένας δεύτερος όρος τον αντικαθιστά λέγοντας ότι ο πρώτος «δεν υπάρχει». Έτσι θα κρίνουμε μια κρίση αντί να κρίνουμε ένα πράγμα. Θα ειδοποιήσουμε τους άλλους ή τον εαυτό μας για ένα πιθανό σφάλμα, αντί

να κομίσουμε μια θετική πληροφορία. Διαγράψτε κάθε παρόμοια πρόθεση, αποδώστε στη γνώση τον αποκλειστικά επιστημονικό ή φιλοσοφικό της χαρακτήρα, υποθέστε, με άλλα λόγια, ότι η πραγματικότητα εγγράφεται αφ' εαυτής σε ένα πνεύμα που μεριμνά μόνο για πράγματα και δεν ενδιαφέρεται για πρόσωπα – τότε θα βεβαιώσετε ότι το τάδε ή το δείνα πράγμα υπάρχει, ενώ ουδέποτε θα βεβαιώσετε ότι ένα πράγμα δεν υπάρχει.

Πώς εξηγείται λοιπόν το γεγονός ότι επιμένουμε πεισματικά να εκλαμβάνουμε ως ισάξιες την κατάφαση και την άρνηση και να τις προικίζουμε με ίση αντικειμενικότητα; Πώς εξηγείται ότι δυσκολευόμαστε τόσο πολύ να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι η άρνηση ενέχει κάτι το υποκειμενικό, το τεχνητά ακρωτηριασμένο, το σχετικό με το ανθρώπινο πνεύμα και κυρίως με την κοινωνική ζωή; Τούτο οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι η άρνηση και η κατάφαση εκφράζονται με προτάσεις και ότι κάθε πρόταση, σχηματισμένη καθώς είναι από *λέξεις* που συμβολίζουν *έννοιες*, είναι κάτι σχετικό με την κοινωνική ζωή και την ανθρώπινη διάνοια. Είτε λέω «το έδαφος είναι υγρό» είτε «το έδαφος δεν είναι υγρό», και στις δύο περιπτώσεις οι όροι «έδαφος» και «υγρό» είναι έννοιες λίγο πολύ τεχνητά δημιουργημένες από το ανθρώπινο πνεύμα, πιο συγκεκριμένα αποσπασμένες, χάρη στην ελεύθερη πρωτοβουλία του, από τη συνέχεια της εμπειρίας. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, αυτές οι έννοιες εκπροσωπούνται από τις ίδιες συμβατικές λέξεις. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις μπορούμε να πούμε, στην ανάγκη, ότι η πρόταση αποβλέπει σε έναν κοινωνικό και παιδαγωγικό σκοπό, διότι η πρώτη θα διέδιδε μιαν αλήθεια, ενώ η δεύτερη θα προλάβαινε ένα σφάλμα. Αν υιοθετήσουμε αυτήν τη σκοπιά, το πρίσμα δηλαδή της τυπικής λογικής, η κατάφαση και η άρνηση είναι όντως δύο συμμετρικά μεταξύ τους ενεργήματα, το πρώτο από τα οποία εδραιώνει μια σχέση συμφωνίας και το δεύτερο μια σχέση ασυμφωνίας ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και ένα κατηγόρημα. Αλλά πώς γίνεται να μη δούμε ότι η συμμετρία είναι πέρα για πέρα εξωτερική και η ομοιότητα επιφανειακή; Υποθέστε ότι καταργήθηκε η γλώσσα, ότι διαλύθηκε η κοινωνία, ότι ατρόφησε στον άνθρωπο κάθε διανοητική πρωτοβουλία, κάθε ικανότητα ανα-λογισμού και αυτο-κριτικής· η υγρότητα του εδάφους θα υπάρχει εξίσου, ικανή να εγγράφεται αυτόματα στην αίσθηση και να αποστέλλει κάποια αόριστη παράσταση στην αποβλακωμένη διάνοια. Άρα η διάνοια θα εξακολουθήσει να καταφάσκει, έστω και έμμεσα. Κατά συνέπεια, ούτε οι διακριτές έννοιες ούτε οι λέξεις ούτε η επιθυμία διάδοσης της αλήθειας ούτε η λαχτάρα της αυτο-

βελτίωσης ανήκουν στην ουσία της κατάφασης. Αλλά αυτή η παθητική διάνοια, που μιμείται μηχανικά την εμπειρία, που δεν επιταχύνει ούτε επιβραδύνει τη ροή του πραγματικού, δεν θα είχε την παραμικρή διάθεση να εκφέρει άρνηση. Δεν θα μπορούσε να δεχθεί ένα αποτύπωμα άρνησης, διότι, για άλλη μια φορά, το υπάρχον μπορεί να καταγραφεί αλλά η ανυπαρξία του ανύπαρκτου δεν καταγράφεται. Για να μπορέσει μια παρόμοια διάνοια να εκφέρει άρνηση, θα πρέπει να βγει από τη νάρκη της, να διατυπώσει τη διάψευση μιας πραγματικής ή δυνατής προσδοκίας, να επανορθώσει ένα τωρινό ή ενδεχόμενο σφάλμα, τέλος, να έχει την πρόθεση να δώσει μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό της.

Βέβαια δυσκολεύουμε τα πράγματα με το παράδειγμα που διαλέξαμε, αλλά έτσι το παράδειγμα θα αποβεί πιο διδακτικό και το επιχείρημα πιο πειστικό. Αν η υγρότητα είναι ικανή να καταγραφεί αυτομάτως, το ίδιο ισχύει –θα πουν– με το αντίθετό της, διότι η μη υγρότητα, όπως και η υγρότητα, μπορεί να μεταδώσει εντυπώσεις στην αισθητικότητα, η οποία θα τις μεταβιβάσει στη διάνοια ως λίγο πολύ διακριτές παραστάσεις. Υπ' αυτή την έννοια, η άρνηση της υγρότητας θα ήταν κάτι τόσο αντικειμενικό, τόσο αμιγώς διανοητικό, τόσο αποσπασμένο από κάθε παιδαγωγική πρόθεση όσο και η κατάφαση. Αλλά ας εξετάσουμε το ζήτημα πιο προσεκτικά· θα παρατηρήσουμε τότε ότι η αρνητική πρόταση «το έδαφος δεν είναι υγρό» και η καταφατική πρόταση «το έδαφος είναι ξερό» έχουν ολωσδιόλου διαφορετικά περιεχόμενα. Η δεύτερη υπονοεί ότι γνωρίζουμε το ξερό, ότι έχουμε νιώσει τις ειδικές αισθήσεις –απτές ή ορατές για παράδειγμα– που αποτελούν τη βάση αυτής της παράστασης. Η πρώτη δεν απαιτεί τίποτα παρόμοιο· θα μπορούσε κάλλιστα να έχει διατυπωθεί από ένα νοήμον ψάρι, που θα γνώριζε μόνο το υγρό. Θα έπρεπε, βέβαια, αυτό το ψάρι να είχε ανέλθει μέχρι το σημείο όπου διακρίνεται το πραγματικό από το δυνατό και να σπεύσει να προλάβει το σφάλμα των υπόλοιπων ψαριών, τα οποία, ως μόνες δυνατές, θεωρούν μάλλον τις συνθήκες υγρότητας όπου όντως ζουν. Αν επιμείνετε αυστηρά στους όρους της πρότασης «το έδαφος δεν είναι υγρό», θα διαπιστώσετε ότι σημαίνει δύο πράγματα: α) ότι θα μπορούσαμε να πιστεύουμε πως το έδαφος είναι υγρό, β) ότι η υγρότητα αντικαταστάθηκε εμπράκτως από μια ορισμένη ποιότητα χ. Αφήσαμε αυτή την ποιότητα απροσδιόριστη, είτε επειδή δεν τη γνωρίζουμε θετικά είτε επειδή δεν έχει κανένα επίκαιρο ενδιαφέρον για το πρόσωπο στο οποίο απευθύνεται η άρνηση. Αρνούμαι λοιπόν σημαί-

νει πάντα ότι παρουσιάζω με κουτσουρεμένη μορφή ένα σύστημα δύο καταφάσεων, όπου η μία είναι καθορισμένη και αναφέρεται σε κάποια δυνατότητα, και η άλλη ακαθόριστη και αναφέρεται στην άγνωστη ή αδιάφορη πραγματικότητα η οποία παραγκωνίζει αυτή τη δυνατότητα· η δεύτερη κατάφαση περιλαμβάνεται εν δυνάμει στην κρίση που εκφέρουμε για την πρώτη, κρίση που είναι αυτή τούτη η άρνηση. Εκείνο που προσδίδει στην άρνηση τον υποκειμενικό της χαρακτήρα είναι ακριβώς το γεγονός ότι, διαπιστώνοντας μιαν αντικατάσταση, λαμβάνει υπόψη της μόνο ό,τι αντικαταστάθηκε και αγνοεί ό,τι το αντικαθιστά. Το αντικατασταθέν υπάρχει μόνο ως σύλληψη του πνεύματος. Για να εξακολουθήσουμε να το βλέπουμε και συνεπώς να μιλάμε γι' αυτό, πρέπει να στρέψουμε τα νώτα στην πραγματικότητα, η οποία ρέει από το παρελθόν στο παρόν, από πίσω προς τα μπρος. Αυτό ακριβώς πράττουμε όταν αρνούμαστε. Διαπιστώνουμε τη μεταβολή ή γενικότερα την υποκατάσταση, όπως θα έβλεπε την τροχιά ενός αυτοκινήτου κάποιος ταξιδιώτης που θα κοίταζε προς τα πίσω και δεν θα ήθελε να γνωρίσει, κάθε στιγμή, παρά το σημείο όπου έπαυσε να είναι· θα καθόριζε λοιπόν την τωρινή του θέση μόνο σε αναφορά με κείνη που μόλις εγκατέλειψε, αντί να την εκφράζει σε συνάρτηση με τον εαυτό της.

Συνοπτικά, για ένα πνεύμα που θα ακολουθούσε απλά και μόνο τον μίτο της εμπειρίας, δεν θα υπήρχε κενό ούτε μηδέν –σχετικό έστω ή μερικό– ούτε πιθανή άρνηση. Ένα τέτοιο πνεύμα θα έβλεπε αλληλοδιάδοχα γεγονότα, αλληλοδιάδοχες καταστάσεις, αλληλοδιάδοχα πράγματα. Σε κάθε στιγμή θα σημείωνε υπάρχοντα πράγματα, εμφανιζόμενες καταστάσεις, παραγόμενα γεγονότα. Θα ζούσε στο παρόν και, αν είχε την ικανότητα να κρίνει, θα κατέφασκε μόνο την ύπαρξη του παρόντος.

Ας προικίσουμε αυτό το πνεύμα με μνήμη και κυρίως με την επιθυμία να ενδιατρίψει στο παρελθόν. Ας του εκχωρήσουμε την ικανότητα να διαχωρίζει και να διακρίνει. Δεν θα σημειώνει πια μόνο την παρούσα κατάσταση της πραγματικότητας που παρέρχεται. Θα παριστά το πέρασμα ως μεταβολή και άρα ως αντίθεση ανάμεσα σε κείνο που ήταν και σε αυτό που είναι. Δεδομένου ότι δεν υφίσταται ουσιώδης διαφορά ανάμεσα σε ένα παρελθόν που θυμόμαστε και σε ένα παρελθόν που φανταζόμαστε, αυτό το πνεύμα θα αρθεί ταχύτατα στην παράσταση του εν γένει δυνατού.

Έτσι θα εντροχιαστεί στο δρόμο της άρνησης. Κυρίως θα είναι σε θέση να σχηματίσει την παράσταση μιαν εξαφάνιση. Εντούτοις, ακόμη δεν θα το

κατορθώσει. Για να παραστήσει ένα πράγμα που εξαφανίστηκε, δεν αρκεί να αντιληφθεί μιαν αντίθεση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν· πρέπει επιπλέον να στρέψει τα νώτα στο παρόν, να ενδιατρίψει στο παρελθόν και να σκεφτεί την αντίθεση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος μόνο με όρους παρελθόντος, χωρίς να εμφανίσει το παρόν.

Κατά συνέπεια, η ιδέα της κατάλυσης δεν είναι μια καθαρή ιδέα· εξυπονοεί ότι νοσταλγούμε το παρελθόν ή ότι το εκλαμβάνουμε ως πιθανό αντικείμενο νοσταλγίας, ότι έχουμε κάποιο λόγο να σταθούμε σε αυτό. Γεννιέται όταν το φαινόμενο της υποκατάστασης τέμνεται στα δύο από ένα πνεύμα που λαμβάνει υπόψη του μόνο το πρώτο ήμισυ, διότι μόνο γι' αυτό ενδιαφέρεται. Διαγράψτε λοιπόν κάθε ενδιαφέρον, κάθε θυμικότητα· το μόνο που απομένει είναι η πραγματικότητα που ρέει και η αδιαλείπτως ανανεούμενη γνώση την οποία εντυπώνει μέσα μας από την παρούσα της κατάσταση.

Από την κατάλυση μέχρι την άρνηση, που είναι μια γενικότερη διεργασία, υπολείπεται πλέον ένα βήμα. Αρκεί να παραστήσουμε την αντίθεση του υπάρχοντος, όχι μόνο με εκείνο που υπήρξε, αλλά ακόμη και με ό,τι θα μπορούσε να υπάρξει. Και πρέπει να εκφράσουμε αυτή την αντίθεση σε συνάρτηση με κείνο που θα μπορούσε να είχε υπάρξει και όχι με αυτό που υπάρχει, να βεβαιώσουμε την ύπαρξη του παρόντος έχοντας κατά νου μόνο το δυνατό. Η διατύπωση την οποία επιτυγχάνουμε έτσι δεν εκφράζει πια απλώς μια απογοήτευση του ατόμου· έχει συγκροτηθεί για να διορθώσει ή να προλάβει ένα σφάλμα, που υποθέτουμε μάλλον ότι βαρύνει κάποιον άλλον. Υπό αυτή την έννοια, η άρνηση έχει έναν παιδαγωγικό και κοινωνικό χαρακτήρα.

Άπαξ λοιπόν και διατυπωθεί η άρνηση, παρουσιάζει κάποια συμμετρική όψη με την κατάφαση. Νομίζουμε τότε ότι, αν αυτή κατέφασκε μιαν αντικειμενική πραγματικότητα, η πρώτη θα όφειλε να καταφάσκει μια μη πραγματικότητα εξίσου αντικειμενική και, θα λέγαμε, εξίσου πραγματική. Εν προκειμένω έχουμε άδικο και συνάμα δίκιο· άδικο, επειδή η άρνηση δεν θα μπορούσε να εξαντικειμενιστεί σε ό,τι το αρνητικό έχει· και δίκιο, παραταύτα, διότι η άρνηση ενός πράγματος συνεπάγεται τη λανθάνουσα κατάφαση της αντικατάστασής του από ένα άλλο πράγμα, το οποίο αφήνουμε συστηματικά κατά μέρος. Αλλά η αρνητική μορφή της άρνησης ευνοείται από την κατάφαση που κρύβει μέσα της· επιβαίνοντας στο σώμα της θετικής πραγματικότητας με την οποία συνδέεται, το φάντασμα αυτό εξα-

ντικειμενίζεται. Έτσι σχηματίζεται η ιδέα του κενού ή του μερικού μηδενός, καθώς ένα πράγμα αντικαθίσταται, όχι πλέον από ένα άλλο πράγμα, αλλά από το κενό που αφήνει, δηλαδή από την άρνηση του εαυτού του. Εξάλλου, επειδή αυτή η διεργασία ασκείται σε οιοδήποτε πράγμα, υποθέτουμε ότι τελείται σε κάθε πράγμα εκ περιτροπής και, τέλος, συλλήβδην σε όλα τα πράγματα. Έτσι φτάνουμε στην ιδέα του «απόλυτου μηδενός». Αν λοιπόν τώρα αναλύσουμε αυτή την ιδέα του Τίποτε, ανακαλύπτουμε ότι, κατά βάθος, είναι η ιδέα του Όλου συν μια κίνηση του πνεύματος που μεταπηδά αδιαλείπτως από το ένα πράγμα στο άλλο, που αρνείται να μείνει σε έναν τόπο και εστιάζει όλη την προσοχή του σε αυτή την άρνηση προσδιορίζοντας την παρούσα θέση του μόνο σε συνάρτηση με κείνη που μόλις εγκατέλειψε. Είναι λοιπόν μια παράσταση εξόχως περιεκτική και πλήρης, τόσο πλήρης και περιεκτική όσο η ιδέα του Όλου, με την οποία διατηρεί στενότατη συγγένεια.

Πώς λοιπόν να αντιτάξουμε την ιδέα του Τίποτε στην ιδέα του Όλου; Δεν είναι τάχα ολοφάνερο ότι αντιτάσσουμε κάτι πλήρες σε κάτι πλήρες και ότι το ερώτημα «γιατί υπάρχει κάτι» συνιστά, κατά συνέπεια, ένα ερώτημα άνευ νοήματος, ένα ψευδοπρόβλημα που εγείρεται σχετικά με μια ψευδοϊδέα; Εντούτοις, πρέπει για άλλη μια φορά να εξηγήσουμε για ποιον λόγο αυτό το πρόβλημα-φάντασμα στοιχειώνει τόσο πεισματικά το πνεύμα. Μάταια δείχνουμε ότι, στην παράσταση μιας «κατάλυσης του πραγματικού», υπάρχει μόνο η εικόνα όλων των πραγματικοτήτων που αλληλοδιώκονται, κυκλοφέρνοντας επ' άπειρο. Μάταια προσθέτουμε ότι η ιδέα της ανυπαρξίας είναι μόνο η ιδέα του αποκλεισμού μιας αστάθμητης ύπαρξης ή μιας «απλώς πιθανής» ύπαρξης από μιαν πιο υποστασιακή ύπαρξη, που θα ήταν η αληθινή πραγματικότητα. Μάταια βρίσκουμε στην ιδιότυπη μορφή της άρνησης κάτι εξωδιανοητικό, δεδομένου ότι η άρνηση αποτελεί την κρίση μιας κρίσης, μια προειδοποίηση δηλαδή προς τον άλλον ή προς τον εαυτό μας, ώστε θα ήταν παράλογο να της αποδώσουμε την ικανότητα να δημιουργεί παραστάσεις νέου είδους, ιδέες άνευ περιεχομένου. Παραμένει πάντα η πεποίθηση ότι, πριν από τα πράγματα, ή τουλάχιστον υπό τα πράγματα, υπάρχει το μηδέν. Αν αναζητήσουμε την αιτία αυτής της πεποίθησης, τη βρίσκουμε ακριβώς στο θυμικό, στο κοινωνικό και, συνελόντι ειπείν, στο πρακτικό στοιχείο, που προσδίδει στην άρνηση την ειδική της μορφή. Οι πιο οχληρές φιλοσοφικές δυσκολίες γεννιούνται, όπως

λέγαμε, από το γεγονός ότι οι μορφές της ανθρώπινης πράξης ριψοκινδυνεύουν έξω από το οικείο τους πεδίο. Είμαστε καμωμένοι για να πράττουμε εξίσου και περισσότερο από όσο για να σκεφτόμαστε· ή μάλλον, όταν ακολουθούμε τη ροπή της φύσης μας, σκεφτόμαστε για να δράσουμε. Δεν πρέπει λοιπόν να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι οι έξεις της δράσης ξεβάφουν πάνω στις έξεις της παράστασης και ότι το πνεύμα μας αντιλαμβάνεται πάντα τα πράγματα με την τάξη με την οποία συνηθίζουμε να τα παριστούμε όταν προτιθέμεθα να επενεργήσουμε σ' αυτά. Είναι αδιαμφισβήτητο, όπως σημειώσαμε παραπάνω, ότι αφετηρία κάθε ανθρώπινης δράσης είναι κάποια έλλειψη ικανοποίησης και, ως εκ τούτου, ένα συναίσθημα απουσίας. Δεν θα δρούσαμε, αν δεν βάζαμε ένα σκοπό, και ζητάμε ένα πράγμα μόνο και μόνο επειδή νιώθουμε τη στέρησή του. Έτσι η δράση μας προβαίνει από το «τίποτε» προς το «κάτι» και η ουσία της έγκειται στο γεγονός ότι κεντάει «κάτι» πάνω στον καμβά του «τίποτε». Η αλήθεια είναι ότι το τίποτε για το οποίο μιλάμε εν προκειμένω δεν είναι τόσο η απουσία ενός πράγματος όσο η απουσία μιας ωφελιμότητας. Αν οδηγήσω έναν επισκέπτη σε μια κάμαρα που ακόμη δεν επιπλώθηκε, θα τον προειδοποιήσω ότι «δεν περιέχει τίποτε». Γνωρίζω βέβαια ότι η κάμαρα είναι πλήρης αέρος· δεδομένου όμως ότι δεν κάθεται κανείς πάνω στον αέρα, η κάμαρα όντως δεν περιέχει τίποτε από κείνα που –ετούτη τη στιγμή, για τον επισκέπτη και για μένα– λογαριάζονται ως κάτι. Γενικά, η ανθρώπινη εργασία συνίσταται στη δημιουργία ωφελιμότητας· εφόσον δε η εργασία δεν πραγματοποιήθηκε, δεν υπάρχει «τίποτε» – τίποτε απ' όσα θέλαμε να πετύχουμε. Έτσι η ζωή μας περνά με την πλήρωση κενών, τα οποία η διάνοιά μας συλλαμβάνει υπό την εξωδιανοητική επίδραση της επιθυμίας και της θλίψης, υπό την πίεση των ζωτικών αναγκαιοτήτων· και, αν με τη λέξη κενό εννοούμε μια απουσία ωφελιμότητας και όχι πραγμάτων, μπορούμε να πούμε, με αυτή τη σχετικότατη σημασία των όρων, ότι βαίνουμε σταθερά από το κενό προς το πλήρες. Αυτή την κατεύθυνση ακολουθεί η πράξη μας. Η θεωρία μας κάνει το ίδιο από κεκτημένη ταχύτητα και, φυσιολογικά, περνά από τη σχετική σημασία του όρου «κενό» στην απόλυτη, καθότι ασκείται στα ίδια τα πράγματα και όχι στην ωφελιμότητα που παρουσιάζουν για μας. Έτσι εμφυτεύεται μέσα μας η ιδέα ότι η πραγματικότητα πληροί ένα κενό και ότι το μηδέν, νοούμενο ως απουσία πάντων, προϋπάρχει αυτοδικαίως, αν όχι εμπράκτως όλων των πραγμάτων. Αυτήν ακριβώς

την αυταπάτη πασχίσαμε να διαλύσουμε, καταδεικνύοντας ότι η ιδέα του Τίποτε, αν ισχυριζόμαστε ότι διακρίνουμε σε αυτή την ιδέα μιας κατάλυσης των πάντων, είναι μια ιδέα αυτοκαταστροφική και συρρικνώνεται σε μια απλή λέξη – αν, αντίθετα, είναι όντως μια ιδέα, βρίσκουμε σε αυτή τόσο περιεχόμενο όσο και στην ιδέα του Όλου.

Το γίγνεσθαι και η μορφή

Ετούτη η μακροσκελής ανάλυση ήταν αναγκαία για να δείξουμε ότι *μια αυτάρκης πραγματικότητα δεν είναι αναγκαστικά μια πραγματικότητα ξένη προς τη διάρκεια.* Αν περνάμε (συνειδητά ή ασύνειδα) από την ιδέα του μηδενός για να φτάσουμε στην ιδέα του Είναι, τότε το Είναι στο οποίο καταλήγουμε είναι μια λογική ή μαθηματική ουσία, επομένως άχρονη. Ως εκ τούτου, επιβάλλεται μια στατική αντίληψη για το πραγματικό· τα πάντα φαίνεται να δόθηκαν άπαξ, στην αιωνιότητα. Πρέπει όμως να συνηθίσουμε να σκεπτόμαστε το Είναι άμεσα, χωρίς να κάνουμε παρακάμψεις, χωρίς να απευθυνόμαστε αρχικά στο μηδέν-φάντασμα που παρεμβάλλεται ανάμεσα σε αυτό και σε μας. Εν προκειμένω πρέπει να πασχίσουμε να βλέπουμε για να βλέπουμε και όχι πια να βλέπουμε για να δρούμε. Οπότε το Απόλυτο αποκαλύπτεται πολύ κοντά μας και, σε έναν ορισμένο βαθμό, μέσα μας. Η ουσία του είναι ψυχολογική και όχι μαθηματική ή λογική. Ζει μαζί μας. Όπως εμείς, αλλά, από κάποιες απόψεις, απείρως πιο συγκεντρωμένο και συσπειρωμένο στον εαυτό του, διαρκεί.

Άραγε σκεπτόμαστε ποτέ την αληθινή διάρκεια; Κι εδώ ακόμη θα είναι απαραίτητη μια άμεση κατάκτηση. Δεν θα συναντήσουμε τη διάρκεια μέσω μιας παράκαμψης· πρέπει να εγκατασταθούμε μέσα της με την πρώτη. Αυτό ακριβώς αρνείται να πράξει η διάνοια τις περισσότερες φορές, εθισμένη να σκέπτεται το κινούμενο μέσω του ακίνητου.

Ο ρόλος της διάνοιας, όντως, είναι να εποπτεύει πράξεις. Αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει στην πράξη είναι το αποτέλεσμα· εάν επιτευχθεί ο σκοπός, τα μέσα ελάχιστα μας απασχολούν. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι προσανατολιζόμαστε με όλο μας το είναι προς τον υπό πραγμάτωση σκοπό, τον οποίο κατά το πλείστον εμπιστευόμαστε για να καταστήσει την

ιδέα πράξη. Έτσι εξηγείται επίσης και το γεγονός ότι μόνον ο σκοπός όπου θα κατασταλάξει η δραστηριότητά μας παριστάται ρητά στο πνεύμα μας· οι συστατικές κινήσεις της ίδιας της δράσης είτε διαφεύγουν από τη συνείδησή μας είτε φτάνουν ως αυτή μόνο κατά τρόπο συγχεχυμένο. Ας εξετάσουμε λοιπόν μια απλούστατη ενέργεια, όπως είναι το ανασήκωμα του χεριού. Τι θα γινόταν τάχα αν χρειαζόταν να φανταστούμε εκ των προτέρων όλες τις στοιχειώδεις συσπάσεις και εκτάσεις που συνεπάγεται αυτή η κίνηση ή έστω να τις αντιληφθούμε μία προς μία ενόσω τελούνται; Το πνεύμα πάει κατευθείαν στο σκοπό, δηλαδή στη σχηματική και απλοποιημένη θέαση της ενέργειας την οποία υποθέτει συντελεσμένη. Οπότε, αν καμία ανταγωνιστική παράσταση δεν εξουδετερώνει το αποτέλεσμα της πρώτης, αφ' εαυτών οι κατάλληλες κινήσεις έρχονται να ολοκληρώσουν το σχήμα, απορροφούμενες κατά κάποιον τρόπο από το χάσμα των μεσοδιαστημάτων του. Συνεπώς η διάνοια παριστά στη δραστηριότητα μόνο επιδιωκόμενους σκοπούς, δηλαδή σημεία όπου μπορεί να αναπαυτεί. Περνώντας από τον έναν επιτευχθέντα σκοπό στον άλλο, από τη μιαν ανάπαυση στην άλλη, η δραστηριότητά μας μετατοπίζεται με μια σειρά άλματα, κατά τη διάρκεια των οποίων η συνείδησή μας αποστρέφει, κατά το δυνατόν, το πρόσωπό της από την επιτελούμενη κίνηση για να παρατηρεί μονάχα την προεξοφλούμενη εικόνα της συντελεσμένης κίνησης.

Για να παραστήσει λοιπόν ακίνητο το αποτέλεσμα της συντελούμενης πράξης, η διάνοια πρέπει να αντιληφθεί ως επίσης ακίνητο το περιβάλλον όπου ενσωματώνεται αυτό το αποτέλεσμα. Η δραστηριότητά μας είναι ενταγμένη στον υλικό κόσμο. Αν η ύλη μάς φαινόταν ως διηνεκής ροή, τότε σε καμιά πράξη μας δεν θα ορίζαμε τελικό σκοπό. Θα νιώθαμε ότι καθεμιά τους διαλύεται στο βαθμό που περατούται και δεν θα προεξοφλούσαμε ένα διαρκώς φευγαλέο μέλλον. Για να μεταπηδά η δραστηριότητά μας από *τη μια ενέργεια στην άλλη*, πρέπει η ύλη να περνά από *τη μια κατάσταση στην άλλη*, διότι μόνο σε μια κατάσταση του υλικού κόσμου η πράξη μπορεί να εισαγάγει ένα αποτέλεσμα και συνεπώς να τελεστεί. Αλλά όντως έτσι παρουσιάζεται η ύλη;

A priori, μπορούμε να προεικάσουμε ότι η αντίληψή μας λαμβάνει μέτρα για να αντιμετωπίσει την ύλη από αυτή τη σκοπιά. Τα αισθητήρια όργανα και τα κινητικά όργανα όντως συντονίζονται μεταξύ τους. Τα πρώτα συμβολίζουν την αντιληπτική μας ικανότητα και τα δεύτερα τη δραστική

μας ικανότητα. Έτσι ο οργανισμός μάς αποκαλύπτει χειροπιαστά και εξόφθαλμα την τέλεια συμφωνία της αντίληψης με τη δράση. Αν λοιπόν η δραστηριότητά μας σκοπεί πάντα σε ένα *αποτέλεσμα* στο οποίο στιγμιαία εισέρχεται, η αντίληψή μας οφείλει να συγκρατήσει από τον υλικό κόσμο –ανά πάσα στιγμή– μόνο μια *κατάσταση* στην οποία προσωρινά τοποθετείται. Αυτή είναι η υπόθεση που παρουσιάζεται στο πνεύμα και δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε ότι επιβεβαιώνεται από την εμπειρία.

Με την πρώτη ματιά που ρίχνουμε στον κόσμο, πριν καν οριοθετήσουμε εντός του *σώματα*, ξεχωρίζουμε *ποιότητες*. Ένα χρώμα διαδέχεται ένα χρώμα, ένας ήχος διαδέχεται έναν ήχο, μια αντίσταση μιαν άλλη αντίσταση κτλ. Ξέχωρα από τις άλλες, κάθε ποιότητα είναι μια κατάσταση που μοιάζει να εμμένει αυτούσια, ακίνητη, περιμένοντας να αντικατασταθεί από κάποια άλλη. Εντούτοις καθεμιά από αυτές τις ποιότητες αποσυντίθεται, κατά την ανάλυση, σε έναν τεράστιο αριθμό στοιχειωδών κινήσεων. Αδιάφορο αν διακρίνουμε κραδασμούς στην ποιότητα ή την παριστούμε με εντελώς διαφορετικό τρόπο, το βέβαιο είναι ότι κάθε ποιότητα είναι μεταβολή. Άλλωστε μάταια γυρεύουμε εδώ το μεταβαλλόμενο πράγμα κάτω από τη μεταβολή· προσωρινά πάντα, και για να ικανοποιήσουμε τη φαντασία μας, συνδέουμε την κίνηση με ένα κινητό. Το κινητό διαφεύγει διαρκώς υπό το βλέμμα της επιστήμης, καθότι η επιστήμη ασχολείται πάντα με την κινητικότητα. Στο απειροελάχιστο αντιληπτό κλάσμα του δευτερολέπτου, στην οιονεί στιγμιαία αντίληψη κάποιας αισθητής ποιότητας, μπορεί να επαναλαμβάνονται τρισεκατομμύρια ταλαντώσεων· η μονιμότητα μιας αισθητής ποιότητας συνίσταται σ' αυτή την επανάληψη κινήσεων, όπως και η συνέχιση της ζωής αποτελείται από διαδοχικές δονήσεις. Η πρώτη λειτουργία της αντίληψης είναι ακριβώς να συλλαμβάνει μια σειρά στοιχειωδών μεταβολών υπό μορφή ποιότητας ή απλής κατάστασης με κάποια συμπυκνωτική εργασία. Όσο μεγαλύτερη είναι η δύναμη δράσης που έχει καταμεριστεί σε ένα ζωικό είδος, τόσο περισσότερες είναι ασφαλώς και οι στοιχειώδεις μεταβολές τις οποίες συγκεντρώνει η αντιληπτική του ικανότητα σε μια στιγμή της. Και η πρόοδος πρέπει να είναι συνεχής μέσα στη φύση, ξεκινώντας από τα όντα που δονούνται στην ίδια σχεδόν συχνότητα με τις ταλαντώσεις του αιθέρα και φτάνοντας σε κείνα που ακινητοποιούν τρισεκατομμύρια ταλαντώσεων στην πιο βραχυχρόνια από τις απλές τους αντιλήψεις. Τα πρώτα αισθάνονται σχεδόν μόνο κινήσεις, τα

άλλα αντιλαμβάνονται κάποια ποιότητα. Τα πρώτα ελάχιστα απέχουν από το να εμπλακούν στα γρανάζια των πραγμάτων· τα άλλα αντιδρούν και η ένταση της δραστικής τους ικανότητας είναι μάλλον ανάλογη με τη συγκέντρωση της αντιληπτικής τους ικανότητας. Η πρόοδος συνεχίζεται μέχρι την ίδια την ανθρωπότητα. Είναι κανείς «άνθρωπος της δράσης» στο μέτρο που μπορεί να περιλάβει εν ριπή οφθαλμού όσο περισσότερα συμβάντα γίνεται· για τον ίδιο λόγο αντιλαμβανόμαστε διαδοχικά συμβάντα, ένα προς ένα, και αφηνόμαστε να οδηγηθούμε από αυτά ή τα συλλαμβάνουμε όλα μαζί και τα υποτάσσουμε. Συνοπτικά, οι ποιότητες της ύλης είναι ισάριθμες πάγιες απόψεις έναντι της αστάθειάς της.

Οπότε τώρα, στη συνέχεια των αισθητών ποιοτήτων, οριοθετούμε σώματα. Κάθε σώμα μεταβάλλεται, στην πραγματικότητα, ανά πάσα στιγμή. Αρχικά, αναλύεται σε μια ομάδα ποιοτήτων και κάθε ποιότητα, όπως λέγαμε, συνίσταται σε μια διαδοχή στοιχειωδών κινήσεων. Αλλά, έστω κι αν θεωρήσουμε την ποιότητα ως μια σταθερή κατάσταση, το σώμα παραμένει ακόμη ασταθές, διότι αδιαλείπτως μεταβάλλεται ποιοτικά. Το κατεξοχήν σώμα, εκείνο που νομιμοποιούμαστε περισσότερο να απομονώσουμε στη συνέχεια της ύλης, επειδή συνιστά ένα σύστημα σχετικά κλειστό, είναι το ζωντανό σώμα· άλλωστε για το χατήρι του οριοθετούμε και τα άλλα σώματα μέσα στο όλο. Ωστόσο η ζωή είναι μια εξέλιξη. Συμπυκνώνουμε μια περίοδο αυτής της εξέλιξης σε μια σταθερή όψη την οποία αποκαλούμε μορφή και, όταν η μεταβολή αποβεί αρκετά σημαντική ώστε να κατανικήσει τη μακάρια αδράνεια της αντίληψής μας, λέμε ότι το σώμα άλλαξε μορφή. Στην πραγματικότητα όμως το σώμα αλλάζει μορφή ανά πάσα στιγμή. Ή μάλλον δεν υπάρχει μορφή, καθότι η μορφή είναι κάτι ακίνητο, ενώ η πραγματικότητα είναι κίνηση. Κάθε τι πραγματικό είναι η συνεχής μεταβολή μορφής· *η μορφή δεν είναι παρά μια στιγμιαία εικόνα κάποιας μεταλλαγής*. Συνεπώς, κι εδώ ακόμη, η αντίληψή μας λαμβάνει τα μέτρα της για να στερεοποιήσει σε ασυνεχείς εικόνες τη ρευστή συνέχεια του πραγματικού. Όταν οι διαδοχικές εικόνες δεν διαφέρουν και πολύ μεταξύ τους, τις εκλαμβάνουμε όλες ως μεγέθυνση ή σμίκρυνση μιας και της αυτής *μέσης* εικόνας ή ως την παραμόρφωση αυτής της εικόνας προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Όταν λοιπόν μιλάμε για την *ουσία* ενός πράγματος ή για το ίδιο το πράγμα σκεφτόμαστε αυτόν τον μέσο όρο.

Τέλος, τα πράγματα, άπαξ και συγκροτηθούν, εκδηλώνουν στην επιφά-

νεια, με τις μεταβολές της κατάστασής τους, τις βαθιές τροποποιήσεις που επιτελούνται στους κόλπους του Όλου. Λέμε λοιπόν τότε ότι τα πράγματα *αλληλεπιδρούν*. Αυτή η δράση αναμφίβολα μας εμφανίζεται με τη μορφή της κίνησης. Αλλά κατά το δυνατόν αποστρέφουμε το βλέμμα μας από την κινητικότητα της κίνησης· εκείνο που μας ενδιαφέρει –όπως λέγαμε παραπάνω– είναι το ασάλευτο σχεδίασμα της κίνησης παρά αυτή τούτη η κίνηση. Έχουμε να κάνουμε μήπως με μια απλή κίνηση; Αναρωτιόμαστε: *πού* να κατευθύνεται; Ανά πάσα στιγμή την παριστούμε διά της κατευθύνσεώς της, δηλαδή μέσω της θέσης του προσωρινού της σκοπού. Είναι τάχα μια κίνηση περίπλοκη; Πριν απ' όλα, θέλουμε να μάθουμε *τι* συμβαίνει, *τι* επιτελεί η κίνηση, δηλαδή το επιτευχθέν αποτέλεσμα ή την προεξάρχουσα πρόθεση. Εξετάστε λοιπόν πιο προσεκτικά τα όσα έχετε στο πνεύμα σας όταν μιλάτε για μια δράση που συντελείται. Συμφωνώ ότι η ιδέα της μεταβολής είναι παρούσα, πλην όμως κρύβεται στο σκιόφως. Σε άπλετο φως βλέπουμε μόνο το ασάλευτο σχεδίασμα της ενέργειας που υποτίθεται ότι τελέστηκε. Έτσι, και μόνο έτσι, διακρίνεται και ορίζεται η περίπλοκη ενέργεια. Θα συναντούσαμε μεγάλες δυσκολίες αν θέλαμε να φανταστούμε τις κινήσεις που είναι εγγενείς στη συμπεριφορά μας την ώρα του φαγητού, του ποτού, του αγώνα κτλ. Μας αρκεί να γνωρίζουμε, γενικά και αόριστα, ότι όλες αυτές οι ενέργειες είναι κινήσεις. Άπαξ και ταχτοποιήσουμε τα πράγματα από αυτή τη μεριά, ζητούμε απλώς να παραστήσουμε *το συνολικό σχέδιο* καθεμιάς από αυτές τις περίπλοκες κινήσεις, δηλαδή το *ασάλευτο σχεδίασμα* που τις υποβαστάζει. Ακόμη κι εδώ η γνώση αναφέρεται σε μια κατάσταση μάλλον παρά σε μια μεταβολή. Άρα και σε αυτή την τρίτη περίπτωση συμβαίνει ό,τι και στις δύο προηγούμενες. Αδιάφορο αν έχουμε να κάνουμε με ποιοτική ή με εξελικτική ή με εκτατική κίνηση, το πνεύμα λαμβάνει τα μέτρα του για να έχει σταθερές όψεις της αστάθειας. Όπως δείξαμε παραπάνω, καταλήγει σε τρία είδη παραστάσεων: α) τις ποιότητες, β) τις μορφές ή ουσίες, γ) τις ενέργειες.

Σε αυτούς τους τρεις τρόπους θέασης αντιστοιχούν τρεις κατηγορίες λέξεων: τα *επίθετα*, τα *ουσιαστικά* και τα *ρήματα*, που είναι τα δεσπόζοντα μέρη του λόγου. Τα επίθετα και τα ουσιαστικά συμβολίζουν λοιπόν *καταστάσεις*. Αλλά και το ρήμα, αν περιοριστούμε στο φωτισμένο μέρος της παράστασης που ανακαλεί, δεν εκφράζει τίποτε διαφορετικό.

Αν λοιπόν τώρα πασχίζαμε να χαρακτηρίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια

τη φυσική μας στάση απέναντι στο γίγνεσθαι, ιδού τι θα βρίσκαμε. Το γίγνεσθαι παρουσιάζει άπειρη ποικιλία. Εκείνο που βαίνει από το κίτρινο προς το πράσινο δεν μοιάζει με αυτό που μεταβαίνει από το πράσινο προς το κυανό· πρόκειται για διαφορετικές ποιοτικές κινήσεις. Το γίγνεσθαι που βαίνει από το άνθος στον καρπό δεν μοιάζει με το γίγνεσθαι που βαίνει από τον σκώληκα προς τη νύμφη και από τη νύμφη στο εντελές έντομο· πρόκειται για διαφορετικές εξελικτικές κινήσεις. Η πράξη της βρώσης ή της πόσης δεν μοιάζει με την πράξη του αγώνα· πρόκειται για διαφορετικές εκτατικές κινήσεις. Αυτά τα τρία είδη κινήσεων –ποιοτική, εξελικτική, εκτατική– διαφέρουν βαθύτατα. Το τέχνασμα της αντίληψής μας, όπως και κείνο της διάνοιάς μας και της γλώσσας μας, έγκειται στην εξαγωγή από αυτά τα ποικίλα γίγνεσθαι της μοναδικής παράστασης του εν γένει γίγνεσθαι, το οποίο είναι ακαθόριστο γίγνεσθαι, απλή αφαίρεση που, αφ' εαυτής, δεν λέει τίποτε και μάλιστα σπάνια τη σκεφτόμαστε. Σε αυτή την αμετάβλητη ιδέα, που άλλωστε είναι ασαφής ή ασύνειδη, συνάπτουμε τότε, σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση, μια ή περισσότερες σαφείς εικόνες που παριστούν *καταστάσεις* και μας βοηθούν να διακρίνουμε όλα τα γίγνεσθαι τα μεν από τα δε. Υποκαθιστούμε λοιπόν την ιδιοτυπία της μεταβολής με αυτή τη σύνθεση μιας ειδικής και καθορισμένης κατάστασης με την εν γένει και ακαθόριστη μεταβολή. Μια απροσδιόριστη και ποικιλόχρωμη, θα λέγαμε, πολλαπλότητα των γίγνεσθαι διέρχεται μπροστά στα μάτια μας· λαμβάνουμε τα μέτρα μας για να δούμε απλές χρωματικές διαφορές, δηλαδή διαφορές κατάστασης, υπό τις οποίες θα έρρεε μέσα στο σκοτάδι ένα γίγνεσθαι πάντα και παντού αμετάβλητο, μονίμως άχρωμο.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι θέλουμε να αναπαραστήσουμε σε μια οθόνη μια ζωντανή σκηνή, για παράδειγμα την παρέλαση ενός συντάγματος. Θα υπήρχε ένας πρώτος τρόπος να το επιτύχουμε. Θα μπορούσαμε να κόψουμε αρθρωμένες φιγούρες στρατιωτών, να δώσουμε στην καθεμιά την κίνηση του βαδίσματος, κίνηση που ποικίλλει από άτομο σε άτομο, παρότι είναι κοινή στο ανθρώπινο είδος, και να τις προβάλουμε στην οθόνη. Γι' αυτό το παιχνιδάκι θα έπρεπε να διαθέσουμε πολύωρη εργασία, για να πετύχουμε άλλωστε ένα μετριότατο αποτέλεσμα· διότι πώς να αποδώσουμε την ευκινησία και την ποικιλομορφία της ζωής; Κι όμως υπάρχει και δεύτερος τρόπος, πολύ πιο εύκολος και συνάμα πιο αποτελεσματικός. Μπορούμε να λάβουμε από το παρελαύνον σύνταγμα μια σειρά στιγμιότυπα

και να προβάλουμε αυτά τα στιγμιότυπα στην οθόνη, με τρόπο ώστε να διαδέχονται ταχύτατα το ένα το άλλο. Αυτό κάνει ο κινηματογράφος. Με φωτογραφίες του συντάγματος σε ακίνητη στάση, ανασυγκροτεί την κινητικότητα του διερχόμενου συντάγματος. Η αλήθεια είναι ότι, αν είχαμε να κάνουμε μόνο με φωτογραφίες, όσο κι αν τις κοιτάζαμε, αποκλείεται να ζωντάνευαν· μόνο με την ακινησία, έστω και αδιαλείπτως παρατιθέμενη στον εαυτό της, ουδέποτε θα δημιουργήσουμε κίνηση. Για να ζωντανέψουν οι εικόνες, πρέπει να υπάρχει κάπου κίνηση. Και πράγματι εδώ υπάρχει, βρίσκεται μέσα στην κινηματογραφική μηχανή. Επειδή ακριβώς εκτυλίσσεται η κινηματογραφική ταινία, εμφανίζοντας, σχοινί κορδόνι, τις διάφορες αλληλοδιάδοχες φωτογραφίες της σκηνής, κάθε ηθοποιός αυτής της σκηνής ανακτά την κινητικότητά του· παρατάσσει όλες τις διαδοχικές του στάσεις πάνω στην αόρατη κίνηση της κινηματογραφικής ταινίας. Συνοπτικά, αυτή η μέθοδος έγκειται στο εξής: εξάγει από όλες τις κινήσεις που προσιδιάζουν σε όλες τις φιγούρες μιαν απρόσωπη, αφηρημένη και απλή κίνηση, την *εν γένει κίνηση* θα λέγαμε, την εισάγει στη συσκευή και έτσι ανασυγκροτεί την ατομικότητα κάθε ιδιαίτερης κίνησης διά της συνθέσεως αυτής της ανώνυμης κίνησης με τις προσωπικές στάσεις. Αυτό είναι το τέχνασμα του κινηματογράφου, καθώς επίσης και το τέχνασμα της δικής μας γνώσης. Αντί να προσηλωθούμε στο εσωτερικό γίγνεσθαι των πραγμάτων, παίρνουμε θέση έξω από αυτά για να ανασυνθέσουμε το γίγνεσθαί τους τεχνητά. Λαμβάνουμε οιονεί στιγμιαίες απόψεις της πραγματικότητας που διαβαίνει και, χαρακτηριστικές καθώς είναι γι' αυτή την πραγματικότητα, μας αρκεί να τις παρατάξουμε κατά μήκος ενός αφηρημένου, ομοιόμορφου, αόρατου γίγνεσθαι, τοποθετημένου στο βάθος του μηχανισμού της γνώσης, για να μιμηθούμε ό,τι το χαρακτηριστικό έχει αυτό το γίγνεσθαι. Γενικά έτσι προβαίνει η αντίληψη, η διανόηση και η γλώσσα. Όταν θέλουμε να σκεφτούμε το γίγνεσθαι ή να το εκφράσουμε ή και να το αντιληφθούμε, το μόνο που κάνουμε είναι να θέσουμε σε κίνηση ένα είδος εσωτερικού κινηματογράφου. Θα συνοψίζαμε λοιπόν όλα τα παραπάνω λέγοντας ότι *ο μηχανισμός της συνηθισμένης γνώσης μας έχει κινηματογραφική φύση.*

Σχετικά με τον ολότελα πρακτικό χαρακτήρα αυτής της διεργασίας δεν χωράει καμιά αμφιβολία. Καθεμιά από τις ενέργειές μας αποβλέπει σε κάποια ένταξη της βούλησής μας στην πραγματικότητα. Ανάμεσα στο σώμα μας και στα άλλα σώματα τελείται μια διευθέτηση συγκρίσιμη με τον τρό-

πο με τον οποίο διευθετούνται τα κομμάτια γυαλιού που συνθέτουν ένα καλειδοσκοπικό σχήμα. Η δραστηριότητά μας βαίνει από διευθέτηση σε αναδιευθέτηση προκαλώντας πιθανώς κάθε φορά στο καλειδοσκόπιο ένα νέο τίναγμα, αλλά δεν ενδιαφέρεται για το τίναγμα καθώς βλέπει μονάχα το νέο σχήμα. Άρα η γνώση που αποκομίζει από τη διεργασία της φύσης πρέπει να είναι επακριβώς συμμετρική με το ενδιαφέρον που τρέφει για τη δική της διεργασία. Υπ' αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε, χωρίς να κάνουμε κατάχρηση ενός ορισμένου είδους σύγκρισης, ότι ο *κινηματογραφικός χαρακτήρας της γνώσης που έχουμε για τα πράγματα οφείλεται στον καλειδοσκοπικό χαρακτήρα της προσαρμογής μας σε αυτά.*

Άρα η κινηματογραφική μέθοδος είναι η μόνη πρακτική, διότι συνίσταται στη ρύθμιση της γενικής πορείας της γνώσης σε συνάρτηση με κείνη της δράσης, προσδοκώντας ότι η λεπτομέρεια κάθε ενέργειας θα ρυθμιστεί με τη σειρά της σε συνάρτηση με κείνη της γνώσης. Για να είναι πάντα φωτισμένη η δράση, πρέπει η διάνοια να είναι πάντα παρούσα· πλην όμως η διάνοια, για να συνοδεύσει έτσι την πορεία της δραστηριότητας και να διασφαλίσει την κατεύθυνσή της, οφείλει να ξεκινήσει υιοθετώντας το ρυθμό της. Η δράση είναι ασυνεχής, όπως και κάθε παλμός της ζωής· άρα ασυνεχής θα είναι και η γνώση. Ο μηχανισμός της γνωστικής ικανότητας κατασκευάστηκε βάσει αυτού του σχεδίου. Δεδομένου λοιπόν ότι κατ' ουσίαν είναι πρακτικός, μπορεί άραγε να χρησιμεύσει στη θεωρία; Ας δοκιμάσουμε, μαζί του, να ακολουθήσουμε την πραγματικότητα στους ελιγμούς της και ας δούμε τι θα προκύψει.

Παρακολουθώντας τη συνέχεια ενός κάποιου γίγνεσθαι, έλαβα μια σειρά στιγμιότυπα τα οποία συνέδεσα μεταξύ τους μέσω «του γίγνεσθαι» εν γένει. Εννοείται όμως ότι δεν μπορώ να αρκεστώ σε αυτό. Ό,τι δεν είναι προσδιορίσιμο, δεν είναι και παραστάσιμο· για το «γίγνεσθαι εν γένει» έχω μόνο μια κατ' όνομα γνώση. Όπως το γράμμα χ δηλώνει μια ορισμένη άγνωστη ποσότητα, όποια κι αν είναι αυτή, έτσι και το δικό μου «γίγνεσθαι εν γένει», ίδιο και απαράλλαχτο πάντα, συμβολίζει εδώ μια κάποια μετάβαση της οποίας συνέλεξα ορισμένα στιγμιότυπα· αλλά για την ίδια τη μετάβαση δεν μου μαθαίνει τίποτα. Θα συγκεντρωθώ λοιπόν αποκλειστικά στη μετάβαση και, ανάμεσα σε δύο στιγμιότυπα, θα ερευνήσω τι ακριβώς συμβαίνει. Δεδομένου όμως ότι εφαρμόζω την ίδια μέθοδο, φτάνω στο ίδιο αποτέλεσμα· μια τρίτη άποψη τότε θα παρεμβληθεί απλώς ανάμεσα στις δύο άλλες. Από-

τε θα συνεχίζω επ' άπειρον να παραθέτω απόψεις επί απόψεων, χωρίς να κερδίζω τίποτε άλλο. Έτσι η εφαρμογή της κινηματογραφικής μεθόδου θα καταλήξει εδώ σε μια διηνεκή επανέναρξη, όπου το πνεύμα, ανήμπορο να ικανοποιηθεί και μην έχοντας πού την κεφαλήν κλίναι, πείθεται μάλλον από μόνο του ότι, διά της αστάθειάς του, μιμείται την κίνηση του πραγματικού. Εάν όμως, παρασύροντας τον εαυτό του στον ίλιγγο, καταλήγει στην αυταπάτη της κινητικότητας, η διεργασία του δεν τον βοήθησε να προχωρήσει ούτε βήμα, καθότι παραμένει πάντα εξίσου μακριά από τον σκοπό του. Για να προχωρήσει μαζί με την κινούμενη πραγματικότητα, θα έπρεπε να τοποθετηθεί εντός της. Εγκατασταθείτε στη μεταβολή και θα συλλάβετε την ίδια τη μεταβολή και συνάμα τις διαδοχικές καταστάσεις στις οποίες *θα μπορούσε ανά πάσα στιγμή* να ακινητοποιηθεί. Αλλά με αυτές τις διαδοχικές καταστάσεις, κοιταγμένες έξωθεν ως πραγματικές και όχι πια δυνητικές ακινησίες, ουδέποτε θα ανασυγκροτήσετε κίνηση. Κατονομάστε τις, κατά περίπτωση, *ποιότητες, μορφές, θέσεις (positions)* ή *προθέσεις*· μπορείτε να πολλαπλασιάσετε τον αριθμό τους κατ' αρέσκεια και να προκαλείτε έτσι επ' άπειρον τον συμπλησιασμό δύο διαδοχικών καταστάσεων· έναντι της ενδιάμεσης κίνησης θα νιώθετε πάντα την απογοήτευση του παιδιού που θα ήθελε –πιέζοντας τις δύο παλάμες του– να συνθλίψει το ρεύμα του καπνού. Η κίνηση θα διολισθήσει στο ενδιάμεσο, καθότι πάσα απόπειρα ανασύστασης της μεταβολής μέσω καταστάσεων συνεπάγεται αυτή την παράλογη πρόταση: ότι δηλαδή η κίνηση απαρτίζεται από ακινησίες.

Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα

Είναι κάτι που αντελήφθη η φιλοσοφία από τότε που ξεσπαργανώθηκε. Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα του Ελεάτη, μολονότι διατυπώθηκαν με πολύ διαφορετική πρόθεση, λένε το ίδιο πράγμα.

Παρακολουθούμε την κίνηση του ιπτάμενου βέλους; Σε κάθε στιγμή, λέγει ο Ζήνωνας, είναι ακίνητο, διότι δεν θα είχε το χρόνο να κινηθεί, δηλαδή να καταλάβει δύο τουλάχιστον διαδοχικές θέσεις, παρά μόνο αν του παραχωρούνταν τουλάχιστον δύο στιγμές. Επομένως, σε μια δεδομένη στιγμή, ακινητεί σε ένα δεδομένο σημείο. Όντας ακίνητο σε κάθε σημείο της τροχιάς του, το βέλος παραμένει ακίνητο καθ' όλη τη διάρκεια της κίνησής του.

Σύμφωνοι, αν υποθέσουμε ότι το βέλος μπορεί *να είναι* ποτέ σε ένα σημείο της τροχιάς του. Σύμφωνοι, αν το βέλος, που είναι κάτι κινούμενο, συνέπιπτε ποτέ με μια θέση, που είναι ακινησία. Αλλά το βέλος *δεν είναι* ποτέ σε κανένα σημείο της τροχιάς του. Το πολύ πολύ να πει κανείς ότι θα μπορούσε να είναι εκεί, υπό την έννοια ότι διέρχεται από αυτό και θα είχε τη δυνατότητα να σταθεί. Αληθεύει βέβαια ότι, αν στεκόταν, θα στάθμευε εκεί, οπότε δεν θα είχαμε πλέον να κάνουμε με κίνηση στο συγκεκριμένο σημείο. Αληθεύει εξίσου ότι, αν το βέλος αναχωρεί από το σημείο Α για να μεταπέσει στο σημείο Β, η κίνηση ΑΒ είναι εξίσου απλή, εξίσου μη αποσυνθέσιμη ως κίνηση, με το τέντωμα του τόξου που το εξαπολύει. Όπως η οβίδα τύπου σράπνελ (Shrapnell), που εκρήγνυται προτού φτάσει στη γη, καλύπτει με έναν αδιαίρετο κίνδυνο το πεδίο εκρήξεως, παρόμοια το βέλος που κινείται από το Α στο Β εκτυλίσσει διαμιάς –καίτοι σε ένα διάστημα διάρκειας– την αδιαίρετη κινητικότητά του. Υποθέστε ένα λάστιχο που θα το τεντώνατε από το Α μέχρι το Β· θα μπορούσατε να διαιρέσετε το τάνυσμά του; Η πορεία του βέλους είναι αυτή ακριβώς η έκταση, εξίσου απλή με αυτήν και εξίσου αδιαίρετη. Είναι ένα και το αυτό άλμα. Ορίζετε ένα σημείο Γ στο διανυθέν διάστημα και λέτε ότι σε μια ορισμένη στιγμή το βέλος ήταν στο Γ. Αν ήταν εκεί, τούτο σημαίνει ότι θα είχε σταματήσει εκεί και δεν θα είχατε πια μια πορεία από το Α στο Β, αλλά δύο πορείες, μιαν από το Α στο Γ και μιαν άλλη από το Γ στο Β, με μια παρένθετη ακινησία. Μια μοναδική κίνηση, εξ υποθέσεως, είναι καθ' ολοκληρίαν μια κίνηση μεταξύ δύο στάσεων· αλλά αν υπάρχουν ενδιάμεσες στάσεις, δεν πρόκειται πλέον για μια μοναδική κίνηση. Κατά βάθος, η αυταπάτη προέρχεται από το γεγονός ότι η κίνηση, *άπαξ και συντελεστεί*, αποθέτει κατά μήκος της πορείας της μιαν ακίνητη τροχιά πάνω στην οποία μπορούμε να καταμετρήσουμε όσες ακινησίες θέλουμε. Με βάση αυτό συμπεραίνουν ότι η κίνηση, *συντελούμενη*, απέθετε σε κάθε στιγμή κάτω από αυτή μια θέση με την οποία συνέπιπτε. Δεν βλέπουμε ότι η τροχιά δημιουργείται διαμιάς, έστω κι αν της χρειάζεται γι' αυτό ένα κάποιο διάστημα χρόνου, ούτε ότι, στην περίπτωση που μπορούμε να διαιρέσουμε κατά βούληση την άπαξ δημιουργηθείσα τροχιά, δεν θα μπορούσαμε να διαιρέσουμε τη δημιουργία της, η οποία είναι ένα ενέργημα εν προόδω και όχι ένα πράγμα. Αν υποθέσουμε ότι το κινητό *είναι* σε ένα σημείο της τροχιάς, είναι σαν να λέμε ότι, με μια ψαλιδιά σε αυτό το σημείο, κόβουμε στα δύο την τροχιά και υποκαθιστούμε την αρ-

χική μοναδική διαδρομή με δύο διαδρομές. Είναι σαν να διακρίνουμε δύο διαδοχικές ενέργειες εκεί όπου, εξ υποθέσεως, υπάρχει μόνο μία. Τελικά, είναι σαν να μεταφέρουμε στην ίδια την πορεία του βέλους ό,τι μπορεί να αποδοθεί στο μεσοδιάστημα που διήνυσε, δηλαδή σαν να δεχόμαστε εκ των προτέρων τον παραλογισμό ότι η κίνηση συμπίπτει με το ακίνητο.

Δεν θα καταγίνουμε εδώ με τα υπόλοιπα τρία επιχειρήματα του Ζήνωνα. Τα εξετάσαμε σε άλλη εργασία μας. Περιοριζόμαστε στην υπόμνηση ότι συνίστανται και αυτά στην εφαρμογή της κίνησης κατά μήκος της διανυθείσας γραμμής και στην υπόθεση πως ό,τι αληθεύει για τη γραμμή αληθεύει και για την κίνηση. Για παράδειγμα, η γραμμή μπορεί να διαιρεθεί σε όσα μέρη επιθυμούμε, αδιάφορα προς το μέγεθος των μερών, και να παραμένει η ίδια. Από αυτό συνάγουμε ότι έχουμε το δικαίωμα να υποθέσουμε πως η κίνηση αρθρώνεται κατά βούληση και ότι παραμένει πάντα η ίδια. Έτσι θα οδηγηθούμε σε μια σειρά παραλογισμών που, όλοι μαζί, θα εκφράζουν τον ίδιο θεμελιώδη παραλογισμό. Αλλά η δυνατότητα να εφαρμόσουμε την κίνηση *πάνω* στη διανυθείσα γραμμή ισχύει μόνο για έναν παρατηρητή, ο οποίος, μένοντας εκτός κινήσεως και αντιμετωπίζοντας ανά πάσα στιγμή τη δυνατότητα μιας στάσης, αξιώνει να ανασυνθέσει την πραγματική κίνηση με αυτές τις δυνατές ακινησίες. Η δυνατότητα αυτή εκλείπει από τη στιγμή που υιοθετούμε νοερά τη συνέχεια της πραγματικής κίνησης, την οποία ο καθένας μας συνειδητοποιεί όταν σηκώνει το χέρι του ή κάνει ένα βήμα. Τότε νιώθουμε όντως ότι η διανυθείσα γραμμή μεταξύ δύο στάσεων απεικονίζεται με μια αδιαίρετη μονοκοντυλιά και ότι μάταια θα επιχειρούσαμε να κάνουμε στην κίνηση που τη χαράζει υποδιαιρέσεις που αντιστοιχούν –μία προς μία– στις αυθαίρετα επιλεγείσες διαιρέσεις της γραμμής άπαξ και χαράχτηκε. Η γραμμή που διανύθηκε από το κινητό επιδέχεται οποιονδήποτε τρόπο αποσύνθεσης, επειδή δεν έχει εσωτερική οργάνωση. Πλην όμως κάθε κίνηση είναι εσωτερικά συναρθρωμένη. Είναι είτε ένα αδιαίρετο άλμα (που μπορεί άλλωστε να καλύπτει πολύ μεγάλη διάρκεια) είτε μια σειρά αδιαίρετων αλμάτων. Λάβετε υπόψη σας τις συναρθρώσεις αυτής της κίνησης, ειδαλλιώς μην ερευνάτε τη φύση της.

Όταν ο Αχιλλέας παίρνει κατά πόδι τη χελώνα, κάθε βήμα του πρέπει να εκληφθεί ως αδιαίρετο, όπως και κάθε βήμα της χελώνας. Μετά από κάποια βήματα, ο Αχιλλέας θα διασκελίσει τη χελώνα. Είναι πολύ απλό. Αν επιμένετε να διαιρείτε περαιτέρω τις δύο κινήσεις, ξεχωρίστε εκατέρωθεν,

στην πορεία του Αχιλλέα και της χελώνας, *υποπολλαπλάσια* του κάθε βήματος που κάνουν· σεβαστείτε όμως τις φυσικές συναρθρώσεις των δύο πορειών. Στο μέτρο που θα τις σεβαστείτε, δεν θα προκύψει καμιά δυσχέρεια, διότι θα ακολουθήσετε τις υποδείξεις της εμπειρίας. Αλλά το τέχνασμα του Ζήνωνα έγκειται στο γεγονός ότι ανασυνθέτει την κίνηση του Αχιλλέα σύμφωνα με ένα νόμο που διάλεξε αυθαίρετα. Ο Αχιλλέας θα έφτανε με ένα πρώτο άλμα εκεί που ήταν η χελώνα, με ένα δεύτερο άλμα στο σημείο όπου μετακινήθηκε η χελώνα κατά τη διάρκεια του πρώτου άλματός του, και ούτω καθ' εξής. Σε αυτή την περίπτωση, πράγματι, ο Αχιλλέας θα όφειλε διαρκώς να κάνει ένα επιπλέον άλμα. Αλλά είναι αυτονόητο ότι ο Αχιλλέας, για να προφτάσει τη χελώνα, ενεργεί εντελώς διαφορετικά. Η κίνηση που λογαριάζει ο Ζήνωνας θα ήταν το ισοδύναμο της κίνησης του Αχιλλέα μόνο αν μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε την κίνηση όπως αντιμετωπίζουμε το διανυθέν διάστημα, δηλαδή ως αποσυνθέσιμο και ανασυνθέσιμο κατά βούληση. Άπαξ και προσυπογράψουμε αυτό τον πρώτο παραλογισμό, οι άλλοι έπονται.[4]

Τίποτα πιο εύκολο άλλωστε από το να διευρύνουμε την επιχειρηματολογία του Ζήνωνα στο ποιοτικό γίγνεσθαι και στο εξελικτικό γίγνεσθαι. Θα ξαναβρίσκαμε τις ίδιες αντιφάσεις. Κατανοούμε το γεγονός ότι το παιδί γίνεται έφηβος, κατόπιν ώριμος άνδρας, τέλος γέρος, όταν λάβουμε υπόψη ότι η ζωτική εξέλιξη είναι εν προκειμένω η ίδια η πραγματικότητα. Η παιδική ηλικία, η εφηβεία, η ωριμότητα και τα γεράματα είναι απλές όψεις του πνεύματος, *δυνατοί σταθμοί* τους οποίους φανταστήκαμε, έξωθεν, κατά μήκος της συνέχειας μιας προόδου. Αν απεναντίας προσδώσουμε στην

---

4. Τούτο σημαίνει ότι δεν θεωρούμε πως το σόφισμα του Ζήνωνα έχει ανασκευαστεί από το γεγονός ότι η γεωμετρική πρόοδος $a\,(1+1/n+1/n^2+1/n^3+\ \ldots$ κ.τ.λ.), όπου a σημαίνει την αρχική απόσταση του Αχιλλέα από τη χελώνα και n τη σχέση των αντίστοιχων ταχυτήτων τους, έχει ένα πεπερασμένο άθροισμα αν το n είναι ανώτερο από τη μονάδα. Σχετικά με αυτό το ζήτημα, παραπέμπουμε στην επιχειρηματολογία του Εβελέν, την οποία θεωρούμε καθοριστική (βλ. Evellin, *Infini et quantité*, Παρίσι, 1880, σσ. 63-97. Πβ. *Revue philosophique*, τ. XI, 1881, σσ. 564-568). Η αλήθεια είναι ότι τα μαθηματικά –όπως επιχειρήσαμε να αποδείξουμε σε προγενέστερη εργασία μας– υπολογίζουν και μπορούν να υπολογίζουν μόνο διαστήματα (longueurs). Υποχρεώθηκαν λοιπόν να επινοήσουν τεχνάσματα για να μεταφέρουν αρχικά στην κίνηση –που δεν είναι διάστημα– τη διαιρετότητα της γραμμής την οποία διανύει και, συνακόλουθα, για να αποκαταστήσουν τη συμφωνία ανάμεσα στην εμπειρία και στην ιδέα (η οποία αντιτίθεται στην εμπειρία και βρίθει παραλογισμών) μιας κίνησης-διαστήματος, δηλαδή μιας κίνησης που *τοποθετείται πάνω* στην τροχιά της και είναι αυθαιρέτως αποσυνθέσιμη σαν κι αυτή.

παιδική ηλικία, στην εφηβεία, στην ωριμότητα και στο γήρας το νόημα αναπόσπαστων μερών της εξέλιξης, αποβαίνουν όχι δυνατοί, αλλά *πραγματικοί σταθμοί* και δεν καταλαβαίνουμε πλέον πώς είναι δυνατή η εξέλιξη, καθότι παρατιθέμενες ακινησίες ουδέποτε θα εξισωθούν με μια κίνηση. Πώς να ανασυστήσουμε το τελούμενο με το τετελεσμένο; Πώς, επί παραδείγματι, από μια παιδική ηλικία, άπαξ και την αποδεχθούμε ως *πράγμα*, θα περάσουμε στην εφηβεία, όταν, εξ υποθέσεως, έχουμε δεχθεί μόνο την παιδική ηλικία; Ας κοιτάξουμε πιο προσεκτικά· θα δούμε τότε ότι ο συνηθισμένος τρόπος μας να μιλάμε, ο οποίος ρυθμίζεται με βάση τον συνηθισμένο τρόπο που σκεπτόμαστε, μας οδηγεί σε αληθινά λογικά αδιέξοδα, όπου εγκλωβιζόμαστε χωρίς να ανησυχούμε, επειδή αισθανόμαστε συγκεχυμένα ότι θα μπορούσαμε ανά πάσα στιγμή να απεγκλωβιστούμε· όντως, για κάτι τέτοιο θα αρκούσε να απαρνηθούμε τις κινηματογραφικές έξεις της διάνοιάς μας. Όταν λέμε «το παιδί ανδρώνεται», ας αποφύγουμε καλύτερα την εμβάθυνση στην κυριολεκτική σημασία της έκφρασης. Διαφορετικά, θα διαπιστώναμε πως, όταν θέτουμε το υποκείμενο «παιδί», το κατηγορούμενο «άνδρας» δεν του αρμόζει ακόμη, και πως, όταν εκφέρουμε το κατηγορούμενο «άνδρας», τούτο δεν αρμόζει πλέον στο υποκείμενο «παιδί». Η πραγματικότητα, που είναι η *μετάβαση* από την παιδική στην ώριμη ηλικία, μας διέφυγε μέσα από τα δάχτυλα. Μας απομένουν μόνο οι φανταστικοί σταθμοί «παιδί» και «άνδρας» και λίγο θέλουμε ακόμη για να πούμε ότι ο ένας από αυτούς τους σταθμούς *είναι* ο άλλος, όπως και το βέλος του Ζήνωνα *είναι* –σύμφωνα με αυτόν το φιλόσοφο– σε όλα τα σημεία της τροχιάς. Η αλήθεια είναι ότι, αν η γλώσσα ήταν εδώ διαμορφωμένη σύμφωνα με το καλούπι του πραγματικού, δεν θα λέγαμε: «το παιδί γίνεται άνδρας» αλλά: «έχουμε ένα γίγνεσθαι από το παιδί προς τον άνδρα». Στην πρώτη πρόταση, η λέξη «γίνεται» είναι ένα ρήμα με ακαθόριστη σημασία, προορισμένο να επικαλύπτει τον παραλογισμό στον οποίο υποπίπτουμε αποδίδοντας την κατάσταση «άνδρας» στο υποκείμενο «παιδί». Συμπεριφέρεται δηλαδή περίπου σαν την –μονίμως ταυτόσημη– κίνηση της κινηματογραφικής ταινίας, κίνηση κρυμμένη μέσα στη μηχανή, της οποίας ο ρόλος είναι να τοποθετεί τις διαδοχικές εικόνες τη μία πάνω από την άλλη για να μιμηθεί την κίνηση του πραγματικού αντικειμένου. Στη δεύτερη πρόταση, το «γίγνεσθαι» είναι ένα υποκείμενο. Περνάει στο προσκήνιο. Είναι η ίδια η πραγματικότητα· παιδική και ανδρική ηλικία είναι πια δυνη-

τικοί σταθμοί, απλές όψεις του πνεύματος· ετούτη τη φορά έχουμε να κάνουμε με την ίδια την αντικειμενική κίνηση και όχι πλέον με την κινηματογραφική της απομίμηση. Αλλά ο πρώτος τρόπος έκφρασης είναι ο μόνος πρόσφορος για τις γλωσσικές μας έξεις. Για να υιοθετήσουμε τον δεύτερο τρόπο, θα έπρεπε να απαλλαγούμε από τον κινηματογραφικό μηχανισμό της σκέψης.

Θα έπρεπε να τον αψηφήσουμε τελείως για να διαλύσουμε διαμιάς τους θεωρητικούς παραλογισμούς τους οποίους επιφέρει το ζήτημα της κίνησης. Όταν φιλοδοξούμε να κατασκευάσουμε μια μετάβαση με καταστάσεις, μας καταπίνει το σκοτάδι και η αντίφαση. Αλλά το σκοτάδι διαλύεται και η αντίφαση αίρεται από τη στιγμή που παίρνουμε θέση κατά μήκος της μετάβασης, για να διακρίνουμε καταστάσεις επιφέροντας νοερά εγκάρσιες τομές. Αυτό συμβαίνει διότι στη μετάβαση υπάρχει κάτι *παραπάνω* από τη σειρά των καταστάσεων, ήτοι από τις δυνατές τομές, και διότι υπάρχει κάτι *παραπάνω* στην κίνηση από τη σειρά των θέσεων, δηλαδή από τους δυνατούς σταθμούς. Απλώς ο πρώτος τρόπος να βλέπουμε τα πράγματα συμφωνεί με τις διαδικασίες του ανθρώπινου πνεύματος· ο δεύτερος τρόπος, αντίθετα, απαιτεί να κινηθούμε ενάντια στο ρεύμα των διανοητικών έξεων. Άραγε πρέπει να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι η φιλοσοφία πισωπάτησε αρχικά μπροστά σε μια τέτοια προσπάθεια; Οι Έλληνες εμπιστεύονταν τη φύση, εμπιστεύονταν το πνεύμα που ακολουθούσε αβίαστα τη φυσική του ροπή, εμπιστεύονταν κυρίως τη γλώσσα ως φυσική εξωτερίκευση της σκέψης. Αντί να μεμφθούν τη στάση της γλώσσας και της σκέψης απέναντι στον ρου των πραγμάτων, προτίμησαν να μεμφθούν τον ρου των πραγμάτων.

Αυτό έπραξαν οι φιλόσοφοι της ελεατικής σχολής χωρίς περιστροφές. Εφόσον το γίγνεσθαι πλήττει τις έξεις της σκέψης και δύσκολα ανέχεται τα πλαίσια της γλώσσας, το κατήγγειλαν ως μη πραγματικό. Την κίνηση στο χώρο και την εν γένει μεταβολή τις εξέλαβαν ως καθαρές αυταπάτες. Θα μπορούσαμε να μετριάσουμε αυτό το συμπέρασμα χωρίς να μεταβάλουμε τις προκείμενες, να πούμε δηλαδή ότι η πραγματικότητα αλλάζει, αλλά ότι *δεν θα έπρεπε* να αλλάζει. Πλην όμως η αισθητή πραγματικότητα μας δείχνει ότι η εμπειρία μάς φέρνει αντιμέτωπους με το γίγνεσθαι. Αλλά η νοητή πραγματικότητα, εκείνη που θα έπρεπε να υπάρχει, είναι ακόμη πιο πραγματική και, θα λέγαμε, δεν μεταβάλλεται. Κάτω από το ποιοτικό γίγνεσθαι, κάτω από το εξελικτικό γίγνεσθαι, κάτω από το εκτατικό γίγνεσθαι, το

πνεύμα οφείλει να αναζητήσει εκείνο που αποτάσσει τη μεταβολή – την ορίσιμη ποιότητα, τη μορφή ή ουσία, τον σκοπό. Αυτή ήταν η θεμελιώδης αρχή της φιλοσοφίας που αναπτύχθηκε κατά την κλασική αρχαιότητα, η φιλοσοφία των Ειδών (Formes) ή, πιο ελληνικά, η φιλοσοφία των Ιδεών.

Πλάτων και Αριστοτέλης: η Ιδέα

Η λέξη *είδος**, την οποία μεταφράζουμε εδώ ως Ιδέα, έχει όντως αυτή την τριπλή σημασία. Σημαίνει: α) την ποιότητα, β) τη μορφή ή ουσία και γ) τον σκοπό ή *σχέδιο (dessein)* της συντελούμενης ενέργειας, δηλαδή, κατά βάθος, το *σχεδίασμα (dessin)* της ενέργειας που υποτίθεται ότι έχει συντελεσθεί. *Αυτές οι τρεις απόψεις είναι οι απόψεις του επιθέτου, του ουσιαστικού και του ρήματος και αντιστοιχούν στις τρεις ουσιώδεις κατηγορίες της γλώσσας.* Μετά τις εξηγήσεις που δώσαμε πρωτύτερα, θα μπορούσαμε και ίσως θα οφείλαμε να μεταφράσουμε τη λέξη *είδος** ως «όψη» («vue») ή μάλλον ως «στιγμή» («moment»). Διότι το *είδος** είναι η σταθερή όψη την οποία αποσπούμε από την αστάθεια των πραγμάτων: η *ποιότητα*, που είναι μια στιγμή του γίγνεσθαι, η *μορφή*, που είναι μια στιγμή της εξέλιξης, η *ουσία*, που είναι η μέση μορφή πάνω και κάτω από την οποία οι άλλες μορφές τακτοποιούνται κλιμακωτά ως αλλοιώσεις της, και τέλος το *σχέδιο*, που εμψυχώνει την επιτελούμενη πράξη, το οποίο δεν είναι –όπως λέγαμε– παρά το *σχεδίασμα* της συντελεσθείσας πράξης, το οποίο προεξοφλεί την έκβασή της. Ανάγοντας λοιπόν τα πράγματα στις Ιδέες ουσιαστικά αποσυνθέτουμε το γίγνεσθαι στις κύριες στιγμές του, εκάστη των οποίων άλλωστε έχει εξ υποθέσεως αποδεσμευτεί από το νόμο του χρόνου σάμπως να τη συλλέξαμε από την αιωνιότητα. Είναι σαν να λέμε ότι καταλήγουμε στη φιλοσοφία των Ιδεών όταν εφαρμόζουμε τον κινηματογραφικό μηχανισμό της διάνοιας στην ανάλυση του πραγματικού.

Αλλά, άπαξ και θέτουμε τις αμετάβλητες Ιδέες στο βάθος της μεταβαλλόμενης πραγματικότητας, έπεται αναγκαστικά μια ολόκληρη φυσική, μια ολόκληρη κοσμολογία, ακόμη και μια ολόκληρη θεολογία. Ας σταθούμε λοιπόν σε αυτό το σημείο. Δεν μας πέρασε από το νου να συνοψίσουμε σε

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

μερικές σελίδες μια τόσο πολύπλοκη και περιεκτική φιλοσοφία σαν τη φιλοσοφία των Ελλήνων. Επειδή όμως περιγράψαμε παραπάνω τον κινηματογραφικό μηχανισμό της διάνοιας, είναι σημαντικό να δείξουμε σε ποια παράσταση του πραγματικού καταλήγει το παιχνίδι αυτού του μηχανισμού. Φρονούμε ότι αυτή η παράσταση ταυτίζεται με κείνη που βρίσκουμε στην αρχαία φιλοσοφία. Οι κύριες γραμμές της θεωρίας που αναπτύχθηκε από τον Πλάτωνα έως τον Πλωτίνο περνώντας από τον Αριστοτέλη (καθώς επίσης, σε κάποιο βαθμό, από τους στωικούς) δεν έχουν τίποτε το συμπτωματικό, τίποτε το ενδεχομενικό, τίποτε που να πρέπει να εκλάβουμε ως φαντασιοκοπία κάποιου φιλοσόφου. Σκιαγραφούν τη θέαση την οποία θα έχει για το καθολικό γίγνεσθαι μια συστηματική διάνοια, όταν θα το παρακολουθεί μέσω στιγμιοτύπων που θα λαμβάνει, από καιρό σε καιρό, από τη ροή του. Ως εκ τούτου, ακόμη και σήμερα θα φιλοσοφούμε με τον τρόπο των Ελλήνων, θα ανευρίσκουμε, δίχως να χρειάζεται να τα γνωρίζουμε, αυτά ή εκείνα τα γενικά συμπεράσματά τους, στο μέτρο ακριβώς που θα εμπιστευόμαστε το κινηματογραφικό ένστικτο της σκέψης μας.

Λέγαμε πρωτύτερα ότι υπάρχει κάτι *επιπλέον* σε μια κίνηση από ό,τι στις διαδοχικές θέσεις που αποδίδουμε στο κινητό, κάτι *επιπλέον* σε ένα γίγνεσθαι από ό,τι στις μορφές από τις οποίες διέρχεται εκ περιτροπής, κάτι *επιπλέον* στην εξέλιξη της μορφής από ό,τι στις μορφές που πραγματώνονται η μία μετά την άλλη. Επομένως η φιλοσοφία θα μπορέσει, από τους όρους του πρώτου είδους, να συναγάγει τους όρους του δεύτερου, αλλά όχι και από τους δεύτερους τους πρώτους· η θεωρία οφείλει να ξεκινήσει από τους πρώτους. Αλλά η διάνοια αντιστρέφει την τάξη των δύο όρων και, στο σημείο αυτό, η αρχαία φιλοσοφία προχωρεί όπως και η διάνοια. Εγκαθίσταται λοιπόν στο αμετάβλητο και θα δεχθεί μονάχα Ιδέες. Εντούτοις υπάρχει κάποιο γίγνεσθαι, είναι γεγονός. Εφόσον όμως έχουμε θέσει μόνο την αμεταβλησία, πώς θα εξαγάγουμε από αυτήν τη μεταβολή; Ασφαλώς όχι προσθέτοντας κάτι, διότι, εξ υποθέσεως, δεν υπάρχει τίποτε το θετικό έξω από τις Ιδέες. Θα το πράξουμε επομένως με μιαν ελάττωση. Όντως, στο βάθος της αρχαίας φιλοσοφίας κείται αναγκαία το ακόλουθο αίτημα: το ακίνητο υπερτερεί του κινούμενου και περνάμε από την αμεταβλησία στο γίγνεσθαι μόνο με μια ελάττωση ή εξασθένηση.

Άρα πρέπει να προστεθεί κάτι αρνητικό ή, το πολύ πολύ, κάτι μηδενικό

στις Ιδέες για να επιτευχθεί η μεταβολή. Σε τούτο έγκειται το πλατωνικό «μη ον», η αριστοτελική «ύλη» – ένα μεταφυσικό μηδέν το οποίο, προσκολλημένο στην Ιδέα, όπως το αριθμητικό μηδέν στη μονάδα, την πολλαπλασιάζει στον χώρο και στον χρόνο. Χάρη σε αυτό η ακίνητη και απλή Ιδέα διαθλάται σε μιαν απεριόριστα διαδιδόμενη κίνηση. Θεωρητικά, θα έπρεπε να υπάρχουν μονάχα αμετάβλητες Ιδέες, αμετακίνητα εγκιβωτισμένες οι μεν στις δε. Στην πράξη όμως, η ύλη έρχεται να επιπροσθέσει σ' αυτές το κενό της και, με τον τρόπο αυτό, απαγκιστρώνει το καθολικό γίγνεσθαι. Είναι το ασύλληπτο τίποτε που, παρεισφρέοντας ανάμεσα στις Ιδέες, δημιουργεί την ατέρμονη διαταραχή και την αιώνια ανησυχία, ως μια υπόνοια που εμφιλοχώρησε ανάμεσα σε δύο καρδιές που αγαπιούνται. Υποβιβάστε τις αμετάβλητες Ιδέες· με αυτή την πρωτοβουλία θα βρείτε μπροστά σας την αέναη ροή των πραγμάτων. Δεν χωράει αμφιβολία ότι οι Ιδέες ή Είδη απαρτίζουν την ολότητα της νοητής πραγματικότητας, δηλαδή της αλήθειας, καθότι παριστούν –συνενωμένες– τη θεωρητική ισορροπία του Είναι. Όσο για την αισθητή πραγματικότητα, είναι μια απεριόριστη ταλάντευση εκατέρωθεν αυτού του σημείου ισορροπίας.

Έτσι, μέσα από ολόκληρη τη φιλοσοφία των Ιδεών, συνάγεται μια ορισμένη σύλληψη της διάρκειας, καθώς και της σχέσης του χρόνου με την αιωνιότητα. Σε κείνον που εγκαθίσταται στο γίγνεσθαι, η διάρκεια εμφανίζεται ως η ίδια η ζωή των πραγμάτων, ως η θεμελιώδης πραγματικότητα. Τα Είδη που απομονώνει το πνεύμα και τα αποθηκεύει σε έννοιες δεν είναι πλέον παρά όψεις της μεταβαλλόμενης πραγματικότητας. Είναι στιγμές τις οποίες συλλέξαμε κατά μήκος της διάρκειας και, επειδή ακριβώς κόψαμε το νήμα που τις συνέδεε με τον χρόνο, δεν διαρκούν πια. Τείνουν να συγχωνευθούν με τον ορισμό τους, δηλαδή με την τεχνητή ανασυγκρότηση και τη συμβολική έκφραση που αποτελεί το διανοητικό τους ισοδύναμο. Εισέρχονται στην αιωνιότητα, αν προτιμάτε· αλλά ό,τι το αιώνιο διαθέτουν συνταυτίζεται με τη μη πραγματικότητά τους. Απεναντίας, αν πραγματευθούμε το γίγνεσθαι με την κινηματογραφική μέθοδο, τα Είδη δεν είναι πια όψεις της μεταβολής, αλλά συστατικά της στοιχεία, καθότι εκπροσωπούν ό,τι το θετικό υπάρχει στο γίγνεσθαι. Η αιωνιότητα δεν πλανάται πια υπεράνω του χρόνου ως μια αφαίρεση, αλλά τον θεμελιώνει ως πραγματικότητα. Εν προκειμένω, αυτή ακριβώς είναι η στάση της φιλοσοφίας των Ειδών ή των Ιδεών. Εγκαθιδρύει ανάμεσα στην αιωνιότητα και τον χρόνο την ίδια σχέση η

οποία υπάρχει ανάμεσα στο χρυσό νόμισμα και στα κέρματα ίσης αξίας, δηλαδή σε κέρματα τόσο μικρής αξίας, ώστε η πληρωμή συνεχίζεται ατελεύτητα χωρίς να ξεχρεώνουμε ποτέ, ενώ με το χρυσό νόμισμα η καταβολή του χρέους θα γινόταν διαμιάς. Αυτό εκφράζει ο Πλάτωνας με την υπέροχη γλώσσα του όταν λέει ότι ο Θεός, αδυνατώντας να καταστήσει τον κόσμο αιώνιο, του έδωσε τον Χρόνο, «κινητή εικόνα της αιωνιότητας».[5]

Απ' αυτή τη θεωρία προέρχεται επίσης μια ορισμένη σύλληψη της έκτασης, η οποία βρίσκεται στη βάση της φιλοσοφίας των Ιδεών, καίτοι δεν διατυπώθηκε εξίσου ρητά. Ας φανταστούμε ακόμη ένα πνεύμα που μετατοπίζεται κατά μήκος του γίγνεσθαι και υιοθετεί την κίνησή του. Κάθε διαδοχική κατάσταση, κάθε ποιότητα, τέλος κάθε Είδος (Forme) θα του φανεί σαν μια απλή τομή την οποία κάνει η σκέψη στο καθολικό γίγνεσθαι. Θα διαπιστώσει ότι η μορφή (forme) είναι ουσιωδώς εκτεταμένη, καθώς είναι αχώριστη από το εκτατό γίγνεσθαι το οποίο την υλοποίησε στο μάκρος της ροής του. Έτσι, κάθε μορφή (forme) καταλαμβάνει χώρο, όπως άλλωστε και χρόνο. Αλλά η φιλοσοφία των Ιδεών ακολουθεί πορεία αντίδρομη. Εκκινεί από το Είδος (Forme), το οποίο εκλαμβάνει ως την ίδια την ουσία της πραγματικότητας. Δεν φτάνει στη μορφή (forme) μέσω ενός στιγμιοτύπου που έλαβε από το γίγνεσθαι· αποδέχεται έτοιμες μορφές (formes) στην αιωνιότητα· όσο για τη διάρκεια και το γίγνεσθαι, συνιστούν απλώς υποβάθμιση αυτής της ακίνητης αιωνιότητας. Εδραιωμένη με αυτό τον τρόπο, ανεξάρτητη από τον χρόνο, η μορφή (forme) δεν είναι πλέον ό,τι βρίσκουμε σε μιαν αντίληψη· είναι μια *έννοια*. Αφού λοιπόν μια πραγματικότητα εννοιολογικής τάξεως δεν καταλαμβάνει έκταση ούτε έχει διάρκεια, τα Είδη (Formes) πρέπει να εδράζονται έξω από τον χώρο όπως πλανώνται και υπεράνω του χρόνου. Αναγκαία λοιπόν, ο χώρος και ο χρόνος έχουν για την αρχαία φιλοσοφία την ίδια καταγωγή και αξία. Η ίδια ελάττωση του όντος εκφράζεται με διάταση (distension) στον χρόνο και με έκταση (extension) στον χώρο.

Επομένως, η έκταση και η διάταση εκδηλώνουν απλώς την απόκλιση του όντος από κείνο που θα όφειλε να υπάρχει. Από τη σκοπιά της αρχαίας φιλοσοφίας, ο χώρος και ο χρόνος μπορούν να είναι μόνο το πεδίο μιας ατελούς πραγματικότητας ή μάλλον μιας πραγματικότητας που πλανήθηκε εκτός εαυτής, για να σπεύσει προς αναζήτηση του εαυτού της. Θα πρέ-

5. Πλάτων, *Τίμαιος*, 37 d: «*εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι*».

πει μόνο να δεχθούμε εδώ ότι το πεδίο δημιουργείται ανάλογα με την πορεία και ότι η πορεία το αποθέτει, κατά κάποιον τρόπο, κάτω από αυτή. Απομακρύνετε από τη θέση της ισορροπίας του ένα ιδεώδες εκκρεμές, που είναι απλό μαθηματικό σημείο· θα προκαλέσετε έτσι μιαν ατελεύτητη αιώρηση κατά μήκος της οποίας σημεία παρατίθενται σε άλλα σημεία και στιγμές διαδέχονται άλλες στιγμές. Ο χώρος και ο χρόνος που γεννιούνται με αυτό τον τρόπο δεν έχουν περισσότερη «θετικότητα» από την ίδια την κίνηση. Παριστούν την απόκλιση ανάμεσα στη θέση που δόθηκε τεχνητά στο εκκρεμές και στην κανονική του θέση, εκείνο δηλαδή *που του λείπει* για να ανακτήσει τη φυσική του σταθερότητα. Αν το επαναφέρετε στην κανονική του θέση, τότε ο χώρος, ο χρόνος και η κίνηση συστέλλονται σε ένα μαθηματικό σημείο. Παρόμοια, οι ανθρώπινοι συλλογισμοί συνεχίζονται ατελεύτητα, αλλά θα βούλιαζαν αίφνης στην ενορατικά συλληφθείσα αλήθεια, διότι η έκτασή (extension) τους και η διάτασή τους είναι απλώς μια απόκλιση, θα λέγαμε, ανάμεσα στη σκέψη μας και στην αλήθεια.[6] Αυτά ισχύουν για την έκταση (étendue) και για τη διάρκεια αναφορικά με τα καθαρά Είδη ή Ιδέες. Οι αισθητές μορφές είναι μπροστά μας, πάντα έτοιμες να ανακτήσουν την ιδεατότητά τους, πάντα εμποδισμένες από την ύλη που φέρουν μέσα τους, δηλαδή από το εσωτερικό τους κενό, από το μεσοδιάστημα που αφήνουν ανάμεσα σε αυτό που είναι και σε κείνο που θα όφειλαν να είναι. Βρίσκονται ακατάπαυστα στο σημείο να ανακτήσουν τον εαυτό τους και καταγίνονται ακατάπαυστα με την απώλειά του. Ένας αδυσώπητος νόμος τις καταδικάζει, όπως και τον βράχο του Σίσυφου, να ξαναπέφτουν μόλις πλησιάζουν στην κορυφή και αυτός ο νόμος, ο οποίος τις έριξε στον χώρο και στον χρόνο, δεν είναι παρά η ίδια η ευστάθεια της καταγωγικής τους ανεπάρκειας. Οι εναλλαγές γένεσης και φθοράς, οι εξελίξεις που ξαναγεννιούνται ακατάπαυστα, η απεριόριστα επαναλαμβανόμενη περιστροφική κίνηση των ουράνιων σφαιρών, όλα τούτα παριστούν απλώς ένα κάποιο θεμελιώδες έλλειμμα στο οποίο έγκειται η υλικότητα. Εάν καλύψετε αυτό το έλλειμμα, θα έχετε αυτομάτως διαγράψει τον χώρο και τον χρόνο, δηλαδή τις αδιαλείπτως ανανεούμενες αιωρήσεις γύρω από μια σταθερή ισορροπία που πάντα είναι ζητούμενη και ουδέποτε επιτυγ-

6. Επιχειρήσαμε να ξεχωρίσουμε ό,τι το αληθές και ό,τι το ψευδές περιέχει αυτή η ιδέα, όσον αφορά τη *χωρικότητα* (βλ. το τρίτο μας κεφάλαιο). Αλλά μας φαίνεται ριζικά εσφαλμένη όσον αφορά τη *διάρκεια*.

χάνεται. Τα πράγματα αλληλοδιεισδύουν. Ό,τι είχε χαλαρώσει στον χώρο, εντείνεται εκ νέου σε καθαρή μορφή. Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον συστέλλονται σε μια μοναδική στιγμή, η οποία είναι η αιωνιότητα.

Τούτο σημαίνει ότι το φυσικό στοιχείο (le physique) είναι το λογικό στοιχείο αλλά παρεφθαρμένο. Σε τούτη την πρόταση συνοψίζεται όλη η φιλοσοφία των Ιδεών. Εδώ επίσης βρίσκεται και η κρυμμένη αρχή της έμφυτης στη νόησή μας φιλοσοφίας. Αν η αμεταβλησία υπερτερεί του γίγνεσθαι, τότε η μορφή υπερτερεί της μεταβολής, οπότε, με μια αληθινή πτώση, το λογικό σύστημα των ορθολογικά ενταγμένων σε μια ιεραρχημένη σειρά και συναρμοσμένων μεταξύ τους Ιδεών διασκορπίζεται σε μια φυσική σειρά αντικειμένων και συμβάντων που παρατίθενται με συμπτωματικό τρόπο. Η γενεσιουργός ιδέα ενός ποιήματος αναπτύσσεται σε χιλιάδες φανταστικές παραστάσεις, οι οποίες υλοποιούνται σε φράσεις που εκτυλίσσονται σε λέξεις. Όσο κατερχόμαστε δε από την ακίνητη ιδέα, η οποία περιστρέφεται γύρω από τον εαυτό της, στις λέξεις που την εκτυλίσσουν, τόσο περισσότερο χώρο αφήνουμε στην ενδεχομενικότητα και στην επιλογή· θα μπορούσαν να είχαν ξεπροβάλει και άλλες μεταφορές, που να εκφράζονται με άλλες λέξεις· μια εικόνα ανακαλεί μιαν άλλη, μια λέξη μιαν άλλη λέξη. Όλες αυτές οι λέξεις τρέχουν η μία κατόπιν της άλλης, γυρεύοντας μάταια να αποδώσουν, αφ' εαυτών, την απλότητα της γενεσιουργού ιδέας. Το αυτί μας αφουγκράζεται μόνο τις λέξεις· άρα αντιλαμβάνεται μόνο συμβεβηκότα. Το πνεύμα μας όμως, με διαδοχικά άλματα, μεταπηδά από τις λέξεις στις εικόνες, από τις εικόνες στην καταγωγική ιδέα, και έτσι ανατρέχει, από την αντίληψη των λέξεων, συμβεβηκότων που προκλήθηκαν από συμβεβηκότα, στη σύλληψη της Ιδέας που τίθεται αφ' εαυτής. Έτσι προβαίνει ο φιλόσοφος απέναντι στο σύμπαν. Η εμπειρία κάνει να περνούν μπροστά στα μάτια του φαινόμενα τα οποία τρέχουν, κι αυτά, το ένα πίσω από το άλλο, σε συμπτωματική τάξη, καθορισμένη από τις περιστάσεις του χρόνου και του χώρου. Αυτή η φυσική τάξη, αληθινή καθίζηση της λογικής τάξης, δεν είναι τίποτε άλλο πέραν της πτώσης του λογικού στοιχείου στον χώρο και στον χρόνο. Αλλά ο φιλόσοφος, ανατρέχοντας από το αντιληπτό (percept) στην έννοια (concept), βλέπει να συμπυκνώνονται σε λογικό όλα όσα το φυσικό στοιχείο είχε ως θετική πραγματικότητα. Η διάνοιά του, αφαιρώντας την υλικότητα που διατείνει (distend) το ον, το συλλαμβάνει εκ νέου στον εαυτό του μέσα στο αμετάβλητο σύστημα των Ιδεών. Έτσι

φτάνουμε στην Επιστήμη, η οποία μας εμφανίζεται, πλήρης και τετελεσμένη, από τη στιγμή που επαναφέρουμε τη διάνοιά μας στην αληθινή της θέση, διορθώνοντας την απόκλιση που τη χώριζε από το νοητό. Άρα η επιστήμη δεν είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα. Υπήρξε πριν από τη διάνοιά μας, είναι ανεξάρτητη από αυτήν και γέννησε αληθινά τα πράγματα.

Πράγματι, αν εκλαμβάναμε τα Είδη ως απλά στιγμιότυπα που έλαβε το πνεύμα από τη συνέχεια του γίγνεσθαι, θα σχετίζονταν με το πνεύμα το οποίο τα παριστά, δεν θα είχαν δική τους ύπαρξη. Το πολύ πολύ θα μπορούσαμε να πούμε ότι καθεμιά από αυτές τις Ιδέες είναι ένα ιδεώδες. Πλην όμως υιοθετήσαμε την αντίθετη υπόθεση. Επομένως οι Ιδέες πρέπει να υπάρχουν αφ' εαυτών. Η αρχαία φιλοσοφία δεν μπορούσε να αποφύγει αυτό το συμπέρασμα. Το διατύπωσε ο Πλάτωνας και μάταια ο Αριστοτέλης πάσχισε να το παρακάμψει. Αφού η κίνηση γεννιέται από την υποβάθμιση του αμετάβλητου, δεν θα υπήρχε κίνηση και, κατά συνέπεια, ούτε αισθητός κόσμος, αν δεν υπήρχε κάπου πραγματωμένη η αμεταβλησία. Έτσι, έχοντας ξεκινήσει αρνούμενος στις Ιδέες μιαν ανεξάρτητη ύπαρξη και αδυνατώντας, παραταύτα, να τους τη στερήσει, ο Αριστοτέλης τις συμπίεσε μεταξύ τους, τις συνένωσε σε ένα είδος σφαίρας και τοποθέτησε υπεράνω του φυσικού κόσμου ένα Είδος που κατέληξε έτσι να είναι το Είδος των Ειδών, η Ιδέα των Ιδεών ή, τέλος, για να θυμηθούμε τα δικά του λόγια, η Νόησις Νοήσεως. Αυτός είναι ο Θεός του Αριστοτέλη: αναγκαστικά αμετάβλητος και ξένος προς ό,τι συμβαίνει στον κόσμο, καθώς δεν είναι παρά η σύνθεση όλων των εννοιών σε μια μοναδική έννοια. Είναι αλήθεια ότι καμιά από τις πολλαπλές έννοιες δεν θα μπορούσε να υπάρχει ξέχωρα, αυτούσια, μέσα στη θεία ενότητα· μάταια θα αναζητούσαμε τις Ιδέες του Πλάτωνα στο εσωτερικό του Θεού του Αριστοτέλη. Αρκεί όμως να φανταστούμε τον Θεό του Αριστοτέλη να διαθλάται στον εαυτό του ή απλώς να κλίνει προς τον κόσμο, ώστε παρευθύς να ξεχυθούν από μέσα του οι πλατωνικές Ιδέες, οι οποίες ενέχονται στην ενότητα της ουσίας του, όπως οι ακτίνες εκπέμπονται από τον ήλιο, μολονότι δεν περιέχονταν διόλου σε αυτόν. Αναμφίβολα, αυτή η *δυνατότητα έκχυσης* των πλατωνικών Ιδεών έξω από τον αριστοτελικό Θεό εικονίζεται, στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, με την ενεργό νόηση, τον *νοῦν** που ονομάστηκε *ποιητικός** – δηλαδή με το πιο ουσιώδες και, παραταύτα, ασύ-

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

νειδο στοιχείο της ανθρώπινης διάνοιας. Ο *ποιητικός νοῦς** είναι η συνολική Επιστήμη, που τίθεται διαμιάς και την οποία η συνειδητή, λελογισμένη διάνοια είναι καταδικασμένη να ανασυγκροτεί επίπονα, κομμάτι κομμάτι. Υπάρχει λοιπόν μέσα μας ή μάλλον πίσω μας μια δυνατή θέαση του Θεού, όπως θα πουν οι Αλεξανδρινοί, μια θέαση πάντα δυνητική, ουδέποτε όμως πραγματωμένη στο παρόν από τη συνειδητή διάνοια. Σε αυτή την ενόραση θα βλέπαμε τον Θεό να αναπτύσσεται σε Ιδέες. Αυτή η «τα πάντα ποιούσα»[7] ενόραση διαδραματίζει σε σχέση με τη λελογισμένη διάνοια, που κινείται στον χρόνο, τον ίδιο ρόλο που διαδραματίζει το ίδιο το κινούν ακίνητο σε σχέση με την κίνηση του ουρανού και την πορεία των πραγμάτων.

Θα βρίσκαμε λοιπόν, εμμενή στη φιλοσοφία των Ιδεών, μιαν ιδιότυπη σύλληψη της αιτιότητας, σύλληψη την οποία επιβάλλεται να φωτίσουμε άπλετα, διότι είναι εκείνη στην οποία θα φτάσει ο καθένας μας όταν θα ακολουθήσει μέχρι τέρμα, για να ανατρέξει μέχρι την απαρχή των πραγμάτων, τη φυσική κίνηση της διάνοιας. Είναι αλήθεια ότι οι αρχαίοι φιλόσοφοι δεν τη διατύπωσαν ποτέ ρητά. Περιορίστηκαν να συναγάγουν τις συνέπειές της και, γενικά, μας επισήμαναν οπτικές γωνίες υπό τις οποίες μπορούμε να την προσεγγίσουμε, αντί να παρουσιάσουν την ίδια. Πράγματι, άλλοτε μας μιλούν για μιαν *έλξη*, άλλοτε για μιαν *ώθηση* που ασκείται από το πρώτο κινούν σε όλο τον κόσμο. Αμφότερες οι απόψεις συναντώνται στον Αριστοτέλη, ο οποίος μας καταδεικνύει στην κίνηση του σύμπαντος μια ροπή των πραγμάτων προς τη θεία τελειότητα και συνεπώς μιαν ανύψωση προς τον Θεό, ενώ αλλού την περιγράφει ως συνέπεια μιας επαφής του Θεού με την πρώτη σφαίρα και συνεπώς ως κατερχόμενη από τον Θεό στα πράγματα. Οι Αλεξανδρινοί δεν έκαναν άλλωστε τίποτε διαφορετικό, κατά τη γνώμη μας· ακολούθησαν αυτή τη διπλή υπόδειξη μιλώντας για πρόοδο και για μεταστροφή· τα πάντα απορρέουν από την πρώτη αρχή και όλα επιθυμούν να επανέλθουν σε αυτή. Αλλά οι δύο αυτές αντιλήψεις για τη θεία αιτιότητα δεν μπορούν να ταυτιστούν μεταξύ τους παρά μόνο αν τις ανάγουμε αμφότερες σε μια τρίτη, την οποία θεωρούμε θεμελιώδη και μόνο αυτή θα μας δώσει να καταλάβουμε, όχι μόνο το γιατί,

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

7. *Περὶ ψυχῆς*, 430 a 14: «*καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*».

με ποια έννοια τα πράγματα κινούνται στον χώρο και στον χρόνο, αλλά επίσης γιατί υπάρχει χώρος και χρόνος, γιατί υπάρχει κίνηση και γιατί υπάρχουν πράγματα.

Αυτή την αντίληψη, η οποία διαφαίνεται ολοένα και περισσότερο κάτω από τους συλλογισμούς των Ελλήνων φιλοσόφων καθόσον περνάμε από τον Πλάτωνα στον Πλωτίνο, θα τη διατυπώναμε ως εξής: *Η αποδοχή μιας πραγματικότητας συνεπάγεται την ταυτόχρονη αποδοχή όλων των ενδιάμεσων βαθμίδων πραγματικότητας ανάμεσα σε αυτή και στο καθαρό μηδέν.* Η αρχή είναι προφανής όταν μιλάμε για τον αριθμό· δεν μπορούμε να θέσουμε τον αριθμό 10, χωρίς να θέσουμε αυτόχρημα και την ύπαρξη των αριθμών 9, 8, 7 κτλ., όλων των ενδιάμεσων αριθμών μεταξύ του 10 και του μηδενός. Αλλά, εν προκειμένω, το πνεύμα μας μεταπίπτει φυσιολογικά από τη σφαίρα της ποσότητας σε κείνη της ποιότητας. Νομίζουμε ότι, δοθείσης μιας ορισμένης τελειότητας, δίδεται και όλη η συνέχεια των υποβαθμίσεων ανάμεσα, αφενός, σε αυτή την τελειότητα και, αφετέρου, στο μηδέν που φανταζόμαστε ότι συλλαμβάνουμε. Ας θέσουμε λοιπόν τον Θεό του Αριστοτέλη, τη νόησιν νοήσεως, δηλαδή τη νόηση που *κάνει κύκλο*, που μεταμορφώνεται από υποκείμενο σε αντικείμενο και από αντικείμενο σε υποκείμενο με μια στιγμιαία ή καλύτερα αιώνια κυκλική διαδικασία. Επειδή, από την άλλη, το μηδέν φαίνεται να τίθεται αφ' εαυτού και επειδή, όταν δίδονται τα δύο αυτά άκρα, δίδεται επίσης και το μεταξύ τους διάστημα, έπεται ότι όλες οι κατιούσες βαθμίδες του όντος, από τη θεία τελειότητα έως το «απόλυτο τίποτε», θα πραγματωθούν, θα λέγαμε, αυτομάτως άπαξ και τεθεί ο Θεός.

Η φυσική κλίση της διάνοιας

Ας διανύσουμε λοιπόν αυτό το μεσοδιάστημα από πάνω προς τα κάτω. Εν πρώτοις, αρκεί η παραμικρή μείωση της πρώτης αρχής ώστε το ον να κατακρημνιστεί μέσα στον χώρο και στον χρόνο, αλλά η διάρκεια και η έκταση που αντιπροσωπεύουν αυτή την πρώτη μείωση θα είναι όσο το δυνατόν εγγύτερες στη θεία αιωνιότητα και στη θεία απουσία έκτασης. Θα πρέπει λοιπόν να απεικονίσουμε αυτή την πρώτη υποβάθμιση της θείας αρχής ως μια σφαίρα που περιστρέφεται πέριξ του εαυτού της, μιμούμενη, με το διηνεκές της κυκλικής της κίνησης, την αιωνιότητα του κύκλου της θείας νόησης, δημιουργώντας άλλωστε

τον δικό της τόπο και, ως εκ τούτου, τον τόπο εν γένει,[8] καθότι δεν την περιέχει τίποτε και δεν αλλάζει θέση, δημιουργώντας επίσης τη δική της διάρκεια και, ως εκ τούτου, τη διάρκεια εν γένει, επειδή η κίνησή της είναι το μέτρο όλων των άλλων.[9] Κατόπιν, από βαθμίδα σε βαθμίδα, θα παρακολουθήσουμε την τελειότητα να φθίνει μέχρι τον δικό μας υποσελήνιο κόσμο, όπου ο κύκλος της γένεσης, της αύξησης και του θανάτου μιμείται, για τελευταία φορά, παραφθείροντάς τον, τον αρχέγονο κύκλο. Υπ' αυτή την έννοια, η αιτιακή σχέση μεταξύ του Θεού και του κόσμου εμφανίζεται ως έλξη, αν τη δούμε εκ των κάτω, και ως ώθηση ή δράση εξ επαφής, αν τη δούμε εκ των άνω, διότι ο πρώτος ουρανός με την κυκλική του κίνηση είναι μια μίμηση του Θεού και η μίμηση είναι η πρόσληψη μιας μορφής. Οπότε, ανάλογα με τη θέση από την οποία κοιτάζουμε, αντιλαμβανόμαστε τον Θεό ως ποιητική αιτία ή ως τελική αιτία. Και όμως, καμία από τις δύο αυτές σχέσεις δεν είναι η οριστική αιτιακή σχέση. Η αληθινή σχέση είναι κείνη που βρίσκουμε ανάμεσα στα δύο σκέλη μιας εξίσωσης, το πρώτο από τα οποία είναι ένας μοναδικός όρος, το δε δεύτερο ένα άθροισμα απεριόριστου αριθμού όρων. Είναι, αν θέλετε, η σχέση του χρυσού νομίσματος με κέρματα ίσης αξίας, αρκεί να υποθέσουμε ότι τα κέρματα αυτά εμφανίζονται αυτομάτως άμα τη εμφανίσει του χρυσού νομίσματος. Μόνο έτσι θα κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης απέδειξε την αναγκαιότητα ενός πρώτου ακίνητου κινούντος, χωρίς να βασίζεται στη σκέψη ότι η κίνηση των πραγμάτων θα πρέπει να είχε μιαν απαρχή, αλλά, απεναντίας, αποδεχόμενος ότι αυτή η κίνηση δεν θα μπορούσε ποτέ να αρχίσει και ούτε μέλλει ποτέ να τελειώσει. Αν η κίνηση υπάρχει ή, με άλλα λόγια, αν τα κέρματα υπολογίζονται, τότε υπάρχει κάπου το χρυσό νόμισμα. Αν η άθροιση συνεχίζεται ατελεύτητα, χωρίς να έχει ποτέ αρχίσει, τότε ο μοναδικός όρος που ισοδυναμεί εξόχως μ' αυτήν είναι αιώνιος. Μια διηνεκής κινητικότητα είναι δυνατή μόνο αν στηρίζεται σε μιαν αιωνιότητα αμεταβλησίας, την οποία εκτυλίσσει δίκην αλυσίδας άνευ αρχής και τέλους.

Αυτή είναι η τελευταία λέξη της ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν είχαμε τη φιλοδοξία να την ανασυγκροτήσουμε a priori. Οι καταβολές της είναι πολυσχιδείς. Συνδέεται με αόρατα νήματα με όλες τις ίνες της αρχαίας ψυ-

---

8. *Περὶ οὐρανοῦ*, II, 287 a 12: «*τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς οὔτε κενόν ἐστιν ἔξωθεν οὔτε τόπος*». *Φυσικά*, IV, 212 a 34: «*τὸ δὲ πᾶν ἔστι μὲν ὡς κινήσεταί ἔστι δ' ὡς οὔ. Ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει· κύκλῳ δὲ κινήσεται, τῶν μορίων γὰρ οὗτος ὁ τόπος*».

9. *Περὶ οὐρανοῦ*, I, 279 a 12: «*οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*». *Φυσικά*, VIII, 251 b 27: «*ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως*».

χής. Μάταια θα επιχειρούσαμε να την παραγάγουμε από μιαν απλή αρχή.[10] Αλλά, αν εξαλείψουμε ό,τι προήλθε από την ποίηση, τη θρησκεία και την κοινωνική ζωή, καθώς και από μιαν υποτυπώδη ακόμη φυσική και βιολογία, αν αψηφήσουμε τα εύθραυστα υλικά που χρησιμοποιήθηκαν στην κατασκευή αυτού του πελώριου οικοδομήματος, παραμένει ένας στέρεος σκελετός που αναπαριστά αδρομερώς μια μεταφυσική η οποία, όπως πιστεύουμε, είναι η φυσική μεταφυσική της ανθρώπινης διάνοιας. Όντως καταλήγουμε σε μια παρόμοια φιλοσοφία, άπαξ και ακολουθήσουμε μέχρι τέλους την κινηματογραφική τάση της αντίληψης και της σκέψης. Στη θέση της συνεχούς εξελικτικής μεταβολής, η αντίληψή μας και η σκέψη μας αρχίζουν βάζοντας μια σειρά σταθερών ειδών (formes) που αρμαθιάζονται εκ περιτροπής, καθώς περνούν, όπως οι κρίκοι του παλιού παιδικού παιχνιδιού τους οποίους ξεκρεμούν τα παιδιά με το ραβδί τους καθώς περνούν καβάλα σε ξύλινα αλογάκια. Σε τι θα συνίσταται τότε το πέρασμα και σε τι θα αρμαθιάζονται τα είδη (formes); Δεδομένου ότι καταλήξαμε στα σταθερά είδη εξάγοντας από τη μεταβολή οτιδήποτε καθορισμένο βρίσκουμε σε αυτή, δεν απομένει πλέον, για να χαρακτηρίσουμε την αστάθεια επί της οποίας τίθενται τα είδη, παρά ένα αρνητικό κατηγόρημα: η ίδια η απροσδιοριστία. Αυτό είναι το πρώτο ενέργημα της σκέψης μας· χωρίζει κάθε μεταβολή σε δύο στοιχεία, το ένα σταθερό, επιδεκτικό ορισμού για κάθε επιμέρους περίπτωση, ήτοι το Είδος (Forme), και το άλλο ανεπίδεκτο ορισμού και πάντα το ίδιο, ήτοι τη μεταβολή εν γένει. Αυτό είναι επίσης το ουσιώδες έργο της γλώσσας. Τα είδη είναι το μόνο που είναι ικανή να εκφράσει. Η γλώσσα είναι αναγκασμένη να υπονοεί ή περιορίζεται να *υπαινίσσεται* μια κινητικότητα η οποία, επειδή ακριβώς παραμένει ανέκφραστη, λογίζεται ως αναλλοίωτη σε όλες τις περιπτώσεις. Τότε εμφανίζεται αίφνης μια φιλοσοφία που θεωρεί νόμιμο τον διαχωρισμό που επιτέλεσε έτσι η σκέψη και η γλώσσα. Τι άλλο θα κάνει ειμή να εξαντικειμενίσει τη διάκριση πιο σθεναρά, να την εξωθήσει μέχρι τις έσχατες συνέπειές της, να την αναγάγει σε σύστημα; Επομένως, από τη μια, θα συνθέσει το πραγματικό με καθορισμένα Είδη ή αμετάβλητα στοιχεία και, από την άλλη, με μιαν αρχή κι-

10. Κατά κύριο λόγο αφήσαμε σχεδόν κατά μέρος τις αξιοθαύμαστες, αλλά κάπως φευγαλέες, ενοράσεις που επρόκειτο να συλλάβει, να μελετήσει σε βάθος και να παγιώσει αργότερα ο Πλωτίνος.

νητικότητας η οποία, όντας η άρνηση του είδους, θα ξεφύγει εξ υποθέσεως από κάθε ορισμό και θα είναι το αμιγώς απροσδιόριστο. Όσο θα στρέφει την προσοχή της σ' αυτά τα είδη που οροθετεί η σκέψη και εκφράζει η γλώσσα, τόσο περισσότερο θα τα βλέπει να αίρονται υπεράνω του αισθητού και να εξαϋλώνονται σε καθαρές έννοιες, ικανές να αλληλοδιεισδύουν και μάλιστα να συμπτυχθούν τελικά σε μια μοναδική έννοια, σύνθεση κάθε πραγματικότητας, περάτωση κάθε τελειότητας. Απεναντίας, όσο αυτή η φιλοσοφία θα κατέρχεται προς την αθέατη πηγή της καθολικής κινητικότητας, τόσο περισσότερο θα νιώθει ότι αυτή της διαφεύγει και συνάμα ότι κενώνεται και βυθίζεται σε κείνο που θα ονομάσει καθαρό μηδέν. Τελικά, θα έχει, από τη μια μεριά, το σύστημα των Ιδεών που είναι λογικά συναρμοσμένες μεταξύ τους ή συμπυκνωμένες μόνο σε μία Ιδέα και, από την άλλη, ένα οιονεί μηδέν, το πλατωνικό «μη είναι» ή την αριστοτελική «ύλη». Αλλά, μετά την κοπή του υφάσματος, ακολουθεί αναγκαστικά το ράψιμο. Θα πρέπει τώρα με υπεραισθητές Ιδέες και με ένα υποαισθητό μη είναι να ανασυγκροτήσουμε τον αισθητό κόσμο. Δεν πρόκειται να τα καταφέρουμε παρά μόνο αν υιοθετήσουμε το φιλοσοφικό αίτημα ενός είδους μεταφυσικής αναγκαιότητας, δυνάμει της οποίας η αντιπαράσταση αυτού του Όλου και αυτού του Μηδενός *ισούται* με την κατάφαση όλων των βαθμίδων πραγματικότητας οι οποίες μετρούν το μεταξύ τους διάστημα, με τον ίδιο τρόπο που ένας αδιαίρετος αριθμός, άπαξ και τον θεωρήσουμε ως διαφορά ανάμεσα στον εαυτό του και στο μηδέν, αποκαλύπτεται ότι είναι ένα άθροισμα μονάδων και συνάμα εμφανίζει όλους τους κατώτερους αριθμούς. Αυτό είναι το φυσικό αίτημα. Το βρίσκουμε άλλωστε και στο βάθος της ελληνικής φιλοσοφίας. Οπότε, για να εξηγήσουμε τα ειδικά γνωρίσματα καθεμιάς από αυτές τις ενδιάμεσες βαθμίδες πραγματικότητας, το μόνο που απομένει είναι να υπολογίσουμε την απόσταση που τις χωρίζει από ολόκληρη την πραγματικότητα· κάθε κατώτερη βαθμίδα συνίσταται σε μια μείωση της ανώτερης και όποια αισθητή καινοτομία αντιλαμβανόμαστε σε αυτή θα αναλυόταν, από τη σκοπιά του νοητού, σε μια νέα ποσότητα άρνήσεως που θα είχε επιπροστεθεί σ' αυτήν. Η ελάχιστη δυνατή ποσότητα άρνησης, εκείνη που ήδη βρίσκουμε στις ανώτερες μορφές της αισθητής πραγματικότητας και, συνεπώς, κατά μείζονα λόγο, στις κατώτερες μορφές, θα είναι εκείνη που θα εκφράσουν τα πιο γενικά κατηγορήματα της αισθητής πραγματικότητας, ήγουν η έκταση και η διάρκεια. Με αυξανόμε-

νες υποβαθμίσεις, θα οδηγηθούμε σε ολοένα και πιο ειδικά κατηγορήματα. Εδώ η φαντασία του φιλοσόφου θα οργιάσει, διότι, με αυθαίρετη ή έστω αμφισβητούμενη απόφαση, θα εξισώσει την τάδε όψη του αισθητού κόσμου με τη δεινα οντική μείωση. Δεν πρόκειται να καταλήξουμε κατ' ανάγκην, σαν τον Αριστοτέλη, σε έναν κόσμο που απαρτίζεται από ομόκεντρες σφαίρες οι οποίες περιστρέφονται γύρω από τον εαυτό τους. Αλλά θα οδηγηθούμε σε μιαν ανάλογη κοσμολογία, δηλαδή σε μια κατασκευή της οποίας τα τμήματα, μολονότι είναι όλα διαφορετικά, δεν θα παύουν να έχουν μεταξύ τους τις ίδιες σχέσεις. Αυτή δε η κοσμολογία θα διέπεται πάντα από την ίδια αρχή. Το φυσικό θα ορίζεται από το λογικό. Κάτω από τα μεταβαλλόμενα φαινόμενα θα μας δείξουν με διαφάνεια ένα κλειστό σύστημα εννοιών που υπάγονται οι μεν στις δε και είναι συναρμοσμένες μεταξύ τους. Η επιστήμη, θεωρημένη ως το σύστημα των εννοιών, θα είναι πιο πραγματική από την αισθητή πραγματικότητα. Θα προηγείται τόσο της ανθρώπινης γνώσης, η οποία απλώς τη συλλαβίζει γράμμα γράμμα, όσο και των πραγμάτων, που πασχίζουν να τη μιμηθούν αδέξια. Έστω και μια στιγμή αφηρημάδας θα έφτανε για να εξέλθει από την αιωνιότητά της και, έτσι, να συμπέσει με όλη αυτή τη γνώση και με όλα αυτά τα πράγματα. Άρα η αμεταβλησία της είναι όντως η αιτία του καθολικού γίγνεσθαι.

Υπό αυτό το πρίσμα έκρινε η αρχαία φιλοσοφία τη μεταβολή και τη διάρκεια. Δεν χωράει, βέβαια, αμφιβολία ότι η νεωτερική φιλοσοφία επανειλημμένα, κυρίως όμως στα πρώτα της βήματα, θέλησε δειλά να αλλάξει αυτή την οπτική γωνία. Πλην όμως μια ακατανίκητη έλξη επαναφέρει τη διάνοια στη φυσική της κίνηση και τη μεταφυσική των νεοτέρων (modernes) στα γενικά συμπεράσματα της ελληνικής μεταφυσικής. Αυτό το τελευταίο σημείο θα επιχειρήσουμε να διασαφηνίσουμε προκειμένου να δείξουμε με ποια αόρατα νήματα η μηχανιστική φιλοσοφία μας συνδέεται με την αρχαία φιλοσοφία των Ιδεών και επίσης πώς ανταποκρίνεται στις –πρακτικές κυρίως– απαιτήσεις της διάνοιάς μας.

Το γίγνεσθαι στη νεότερη επιστήμη

Η νεότερη επιστήμη, όπως και η αρχαία επιστήμη, ακολουθεί την κινηματογραφική μέθοδο. Δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά· κάθε επιστήμη υπό-

κειται σε αυτό το νόμο. Πράγματι, δυνάμει της ουσίας της, η επιστήμη χειρίζεται *σημεία*, με τα οποία υποκαθιστά τα ίδια τα αντικείμενα. Αναμφίβολα αυτά τα σημεία διαφέρουν από κείνα της γλώσσας λόγω της μεγαλύτερης ακρίβειας και αποτελεσματικότητάς τους· δεν παύουν ωστόσο να υπάγονται και αυτά στη γενική προϋπόθεση του σημείου που συνίσταται στο να δηλώνουμε μια πάγια όψη της πραγματικότητας με μια σταθερή μορφή. Για να σκεφτούμε την κίνηση, απαιτείται μια προσπάθεια του πνεύματος η οποία να ανανεώνεται αδιαλείπτως. Τα σημεία πλάστηκαν για να μας απαλλάξουν από αυτή την προσπάθεια υποκαθιστώντας την κινούμενη συνέχεια των πραγμάτων με μια τεχνητή ανασύνθεση η οποία ισοδυναμεί με αυτήν στην πράξη και έχει το πλεονέκτημα ότι είναι ευκολομεταχείριστη. Αλλά ας αφήσουμε κατά μέρος τα μέσα και ας προσηλωθούμε στο αποτέλεσμα. Ποιος είναι ο ουσιώδης στόχος της επιστήμης; Ασφαλώς να αυξήσει την επίδρασή μας στα πράγματα. Η επιστήμη μπορεί να είναι θεωρητική κατά τη μορφή, ανιδιοτελής στους άμεσους σκοπούς της· με άλλα λόγια, μπορούμε να την πιστώνουμε για όσο διάστημα θέλει. Αλλά η εκκρεμότητα μάταια παρατείνεται, τελικά πρέπει να πληρωθούμε για τον κόπο μας. Κατά συνέπεια η επιστήμη θα αποσκοπεί πάντα, εν τέλει, στην πρακτική χρησιμότητα. Ακόμη κι όταν ρίχνει το βάρος στη θεωρία, η επιστήμη είναι υποχρεωμένη να προσαρμόζει τη συμπεριφορά της στη γενική διαμόρφωση της πρακτικής. Όσο ψηλά κι αν ανέβει, οφείλει να είναι έτοιμη να προσγειωθεί εκ νέου στο πεδίο της δράσης και να στηριχτεί αμέσως στα πόδια της. Τούτο δεν θα ήταν εφικτό γι' αυτήν, αν ο ρυθμός της διέφερε απολύτως από κείνον της ίδιας της δράσης. Αλλά η δράση, όπως είπαμε, προχωρά με άλματα. Δρω σημαίνει αναπροσαρμόζομαι. Άρα γνωρίζω, δηλαδή προβλέπω για να δράσω, θα σημαίνει ότι μεταβαίνω από μια κατάσταση σε μια άλλη κατάσταση, από μια διευθέτηση σε μια αναδιευθέτηση. Η επιστήμη θα μπορεί να θεωρεί ολοένα και πιο συναφείς αναδιευθετήσεις· έτσι θα αυξηθεί ο αριθμός των στιγμών τις οποίες θα απομονώσει, αλλά πάντα θα απομονώνει στιγμές. Όσο για κείνο που τελείται στο μεσοδιάστημα, η επιστήμη το αντιπαρέρχεται όπως άλλωστε η κοινή διάνοια, οι αισθήσεις και η γλώσσα· δεν αναφέρεται στο μεσοδιάστημα, αλλά στα άκρα. Άρα η κινηματογραφική μέθοδος επιβάλλεται στην επιστήμη μας, όπως είχε ήδη επιβληθεί στην επιστήμη των αρχαίων.

Ποια είναι λοιπόν η διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις δύο επιστήμες; Την

υποδείξαμε, όταν είπαμε ότι οι αρχαίοι ανήγαγαν τη φυσική τάξη στη ζωτική τάξη, δηλαδή τους νόμους στα γένη, ενώ οι νεότεροι θέλουν να αναλύσουν τα γένη σε νόμους. Επιβάλλεται όμως να προσεγγίσουμε τη διαφορά από άλλη σκοπιά, η οποία άλλωστε είναι απλώς μια μετατόπιση της πρώτης. Σε τι συνίσταται η διαφορά στάσης των δύο αυτών επιστημών απέναντι στη μεταβολή; Θα τη διατυπώναμε λέγοντας ότι η *αρχαία επιστήμη φρονεί πως γνωρίζει επαρκώς το αντικείμενό της όταν έχει σημειώσει τις προνομιακές του στιγμές, ενώ η νεωτερική επιστήμη το θεωρεί σε οποιαδήποτε στιγμή.*

Τα είδη ή ιδέες ενός Πλάτωνα και ενός Αριστοτέλη αντιστοιχούν σε προνομιακές ή επιφανείς στιγμές της ιστορίας των πραγμάτων – σε κείνες ακριβώς, εν γένει, που παγιώθηκαν από τη γλώσσα. Όπως η παιδική ηλικία ή το γήρας ενός έμβιου όντος εκλαμβάνονται ως χαρακτηριστικές μιας περιόδου και εκφράσεις της πεμπτουσίας της, ενώ όλο το υπόλοιπο τμήμα αυτής της περιόδου πληρούται από τη μετάβαση –άνευ ενδιαφέροντος αυτή καθαυτήν– από τη μια μορφή σε μιαν άλλη. Έχουμε ένα σώμα που πέφτει; Νομίζουμε ότι μελετήσαμε από αρκετά κοντά το γεγονός όταν το χαρακτηρίζουμε συνολικά ως κίνηση προς τα *κάτω*, ως ροπή προς ένα *κέντρο*, ως *φυσική* κίνηση ενός σώματος το οποίο, αποχωρισμένο από τη γη στην οποία ανήκε, επανέρχεται τώρα στη θέση του. Σημειώνουμε λοιπόν την τελική απόληξη ή το αποκορύφωμά του (*τέλος*, *ἀκμή*),* της προσδίδουμε τον τίτλο της ουσιώδους στιγμής, και αυτή η στιγμή, την οποία συγκράτησε η γλώσσα για να εκφράσει σύνολο το γεγονός, αρκεί επίσης στην επιστήμη για να το χαρακτηρίσει. Στη φυσική του Αριστοτέλη, η κίνηση ενός σώματος που ρίπτεται στον χώρο ή υφίσταται ελεύθερη πτώση, ορίζεται με τις έννοιες του πάνω και του κάτω, της αυθόρμητης ή της αναγκαστικής μετατόπισης, του οικείου και του ανοίκειου τόπου. Αλλά ο Γαλιλαίος εκτίμησε ότι δεν υπάρχει ουσιώδης ούτε προνομιακή στιγμή· η σπουδή ενός σώματος σε πτώση επιβάλλει τη θεώρησή του σε οιαδήποτε στιγμή της πορείας του. Η αληθινή επιστήμη της βαρύτητας θα είναι εκείνη που, για οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, θα καθορίσει τη θέση του σώματος στον χώρο. Είναι αλήθεια ότι, για το σκοπό αυτό, θα της χρειαστούν σημεία με πολύ μεγαλύτερη ακρίβεια από τα γλωσσικά.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η φυσική μας διαφέρει από κείνη

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

των αρχαίων κυρίως ως προς το ότι αποσυνθέτει απεριόριστα τον χρόνο. Για τους αρχαίους, ο χρόνος περιλαμβάνει τόσες αδιαίρετες περιόδους όσα είναι και τα διαδοχικά γεγονότα που παρουσιάζουν ένα είδος ατομικότητας στα οποία κατατέμνουν τον χρόνο η φυσική μας αντίληψη και η γλώσσα μας. Αυτός είναι ο λόγος που καθένα από αυτά τα γεγονότα δεν επιδέχεται –κατά την κρίση των αρχαίων– παρά μόνο έναν *σφαιρικό* ορισμό ή μια *σφαιρική* περιγραφή. Αν, κατά την περιγραφή του, οδηγηθούμε να διακρίνουμε εντός του φάσεις, τότε θα έχουμε πολλά γεγονότα αντί ενός, πολλές αδιαίρετες περιόδους αντί για μια μοναδική περίοδο· πάντα όμως ο χρόνος θα έχει διαιρεθεί σε καθορισμένες περιόδους και πάντα αυτός ο τρόπος διαίρεσης θα έχει επιβληθεί στο πνεύμα με πρόδηλες κρίσεις του πραγματικού, συγκρίσιμες με την κρίση της εφηβείας, με την πρόδηλη ενεργοποίηση μιας νέας μορφής. Αντίθετα, για έναν Κέπλερ ή για έναν Γαλιλαίο, ο χρόνος δεν διαιρείται αντικειμενικά, με τον άλφα ή βήτα τρόπο, από την ύλη που τον πληροί. Δεν παρουσιάζει φυσικές διαρθρώσεις. Μπορούμε, οφείλουμε μάλιστα να τον διαιρέσουμε όπως μας αρέσει. Όλες οι στιγμές είναι ισότιμες. Ουδεμία στιγμή έχει το δικαίωμα να αναγορευτεί αντιπροσωπευτική ή δεσπόζουσα επί των άλλων. Κατά συνέπεια, γνωρίζουμε μια μεταβολή μόνο όταν ξέρουμε να καθορίσουμε τη θέση της σε οποιαδήποτε στιγμή της.

Η διαφορά είναι βαθιά. Από μια ορισμένη πλευρά μάλιστα είναι ριζική. Αλλά, από τη δική μας σκοπιά, είναι μάλλον μια διαφορά βαθμίδας παρά φύσεως. Το ανθρώπινο πνεύμα πέρασε από το πρώτο είδος γνώσης στο δεύτερο μέσω βαθμιαίας τελειοποίησης, επιζητώντας απλώς μεγαλύτερη ακρίβεια. Ανάμεσα στις δύο αυτές επιστήμες υπάρχει η ίδια σχέση που υφίσταται ανάμεσα στη σημείωση των φάσεων μιας κίνησης με το μάτι και στην κατά πολύ πληρέστερη καταγραφή αυτών των φάσεων με τη στιγμιαία φωτογράφιση. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε τον ίδιο κινηματογραφικό μηχανισμό, μόνο που στη δεύτερη περίπτωση επιτυγχάνει μιαν ακρίβεια που δεν είναι εφικτή στην πρώτη. Από τον καλπασμό ενός αλόγου το μάτι μας αντιλαμβάνεται κυρίως μια χαρακτηριστική στάση, ουσιώδη ή μάλλον σχηματική, μια μορφή που φαίνεται να ακτινοβολεί σε μιαν ολόκληρη περίοδο και να πληροί έτσι ένα χρονικό διάστημα καλπασμού· αυτήν ακριβώς τη στάση αποτύπωσε η γλυπτική στις ζωφόρους του Παρθενώνα. Αλλά η στιγμιαία φωτογράφιση απομονώνει την οιαδήποτε στιγμή· τις εντάσσει όλες στην ίδια σειρά και έτσι ο καλπασμός ενός αλόγου

διασκορπίζεται κατ' αυτήν σε διαδοχικές στάσεις –που το πλήθος τους μπορούμε να το ορίσουμε εμείς κατά βούληση– αντί να συμπτυχθεί σε μια μοναδική στάση, η οποία θα έλαμπε σε μια προνομιακή στιγμή και θα φώτιζε μιαν ολόκληρη περίοδο.

Όλες οι άλλες διαφορές είναι παράγωγα αυτής της καταγωγικής διαφοράς. Μια επιστήμη που εξετάζει εκ περιτροπής αδιαίρετες περιόδους διάρκειας, βλέπει μονάχα φάσεις που διαδέχονται η μία την άλλη, μορφές που αντικαθιστούν μορφές· αρκείται σε μια *ποιοτική* περιγραφή των αντικειμένων, τα οποία εξομοιώνει με οργανωμένα όντα. Όταν όμως ερευνούμε το τι συμβαίνει στο εσωτερικό μιας από αυτές τις περιόδους, σε μια οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, βλέπουμε κάτι ολότελα διαφορετικό· οι μεταβολές που συντελούνται από τη μια στιγμή στην άλλη δεν είναι πια, εξ υποθέσεως, ποιοτικές μεταβολές· είναι πλέον *ποσοτικές* παραλλαγές, είτε του ίδιου του φαινομένου είτε των στοιχειωδών του μερών. Είναι δικαιολογημένος λοιπόν ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίο η νεωτερική επιστήμη αντιδιαστέλλεται σαφώς από την επιστήμη των αρχαίων επειδή αναφέρεται σε μεγέθη και προτίθεται, προπάντων, να τα καταμετρήσει. Οι αρχαίοι είχαν ήδη ασκήσει τον πειραματισμό και, από την άλλη, ο Κέπλερ δεν πειραματίστηκε –με την κυριολεκτική σημασία του όρου– για να ανακαλύψει ένα νόμο που είναι ο τύπος της επιστημονικής γνώσης, όπως την εννοούμε σήμερα. Αυτό που διακρίνει την επιστήμη μας δεν είναι ότι πειραματίζεται, αλλά ότι πειραματίζεται και γενικότερα ότι εργάζεται αποβλέποντας αποκλειστικά στη μέτρηση.

Ιδού λοιπόν γιατί είχαμε και πάλι δίκιο όταν λέγαμε ότι η αρχαία επιστήμη αναφερόταν σε *έννοιες*, ενώ η νεωτερική επιστήμη αναζητεί *νόμους*, σταθερές σχέσεις ανάμεσα σε μεταβλητά μεγέθη. Η έννοια της κυκλικότητας αρκούσε στον Αριστοτέλη για να ορίσει την κίνηση των ουρανίων σωμάτων. Αλλά, και με την ακριβέστερη έννοια της ελλειπτικής μορφής, ο Κέπλερ δεν πίστεψε ότι εξήγησε την κίνηση των πλανητών. Του χρειαζόταν ένας νόμος, δηλαδή μια σταθερή σχέση ανάμεσα στις ποσοτικές παραλλαγές δύο ή περισσότερων στοιχείων της πλανητικής κίνησης.

Εντούτοις, όλα αυτά είναι απλώς συνέπειες, δηλαδή διαφορές που απορρέουν από τη θεμελιακή διαφορά. Συνέβη πράγματι, συμπτωματικά, στους αρχαίους να διεξαγάγουν πειράματα αποσκοπώντας στη μέτρηση, καθώς και να ανακαλύψουν ένα νόμο που εκφράζει μια σταθερή σχέση

ανάμεσα σε μεγέθη. Η αρχή του Αρχιμήδους συνιστά έναν αληθινό πειραματικό νόμο. Συνυπολογίζει τρία μεταβλητά μεγέθη: τον όγκο ενός σώματος, την πυκνότητα του υγρού μέσα στο οποίο εμβαπτίζεται και την άνωση που υφίσταται. Αποφαίνεται δε όντως, εν κατακλείδι, ότι ο ένας από τους τρεις αυτούς όρους είναι συνάρτηση των δύο άλλων.

Άρα η ουσιαστική, η καταγωγική διαφορά πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Είναι αυτή ακριβώς την οποία επισημαίναμε στην αρχή. Η επιστήμη των αρχαίων είναι στατική. Είτε θεωρεί συνολικά τη μεταβολή που μελετά είτε –αν τη διαιρεί σε περιόδους– δημιουργεί με τη σειρά της από κάθε περίοδο ένα σύνολο: όπερ σημαίνει ότι δεν λαμβάνει υπόψη της τον χρόνο. Αλλά η νεωτερική επιστήμη συγκροτήθηκε γύρω από τις ανακαλύψεις του Γαλιλαίου και του Κέπλερ, οι οποίες της προσέφεραν αμέσως ένα μοντέλο. Τι λένε λοιπόν οι νόμοι του Κέπλερ; Εγκαθιδρύουν μια σχέση ανάμεσα στις επιφάνειες που περιγράφηκαν από την ηλιοκεντρική διανυσματική ακτίνα ενός πλανήτη και στα *χρονικά διαστήματα* που απαιτήθηκαν για την περιγραφή, ανάμεσα στον μεγάλο άξονα της τροχιάς και στον *χρόνο* που χρειάστηκε για να τη διανύσει. Ποια ήταν η κεφαλαιώδης ανακάλυψη του Γαλιλαίου; Ένας νόμος που συνέδεε το διανυθέν διάστημα από ένα σώμα που πέφτει με τον χρόνο που διήρκεσε η πτώση. Πάμε παρακάτω. Σε τι συνίστατο η πρώτη από τις μεγάλες μεταμορφώσεις της γεωμετρίας στους νεότερους χρόνους; Στο γεγονός ότι εισήγαγε, με συγκαλυμμένη μορφή, είναι αλήθεια, τον χρόνο και την κίνηση ακόμη και στη θεώρηση των σχημάτων. Για τους αρχαίους η γεωμετρία ήταν μια αμιγώς στατική επιστήμη. Τα σχήματά της δίδονταν διαμιάς, περατωμένα, παρόμοια με τις πλατωνικές Ιδέες. Αλλά η ουσία της καρτεσιανής γεωμετρίας (καίτοι ο Καρτέσιος δεν της έδωσε αυτή τη μορφή) ήταν ότι θεώρησε κάθε επίπεδη καμπύλη ως διαγραφόμενη από την κίνηση ενός σημείου επί μιας κινητής ευθείας η οποία μετατοπίζεται παράλληλα προς τον εαυτό της, κατά μήκος του άξονα των τετμημένων – δοθέντος ότι η μετατόπιση της κινητής ευθείας λογίζεται ομοιόμορφη και η τετμημένη αντιπροσωπεύει έτσι τον χρόνο. Θα μπορέσουμε τότε να ορίσουμε την καμπύλη, αν είμαστε σε θέση να εκφράσουμε τη σχέση που συνδέει το διάστημα το οποίο διανύθηκε επί της κινητής ευθείας με τον χρόνο που απαίτησε η διάνυση, δηλαδή αν είμαστε ικανοί να υποδείξουμε τη θέση του κινητού επί της ευθείας την οποία διανύει σε μια οποιαδήποτε στιγμή της πορείας του. Αυτή η σχέση δεν θα είναι παρά η εξίσωση της καμπύ-

λης. Συνεπώς, η υποκατάσταση ενός σχήματος με μια εξίσωση συνίσταται στο να ξέρουμε ανά πάσα στιγμή πού βρισκόμαστε κατά τη χάραξη της καμπύλης, αντί να συλλαμβάνουμε τη χάραξη αυτή εν ριπή οφθαλμού, συμπυκνωμένη στη μοναδική στιγμή όπου η καμπύλη περατούται.

Αυτή λοιπόν ήταν η κατευθυντήρια ιδέα της μεταρρύθμισης με την οποία αναμορφώθηκαν τόσο η επιστήμη της φύσης όσο και τα μαθηματικά, που της χρησίμευαν ως εργαλείο. Η νεωτερική επιστήμη είναι θυγατέρα της αστρονομίας· κατέβηκε από τον ουρανό στη γη κατά μήκος του επικλινούς επιπέδου του Γαλιλαίου, διότι μέσω του Γαλιλαίου ο Νεύτων και οι διάδοχοί του συνδέονται με τον Κέπλερ. Αλλά πώς ετίθετο για τον Κέπλερ το αστρονομικό πρόβλημα; Γνωρίζοντας τις αμοιβαίες θέσεις των πλανητών σε μια δεδομένη στιγμή, έπρεπε να υπολογίσει τις θέσεις τους σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή. Έκτοτε, το ίδιο ζήτημα τέθηκε για κάθε υλικό σύστημα. Κάθε υλικό σημείο έγινε ένας υποτυπώδης πλανήτης και το κατεξοχήν ζήτημα, το ιδεώδες πρόβλημα του οποίου η λύση όφειλε να προσφέρει το κλειδί όλων των άλλων, ήταν ο προσδιορισμός των αντίστοιχων θέσεων αυτών των στοιχείων σε μια οποιαδήποτε στιγμή, άπαξ και ήταν γνωστές οι θέσεις τους σε μια δεδομένη στιγμή. Δίχως αμφιβολία το πρόβλημα δεν τίθεται με τόσο ακριβείς όρους παρά μόνο σε πολύ απλές περιπτώσεις, για μια σχηματοποιημένη πραγματικότητα, διότι ουδέποτε γνωρίζουμε τις αμοιβαίες θέσεις των αληθινών στοιχείων της ύλης, αν υποτεθεί ότι υπάρχουν πραγματικά στοιχεία, και, ακόμη και αν τις γνωρίζαμε σε μια δεδομένη στιγμή, ο υπολογισμός των θέσεών τους σε μιαν άλλη στιγμή θα απαιτούσε κατά κανόνα μια μαθηματική προσπάθεια που ξεπερνά τις ανθρώπινες δυνάμεις. Αλλά μας αρκεί να ξέρουμε ότι αυτά τα στοιχεία θα μπορούσαν να είναι γνωστά, ότι οι τωρινές θέσεις τους θα μπορούσαν να εντοπιστούν και ότι μια υπεράνθρωπη διάνοια θα μπορούσε, υποβάλλοντας αυτά τα δεδομένα σε μαθηματικές πράξεις, να καθορίσει τις θέσεις των στοιχείων σε οιαδήποτε άλλη χρονική στιγμή. Αυτή η πεποίθηση βρίσκεται στο βάθος των ερωτημάτων που θέτουμε σχετικά με τη φύση και των μεθόδων που μετερχόμαστε για να απαντήσουμε σ' αυτά. Ιδού γιατί κάθε νόμος με στατική μορφή μάς φαίνεται σαν προσωρινή προκαταβολή ή σαν επιμέρους άποψη ενός δυναμικού νόμου που, μόνον αυτός, θα μας χάριζε την ολοκληρωτική και οριστική γνώση.

Ας συμπεράνουμε λοιπόν ότι η επιστήμη μας δεν διακρίνεται από την

αρχαία επιστήμη μόνο επειδή αναζητεί νόμους ούτε καν επειδή οι νόμοι της εκφράζουν σχέσεις μεταξύ μεγεθών. Πρέπει να προσθέσουμε ότι το μέγεθος στο οποίο θα θέλαμε κατά το δυνατόν να αναγάγουμε όλα τα άλλα είναι ο χρόνος και ότι *η νεωτερική επιστήμη πρέπει να οριστεί κυρίως με κριτήριο τη ροπή της να εκλαμβάνει τον χρόνο ως ανεξάρτητη μεταβλητή.* Αλλά περί τίνος χρόνου πρόκειται;

Το είπαμε και δεν ξέρουμε πόσες φορές θα έπρεπε να το επαναλάβουμε· η επιστήμη της ύλης προβαίνει όπως και η συνήθης γνώση. Τελειοποιεί αυτή τη γνώση, αυξάνει την ακρίβεια και την εμβέλειά της, αλλά μοχθεί προς την ίδια κατεύθυνση και μετέρχεται τον ίδιο μηχανισμό. Αν λοιπόν η συνήθης γνώση, λόγω του κινηματογραφικού μηχανισμού στον οποίο υπόκειται, αρνείται να παρακολουθήσει το γίγνεσθαι σε ό,τι το κινούμενο παρουσιάζει, τότε και η επιστήμη της ύλης προβάλλει την ίδια άρνηση. Αναμφίβολα διακρίνει κατά βούληση ένα πλήθος στιγμών στο μεσοδιάστημα του χρόνου τον οποίο μελετά. Όσο μικρά κι αν είναι τα μεσοδιαστήματα στα οποία στέκεται, μας εξουσιοδοτεί να τα υποδιαιρέσουμε περαιτέρω, αν το χρειαστούμε. Σε αντιδιαστολή με την αρχαία επιστήμη, που στεκόταν σε ορισμένες δήθεν ουσιώδεις στιγμές, η νεωτερική επιστήμη καταγίνεται αδιακρίτως με οποιαδήποτε στιγμή. Θεωρεί όμως πάντοτε στιγμές, πάντα δυνητικούς σταθμούς, πάντα, εν κατακλείδι, ακινησίες. Τούτο σημαίνει ότι ο πραγματικός χρόνος, θεωρούμενος ως ροή ή, με άλλα λόγια, ως η ίδια η κινητικότητα του όντος, διαφεύγει εν προκειμένω από τον έλεγχο της επιστημονικής γνώσης. Αυτό προσπαθήσαμε ήδη να το αποδείξουμε σε μια προγενέστερη εργασία. Το θίξαμε εκ νέου στο πρώτο κεφάλαιο του παρόντος βιβλίου. Αλλά είναι απαραίτητο να επανέλθουμε, για τελευταία φορά, στο σημείο αυτό προκειμένου να διασκεδάσουμε τις παρεξηγήσεις.

Ο χρόνος στη θετική επιστήμη

Όταν η θετική επιστήμη μιλάει για τον χρόνο, αυτό στο οποίο αναφέρεται είναι η κίνηση ενός ορισμένου κινητού Τ επί της τροχιάς του. Η εν λόγω κίνηση επελέγη από αυτή ως αντιπροσωπευτική του χρόνου και, εξ ορισμού,

είναι ομοιόμορφη. Ας ονομάσουμε T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. τα σημεία που υποδιαιρούν την τροχιά του κινητού σε ίσα τμήματα από την αρχή του T_0. Θα μας πουν ότι διέρρευσαν 1,2,3 κ.τ.λ. μονάδες χρόνου όταν το κινητό θα βρίσκεται στα σημεία T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. της γραμμής την οποία διανύει. Οπότε, το να εξετάσουν την κατάσταση του σύμπαντος στο τέρμα ενός ορισμένου χρονικού διαστήματος t είναι σαν να εξετάζουν ποια θα είναι αυτή όταν το κινητό Τ θα βρίσκεται στο σημείο T_t της τροχιάς του. Πλην όμως δεν γίνεται λόγος εδώ για την ίδια τη *ροή* του χρόνου και, κατά μείζονα λόγο, για την εντύπωση που αφήνει στη συνείδηση. Διότι τα συνυπολογιζόμενα είναι τα σημεία T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. της ροής και ουδέποτε η ίδια η ροή. Βέβαια μπορούν να συντμήσουν όσο θέλουν τον θεωρούμενο χρόνο, δηλαδή να αποσυνθέσουμε κατά βούληση το διάστημα ανάμεσα στις δύο διαδοχικές διαιρέσεις T_n και T_{n+1}, αλλά πάντα θα έχουν να κάνουν με σημεία και μόνο με σημεία. Από την κίνηση του κινητού Τ, συγκρατούν μόνο θέσεις επί της τροχιάς του. Από την κίνηση όλων των άλλων σημείων του σύμπαντος, συγκρατούν τις θέσεις τους πάνω στις αντίστοιχες τροχιές. Σε κάθε *δυνητική στάση* του κινητού Τ στα σημεία διαίρεσης T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. φροντίζουν να αντιστοιχεί μια *δυνητική στάση* όλων των άλλων κινητών στα σημεία από τα οποία διέρχονται. Και όταν λένε ότι μια κίνηση ή κάθε άλλη μεταβολή χρειάστηκε ένα χρονικό διάστημα t, εννοούν ότι σημείωσαν έναν αριθμό t παρόμοιων αντιστοιχιών. Τούτο σημαίνει ότι υπολόγισαν ταυτοχρονίες και ότι δεν ασχολήθηκαν με τη ροή που ρέει από τη μια στην άλλη. Απόδειξη τούτου συνιστά το γεγονός ότι μπορώ, κατ' αρέσκεια, να διαφοροποιήσω την ταχύτητα της συμπαντικής ροής απέναντι σε μια συνείδηση που θα ήταν ανεξάρτητη από αυτή και θα αντιλαμβανόταν τη διαφοροποίηση μέσω του ποιοτικότατου *συναισθήματος* που θα ένιωθε γι' αυτήν· όποια κι αν ήταν αυτή η διαφοροποίηση, από τη στιγμή που η κίνηση του Τ θα μετείχε σε αυτή, δεν θα χρειαζόταν να αλλάξω τίποτε στις εξισώσεις μου και στους αριθμούς που αποτελούν μέρος τους.

Πάμε παρακάτω. Ας υποθέσουμε ότι αυτή η ταχύτητα της ροής γίνεται άπειρη. Ας φανταστούμε, όπως σημειώναμε στις πρώτες σελίδες αυτού του βιβλίου, ότι η τροχιά του κινητού Τ δίδεται διαμιάς και ότι όλη η παρελθούσα, παρούσα και μελλοντική ιστορία του υλικού σύμπαντος απλώνεται αυτοστιγμεί στον χώρο. Και πάλι οι ίδιες μαθηματικές αντιστοιχίες θα ισχύουν ανάμεσα στις στιγμές της ιστορίας του κόσμου, η οποία έχει

ανοίξει, θα λέγαμε, σαν βεντάλια και στις υποδιαιρέσεις T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. της γραμμής που θα ονομαστεί, εξ ορισμού, «πορεία του χρόνου». Όσον αφορά την επιστήμη, τίποτε δεν θα έχει αλλάξει. Αν όμως, καθώς ο χρόνος εκπτύσσεται έτσι σε χώρο και η διαδοχή γίνεται συμπαράθεση, η επιστήμη δεν χρειάζεται να αλλάξει τίποτε σε όσα μας λέει, τότε στα όσα μας έλεγε δεν λάβαινε υπόψη της ούτε τη *διαδοχή* σε ό,τι ιδιάζον έχει ούτε τον *χρόνο* σε ό,τι ρευστό παρουσιάζει. Δεν διαθέτει κανένα σημείο για να εκφράσει αυτό που εντυπωσιάζει τη συνείδησή μας μπροστά στη διαδοχή και στη διάρκεια. Δεν ασχολείται με ό,τι το κινούμενο παρουσιάζει το γίγνεσθαι περισσότερο απ' όσο οι διαδοχικές γέφυρες ενός ποταμού παρακολουθούν το υδάτινο ρεύμα που κυλάει κάτω από τα τόξα τους.

Ωστόσο η διαδοχή υφίσταται, τη συνειδητοποιώ, αποτελεί γεγονός. Όταν μια φυσική διαδικασία συντελείται μπροστά στα μάτια μου, η επιτάχυνση ή η επιβράδυνσή της δεν εξαρτάται από την αντίληψή μου ούτε από την κλίση μου. Το σημαντικό για τον φυσικό είναι ο *αριθμός* των μονάδων διάρκειας τις οποίες πληροί η διαδικασία· δεν χρειάζεται να σκοτιστεί για τις ίδιες τις μονάδες και γι' αυτό το λόγο οι διαδοχικές καταστάσεις του κόσμου θα μπορούσαν να εκδιπλωθούν διαμιάς στον χώρο χωρίς να αλλάξει η επιστήμη του και χωρίς να πάψει να μιλάει για τον χρόνο. Για μας όμως, ως ενσυνείδητα όντα, το σημαντικό είναι οι μονάδες, διότι δεν υπολογίζουμε τα άκρα των μεσοδιαστημάτων, αλλά αισθανόμαστε και ζούμε τα ίδια τα μεσοδιαστήματα. Μάλιστα συνειδητοποιούμε αυτά τα μεσοδιαστήματα ως *προσδιορισμένα*. Επιστρέφω πάντα στο ποτήρι μου με το ζαχαρωμένο νερό:[11] γιατί άραγε οφείλω να περιμένω ωσότου διαλυθεί η ζάχαρη; Αν η διάρκεια του φαινομένου είναι σχετική για τον φυσικό, καθότι ανάγεται σε έναν ορισμένο αριθμό μονάδων χρόνου, αδιάφορο για το ποιες είναι αυτές οι μονάδες, αυτή η διάρκεια είναι ένα απόλυτο για τη συνείδησή μου, διότι συμπίπτει με έναν ορισμένο βαθμό αδημονίας που είναι αυστηρά καθορισμένος. Από πού προέρχεται αυτός ο καθορισμός; Τι με υποχρεώνει να αναμένω και μάλιστα να αναμένω επί ένα ορισμένο διάστημα επιβεβλημένης ψυχολογικής διάρκειας, επί του οποίου δεν έχω τον παραμικρό έλεγχο; Αν η διαδοχή –ως διακριτή από την απλή συμπαράθεση– δεν έχει πραγματική αποτελεσματικότητα, αν ο χρόνος δεν είναι ένα είδος δύναμης,

11. Βλ. παραπάνω, πρώτο κεφάλαιο, σ. 24.

τότε γιατί το σύμπαν εκτυλίσσει τις διαδοχικές του καταστάσεις με μια ταχύτητα η οποία, για τη συνείδησή μου, είναι ένα πραγματικό απόλυτο; Γιατί συμβαίνει με αυτή την καθορισμένη ταχύτητα μάλλον παρά με οποιαδήποτε άλλη; Γιατί δεν συμβαίνει με άπειρη ταχύτητα; Με άλλα λόγια, πώς εξηγείται ότι τα πάντα δεν δίδονται διαμιάς, όπως στην κινηματογραφική ταινία; Όσο εμβαθύνω σ' αυτό το σημείο, τόσο περισσότερο μου φαίνεται ότι, αν το μέλλον είναι καταδικασμένο να *διαδέχεται* το παρόν αντί να δίδεται πλάι του, τούτο συμβαίνει διότι δεν είναι εντελώς προσδιορισμένο κατά την παρούσα στιγμή και διότι, αν ο χρόνος τον οποίο καλύπτει αυτή η διαδοχή δεν είναι αριθμός, αν έχει –για τη συνείδηση που είναι εγκατεστημένη εντός του– απόλυτη αξία και απόλυτη πραγματικότητα, τούτο σημαίνει ότι δημιουργείται αδιαλείπτως στον χρόνο κάτι απρόβλεπτο και κάτι νέο, όχι βέβαια στο τάδε ή στο δείνα τεχνητά απομονωμένο σύστημα, όπως σε ένα ποτήρι ζαχαρωμένο νερό, αλλά στο συγκεκριμένο όλο μέρος του οποίου αποτελεί κάθε παρόμοιο σύστημα. Ετούτη η διάρκεια πιθανόν να μην οφείλεται στην ίδια την ύλη, αλλά στη Ζωή που κινείται ενάντια στο ρεύμα της ύλης· οι δύο κινήσεις πάντως δεν παύουν να είναι αλληλέγγυες μεταξύ τους. *Η διάρκεια του σύμπαντος οφείλει να ταυτίζεται με το εύρος της δημιουργίας που μπορεί να βρει θέση εντός του.*

Όταν το παιδί τέρπεται με την ανασύνθεση της εικόνας ενός παζλ, η ταχύτερη επιτυχία του εξαρτάται από την εξάσκησή του. Άλλωστε η ανασύνθεση ήταν στιγμιαία, το παιδί την έβρισκε έτοιμη όταν άνοιγε το κουτί βγαίνοντας από το κατάστημα. Άρα η όλη διεργασία δεν απαιτεί έναν καθορισμένο χρόνο και μάλιστα, θεωρητικά, δεν απαιτεί καθόλου χρόνο. Και τούτο διότι το αποτέλεσμά της είναι δεδομένο. Η εικόνα είναι ήδη σχηματισμένη και, για να καταλήξουμε σ' αυτήν, αρκεί μια εργασία ανασύνθεσης και αναδιάταξης – εργασία που μπορούμε να υποθέσουμε ότι προχωρά ολοένα και πιο γρήγορα και μάλιστα απείρως γρήγορα μέχρι σημείου να γίνει στιγμιαία. Αλλά, για τον καλλιτέχνη που δημιουργεί μιαν εικόνα αντλώντας την από τα βάθη της ψυχής του, ο χρόνος δεν είναι πια κάτι δευτερεύον. Δεν είναι ένα μεσοδιάστημα που μπορούμε να το επιμηκύνουμε ή να το συντομεύσουμε χωρίς να αλλοιώσουμε το περιεχόμενό του. Η διάρκεια της εργασίας του αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της εργασίας του. Αν προβεί σε συστολή ή σε διαστολή της, θα είναι σαν να τροποποιεί την ψυχολογική εξέλιξη η οποία την πληροί και συνάμα την επινόηση που αποτελεί το τέρμα της.

Ο χρόνος της επινόησης εν προκειμένω ταυτίζεται με την ίδια την επινόηση. Είναι η πρόοδος μιας σκέψης που μεταβάλλεται ενόσω λαμβάνει μορφή. Τελικά, είναι μια ζωτική διαδικασία, κάτι σαν την ωρίμαση μιας ιδέας.

Ο ζωγράφος στέκει μπροστά στο καβαλέτο του, τα χρώματα είναι πάνω στην παλέτα, το μοντέλο ποζάρει· όλα αυτά τα βλέπουμε και γνωρίζουμε επιπλέον την τεχνοτροπία του ζωγράφου· προβλέπουμε άραγε τι θα εμφανιστεί πάνω στον μουσαμά; Διαθέτουμε τα δεδομένα του προβλήματος· γνωρίζουμε, με αφηρημένη γνώση, πώς θα επιλυθεί το πρόβλημα, διότι η προσωπογραφία θα μοιάζει ασφαλώς με το μοντέλο και ασφαλώς επίσης με το ύφος του καλλιτέχνη· αλλά η συγκεκριμένη λύση συνεπιφέρει τούτο το απρόβλεπτο τίποτε που είναι άπαν το καλλιτέχνημα. Αυτό ακριβώς το τίποτε είναι που απαιτεί χρόνο. Μηδέν υλικώς, αυτοδημιουργείται ως μορφή. Για να βλαστήσει και να ανθίσει αυτή η μορφή απαιτεί μια διάρκεια που δεν επιδέχεται σύντμηση, διότι είναι ένα πράγμα με αυτές τις διαδικασίες. Το ίδιο ισχύει και για τα έργα της φύσης. Καθετί νεοφανές στη φύση προέρχεται από μιαν εσωτερική ώθηση που είναι πρόοδος ή διαδοχή, που προσδίδει στη διαδοχή μιαν ιδιάζουσα αρετή ή που αντλεί από τη διαδοχή όλη της την αρετή, η οποία, σε κάθε περίπτωση, καθιστά τη διαδοχή –*ή συνέχεια αλληλοδιείσδυσης* στον χρόνο– μη αναγώγιμη σε μιαν απλή στιγμιαία συμπαράθεση μέσα στον χώρο. Ιδού γιατί θα πρέπει να ενέχει κάτι πραγματικά παράλογο η ιδέα να διαβάσουμε σε μια παρούσα κατάσταση του υλικού σύμπαντος το μέλλον των έμβιων μορφών και να εκδιπλώσουμε διαμιάς τη μελλοντική τους ιστορία. Μόνο που αυτός ο παραλογισμός είναι δύσκολο να καταδειχθεί, επειδή η μνήμη μας συνηθίζει να παρατάσσει σε έναν ιδεώδη χώρο τους όρους που αντιλαμβάνεται εκ περιτροπής, επειδή παριστά πάντα την *παρελθούσα* διαδοχή υπό μορφή συμπαράθεσης. Εξάλλου μπορεί να το κάνει, επειδή ακριβώς το παρελθόν είναι κάτι ήδη επινοημένο, κάτι νεκρό, και δεν αποτελεί πια δημιουργία και ζωή. Οπότε, δεδομένου ότι η επερχόμενη διαδοχή θα καταλήξει κάποτε να είναι μια παρελθούσα διαδοχή, πείθουμε τον εαυτό μας ότι η μέλλουσα διάρκεια επιδέχεται την ίδια πραγμάτευση με την περασμένη διάρκεια, ότι από τούδε θα είναι εκτυλίξιμη, ότι το μέλλον είναι εδώ, τυλιγμένο, ζωγραφισμένο κιόλας στο μουσαμά. Πρόκειται βέβαια για αυταπάτη, αλλά για αυταπάτη φυσική, αξερίζωτη, που θα διαρκέσει όσο και το ανθρώπινο πνεύμα!

Ο χρόνος είτε είναι επινόηση είτε δεν είναι απολύτως τίποτε. Αλλά η φυ-

σική δεν μπορεί να λάβει υπόψη της τον χρόνο-επινόηση, διότι είναι υποταγμένη στην κινηματογραφική μέθοδο. Περιορίζεται στην καταμέτρηση των ταυτοχρονιών ανάμεσα στα συστατικά συμβάντα αυτού του χρόνου και στις θέσεις του κινητού Τ επί της τροχιάς του. Αποσπά αυτά τα συμβάντα από το όλο το οποίο ανά πάσα στιγμή περιβάλλεται μια νέα μορφή και τους μεταδίδει κάτι από την καινοτομία του. Τα θεωρεί σε αφηρημένη κατάσταση, όπως θα ήταν έξω από το έμβιο όλο, δηλαδή σε έναν χρόνο που εκτυλίσσεται σε χώρο. Συγκρατεί μόνο τα συμβάντα ή τα συστήματα συμβάντων τα οποία μπορούμε να απομονώσουμε έτσι, χωρίς να τους επιφέρουμε μια υπερβολικά βαθιά παραμόρφωση, διότι μόνο αυτά επιδέχονται την εφαρμογή της μεθόδου της. Η φυσική μας χρονολογείται από την ημέρα που κατορθώσαμε να απομονώσουμε παρόμοια συστήματα. Συνοπτικά, *αν η νεωτερική φυσική αντιδιαστέλλεται από την αρχαία επειδή θεωρεί οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, εδράζεται εξ ολοκλήρου σε μιαν υποκατάσταση του χρόνου-επινόηση με τον χρόνο-διάστημα.*

Φαίνεται λοιπόν ότι, παράλληλα με αυτή τη φυσική, θα έπρεπε να συγκροτηθεί ένα δεύτερο είδος γνώσης, το οποίο θα είχε συγκρατήσει ό,τι η φυσική άφηνε να της διαφεύγει. Η επιστήμη δεν ήθελε αλλά ούτε και μπορούσε να επέμβει στη ροή της διάρκειας, προσκολλημένη καθώς ήταν στην κινηματογραφική μέθοδο. Θα είχαμε απαλλαγεί από αυτή τη μέθοδο. Θα είχαμε απαιτήσει από το πνεύμα να απαρνηθεί τις προσφιλέστερες έξεις του. Με μια συμπαθητικού χαρακτήρα προσπάθεια θα είχαμε μεταφερθεί στο εσωτερικό του γίγνεσθαι. Δεν θα διερωτώμασταν πια πού θα βρίσκεται ένα κινητό, πώς θα διαμορφωθεί ένα σύστημα, από ποια κατάσταση θα διέλθει μια μεταβολή μια οποιαδήποτε στιγμή· οι στιγμές του χρόνου, που είναι απλώς στάσεις της δικής μας προσοχής, θα είχαν καταλυθεί. Θα είχαμε προσπαθήσει να παρακολουθήσουμε την ίδια τη ροή του πραγματικού, το ρου του χρόνου. Το πρώτο είδος γνώσης έχει το πλεονέκτημα ότι μας επιτρέπει να προβλέπουμε το μέλλον και ότι μας καθιστά, σε κάποιο βαθμό, κύριους των γεγονότων· από την άλλη, συγκρατεί από την κινούμενη πραγματικότητα μόνο τις ενδεχόμενες ακινησίες, δηλαδή όψεις της που συλλέγει το πνεύμα μας· συμβολίζει το πραγματικό και το μετατοπίζει σε ανθρώπινο μάλλον παρά το εκφράζει. Η άλλη γνώση, αν είναι δυνατή, θα είναι πρακτικώς άχρηστη, δεν θα διευρύνει την κυριαρχία μας επί της φύσης, μάλιστα θα αντιταχθεί σε κάποιες φυσικές ροπές της διάνοιας· αν όμως τα κατάφερνε, θα

αγκάλιαζε την ίδια την πραγματικότητα με μια οριστική περίπτυξη. Μ' αυτό τον τρόπο, δεν θα συμπληρώναμε μόνο τη διάνοια και τη γνώση που έχει για την ύλη, εθίζοντάς την να εγκατασταθεί στο κινούμενο· αναπτύσσοντας επίσης μιαν άλλη ικανότητα, συμπληρωματική της διάνοιας, θα ανοιγόταν μια προοπτική στο άλλο ήμισυ του πραγματικού. Διότι, άπαξ και βρεθούμε εκ νέου μπροστά στην αληθινή διάρκεια, βλέπουμε πως σημαίνει δημιουργία, και πως, αν ό,τι αποδομείται διαρκεί, αυτό μπορεί να συμβαίνει μόνο από αλληλεγγύη προς κείνο που δομείται. Έτσι, θα εμφανιζόταν η αναγκαιότητα μιας συνεχούς αύξησης του σύμπαντος, δηλαδή μιας *ζωής* του πραγματικού. Έκτοτε θα αντιμετωπίζαμε υπό νέο πρίσμα τη ζωή που συναντούμε στην επιφάνεια του πλανήτη μας, ζωή που προσανατολίζεται προς την ίδια κατεύθυνση με τη ζωή του σύμπαντος και είναι αντίστροφη προς την υλικότητα. Τέλος θα προσθέταμε την ενόραση στη διάνοια.

Η μεταφυσική της επιστήμης

Όσο περισσότερο θα το σκεφτόμαστε, τόσο θα βρίσκουμε ότι αυτή την αντίληψη για τη μεταφυσική υπαγορεύει η νεωτερική επιστήμη.

Όντως, για τους αρχαίους ο χρόνος είναι θεωρητικά αμελητέος, επειδή η διάρκεια ενός πράγματος εκδηλώνει απλώς την υποβάθμιση της ουσίας του· με αυτή την ακίνητη ουσία ασχολείται η επιστήμη. Εφόσον η μεταβολή είναι μόνο η προσπάθεια ενός Είδους (Forme) προς την πραγμάτωσή του, η πραγμάτωση είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει να γνωρίσουμε. Αναμφίβολα, αυτή η πραγμάτωση δεν είναι ποτέ πλήρης, πράγμα που η αρχαία φιλοσοφία εκφράζει λέγοντας ότι δεν αντιλαμβανόμαστε μορφή άνευ ύλης. Αλλά, αν θεωρήσουμε το μεταβαλλόμενο αντικείμενο σε μια ορισμένη ουσιώδη του στιγμή, στο απόγειό του, μπορούμε να πούμε ότι *ακουμπά* τη νοητή μορφή του. Η επιστήμη μας κυριαρχεί επί αυτής ακριβώς της νοητής, ιδεώδους, θα λέγαμε οριακής μορφής. Όταν δε περιέλθει έτσι στην κατοχή της το χρυσό νόμισμα, περιέρχονται εξόχως στην κατοχή της και τα ίσης αξίας κέρματα, τουτέστι η μεταβολή. Η μεταβολή υστερεί έναντι του είναι. Η γνώση της οποίας αντικείμενο θα ήταν η μεταβολή, αν υποτεθεί ότι μια τέτοια γνώση είναι δυνατή, θα υστερούσε έναντι της επιστήμης.

Αλλά, για μια επιστήμη που τοποθετεί όλες τις στιγμές του χρόνου στο

ίδιο επίπεδο, που δεν αποδέχεται ουσιώδη στιγμή ούτε αποκορύφωμα ούτε απόγειο, η μεταβολή δεν είναι πλέον μια μείωση της ουσίας ούτε η διάρκεια μια διάλυση της αιωνιότητας. Η ροή του χρόνου γίνεται εδώ η ίδια η πραγματικότητα και αυτό που μελετάμε είναι τα πράγματα που ρέουν. Είναι αλήθεια ότι, από την πραγματικότητα που ρέει, περιοριζόμαστε να λαμβάνουμε στιγμιότυπα. Αλλά, ακριβώς γι' αυτό τον λόγο, η επιστημονική γνώση θα έπρεπε να προστρέξει σε μιαν άλλη γνώση, που θα τη συμπληρώσει. Ενώ η αρχαία αντίληψη για την επιστημονική γνώση κατέληγε να εκλαμβάνει τον χρόνο ως έναν υποβιβασμό και τη μεταβολή ως τη μείωση ενός προαιωνίως δεδομένου Είδους, αντίθετα, αν ακολουθούσαμε μέχρι τέλους τη νέα αντίληψη, θα κατορθώναμε να βλέπουμε στον χρόνο μια προοδευτική αύξηση του απόλυτου και στην εξέλιξη των πραγμάτων μια συνεχή επινόηση νέων μορφών.

Η αλήθεια είναι ότι αυτό θα σήμαινε ρήξη με τη μεταφυσική των αρχαίων. Εκείνοι αντιλαμβάνονταν έναν μονάχα τρόπο οριστικής γνώσης. Η επιστήμη τους συνίστατο σε μια διεσπαρμένη και αποσπασματική μεταφυσική και η μεταφυσική τους σε μια συγκεντρωμένη και συστηματική επιστήμη· στην καλύτερη περίπτωση επρόκειτο για δύο είδη υπαγόμενα στο ίδιο γένος. Απεναντίας, σύμφωνα με την υπόθεση που υιοθετούμε, η επιστήμη και η μεταφυσική θα ήταν δύο αντίθετοι –αν και συμπληρωματικοί– τρόποι γνώσης· ο πρώτος συγκρατεί μόνο στιγμές, δηλαδή αυτό που δεν διαρκεί, ενώ ο δεύτερος αναφέρεται στην ίδια τη διάρκεια. Φυσικό ήταν να αμφιρρέπουμε μεταξύ μιας τόσο νέας αντίληψης για τη μεταφυσική και της παραδοσιακής αντίληψης. Θα πρέπει μάλιστα να ήταν μεγάλος ο πειρασμός να ξαναρχίσουμε με τη νέα επιστήμη ό,τι δοκιμάστηκε με την αρχαία, να υποθέσουμε δηλαδή παρευθύς ότι η επιστημονική μας γνώση για τη φύση έχει περατωθεί, να την ενοποιήσουμε πλήρως και να αποδώσουμε σε αυτή την ενοποίηση, όπως ήδη είχαν κάνει οι Έλληνες, το όνομα της μεταφυσικής. Έτσι, πλάι στη νέα οδό που θα μπορούσε να ανοίξει η φιλοσοφία, η παλαιά οδός παρέμενε ανοιχτή. Ήταν ακριβώς η οδός την οποία ακολουθούσε η φυσική. Δεδομένου λοιπόν ότι η φυσική συγκρατούσε από τον χρόνο μόνο ό,τι μπορούσε να απλωθεί διαμιάς στον χώρο, η μεταφυσική που ακολουθούσε αυτή την κατεύθυνση όφειλε κατ' ανάγκην να συμπεριφέρεται σάμπως ο χρόνος να μη δημιουργούσε και να μην εκμηδένιζε τίποτε, σάμπως η διάρκεια να μην είχε καμιά αποτελεσματικότητα. Υποταγμένη –σαν τη φυ-

σική των νεοτέρων και τη μεταφυσική των αρχαίων– στην κινηματογραφική μέθοδο, κατέληγε στο συμπέρασμα που γινόταν υπόρρητα δεκτό εξ υπαρχής και ήταν εμμενές στην ίδια τη μέθοδο: *τα πάντα είναι δεδομένα.*

Καρτέσιος (Descartes)

Δεν χωράει αμφιβολία ότι η μεταφυσική αμφιταλαντεύθηκε αρχικά ανάμεσα στις δύο οδούς. Η αμφιταλάντευση είναι ορατή στον καρτεσιανισμό. Από τη μια, ο Καρτέσιος καταφάσκει τον καθολικό μηχανικισμό· από αυτή τη σκοπιά, η κίνηση θα ήταν σχετική[12] και, εφόσον ο χρόνος έχει τόση ακριβώς πραγματικότητα όση και κίνηση, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον θα έπρεπε να είναι προαιωνίως δεδομένα. Από την άλλη όμως (ιδού γιατί ο φιλόσοφος δεν προχώρησε μέχρι τις έσχατες αυτές συνέπειες), ο Καρτέσιος πιστεύει στο αυτεξούσιο του ανθρώπου. Υπερθέτει στην αιτιοκρατία (déterminisme) των φυσικών φαινομένων την απροσδιοριστία (indéterminisme) των ανθρώπινων πράξεων και, συνεπώς, στον χρόνο-διάστημα μια διάρκεια όπου υπάρχει επινόηση, δημιουργία, αληθινή διαδοχή. Αυτή τη διάρκεια τη στηρίζει σε έναν Θεό που ανανεώνει ακατάπαυστα τη δημιουργική πράξη και ο οποίος, όντας έτσι εφαπτόμενος του χρόνου και του γίγνεσθαι, τα υποστηρίζει και τους μεταδίδει αναγκαία κάτι από την απόλυτη πραγματικότητά του. Όταν υιοθετεί τη δεύτερη αυτή σκοπιά, ο Καρτέσιος κάνει λόγο για την κίνηση, ακόμη και τη χωρική, σαν να είναι κάτι απόλυτο.[13]

Ακολούθησε λοιπόν εκ περιτροπής και τις δύο οδούς, αποφασισμένος να μη φτάσει μέχρι το τέρμα καμίας από τις δύο. Η πρώτη θα τον είχε οδηγήσει στην άρνηση του ανθρώπινου αυτεξούσιου και της πραγματικής θεϊκής βούλησης. Ήταν η κατάργηση κάθε αποτελεσματικής διάρκειας, η εξομοίωση του σύμπαντος με ένα *δεδομένο* πράγμα το οποίο θα συνελάμβανε διαμιάς κάποια υπεράνθρωπη διάνοια, στη στιγμή ή στην αιωνιότητα. Αντίθετα, ακολουθώντας τη δεύτερη οδό, κατέληγαν σε όλες τις συνέπειες που εμπεριχλείει η ενόραση της αληθινής διάρκειας. Η δημιουργία δεν εμ-

12. Descartes, *Principes de la philosophie*, II, 29.

13. Στο ίδιο, II, § 36 κ.ε.

φανιζόταν πια απλώς ως *συνεχιζόμενη*, αλλά ως *συνεχής*. Θεωρημένο στο σύνολό του, το σύμπαν εξελισσόταν πραγματικά. Το μέλλον δεν μπορούσε πια να καθοριστεί σε συνάρτηση με το παρόν· στην καλύτερη περίπτωση, μπορούσαμε να πούμε ότι, άπαξ και πραγματωθεί το μέλλον, θα μπορούσε να ανευρεθεί σε ό,τι προηγήθηκε, όπως οι ήχοι μιας νέας γλώσσας μπορούν να εκφραστούν με τα γράμματα ενός αρχαίου αλφαβήτου· στην περίπτωση αυτή, διευρύνουμε την αξία των γραμμάτων, τους αποδίδουμε αναδρομικά ηχητικότητες που κανένας συνδυασμός των αρχαίων ήχων δεν θα μπορούσε να μας επιτρέψει να προβλέψουμε. Τέλος, η μηχανιστική εξήγηση μπορούσε να παραμείνει καθολική, καθότι επεκτάθηκε σε τόσα συστήματα όσα θα ήθελε να κατατμήσει μέσα στη συνέχεια του σύμπαντος· αλλά τότε ο μηχανικισμός γινόταν μια *μέθοδος* μάλλον παρά μια *θεωρία*. Αποφαινόταν ότι η επιστήμη οφείλει να προχωρήσει με τον κινηματογραφικό τρόπο, ότι ο ρόλος της είναι να καταμετρά τον ρυθμό ροής των πραγμάτων και όχι να εισδύει σ' αυτόν. Αυτές ήταν οι δύο αντίθετες αντιλήψεις για τη μεταφυσική που προσφέρονταν στη φιλοσοφία.

Προσανατολίστηκαν προς την πρώτη. Ο λόγος αυτής της επιλογής βρίσκεται αναμφίβολα στην τάση του πνεύματος να μετέρχεται την κινηματογραφική μέθοδο, μέθοδο τόσο φυσική στη διάνοιά μας, καθώς και τόσο καλά προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις της επιστήμης μας, ώστε το πνεύμα πρέπει να σιγουρευτεί δύο φορές για τη θεωρητική του αδυναμία για να παραιτηθεί απ' αυτήν στη μεταφυσική. Αλλά η επίδραση της αρχαίας φιλοσοφίας έπαιξε κι αυτή κάποιον ρόλο σε τούτη την επιλογή. Εσαεί θαυμαστοί καλλιτέχνες, οι Έλληνες δημιούργησαν έναν τύπο υπεραισθητής αλήθειας, όπως και αισθητού κάλλους, που δύσκολα μπορούμε να παραμείνουμε απαθείς στη γοητεία τους. Από τη στιγμή που τείνει κανείς να θεωρήσει τη μεταφυσική ως μια συστηματοποίηση της επιστήμης, ολισθαίνει προς την κατεύθυνση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Άπαξ δε και εισέλθει κανείς στο πεδίο έλξης όπου οδεύουν οι Έλληνες φιλόσοφοι, παρασύρεται και μπαίνει στην τροχιά τους.

Σπινόζα και Λάιμπνιτς

Έτσι συγκροτήθηκαν οι θεωρίες του Λάιμπνιτς και του Σπινόζα. Δεν παραγνωρίζουμε τους θησαυρούς πρωτοτυπίας που περιέχουν. Ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς μετάγγισαν σε αυτές το περιεχόμενο της ψυχής τους, της τόσο πλούσιας από τις επινοήσεις της ιδιοφυΐας τους και από τις κατακτήσεις του νεωτερικού πνεύματος. Τόσο στον έναν όσο και στον άλλον, κυρίως στον Σπινόζα, εμφανίζονται ωθήσεις ενόρασης που προκαλούν τριγμούς στο σύστημα. Αλλά, αν εξαλείψουμε από τις δύο θεωρίες ό,τι τις εμψυχώνει και τις ζωοποιεί και κρατήσουμε μόνο τον σκελετό τους, έχουμε μπροστά μας την εικόνα που θα σχηματίζαμε αν παρατηρούσαμε τον πλατωνισμό και τον αριστοτελισμό μέσω του καρτεσιανού μηχανικισμού. Βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια συστηματοποίηση της νέας φυσικής, μια συστηματοποίηση που συγκροτήθηκε με βάση το πρότυπο της αρχαίας μεταφυσικής.

Πράγματι, τι μπορούσε να είναι η ενοποίηση της φυσικής; Η ιδέα που ενέπνευσε αυτή την επιστήμη ήταν να απομονώσει, μέσα στο σύμπαν, συστήματα τέτοιων υλικών σημείων, ώστε εάν η θέση κάθε σημείου είναι γνωστή σε μια δεδομένη στιγμή, να μπορούμε κατόπιν να την υπολογίσουμε για οιαδήποτε στιγμή. Εξάλλου, επειδή τα συστήματα που ορίζονται με αυτόν τον τρόπο ήταν τα μόνα στα οποία θα μπορούσε να επιβληθεί η νέα επιστήμη και, δεδομένου ότι δεν μπορούσαμε a priori να πούμε αν ένα σύστημα πληρούσε ή δεν πληρούσε τον επιθυμητό όρο, ήταν χρήσιμο να προβαίνουμε παντού και πάντα *σάμπως* ο όρος να είχε εκπληρωθεί. Επρόκειτο για έναν ενδεδειγμένο και τόσο προφανή μεθοδολογικό κανόνα, ώστε δεν ήταν καν αναγκαίο να διατυπωθεί. Η απλή ορθοφροσύνη μας λέει, όντως, πως, όταν έχουμε στην κατοχή μας ένα αποτελεσματικό ερευνητικό εργαλείο και αγνοούμε τα όρια των δυνατών εφαρμογών του, οφείλουμε να ενεργούμε σάμπως να μην υπήρχε όριο σ' αυτές· πάντα θα υπάρχει περιθώριο για να μειώσουμε τις αξιώσεις μας. Αλλά ο φιλόσοφος θα πρέπει να ένιωθε έντονα τον πειρασμό να υποστασιοποιήσει αυτή την ελπίδα ή μάλλον αυτή την ορμή της νέας επιστήμης και να μετατρέψει έναν γενικό μεθοδολογικό κανόνα σε θεμελιώδη νόμο των πραγμάτων. Έτσι έφτασε στα άκρα· υπέθεσε ότι η φυσική είχε περατωθεί και αγκάλιαζε την ολότητα του αισθητού κόσμου. Το σύμπαν γινόταν ένα σύστημα σημείων (points)

που η θέση τους ήταν αυστηρά καθορισμένη ανά πάσα στιγμή σε σχέση με την προηγούμενη στιγμή και θεωρητικά υπολογίσιμη για οποιαδήποτε στιγμή. Εν ολίγοις, κατέληγε στον καθολικό μηχανικισμό. Αλλά δεν αρκούσε η διατύπωση αυτού του μηχανικισμού· έπρεπε να θεμελιωθεί, δηλαδή να αποδειχθεί η αναγκαιότητά του και να δοθεί ο αποχρών λόγος του. Δεδομένου λοιπόν ότι ο ουσιώδης ισχυρισμός του μηχανικισμού αφορά μια μαθηματική αλληλεγγύη ανάμεσα σε όλα τα σημεία του σύμπαντος, ανάμεσα σε όλες τις στιγμές του σύμπαντος, ο αποχρών λόγος του μηχανικισμού θα έπρεπε να έγκειται στην ενότητα μιας αρχής όπου συστέλλεται οτιδήποτε παρατίθεται στον χώρο και είναι διαδοχικό στον χρόνο. Έκτοτε υπέθεσαν δεδομένη διαμιάς την ολότητα του πραγματικού. Ο αμοιβαίος προσδιορισμός επιφαινομένων που συμπαρατίθενται στον χώρο οφειλόταν στη μη διαιρετότητα του αληθινού όντος. Και η αυστηρή αιτιοκρατία των διαδοχικών φαινομένων στον χρόνο εξέφραζε απλώς ότι η ολότητα του όντος έχει δοθεί στην αιωνιότητα.

Παραλληλισμός και μονισμός

Η νέα φιλοσοφία έμελλε λοιπόν να είναι μια επανέναρξη ή μάλλον μια μετάθεση της αρχαίας. Η αρχαία φιλοσοφία είχε πάρει καθεμιά από τις *έννοιες* στις οποίες συγκεντρώνεται ένα γίγνεσθαι ή σηματοδοτείται το απόγειό του· τις υπέθετε συλλήβδην γνωστές και τις συνέπτυσσε σε μια μοναδική έννοια, σε ένα είδος των ειδών, σε μια ιδέα των ιδεών, όπως είναι ο Θεός του Αριστοτέλη. Η νέα φιλοσοφία έμελλε να πάρει καθέναν από τους *νόμους* που διέπουν ένα γίγνεσθαι σε σχέση με άλλα και οι οποίοι αποτελούν οιονεί το μόνιμο υπόβαθρο των φαινομένων· θα τους υπέθετε όλους γνωστούς και θα τους συνέπτυσσε σε μιαν ενότητα που θα τους εξέφραζε, με τη σειρά της, εξόχως, αλλά η οποία, σαν τον Θεό του Αριστοτέλη και για τους ίδιους λόγους, όφειλε να παραμείνει αμετακίνητα κλεισμένη στον εαυτό της.

Είναι αλήθεια ότι αυτή η επιστροφή στην αρχαία φιλοσοφία εγκυμονούσε μεγάλες δυσκολίες. Όταν ένας Πλάτωνας, ένας Αριστοτέλης ή ένας Πλωτίνος συγχωνεύουν όλες τις έννοιες της επιστήμης τους σε μία και μόνη, αγκαλιάζουν έτσι την ολότητα του πραγματικού, διότι οι έννοιες παριστούν τα ίδια τα πράγματα και κατέχουν τουλάχιστον ίσο θετικό περιεχόμενο με

αυτά. Αλλά ένας νόμος εκφράζει, εν γένει, μόνο μια σχέση και ιδιαίτερα οι φυσικοί νόμοι μεταφράζουν απλώς ποσοτικές σχέσεις ανάμεσα στα συγκεκριμένα πράγματα. Ως εκ τούτου, αν ένας φιλόσοφος των νεοτέρων χρόνων χρησιμοποιεί τους νόμους της νέας επιστήμης όπως η αρχαία φιλοσοφία χρησιμοποιούσε τις έννοιες της αρχαίας επιστήμης, αν φροντίζει να συγκλίνουν σε ένα μόνο σημείο όλα τα πορίσματα μιας φυσικής που λογίζεται παντογνώστρια, αφήνει κατά μέρος ό,τι το συγκεκριμένο συναντάται στα φαινόμενα, δηλαδή τις αντιληπτές ποιότητες, τις ίδιες τις αντιλήψεις. Κατά τα φαινόμενα, η σύνθεσή του περιλαμβάνει μόνο ένα τμήμα της πραγματικότητας. Όντως, το πρώτο αποτέλεσμα της νέας επιστήμης ήταν η κατάτμηση του πραγματικού σε δύο μισά –ποσότητα και ποιότητα–, το ένα από τα οποία αποδίδεται στα *σώματα* και το άλλο στις *ψυχές*. Οι αρχαίοι δεν είχαν ορθώσει παρόμοια τείχη ούτε μεταξύ της ποσότητας και της ποιότητας ούτε μεταξύ της ψυχής και του σώματος. Κατ' αυτούς, οι μαθηματικές έννοιες δεν διέφεραν από τις άλλες, συγγένευαν μαζί τους και εντάσσονταν εντελώς φυσιολογικά στην ιεραρχία των ιδεών. Ούτε το σώμα οριζόταν τότε από τη γεωμετρική έκταση ούτε η ψυχή από τη συνείδηση. Αν η *ψυχὴ** του Αριστοτέλη, εντελέχεια ενός έμβιου σώματος, είναι λιγότερο πνευματική από την «ψυχή» («âme») μας, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το *σῶμα** της, διαποτισμένο ήδη από την ιδέα, είναι λιγότερο σωματικό από το δικό μας «σώμα» («corps»). Άρα ο διαχωρισμός των δύο όρων δεν ήταν ακόμη ανεπανόρθωτος. Έγινε όμως, οπότε, έκτοτε, μια μεταφυσική η οποία σκοπούσε σε μιαν αφηρημένη ενότητα όφειλε να αποδεχθεί καρτερικά είτε να περιλάβει στη σύνθεσή της μονάχα το μισό του πραγματικού είτε, αντιθέτως, να επωφεληθεί από την απόλυτη αδυναμία αναγωγής των δύο μισών του ενός στο άλλο, προκειμένου να εκλάβει το ένα ως *μετάφραση* του άλλου. Διαφορετικές φράσεις θα εκφράζουν διαφορετικά πράγματα, αν ανήκουν στην ίδια γλώσσα, δηλαδή αν έχουν κάποια ηχητική συγγένεια μεταξύ τους. Απεναντίας, αν ανήκουν σε δύο διαφορετικές γλώσσες, θα μπορούν, εξαιτίας ακριβώς της ριζικής ηχητικής διαφοράς τους, να εκφράζουν το ίδιο πράγμα. Το ίδιο ισχύει για την ποιότητα και την ποσότητα, για την ψυχή και το σώμα. Επειδή διερράγη κάθε δεσμός ανάμεσα στους δύο όρους, οι φιλόσοφοι οδηγήθηκαν στην εδραίωση ενός αυστηρού παραλληλισμού μεταξύ τους, τον οποίο δεν είχαν

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

σκεφτεί οι αρχαίοι, στο να πιστέψουν ότι το ένα μεταφράζει το άλλο και όχι ότι το αναστρέφει, εν τέλει στο να θεωρήσουν ως υπόβαθρο της δυαδικότητάς τους μια θεμελιώδη ταυτότητα. Η σύνθεση στην οποία κατέληξαν γινόταν έτσι ικανή να περιλάβει τα πάντα. Χάρη σε έναν θείο μηχανισμό, τα φαινόμενα της σκέψης αντιστοιχούσαν επακριβώς στα φαινόμενα της έκτασης, οι ποιότητες στις ποσότητες και οι ψυχές στα σώματα.

Αυτό τον παραλληλισμό βρίσκουμε τόσο στον Λάιμπνιτς όσο και στον Σπινόζα, αλλά με διαφορετικές μορφές, είναι αλήθεια, λόγω της άνισης σπουδαιότητας που αποδίδουν στην έκταση. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, οι δύο όροι, Σκέψη και Έκταση, είναι τοποθετημένοι, τουλάχιστον κατ' αρχήν, στο ίδιο επίπεδο. Άρα είναι δύο μεταφράσεις του ίδιου πρωτότυπου ή, όπως λέει ο Σπινόζα, δύο κατηγορήματα της ίδιας υπόστασης, την οποία πρέπει να αποκαλέσουμε Θεό. Αμφότερες οι μεταφράσεις, καθώς και απειράριθμες άλλες σε γλώσσες τις οποίες δεν γνωρίζουμε, καλούνται και μάλιστα απαιτούνται από το πρωτότυπο, όπως η ουσία του κύκλου μεταφράζεται αυτομάτως, θα λέγαμε, τόσο από ένα σχήμα όσο και από μια εξίσωση. Απεναντίας, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, η έκταση είναι όντως και πάλι μια μετάφραση, μόνο που το πρωτότυπό της είναι η σκέψη, η οποία θα μπορούσε κάλλιστα να μη μεταφραστεί, καθότι η μετάφραση γίνεται μόνο για μας. Θέτοντας τον Θεό, αναγκαστικά θέτουμε επίσης όλες τις δυνατές όψεις του Θεού, δηλαδή τις μονάδες. Μπορούμε όμως πάντα να φανταστούμε ότι μια όψη (vue) ελήφθη υπό μιαν οπτική γωνία (point de vue) και είναι φυσικό για ένα ατελές πνεύμα σαν το δικό μας να ταξινομεί τις όψεις, οι οποίες διαφέρουν ποιοτικά μεταξύ τους, σύμφωνα με την τάξη και τη θέση οπτικών γωνιών, οι οποίες είναι ποιοτικά ταυτόσημες, υπό τις οποίες θα είχαν ληφθεί οι όψεις. Στην πραγματικότητα οι οπτικές γωνίες δεν υφίστανται, διότι έχουμε μόνο όψεις, καθεμιά από τις οποίες δίδεται ως αδιαίρετο όλο το οποίο εκπροσωπεί, με τον τρόπο του, το όλο της πραγματικότητας, δηλαδή τον Θεό. Πλην όμως έχουμε ανάγκη να μεταφράζουμε με την πολλαπλότητα αυτών των οπτικών γωνιών –που είναι εξωτερικές μεταξύ τους– την πληθώρα των ανόμοιων μεταξύ τους όψεων, καθώς και να συμβολίζουμε με την σχετική θέση αυτών των οπτικών γωνιών μεταξύ τους, με τη γειτνίασή τους ή με την απόκλισή τους, δηλαδή με ένα μέγεθος, τη λίγο πολύ στενή συγγένεια των όψεων. Αυτό ο Λάιμπνιτς το εκφράζει λέγοντας ότι ο χώρος είναι η τάξη των συνυπαρχόντων, ότι η

αντίληψη της έκτασης είναι μια συγχεχυμένη αντίληψη (δηλαδή σχετική με ένα ατελές πνεύμα) και ότι υπάρχουν μονάχα μονάδες, εννοώντας με αυτό ότι το πραγματικό Όλον δεν έχει μέρη, αλλά ότι επαναλαμβάνεται επ' άπειρον, ολοκληρωτικά (καίτοι διαφορετικά) κάθε φορά εντός του εαυτού του και ότι όλες αυτές οι επαναλήψεις αλληλοσυμπληρώνονται. Έτσι το ορατό ανάγλυφο ενός αντικειμένου ισοδυναμεί με το σύνολο των στερεοσκοπικών όψεών του τις οποίες θα λαμβάναμε από όλα τα σημεία και, αντί να εκλαμβάνουμε το ανάγλυφο ως μια συμπαράθεση στέρεων μερών, θα μπορούσαμε κάλλιστα να το θεωρήσουμε απαρτισμένο από την *αμοιβαία συμπληρωματικότητα* αυτών των ολοκληρωτικών όψεων, δεδομένου ότι η καθεμιά δίδεται συλλήβδην, ότι η καθεμιά είναι αδιαίρετη, ότι η καθεμιά διαφέρει από τις άλλες και, παραταύτα, αναπαριστά το ίδιο πράγμα. Το Όλον, δηλαδή ο Θεός, είναι, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, αυτό τούτο το ανάγλυφο και οι μονάδες είναι αυτές οι επίπεδες αλληλοσυμπληρούμενες όψεις. Ιδού γιατί ορίζει τον Θεό ως «υπόσταση που δεν έχει οπτική γωνία» ή ακόμη ως «καθολική αρμονία», δηλαδή αμοιβαία συμπληρωματικότητα των μονάδων. Εν κατακλείδι, ο Λάιμπνιτς διαφέρει σ' αυτό το σημείο από τον Σπινόζα, διότι θεωρεί τον καθολικό μηχανισμό ως μια άποψη (aspect) της πραγματικότητας που έχουμε εμείς, ενώ ο Σπινόζα τον καθιστά μια άποψη που έχει η ίδια η πραγματικότητα για τον εαυτό της.

Η αλήθεια είναι ότι, αφού συγκέντρωσαν στον Θεό την ολότητα του πραγματικού, τους ήταν πλέον δύσκολο να περάσουν από τον Θεό στα πράγματα, από την αιωνιότητα στον χρόνο. Μάλιστα η δυσκολία ήταν πολύ μεγαλύτερη γι' αυτούς τους φιλοσόφους από ό,τι για έναν Αριστοτέλη ή για έναν Πλωτίνο. Πράγματι, ο Θεός του Αριστοτέλη είχε επιτευχθεί με τη συμπίεση και την αλληλοδιείσδυση των Ιδεών που εκπροσωπούν, σε περατωμένη κατάσταση ή στο αποκορύφωμά τους, τα πράγματα που μεταβάλλονται στον κόσμο. Κατά συνέπεια, ήταν υπερβατικός έναντι του κόσμου και η διάρκεια των πραγμάτων συμπαρατίθετο στην αιωνιότητά του, της οποίας αποτελούσε μιαν εξασθένηση. Αλλά η αρχή (principe) στην οποία οδηγείται κανείς θεωρώντας τον καθολικό μηχανικισμό και η οποία πρέπει να του χρησιμεύσει ως υπόβαθρο δεν συμπυκνώνει πλέον μέσα της έννοιες ή *πράγματα*, αλλά νόμους ή *σχέσεις*. Ωστόσο, μια σχέση δεν υφίσταται ξεχωριστά. Ένας νόμος συνδέει μεταξύ τους όρους που μεταβάλλονται· είναι εμμενής σε αυτό το οποίο διέπει. Κατά συνέπεια, η αρχή όπου όλες αυ-

τές οι σχέσεις συμπυκνώνονται τελικά και η οποία θεμελιώνει την ενότητα της φύσης δεν μπορεί πλέον να είναι υπερβατική έναντι της αισθητής πραγματικότητας· της είναι εμμενής και πρέπει να υποθέσουμε ότι είναι ταυτόχρονα εντός και εκτός του χρόνου, συνεπτυγμένη στην ενότητα της υπόστασής της και, παραταύτα, καταδικασμένη να την εκτυλίσσει σε μιαν αλυσίδα χωρίς αρχή και τέλος. Αντί να διατυπώσουν μια τόσο προκλητική αντίφαση, οι φιλόσοφοι οδηγήθηκαν αναγκαστικά να θυσιάσουν τον πιο αδύναμο από τους δύο όρους και να θεωρήσουν τη χρονική άποψη των πραγμάτων ως μια καθαρή αυταπάτη. Ο Λάιμπνιτς το λέει κατά κυριολεξία, διότι εκλαμβάνει τον χρόνο και τον χώρο ως μια συγκεχυμένη αντίληψη. Αν η πολλαπλότητα των μονάδων του εκφράζει μόνο την ποικιλομορφία των όψεων τις οποίες λάβαμε από το όλο, η ιστορία μιας μεμονωμένης μονάδας δεν φαίνεται να είναι τίποτε άλλο, σύμφωνα μ' αυτό τον φιλόσοφο, παρά η πολλαπλότητα των όψεων τις οποίες μια μονάδα μπορεί να έχει για την οικεία της υπόσταση· έτσι ο χρόνος θα συνίστατο στο σύνολο των οπτικών γωνιών υπό τις οποίες κάθε μονάδα βλέπει τον εαυτό της, όπως και ο χώρος στο σύνολο των οπτικών γωνιών υπό τις οποίες όλες οι μονάδες βλέπουν τον Θεό. Αλλά ο στοχασμός του Σπινόζα υστερεί κατά πολύ σε σαφήνεια και φαίνεται ότι αυτός ο φιλόσοφος πάσχισε να εγκαθιδρύσει ανάμεσα στην αιωνιότητα και σε κείνο που διαρκεί την ίδια διαφορά που εντόπιζε ο Αριστοτέλης ανάμεσα στην ουσία και στα συμβεβηκότα· εγχείρημα εξαιρετικά δύσκολο, διότι η *ύλη** του Αριστοτέλη δεν ήταν πια διαθέσιμη για να μετρήσει τη διαφοροποίηση και να εξηγήσει το πέρασμα από το ουσιώδες στο συμβεβηκός, αφότου ο Καρτέσιος την εξάλειψε διά παντός. Σε κάθε περίπτωση, όσο εμβαθύνουμε στη σπινοζική αντίληψη του «ατελούς» («inadéquat») στις σχέσεις του με το «εντελές» («adéquat»), τόσο περισσότερο νιώθουμε ότι βαδίζουμε προς την κατεύθυνση του αριστοτελισμού, όπως και οι μονάδες του Λάιμπνιτς, στο μέτρο που διαγράφονται σαφέστερα, τείνουν περισσότερο να προσεγγίσουν τα Νοητά του Πλωτίνου.[14] Η φυσική κλίση αυτών των δύο φιλοσοφιών τις επαναφέρει στα συμπεράσματα της αρχαίας φιλοσοφίας.

---

14. Σε ένα μάθημά μας για τον Πλωτίνο, στο Γαλλικό Κολλέγιο (Collège de France), κατά το ακαδημαϊκό έτος 1897-1898, επιχειρήσαμε να καταδείξουμε αυτές τις ομοιότητες, που είναι πολυάριθμες και εκπληκτικές. Η αναλογία ισχύει ακόμη και στις διατυπώσεις που χρησιμοποιήθηκαν εκατέρωθεν.

Συνοπτικά, οι ομοιότητες αυτής της νέας μεταφυσικής με κείνη των αρχαίων προέρχονται από το γεγονός ότι αμφότερες υποθέτουν ως τετελεσμένη –η αρχαία υπεράνω του αισθητού και η νεότερη στους κόλπους του ίδιου του αισθητού– μια μοναδική και πλήρη Επιστήμη, με την οποία θα συνέπιπτε όλη η πραγματικότητα την οποία περιέχει το αισθητό. *Για αμφότερες τις μεταφυσικές, η πραγματικότητα, καθώς και η αλήθεια, θα ήταν ακέραια δεδομένες στην αιωνιότητα.* Αμφότερες αποστρέφονται την ιδέα μιας πραγματικότητας που θα αυτοδημιουργείτο προοδευτικά, δηλαδή, κατά βάθος, μιας απόλυτης διάρκειας.

Εξάλλου το γεγονός ότι τα πορίσματα αυτής της μεταφυσικής, που έχει την αφετηρία της στην επιστήμη, είχαν αντίκτυπο μέχρι και στο εσωτερικό της επιστήμης, δεν είναι δύσκολο να καταδειχθεί. Όλος ο υποτιθέμενος εμπειρισμός μας εξακολουθεί να διαποτίζεται από αυτή τη μεταφυσική. Η φυσική και η χημεία μελετούν μόνο την αδρανή ύλη· όσο για τη βιολογία, όταν πραγματεύεται φυσικώς και χημικώς το έμβιο ον, εξετάζει μόνο την αδρανή του πλευρά. Άρα οι μηχανιστικές εξηγήσεις –παρά την ανάπτυξή τους– περιλαμβάνουν μόνο μικρό τμήμα του πραγματικού. Η a priori υπόθεση σύμφωνα με την οποία η ολότητα του πραγματικού είναι αναλύσιμη σε παρόμοια στοιχεία ή τουλάχιστον ότι ο μηχανικισμός θα μπορούσε να δώσει μια πλήρη μετάφραση του τι συμβαίνει στον κόσμο, σημαίνει ότι επιλέγουμε μια ορισμένη μεταφυσική, εκείνη ακριβώς που ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς έθεσαν τις αρχές της και συνήγαγαν τις συνέπειές της. Βέβαια, ένας ψυχοφυσιολόγος που αποδέχεται την ακριβή ισοδυναμία της εγκεφαλικής κατάστασης και της ψυχολογικής κατάστασης, που συλλαμβάνει τη δυνατότητα –κάποιας υπεράνθρωπης διάνοιας– να διαβάζει στον εγκέφαλο τα όσα τελούνται στη συνείδηση, φρονεί ότι πόρρω απέχει από τη μεταφυσική του 17ου αιώνα και ότι βρίσκεται πολύ κοντά στην εμπειρία. Εντούτοις, η απλή εμπειρία δεν μας λέει τίποτε παρόμοιο. Μας δείχνει μόνο την αλληλεξάρτηση του φυσικού (physique) και του ηθικού (moral), την αναγκαιότητα ενός ορισμένου εγκεφαλικού υπόβαθρου για την ψυχολογική κατάσταση και τίποτε άλλο. Το γεγονός ότι ένας όρος είναι αλληλέγγυος με έναν άλλο δεν επάγεται ότι είναι ισοδύναμοι. Το γεγονός ότι κάποιο παξιμάδι είναι απαραίτητο σε κάποια μηχανή, επειδή η μηχανή λειτουργεί όταν υπάρχει το παξιμάδι και σταματά όταν αυτό αφαιρεθεί, δεν συνεπάγεται ότι το παξιμάδι είναι ισοδύναμο της μηχανής. Για να κατα-

στεί η αντιστοιχία ισοδυναμία, θα έπρεπε ένα καθορισμένο τμήμα του παξιμαδιού να αντιστοιχεί σε οποιοδήποτε τμήμα της μηχανής, όπως σε μια λέξη προς λέξη μετάφραση κάθε κεφάλαιο αποδίδει ένα άλλο, κάθε φράση μιαν άλλη και κάθε λέξη μιαν άλλη λέξη. Πλην όμως η σχέση του εγκεφάλου με τη συνείδηση φαίνεται να είναι εντελώς διαφορετική. Πέρα από το γεγονός ότι η υπόθεση μιας ισοδυναμίας ανάμεσα στην ψυχολογική και στην εγκεφαλική κατάσταση ενέχει αληθινό παραλογισμό, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε σε μια πρότερη εργασία, τα ίδια τα γεγονότα, αν τα προσεγγίσουμε αμερόληπτα, φαίνεται να υποδεικνύουν ότι η σχέση μεταξύ τους είναι ακριβώς η σχέση της μηχανής με το παξιμάδι. Μιλώντας για μια ισοδυναμία ανάμεσα στους δύο όρους, ουσιαστικά κουτσουρεύουμε –καθιστώντας την σχεδόν ακατανόητη– τη μεταφυσική του Σπινόζα ή του Λάϊμπνιτς. Δέχονται ως έχει αυτή τη φιλοσοφία όσον αφορά την έκταση, αλλά την ακρωτηριάζουν όσον αφορά τη σκέψη. Μαζί με τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς υποθέτουν περατωμένη την ενοποιητική σύνθεση των υλικών φαινομένων: τα πάντα εν προκειμένω θα εξηγούνταν μηχανικά. Αλλά για τα συνειδησιακά γεγονότα δεν ωθούν πλέον τη σύνθεση μέχρι τα άκρα. Σταματούν στα μισά του δρόμου. Υποθέτουν ότι η συνείδηση εκτείνεται στον ίδιο βαθμό με το τάδε ή το δείνα τμήμα της φύσης και όχι πλέον με ολόκληρη τη φύση. Έτσι, καταλήγουν άλλοτε σε έναν «επιφαινομενισμό», που συνδέει τη συνείδηση με κάποιες ιδιαίτερες δονήσεις και τη θέτει εδώ και εκεί μέσα στον κόσμο, σποράδην, και άλλοτε σε ένα «μονισμό», που διασκορπίζει τη συνείδηση σε μικροσκοπικούς κόκκους ισάριθμους με τα άτομα. Αλλά, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, επιστρέφουν σε έναν ατελή σπινοζισμό ή σε έναν ατελή λαϊμπνιτισμό. Εξάλλου, ανάμεσα σε αυτή την αντίληψη για τη φύση και στον καρτεσιανισμό θα ξαναβρίσκαμε ιστορικά ενδιάμεσα. Οι ιατροφιλόσοφοι του 18ου αιώνα, με το στενοκέφαλο καρτεσιανισμό τους, συνετέλεσαν τα μάλα στη γένεση του σύγχρονου «επιφαινομενισμού» και του σύγχρονου «μονισμού».

Έτσι, αυτές οι θεωρίες δείχνουν να υπολείπονται έναντι της καντιανής κριτικής. Βέβαια, η φιλοσοφία του Καντ είναι κι αυτή διαποτισμένη από την πίστη σε μια μοναδική και ακέραιη επιστήμη, που περιλαμβάνει την ολότητα του πραγματικού. Μάλιστα, αν τη θεωρήσουμε από μια ορισμένη πλευρά, είναι μια απλή προέκταση της μεταφυσικής των νεοτέρων χρόνων και μια μετάθεση της αρχαίας μεταφυσικής. Ακολουθώντας το παράδειγ-

μα του Αριστοτέλη, ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς υποστασιοποίησαν στον Θεό την ενότητα της γνώσης. Η καντιανή κριτική, τουλάχιστον από κάποια πλευρά της, συνίστατο στη διερώτηση αν η ολότητα αυτής της υπόθεσης ήταν αναγκαία στη νεωτερική επιστήμη όσο ήταν και στην αρχαία ή μήπως θα αρκούσε μόνο ένα μέρος της υπόθεσης. Πράγματι, για τους αρχαίους η επιστήμη αναφερόταν σε έννοιες, δηλαδή σε είδη *πραγμάτων*. Συμπιέζοντας όλες τις έννοιες σε μία και μόνη, έφταναν λοιπόν αναγκαστικά σε ένα *ον*, το οποίο μπορούσαν να αποκαλέσουν Νόηση, βέβαια, αλλά ήταν μάλλον νόηση-αντικείμενο παρά νόηση-υποκείμενο· όταν ο Αριστοτέλης όριζε τον Θεό ως *νοήσεως νόησιν**, πιθανότατα υπογράμμιζε το *νοήσεως** και όχι το *νόησις**. Εν προκειμένω ο Θεός ήταν η σύνθεση όλων των εννοιών, η ιδέα των ιδεών. Αλλά η νεωτερική επιστήμη βασίζεται σε νόμους, δηλαδή σε σχέσεις. Μια σχέση όμως είναι ένας δεσμός εδραιωμένος από ένα πνεύμα ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους όρους. Άρα έξω από τη διάνοια που συσχετίζει, μια σχέση δεν είναι τίποτε. Οπότε, το σύμπαν δεν μπορεί να είναι ένα σύστημα νόμων παρά μόνο αν τα φαινόμενα έχουν προηγουμένως περάσει από το φίλτρο μιας διάνοιας. Αυτή η διάνοια θα μπορούσε ασφαλώς να ανήκει σε ένα ον απείρως ανώτερο του ανθρώπου, που θα θεμελίωνε την υλικότητα των πραγμάτων, ενώ συνάμα θα τα συνέδεε μεταξύ τους· αυτή ήταν η υπόθεση του Λάιμπνιτς και του Σπινόζα. Αλλά δεν είναι αναγκαίο να προχωρήσουμε τόσο μακριά, καθότι η ανθρώπινη διάνοια αρκεί γι' αυτό που ζητούμε εδώ: αυτή ακριβώς είναι η καντιανή λύση. Ανάμεσα στον δογματισμό ενός Σπινόζα ή ενός Λάιμπνιτς και στην κριτική του Καντ υπάρχει η ίδια ακριβώς απόσταση που χωρίζει το «πρέπει να» από το «αρκεί να». Ο Καντ σταματά αυτό τον δογματισμό στην κατηφόρα όπου ολίσθαινε με υπερβολική ταχύτητα προς την ελληνική μεταφυσική· μειώνει στο ελάχιστο την υπόθεση που πρέπει να κάνουμε για να θεωρήσουμε ότι η φυσική του Γαλιλαίου μπορεί να επεκτείνεται απεριόριστα. Είναι αλήθεια, βέβαια, πως, όταν μιλάει για την ανθρώπινη διάνοια, δεν εννοεί ούτε τη δική σας ούτε τη δική μου. Η ενότητα της φύσης θα προερχόταν όντως από την ανθρώπινη νόηση, η οποία ενοποιεί, μόνο που εν προκειμένω η ενοποιητική λειτουργία επί το έργον είναι απρόσωπη. Μεταδίδεται στις ατομικές μας συνειδήσεις, αλλά τις υπερβαίνει. Υπολείπεται κατά πολύ

---

* Ελληνικά στο κείμενο.

έναντι ενός υποστασιακού Θεού· εντούτοις, υπερέχει κατά τι από τη μεμονωμένη εργασία ενός ανθρώπου ή και από τη συλλογική εργασία της ανθρωπότητας. Για την ακρίβεια, δεν μετέχει του ανθρώπου· μάλλον ο άνθρωπος μετέχει σε αυτή, όπως σε μια ατμόσφαιρα διανοητικότητας όπου η συνείδησή του θα ανέπνεε. Είναι, αν θέλετε, ένας *τυπικός Θεός*, κάτι που δεν είναι ακόμη θείο στον Καντ, αλλά τείνει να καταστεί θείο. Το αντιληφθήκαμε στον Φίχτε. Σε κάθε περίπτωση, ο κύριος ρόλος της στον Καντ είναι να προσδίδει στο σύνολο της επιστήμης μας έναν χαρακτήρα σχετικό και *ανθρώπινο*, παρότι πρόκειται για μιαν ανθρωπότητα που έχει ήδη θεοποιηθεί λιγάκι. Η κριτική του Καντ, ιδωμένη από αυτή τη σκοπιά, συνίστατο κατά κύριο λόγο στον περιορισμό του δογματισμού των προκατόχων του, αποδεχόμενη την άποψή τους για την επιστήμη και περιορίζοντας στο ελάχιστο ό,τι το μεταφυσικό συνεπαγόταν.

Η καντιανή Κριτική

Ωστόσο δεν ισχύει το ίδιο για την καντιανή διάκριση ανάμεσα στην ύλη της γνώσης και στη μορφή της. Θεωρώντας τη διάνοια προπαντός ως μια ικανότητα εδραίωσης σχέσεων, ο Καντ απέδιδε μιαν εξωδιανοητική καταγωγή στους όρους μεταξύ των οποίων εδραιώνονται οι σχέσεις. Ενάντια στους άμεσους προκατόχους του, ισχυριζόταν ότι η γνώση δεν μπορεί να αναλυθεί εξ ολοκλήρου σε διανοητικούς όρους. Ενσωμάτωνε εκ νέου στη φιλοσοφία, τροποποιώντας το όμως και μεταφέροντάς το σε άλλο επίπεδο, το ουσιώδες στοιχείο της καρτεσιανής φιλοσοφίας που είχε εγκαταλειφθεί από τους καρτεσιανούς.

Τοιουτοτρόπως άνοιγε το δρόμο σε μια νέα φιλοσοφία, η οποία θα μπορούσε να εγκατασταθεί στην εξωδιανοητική ύλη της γνώσης με μιαν ανώτερη εποπτική προσπάθεια (effort d'intuition). Αν συνέπιπτε με αυτή την ύλη, αν υιοθετούσε τον ίδιο ρυθμό και την ίδια κίνηση, η συνείδηση δεν θα μπορούσε τάχα, με δύο προσπάθειες αντίθετης κατεύθυνσης, πότε προς τα πάνω και πότε προς τα κάτω, να συλλαμβάνει ένδοθεν και όχι πλέον να αντιλαμβάνεται έξωθεν τις δύο μορφές της πραγματικότητας, το σώμα και το πνεύμα; Άραγε αυτή η διπλή προσπάθεια δεν θα μας έδινε τη δυνατότητα, στο μέτρο του δυνατού, να ξαναζήσουμε το απόλυτο; Εξάλλου, επει-

δή κατά τη διάρκεια αυτού του εγχειρήματος θα βλέπαμε τη διάνοια να ξεπροβάλλει αφ' εαυτής και να αποκτά περιγράμματα μέσα στην ολότητα του πνεύματος, η διανοητική γνώση θα εμφανιζόταν τότε ως έχει, περιορισμένη, αλλά όχι πια σχετική.

Αυτή ήταν η κατεύθυνση την οποία μπορούσε να δείξει ο καντιανισμός σε έναν αναζωογονημένο καρτεσιανισμό. Αλλά ούτε και ο ίδιος ο Καντ ακολούθησε ετούτη την κατεύθυνση.

Δεν θέλησε να την ακολουθήσει, επειδή, αν και όριζε στη γνώση μιαν εξωδιανοητική ύλη, πίστευε ότι αυτή η ύλη είναι είτε επάλληλη προς τη διάνοια είτε πιο περιορισμένη από τη διάνοια. Ως εκ τούτου, δεν μπορούσε πια να διανοηθεί να ξεχωρίσει τη διάνοια στο εσωτερικό αυτής της ύλης ούτε, συνακόλουθα, να ιχνηλατήσει τη γένεση της νόησης και των κατηγοριών της. Τα πλαίσια της νόησης και αυτή η ίδια έπρεπε να γίνουν αποδεκτά όπως ακριβώς είναι, δηλαδή τετελεσμένα. Ανάμεσα στην ύλη που παρουσιάζεται στη διάνοιά μας και στην ίδια τη διάνοια δεν υπήρχε καμιά συγγένεια. Η συμφωνία μεταξύ τους οφειλόταν στο γεγονός ότι η διάνοια επέβαλλε τη μορφή της στην ύλη. Οπότε, όχι μόνο έπρεπε να τεθεί η διανοητική μορφή της γνώσης ως ένα είδος απόλυτου και να παραιτηθούμε από την κατάδειξη της γένεσής της, αλλά η ίδια η ύλη αυτής της γνώσης έμοιαζε υπερβολικά αλεσμένη από τη διάνοια, ώστε να μπορούμε να ελπίζουμε πως θα την προσπελάσουμε στην πρωταρχική της καθαρότητα. Δεν ήταν το «πράγμα καθεαυτό», αλλά απλώς η διάθλασή του μέσα από την ατμόσφαιρά μας.

Αν λοιπόν τώρα διερωτηθούμε γιατί ο Καντ δεν πίστεψε ότι η ύλη της γνώσης μας υπερβαίνει τη μορφή της, ιδού πού καταλήγουμε. Η κριτική της γνώσης που έχουμε για τη φύση, την οποία θέσπισε ο Καντ, συνίστατο στο να διακρίνει εκείνο που οφείλει να είναι το πνεύμα μας από κείνο που οφείλει να είναι η φύση, *αν* βέβαια οι αξιώσεις της επιστήμης μας είναι δικαιολογημένες· αλλά τις ίδιες τις αξιώσεις ο Καντ δεν τις υπέβαλε σε κριτική. Θέλω να πω ότι αποδέχθηκε ασυζητητί την ιδέα μιας ενιαίας επιστήμης, ικανής να αγκαλιάσει με την ίδια δύναμη όλα τα μέρη του δεδομένου και να τα συναρμόσει σε ένα σύστημα που παρουσιάζει πανταχόθεν την ίδια στερεότητα. Στην *Κριτική του καθαρού λόγου* δεν έκρινε ότι η επιστήμη απώλεσε προοδευτικά την αντικειμενικότητά της και ότι απέβη ολοένα και πιο συμβολική, καθώς περνούσε από το φυσικό στο ζωτικό και από το

ζωτικό στο ψυχικό. Κατά την κρίση του, η εμπειρία δεν ακολουθεί δύο διαφορετικές και ίσως αντίθετες κατευθύνσεις, τη μία σύμφωνη προς την κατεύθυνση της διάνοιας και την άλλη αντίθετη προς αυτήν. Κατά τον Καντ υπάρχει μόνο *μία* εμπειρία και η διάνοια καλύπτει όλη την έκτασή της. Αυτό εκφράζει όταν υποστηρίζει ότι όλες μας οι εποπτείες είναι αισθητές ή, με άλλα λόγια, υποδιανοητικές. Όντως, αυτό θα έπρεπε να δεχθούμε, αν η επιστήμη μας παρουσίαζε σε όλα τα μέρη της ίση αντικειμενικότητα. Αλλά ας υποθέσουμε, αντιθέτως, ότι η επιστήμη είναι ολοένα και λιγότερο αντικειμενική, ολοένα και πιο συμβολική, καθόσον περνάει από το φυσικό στο ψυχικό, διερχόμενη από το ζωτικό. Τότε, δεδομένου ότι απαιτείται να αντιληφθούμε κατά κάποιον τρόπο ένα πράγμα για να κατορθώσουμε να το συμβολίσουμε, θα υπήρχε μια εποπτεία (intuition) του ψυχικού και γενικότερα του ζωτικού, την οποία η διάνοια θα μετέθετε και θα μετέφραζε ασφαλώς, αλλά η οποία δεν θα έπαυε να υπερβαίνει τη διάνοια. Με άλλα λόγια, θα υπήρχε μια υπερδιανοητική εποπτεία. Αν υπάρχει αυτή η εποπτεία, είναι εφικτή μια κατοχή του πνεύματος από τον εαυτό του και όχι πια μόνο μια εξωτερική και φαινομενική (phénoménale) γνώση. Επιπλέον, αν έχουμε μια παρόμοια εποπτεία, ήτοι μια υπερδιανοητική εποπτεία, τότε η αισθητή εποπτεία βρίσκεται πιθανώς σε συνέχεια μ' αυτήν μέσω ορισμένων ενδιάμεσων, όπως το υπέρυθρο με το υπεριώδες. Συνεπώς και η ίδια η αισθητή εποπτεία θα αρθεί ψηλότερα. Δεν θα προσπελάζει πια απλώς το φάντασμα ενός ασύλληπτου πράγματος καθεαυτό. Θα μας εισήγαγε ακόμη και στο απόλυτο, αρκεί να επιφέραμε ορισμένες απαραίτητες διορθώσεις. Ενόσω την εκλαμβάναμε ως τη μοναδική ύλη της επιστήμης μας, κάτι από τη σχετικότητα που πλήττει μια επιστημονική γνώση του πνεύματος θα είχε αντίκτυπο σε κάθε επιστήμη· συνακόλουθα η αντίληψη των σωμάτων, η οποία είναι η απαρχή της επιστήμης των σωμάτων, εμφανιζόταν κι αυτή ως σχετική. Επομένως σχετική έμοιαζε να είναι και η αισθητή εποπτεία. Αλλά δεν ισχύει πλέον το ίδιο, αν κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα στις διάφορες επιστήμες και αν δούμε στην επιστημονική γνώση του πνεύματος (άρα και του ζωτικού) την λίγο πολύ τεχνητή διεύρυνση ενός ορισμένου τρόπου γνώσης ο οποίος, εφαρμοσμένος στα σώματα, δεν ήταν διόλου συμβολικός. Πάμε παρακάτω· αν λοιπόν υπάρχουν δύο διαφορετικής τάξεως εποπτείες (καθώς η δεύτερη επιτυγχάνεται με μια στροφή της πρώτης προς την αντίθετη κατεύθυνση) και αν η διάνοια ακολουθεί

φυσιολογικά τη δεύτερη, τότε δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στη διάνοια και σε αυτή την εποπτεία. Πέφτουν τα εμπόδια ανάμεσα στην ύλη της αισθητής γνώσης και στη μορφή της, όπως επίσης και ανάμεσα στις «καθαρές μορφές» της αισθητικότητας και στις κατηγορίες της νόησης. Παρακολουθούμε την ύλη και τη μορφή της διανοητικής γνώσης (περιορισμένης στο οικείο της αντικείμενο) να γεννούν η μία την άλλη με αμοιβαία προσαρμογή, καθώς η διάνοια συμμορφώνεται με τη σωματικότητα και η σωματικότητα με τη διάνοια.

Αλλά ο Καντ δεν ήθελε ούτε μπορούσε να δεχθεί αυτή τη δυαδικότητα της εποπτείας. Για να τη δεχθεί, θα έπρεπε να αναγνωρίσει στη διάρκεια το ίδιο το υφάδι της πραγματικότητας και, συνεπώς, να αντιδιαστείλει την υποστασιακή διάρκεια των πραγμάτων από τον χρόνο που έχει διασκορπιστεί σε χώρο. Θα έπρεπε να δει στον ίδιο τον χώρο και στην εμμενή σ' αυτόν γεωμετρία, ένα ιδεατό τέρμα προς την κατεύθυνση του οποίου αναπτύσσονται τα υλικά πράγματα, όπου όμως δεν έχουν αναπτυχθεί. Τίποτε πιο ενάντιο στο γράμμα, ίσως μάλιστα και στο πνεύμα της *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Αναμφίβολα η γνώση μάς παρουσιάζεται εδώ ως ένας πάντα ανοιχτός κατάλογος και η εμπειρία ως μια ώθηση γεγονότων που συνεχίζεται απεριόριστα. Σύμφωνα όμως με τον Καντ, αυτά τα γεγονότα διασπείρονται προοδευτικά πάνω σε ένα επίπεδο· είναι εξωτερικά μεταξύ τους και εξωτερικά προς το πνεύμα. Και βέβαια ουδέποτε γίνεται λόγος για μια ένδοθεν γνώση, η οποία θα συνελάμβανε τα γεγονότα κατευθείαν στο ανάβλυσμά τους, αντί να τα προσλαμβάνει μετά το ανάβλυσμά τους και θα έσκαβε έτσι κάτω από τον χώρο και από τον χωροποιημένο χρόνο. Κι όμως κάτω από αυτό το επίπεδο μας τοποθετεί η συνείδησή μας, εκεί ρέει η αληθινή διάρκεια.

Ακόμη και από αυτή την πλευρά, ο Καντ βρίσκεται αρκετά κοντά στους προκατόχους του. Ανάμεσα στο άχρονο και στον διεσπαρμένο σε διακριτές στιγμές χρόνο, δεν παραδέχεται κανένα ενδιάμεσο. Δεδομένου λοιπόν ότι δεν υπάρχει εποπτεία που να μας μεταφέρει στο άχρονο, κάθε εποπτεία αποδεικνύεται έτσι εξ ορισμού αισθητή. Αλλά, ανάμεσα στη φυσική ύπαρξη, που είναι διεσπαρμένη στον χώρο, και σε μιαν άχρονη ύπαρξη, που δεν θα μπορούσε να είναι παρά μια εννοιολογική και λογική ύπαρξη, σαν κι εκείνη στην οποία αναφερόταν ο μεταφυσικός δογματισμός, δεν υπάρχει τάχα θέση για τη συνείδηση και για τη ζωή; Ασφαλώς υπάρχει. Το

αντιλαμβανόμαστε από τη στιγμή που τοποθετούμαστε στη διάρκεια για να περάσουμε από κει στις στιγμές, αντί να ξεκινούμε από τις στιγμές για να τις συνδέσουμε σε διάρκεια.

Εντούτοις, οι άμεσοι διάδοχοι του Καντ προσανατολίστηκαν προς μια άχρονη εποπτεία για να ξεφύγουν από τον καντιανό σχετικισμό. Βέβαια, οι ιδέες του γίγνεσθαι, της προόδου, της εξέλιξης μοιάζουν να καταλαμβάνουν σημαντική θέση στη φιλοσοφία τους. Αλλά η διάρκεια διαδραματίζει όντως εκεί κάποιο ρόλο; Πραγματική διάρκεια έχουμε οσάκις κάθε μορφή απορρέει από τις προγενέστερες μορφές, προσθέτοντας κάτι κι αυτή, και εξηγείται από αυτές στον βαθμό που κι αυτή μπορεί να εξηγηθεί. Αλλά, αν παράγουμε αυτή τη μορφή απευθείας, από το ολικό Ον το οποίο υποτίθεται ότι εκδηλώνει, τότε επανερχόμαστε στον σπινοζισμό. Είναι σαν να αρνούμαστε –όπως ο Λάιμπνιτς και ο Σπινόζα– στη διάρκεια κάθε αποτελεσματική δράση. Η μετακαντιανή φιλοσοφία, όσο αυστηρή κι αν ήταν έναντι των μηχανιστικών θεωριών, δέχεται από τον μηχανικισμό την ιδέα μιας ενιαίας επιστήμης, της ίδιας για κάθε είδος πραγματικότητας. Είναι δε πολύ πιο κοντά σε αυτή τη θεωρία απ' όσο φαντάζεται· διότι, αν στη θεώρηση της ύλης, της ζωής και της σκέψης, αντικαθιστά τις διαδοχικές βαθμίδες περιπλοκής που προαπαιτούσε ο μηχανικισμός με τις βαθμίδες πραγμάτωσης μιας Ιδέας ή με τις βαθμίδες εξαντικειμένισης μιας Βούλησης, εξακολουθεί να μιλάει για βαθμίδες και οι βαθμίδες αυτές ανήκουν σε μια κλίμακα την οποία διέτρεχε το ον προς μία και μόνο κατεύθυνση. Εν συντομία, διακρίνει στη φύση τις ίδιες διαρθρώσεις που διέκρινε σ' αυτήν και ο μηχανικισμός· από το μηχανικισμό διατηρεί ολόκληρο το σχέδιο· απλώς θέτει άλλα χρώματα. Αλλά αυτό που πρέπει να αναμορφωθεί είναι το ίδιο το σχέδιο, τουλάχιστον κατά το ήμισυ.

Η αλήθεια είναι ότι, για κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να παραιτηθούμε από τη μέθοδο της κατασκευής που μετήλθαν οι διάδοχοι του Καντ. Θα έπρεπε να επικαλεστούμε την εμπειρία, μια εμπειρία καθαρμένη, δηλαδή απαλλαγμένη –όπου χρειάζεται– από τα πλαίσια που συγκρότησε η διάνοιά μας στο μέτρο που προόδευε η επενέργειά μας στα πράγματα. Μια παρόμοια εμπειρία δεν είναι μια άχρονη εμπειρία. Αναζητεί μονάχα –πέρα από τον χωροποιημένο χρόνο, όπου νομίζουμε ότι αντιλαμβανόμαστε συνεχείς αναδιατάξεις μεταξύ των μερών– τη συγκεκριμένη διάρκεια όπου τελείται ακατάπαυστα μια ριζική αναμόρφωση του όλου. Ακολουθεί το πραγματι-

κό σε όλους τους ελιγμούς του. Δεν μας οδηγεί, δίκην κατασκευαστικής μεθόδου, σε ολοένα και πιο υψηλές γενικότητες, εν είδει υπερκείμενων ορόφων ενός μεγαλειώδους οικοδομήματος. Τουλάχιστον δεν αφήνει ασάφειες ανάμεσα στις εξηγήσεις που μας υποβάλλει και στα υπό εξήγηση αντικείμενα. Δεν φιλοδοξεί να αποσαφηνίσει μόνο το σύνολο του πραγματικού, αλλά και τις λεπτομέρειές του.

Ο εξελικτικισμός του Σπένσερ

Δεν χωράει αμφιβολία ότι μια παρόμοια φιλοσοφία, απαλλαγμένη από την αυθαιρεσία και ικανή να κατέρχεται στις λεπτομέρειες των επιμέρους γεγονότων υπήρξε αίτημα της διανόησης του 19ου αιώνα. Είναι εξίσου αδιαμφισβήτητο ότι η εν λόγω διανόηση ένιωσε πως αυτή η φιλοσοφία όφειλε να εγκατασταθεί σε κείνο που αποκαλούμε συγκεκριμένη διάρκεια. Η εμφάνιση των ηθικών επιστημών, η πρόοδος της ψυχολογίας, η αύξουσα σπουδαιότητα της εμβρυολογίας μεταξύ των βιολογικών επιστημών, ήταν φαινόμενα που πρέπει να υπέβαλλαν την ιδέα μιας πραγματικότητας η οποία διαρκεί εσωτερικά και είναι αυτή τούτη η διάρκεια. Έτσι, όταν εμφανίστηκε ένας διανοητής που ανήγγειλε μια εξελικτική θεωρία, η οποία θα ιχνηλατούσε την πρόοδο της ύλης προς την αντιληπτικότητα και συνάμα την πορεία του πνεύματος προς την ορθολογικότητα, η οποία θα ακολουθούσε βαθμιαία την περιπλοκή των αντιστοιχιών μεταξύ του έξω και του μέσα και στο πλαίσιο της οποίας η μεταβολή θα γινόταν επιτέλους η ίδια η υπόσταση των πραγμάτων, όλα τα βλέμματα στράφηκαν προς το μέρος του. Η έντονη σαγήνη που άσκησε ο εξελικτικισμός του Σπένσερ στη σύγχρονη διανόηση οφείλεται σε αυτό ακριβώς. Όσο κι αν έδειχνε απομακρυσμένος από τον Καντ, όσο άγευστος καντιανισμού κι αν ήταν, ο Σπένσερ ένιωσε παραταύτα, στην πρώτη του επαφή με τις βιολογικές επιστήμες, προς ποια κατεύθυνση θα μπορούσε να κινηθεί η φιλοσοφία λαμβάνοντας υπόψη της την καντιανή κριτική.

Ωστόσο, αμέσως μόλις άρχισε να ακολουθεί αυτή την οδό έφτασε σε αδιέξοδο. Είχε υποσχεθεί να ανασυστήσει κάποια γένεση και να που έπραττε κάτι εντελώς διαφορετικό. Η θεωρία του έφερε πράγματι το όνομα του εξελικτικισμού· φιλοδοξούσε να πλεύσει σύμφωνα και αντίθετα

προς το ρεύμα του καθολικού γίγνεσθαι. Στην πραγματικότητα, δεν ετίθετο εδώ ζήτημα ούτε γίγνεσθαι ούτε εξελίξεως.

Δεν χρειάζεται να εξετάσουμε σε βάθος αυτή τη φιλοσοφία. Το μόνο που θα πούμε είναι ότι *το σύνηθες μεθοδολογικό τέχνασμα του Σπένσερ συνίσταται στην ανασυγκρότηση της εξέλιξης με τμήματα του εξελιγμένου.* Αν κολλήσω μια εικόνα πάνω σε ένα χαρτόνι και κατόπιν κόψω το χαρτόνι σε κομμάτια, θα μπορέσω, συναρμόζοντας τα τεμάχια καταλλήλως, να ανασυστήσω την εικόνα. Και το παιδί που καταπιάνεται έτσι με τα τεμάχια ενός παζλ, που συμπαραθέτει άμορφα τμήματα της εικόνας και καταλήγει να συνθέσει ένα όμορφο έγχρωμο σχέδιο, φαντάζεται αναμφίβολα ότι *παρήγαγε* τόσο το σχέδιο όσο και το χρώμα. Εντούτοις, η ενέργεια του σχεδιασμού και του χρωματισμού δεν έχει ουδεμία σχέση με την ενέργεια της συγκέντρωσης των τμημάτων μιας ήδη σχεδιασμένης και ζωγραφισμένης εικόνας. Παρόμοια, συνθέτοντας τα πιο απλά αποτελέσματα της εξέλιξης, θα απομιμηθείτε κουτσά-στραβά τις πιο πολύπλοκες συνέπειές της· αλλά δεν θα ανασυστήσετε τη γένεσή ούτε των μεν ούτε των δε και αυτή η πρόσθεση του εξελιγμένου στο εξελιγμένο δεν θα μοιάζει καθόλου με την ίδια την κίνηση της εξέλιξης.

Εντούτοις, αυτή είναι η αυταπάτη του Σπένσερ. Λαμβάνει την πραγματικότητα στη σημερινή της μορφή· τη διασπά, τη διασπείρει σε αποσπάσματα και τα πετάει στον αέρα· κατόπιν, ενσωματώνει αυτά τα αποσπάσματα σε ένα σύνολο και «διασκορπίζει την κίνησή» τους. Έχοντας απομιμηθεί το Όλο με μια εργασία ανάλογη με αυτήν με την οποία φτιάχνουμε ψηφιδωτά, φαντάζεται ότι ανασύστησε το σχέδιό του και επιτέλεσε τη γένεσή του.

Έχουμε τάχα να κάνουμε με την ύλη; Τα διάχυτα στοιχεία τα οποία ενσωματώνει σε ορατά και απτά σώματα δείχνουν να είναι τα μόρια των απλών σωμάτων, που αρχικά τα υποθέτει διεσπαρμένα στον χώρο. Σε κάθε περίπτωση, είναι «υλικά σημεία» και, κατά συνέπεια, αναλλοίωτα σημεία, αληθινά μικρά στερεά· και τούτο σάμπως η στερεότητα, καθώς είναι ό,τι πιο κοντινό σε μας και πιο ευκολομεταχείριστο από εμάς, να μπορούσε να είναι η ίδια η καταγωγή της υλικότητας! Όσο προοδεύει η φυσική, τόσο περισσότερο δείχνει ότι είναι αδύνατο να παραστήσουμε τις ιδιότητες του αιθέρα ή του ηλεκτρισμού, πιθανής βάσης όλων των σωμάτων, χρησιμοποιώντας ως πρότυπο τις ιδιότητες της ύλης την οποία αντιλαμβανόμαστε. Αλλά

η φιλοσοφία ανατρέχει ακόμη πιο πέρα από τον αιθέρα, που είναι απλή σχηματική εξεικόνιση των σχέσεων τις οποίες συλλαμβάνουν οι αισθήσεις μας ανάμεσα στα φαινόμενα. Γνωρίζει καλά πως ό,τι ορατό και απτό έχουν τα πράγματα εκπροσωπεί την πιθανή μας επίδραση σε αυτά. Διαιρώντας λοιπόν το εξελιγμένο δεν θα φτάσουμε ποτέ στην αρχή (principe) του εξελισσόμενου. Ανασυνθέτοντας το εξελιγμένο με τον εαυτό του δεν πρόκειται να αναπαραγάγουμε την εξέλιξη που οδήγησε σε αυτό.

Έχουμε τάχα να κάνουμε με το πνεύμα; Συνθέτοντας το αντανακλαστικό με το αντανακλαστικό, ο Σπένσερ φρονεί ότι θα παραγάγει εκ περιτροπής το ένστικτο και την έλλογη βούληση. Δεν αντιλαμβάνεται ότι το εξειδικευμένο αντανακλαστικό, επειδή είναι ένα σημείο απόληξης της εξέλιξης, ακριβώς όπως και η παγιωμένη βούληση, δεν θα μπορούσε να υποτεθεί ως αφετηριακό στοιχείο. Είναι πολύ πιθανό ο πρώτος από τους δύο όρους να έφτασε ταχύτερα από τον άλλον στην οριστική του μορφή· και οι δύο όμως είναι αποθέματα της εξελικτικής κίνησης και η ίδια η εξελικτική κίνηση δεν δύναται να εκφραστεί σε συνάρτηση μόνο με τον πρώτο όρο ούτε αποκλειστικά με τον δεύτερο. Θα έπρεπε να αρχίσουμε αναμειγνύοντας το αντανακλαστικό με το βουλητικό. Στη συνέχεια θα έπρεπε να αναζητήσουμε τη ρευστή πραγματικότητα που ορμά με αυτή τη διπλή μορφή και συμμετέχει πιθανώς σε αμφότερα χωρίς να είναι κανένα από τα δύο. Στην κατώτατη βαθμίδα της ζωικής κλίμακας, στα έμβια όντα που ανάγονται σε μιαν αδιαφοροποίητη πρωτοπλασματική μάζα, η αντίδραση στο ερέθισμα δεν θέτει ακόμη σε κίνηση έναν καθορισμένο μηχανισμό, όπως στο αντανακλαστικό· δεν έχει ακόμη τη δυνατότητα επιλογής ανάμεσα σε πολλούς καθορισμένους μηχανισμούς, όπως στο βουλητικό ενέργημα· συνεπώς δεν είναι ούτε βουλητική ούτε αντανακλαστική, εντούτοις αναγγέλλει και τις δύο. Βιώνουμε εντός μας κάτι από την αληθινή αρχέγονη δραστηριότητα, όταν εκτελούμε ημιβουλητικές και ημιαυτόματες κινήσεις για να αποφύγουμε κάποιον πιεστικό κίνδυνο· αλλά κι αυτό είναι μια ατελέστατη μίμηση της αρχέγονης συμπεριφοράς, διότι στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με ένα κράμα δύο δραστηριοτήτων ήδη συγκροτημένων, ήδη εντοπισμένων σε έναν εγκέφαλο και σε ένα μυελό, ενώ η πρώτη δραστηριότητα είναι κάτι απλό, το οποίο διαφοροποιείται μέσω της ίδιας της παραγωγής μηχανισμών όπως είναι αυτός του μυελού κι εκείνος του εγκεφάλου. Αλλά ο Σπένσερ εθελοτυφλεί απέναντι σε όλα τούτα, διότι η ουσία της

μεθόδου του επιβάλλει την ανασύνθεση του παγιωμένου με το παγιωμένο, αντί να ανακαλύψει τη βαθμιαία εργασία παγίωσης, που είναι αυτή τούτη η εξέλιξη.

Έχουμε τέλος να κάνουμε με την αντιστοιχία του πνεύματος με την ύλη; Δικαιολογημένα ο Σπένσερ ορίζει τη διάνοια με αυτή την αντιστοιχία. Δικαιολογημένα τη βλέπει ως το τέρμα μιας εξέλιξης. Όταν όμως επιχειρεί να ανασυστήσει αυτή την εξέλιξη, ενσωματώνει και πάλι κάτι εξελιγμένο σε κάτι εξελιγμένο χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι υποβάλλεται έτσι σε μάταιο κόπο· θεωρώντας ως δεδομένο το παραμικρό απόσπασμα του παρόντος εξελιγμένου, θέτει την ολότητα του παρόντος εξελιγμένου, οπότε ματαίως θα αξίωνε να επιτελέσει τη γένεση της εξέλιξης.

Πράγματι, για τον Σπένσερ τα φαινόμενα που αλληλοδιαδέχονται στη φύση προβάλλουν στο ανθρώπινο πνεύμα εικόνες που τα παριστούν. Επομένως, στις σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα αντιστοιχούν συμμετρικά σχέσεις ανάμεσα στις παραστάσεις. Και οι πιο γενικοί νόμοι της φύσης, στους οποίους συμπυκνώνονται οι σχέσεις μεταξύ των φαινομένων, αποδεικνύεται έτσι ότι έχουν γεννήσει τις κατευθυντήριες αρχές της σκέψης, στις οποίες ενσωματώθηκαν οι σχέσεις ανάμεσα στις παραστάσεις. Συνεπώς η φύση αντανακλάται στο πνεύμα. Η εσωτερική δομή της σκέψης μας αντιστοιχεί καταλεπτώς στον ίδιο τον σκελετό των πραγμάτων. Το δέχομαι μετά χαράς· μόνο που, για να μπορεί το ανθρώπινο πνεύμα να αναπαριστά σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα, πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχουν φαινόμενα, δηλαδή διακριτά γεγονότα, οριοθετημένα μέσα στη συνέχεια του γίγνεσθαι. Από τη στιγμή δε που θεωρούμε ως δεδομένο τον ειδικό αυτό τρόπο αποσύνθεσης, όπως τον αντιλαμβανόμαστε σήμερα, θεωρούμε επίσης ως δεδομένη τη διάνοια, όπως ακριβώς είναι σήμερα, διότι μόνο σε σχέση με αυτήν το πραγματικό αποσυντίθεται με αυτό τον τρόπο. Πιστεύει άραγε κανείς ότι το θηλαστικό και το έντομο σημειώνουν τις ίδιες όψεις της φύσης, ότι χαράζουν τις ίδιες διαιρέσεις στη φύση, ότι αντιλαμβάνονται τις ίδιες διαρθρώσεις στο όλο; Εντούτοις, το έντομο, ως νοήμον, κατέχει ήδη κάτι από τη δική μας διάνοια. Κάθε ον αποσυνθέτει τον υλικό κόσμο σύμφωνα ακριβώς με τις γραμμές τις οποίες οφείλει να ακολουθεί η δράση του εντός αυτού του κόσμου· είναι αυτές οι γραμμές *δυνατής δράσης* που, αλληλοδιασταυρούμενες, σχηματίζουν το δίχτυ της εμπειρίας του οποίου κάθε βρόχος συνιστά ένα γεγονός. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μια πόλη απαρτίζεται αποκλειστικά

από σπίτια και ότι οι δρόμοι της είναι απλώς τα μεσοδιαστήματα μεταξύ των σπιτιών· παρόμοια, μπορούμε να πούμε ότι η φύση περιλαμβάνει μονάχα γεγονότα και ότι, άπαξ και τεθούν τα γεγονότα, οι σχέσεις είναι απλώς οι γραμμές που τρέχουν ανάμεσα στα γεγονότα. Αλλά σε μια πόλη είναι η βαθμιαία οικοπεδοποίηση του εδάφους που προσδιόρισε τη θέση των σπιτιών, τη διαμόρφωσή τους και ταυτοχρόνως τη διεύθυνση των οδών· σε αυτήν ακριβώς την οικοπεδοποίηση πρέπει να στραφούμε για να καταλάβουμε τον ιδιαίτερο τρόπο υποδιαίρεσης που ορίζει τη θέση κάθε σπιτιού και την κατεύθυνση κάθε δρόμου. Να λοιπόν που το κεφαλαιώδες σφάλμα του Σπένσερ έγκειται στο γεγονός ότι εξέλαβε ως δεδομένη την ήδη διαιρεμένη εμπειρία, ενώ το αληθινό πρόβλημα είναι να μάθουμε πώς έγινε η διαίρεση. Παραδέχομαι ότι οι νόμοι της σκέψης είναι ουσιαστικά η ενσωμάτωση σε σύνολα των σχέσεων ανάμεσα στα γεγονότα. Αλλά, άπαξ και αποδεχθώ τα γεγονότα με τη διαμόρφωση που έχουν σήμερα για μένα, προϋποθέτω ότι οι αντιληπτικές και νοητικές μου ικανότητες είναι εντός μου ακριβώς σαν τις σημερινές, διότι αυτές διαιρούν το πραγματικό, αυτές οριοθετούν τα γεγονότα μέσα στο όλον της πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, αντί να λέω ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα γεγονότα γέννησαν τους νόμους της σκέψης, μπορώ κάλλιστα να ισχυριστώ ότι είναι η μορφή της σκέψης που καθόρισε τη διαμόρφωση των αντιληπτών γεγονότων και συνακόλουθα τις μεταξύ τους σχέσεις. Οι δύο αυτοί τρόποι έκφρασης είναι ισάξιοι. Κατά βάθος λένε το ίδιο πράγμα. Η αλήθεια είναι ότι με τον δεύτερο αποφεύγουμε να μιλήσουμε για εξέλιξη. Αλλά με τον πρώτο περιοριζόμαστε να μιλάμε για εξέλιξη, όχι και να τη σκεφτόμαστε. Πράγματι, ένας αληθινός εξελικτικισμός θα σκόπευε να αναζητήσει με ποιον βαθμιαία επιτευχθέντα modus vivendi υιοθέτησε η διάνοια το σχέδιο της δομής της και η ύλη τον τρόπο υποδιαίρεσής της. Αυτή η δομή και αυτή η υποδιαίρεση συναρμόζονται σαν τα γρανάζια μιας μηχανής και αλληλοσυμπληρώνονται. Πρέπει να προόδευσαν από κοινού. Είτε λοιπόν αποδέχονται την παρούσα δομή του πνεύματος είτε εκλαμβάνουν ως δεδομένη την παρούσα υποδιαίρεση της ύλης, σε αμφότερες τις περιπτώσεις παραμένουν στο εξελιγμένο· δεν μας λένε τίποτε για το εξελισσόμενο, τίποτε για την εξέλιξη.

Εντούτοις, αυτό που θα έπρεπε να ανακαλύψουμε είναι αυτή η εξέλιξη. Ήδη στο πεδίο της φυσικής, οι ειδήμονες που προωθούν μακρύτερα την εμβάθυνση στην επιστήμη τους τείνουν να πιστέψουν ότι δεν μπορούμε να

συλλογιζόμαστε τα μέρη όπως συλλογιζόμαστε το όλο, ότι οι ίδιες αρχές δεν μπορούν να εφαρμόζονται στην απαρχή και στο τέρμα κάποιας προόδου, ότι ούτε η δημιουργία ούτε η εκμηδένιση, για παράδειγμα, είναι απαράδεκτες όταν έχουμε να κάνουμε με τα συστατικά σωματίδια του ατόμου. Με αυτό τον τρόπο, τείνουν να τοποθετηθούν μέσα στη συγκεκριμένη διάρκεια, τη μόνη όπου υπάρχει γένεση και όχι μόνο σύνθεση μερών. Είναι αλήθεια ότι η δημιουργία και η εκμηδένιση για τις οποίες μιλούν αφορούν την κίνηση ή την ενέργεια και όχι το αστάθμητο περιβάλλον μέσω του οποίου η ενέργεια και η κίνηση θα κυκλοφορούσαν. Αλλά τι μπορεί να απομείνει από την ύλη όταν της αφαιρέσουμε όλα όσα την καθορίζουν, δηλαδή, για την ακρίβεια, την ενέργεια και την κίνηση; Ο φιλόσοφος πρέπει να προχωρήσει μακρύτερα από τον ειδήμονα. Απορρίπτοντας οτιδήποτε είναι απλώς ένα φανταστικό σύμβολο, θα δει τον υλικό κόσμο να διαλύεται σε έναν απλό ρου, σε μια συνέχεια ροής, σε ένα γίγνεσθαι. Έτσι, θα προετοιμαστεί για να ανακαλύψει την πραγματική διάρκεια εκεί όπου είναι ακόμη πιο ωφέλιμο να την ανακαλύψει, ήτοι στο πεδίο της ζωής και της συνείδησης. Διότι, καθόσον έχουμε να κάνουμε με την ακατέργαστη ύλη, μπορούμε να παραβλέψουμε τη ροή χωρίς να διαπράξουμε σοβαρό σφάλμα· η ύλη, όπως είπαμε, έχει γεωμετρικό έρμα και δεν διαρκεί, ως *κατιούσα* πραγματικότητα που είναι, παρά μόνο μέσω της αλληλεγγύης της με κείνο που *ανέρχεται*. Αλλά η ζωή και η συνείδηση είναι αυτή τούτη η άνοδος. Άπαξ και τις συλλάβουμε στην ουσία τους υιοθετώντας την κίνησή τους, καταλαβαίνουμε με ποιον τρόπο η υπόλοιπη πραγματικότητα απορρέει από αυτές. Τότε εμφανίζεται η εξέλιξη και, στο εσωτερικό αυτής της εξέλιξης, ο προοδευτικός προσδιορισμός της υλικότητας και της διανοητικότητας μέσω της βαθμιαίας παγίωσης αμφοτέρων. Έτσι όμως εισδύουμε στην εξελικτική κίνηση, για να την ακολουθήσουμε μέχρι τα σημερινά της αποτελέσματα, αντί να ανασυνθέτουμε τεχνητά αυτά τα αποτελέσματα με τμήματά τους. Αυτή μας φαίνεται ότι είναι η ιδιάζουσα λειτουργία της φιλοσοφίας. Αν την κατανοήσουμε μ' αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφία δεν είναι μόνο η επιστροφή του πνεύματος στον εαυτό του, η σύμπτωση της ανθρώπινης συνείδησης με την έμβια αρχή από την οποία απορρέει, μια επαφή με τη δημιουργική προσπάθεια. Είναι η εμβάθυνση στο γίγνεσθαι εν γένει, ο αληθινός εξελικτικισμός και, κατά συνέπεια, η αληθινή προέκταση της επιστήμης, αρκεί να εννοούμε με την τελευταία αυτή λέξη ένα σύνολο διαπιστω-

μένων ή αποδεδειγμένων αληθειών και όχι κάποια νέα σχολαστική, η οποία ευδοκίμησε κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα γύρω από τη φυσική του Γαλιλαίου, όπως η αρχαία γύρω από τον Αριστοτέλη.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ*

Η ΑΝΑΖΩΠΥΡΩΣΗ ΤΟΥ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ HENRI BERGSON[1]

στη Γιάννα και στον Φίλιππο

«Δεν υπάρχει φιλοσοφικό σύστημα που να μην ανασκευάζεται εύκολα. Το ουσιώδες είναι να το κατανοήσουμε».[2]

Η συμβολή του έργου του Henri Bergson (1859-1941) στην ανανέωση της φιλοσοφίας των αρχών του εικοστού αιώνα, καθώς και η επιρροή που άσκησε το έργο του στον στοχασμό μειζόνων φιλοσόφων, ψυχολόγων, λογοτεχνών, καλλιτεχνών, αλλά και επιστημολόγων ή θετικών επιστημόνων του εικοστού αιώνα (κυρίως στο πρώτο μισό του, και όχι μόνο στη Γαλλία) είναι αδιαμφισβήτητες. Στα πλαίσια μιας δυναμοκρατικής θεώρησης της πραγματικότητας, αναδεικνύονται ως θεμελιώδεις οι έννοιες της διάρκειας, της ενόρασης, των δύο ειδών μνήμης, της ζωτικής ορμής, της ανοιχτής και κλειστής κοινωνίας, καθώς και της δυναμικής και στατικής θρησκείας. Εκλαμβάνοντας τη ζωή ως συνεχή δημιουργική διαδικασία, ο Bergson προτείνει κυρίως νέους τρόπους προσέγγισης του ζητήματος του χρόνου, της ελευθερίας, της αντίληψης και της εικόνας, της σχέσης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα ή, ακόμη, ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη.

1. Η «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο

Δεν αγνοούμε –ούτε υποτιμούμε– το γεγονός ότι οι περισσότεροι μελετητές, εδώ και δεκαετίες, κυρίως όμως πριν από το 1989, είχαν σπεύσει να υποστηρίξουν ότι η φιλοσοφία του Bergson έχει πλέον θέση μόνο στο μουσείο.[3] Πράγματι, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, ήδη από το τέλος του β΄ παγκοσμίου πολέμου, το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του Bergson είχε μειωθεί αισθητά, μέχρι εκλείψεως, από τη ζώσα φιλοσοφική συζήτηση.

Σύμφωνα με τον Fr. Worms, οι απαρχές της περιθωριοποίησης έως εξαφάνισης του Bergson από το φιλοσοφικό προσκήνιο χρονολογούνται πριν από τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο, κυρίως μετά την κριτική που του άσκησε ο Bertrand Russell και τη ρήξη του με την *αναλυτική φιλοσοφία*. Ακολουθεί η κριτική εκ μέρους του Jean-Paul Sartre και του πρώιμου Maurice Merleau-Ponty, γεγονός που οδηγεί στην περαιτέρω διαφοροποίηση του στοχασμού του τόσο από τη *φαινομενολογία* όσο και από τον υπαρξισμό.[4] Κριτική όμως είχε ασκήσει στον Bergson και ο Heidegger,[5] ο στοχασμός του οποίου επηρέασε σημαντικά τον γαλλικό υπαρξισμό.

Ωστόσο, ο Bergson δέχθηκε κριτική και από άλλους στοχαστές, και μάλιστα από αντίπαλα στρατόπεδα: τόσο από την πλευρά του ορθολογισμού (Julien Benda[6] και Isaiah Berlin[7]) όσο και από την πλευρά της νεοθωμιστικής φιλοσοφίας (Albert Farges[8] και Jacques Maritain[9]) και θεολογίας (Joseph de Tonquédec[10] και Antonin-Dalmace Sertillanges[11]). Μολονότι, όμως, ο Maritain επιτέθηκε με δριμύτητα στη φιλοσοφία της «διάρκειας» –δριμύτητα για την οποία μετανόησε αμέσως μετά το θάνατο του Bergson, το 1941, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι ασπάστηκε και τις θέσεις του[12]– οι δύο τελευταίοι, οι οποίοι ήσαν καθολικοί ιερείς, άσκησαν ηπιότερη κριτική στον Bergson, με τον οποίο άλλωστε διατηρούσαν επικοινωνία.[13] Και άλλοι καθολικοί φιλόσοφοι, όμως, όπως ο Maurice Blondel, αμφισβήτησαν βασικές θέσεις του Bergson.[14] Μάλιστα, η εναντίωση των πιστών καθολικών διανοητών σε θεμελιώδεις θεωρίες του Bergson (κυρίως στις θεωρίες του σχετικά με τον Θεό, την ψυχή και την ανθρώπινη ελευθερία) κορυφώθηκε τον Ιούνιο του 1914, με την επίσημη καταδίκη από την ρωμαιοκαθολική Εκκλησία όλων των βιβλίων που είχε δημοσιεύσει μέχρι τότε ο Γάλλος φιλόσοφος, με εξαίρεση *Το γέλιο*, και τη συμπερίληψή τους στον περίφημο Κατάλογο απαγορευμένων βιβλίων του Βατικανού (Index).[15]

Δριμύτατατη κριτική, επιπλέον, δέχθηκε η φιλοσοφία του Bergson και από διάφορα ρεύματα της αριστερής διανόησης. Την πρώτη, κατά μέτωπο, επίθεση στην μπερξονική φιλοσοφία συναντούμε το 1926, σε ένα άρθρο, στα γερμανικά, το οποίο δημοσιεύθηκε από έναν Ρώσο ιστορικό της φιλοσοφίας σε ένα μαρξιστικό περιοδικό.[16] Στο πλαίσιο αυτό αξίζει ασφαλώς να αναφερθούμε, πρωτίστως, στον Georges Politzer, ο οποίος αντιμετωπίζει, το 1929, τον Bergson σε δύο πεδία: πρώτον, σ' αυτό της ψυχολογίας (βασιζόμενος στον Freud) και, δεύτερον, σ' αυτό της πολιτικής (βασιζόμενος στους Hegel και Marx).[17] Ο Politzer, που θα αναδειχθεί αργότερα σε ηγετική μορφή στα εργατικά πανεπιστήμια του γαλλικού κομμουνιστικού κόμματος, κατηγορεί τον πρώην καθηγητή του ότι ασπάστηκε πλήρως τις αστικές αξίες και εκλαμβάνει τις στενές σχέσεις του με τη γαλλική κυβέρνηση και με εκκλησιαστικούς κύκλους ως την «κρυφή αλήθεια της φιλοσοφίας του».[18] Στην ίδια ευθεία θα κινηθεί, λίγα χρόνια αργότερα, και το λιβελλογράφημα του Paul Nizan εναντίον τόσο του Bergson όσο και άλλων εξεχουσών προσωπικοτήτων της γαλλικής διανόησης της δεκαετίας του 1930, κυρίως του Léon Brunschvicg.[19] Αυστηρή κριτική ασκούν στον Bergson και ο Max Horkheimer, εκ μέρους της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης, υποστηρίζοντας, μεταξύ άλλων, ότι είναι ένας «αστός φιλόσοφος»,[20] και ο Lukács, εφόσον δεν περιορίζεται στο να τον κατατάξει στους οπαδούς του ανορθολογισμού, αλλά υποστηρίζει ότι «ο ανορθολογισμός των λατινικών χωρών της Ευρώπης συγκροτήθηκε βάσει του άξονα Bergson-Sorel-Mussolini».[21]

Ωστόσο, υπήρξαν και μαρξιστές, αρχής γενομένης από τον Georges Sorel και τους οπαδούς του (Édouard Berth), οι οποίοι αποτίμησαν θετικά ορισμένα θεμελιώδη στοιχεία της φιλοσοφίας του Bergson.[22] Ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο μπερξονισμός του Antonio Gramsci, καθώς είναι εμφανής, όχι μόνο στα νεανικά του κείμενα, αλλά στο σύνολο του έργου του.[23]

2. Η κριτική των Russell, Bachelard, Popper και Piaget στη φιλοσοφία του Bergson

Από το πλήθος των φιλοσόφων και διανοητών που άσκησαν κριτική στο σύνολο ή σε πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson πριν από την πρόσφατη ανα-

ζωπύρωση του ενδιαφέροντος γι' αυτήν, θα εκθέσουμε πολύ σύντομα τα κύρια σημεία της κριτικής που δέχθηκε από τέσσερις συγγραφείς:

– *Η κριτική του Bertrand Russell*: Ο Russell προσέγγισε τη φιλοσοφία του Bergson με κριτική έως πολεμική διάθεση, κυρίως σε τέσσερα άρθρα του: σε δύο βιβλιοκρισίες –που αφορούν τα κείμενα του Bergson *Το γέλιο*[24] και *Εισαγωγή στη μεταφυσική*[25]–, σε ένα εκτενές άρθρο με τίτλο «Η φιλοσοφία του Bergson»,[26] μια αναθεωρημένη εκδοχή του οποίου συμπεριέλαβε πολύ αργότερα ο Russell στην *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*[27] και, τέλος, στην απάντησή του σε ένα άρθρο του οπαδού της μπερξονικής φιλοσοφίας H. Wildon Carr,[28] τότε γραμματέα της Αριστοτελικής Εταιρείας και συγγραφέα μιας μελέτης για τον Bergson.[29] Ακόμη, αναφορές στον Bergson συναντούμε σε πολλά άλλα κείμενα του Russell, κυρίως αναφορικά με τα ζητήματα της εξέλιξης, της μνήμης και του ζεύγους αντιθέτων εννοιών «αναλυτική-ενορατική γνώση».

Στο σημαντικότερο από τα προαναφερθέντα κείμενά του για τον Bergson, αφετηριακό σημείο του Russell αποτελεί η απόπειρα εντοπισμού της θέσης της φιλοσοφίας του Bergson στο σύνολο των φιλοσοφικών συστημάτων ή θεωριών. Παραμερίζοντας τα συστήματα ταξινόμησης που βασίζονται στη θεμελιώδη μέθοδο που ακολουθούν οι φιλόσοφοι (εμπειρία – a priori έννοιες ή ιδέες) ή στα αποτελέσματα στα οποία καταλήγουν (ρεαλισμός – ιδεαλισμός), ο Russell επιλέγει ένα σύστημα αρκετά απλουστευτικό (στη δήθεν καθαρότητά του), χρησιμότερο μάλλον για τους μη φιλοσόφους, στο οποίο το βασικό κριτήριο ταξινόμησης είναι η «επικρατέστερη επιθυμία» (predominant desire) που ώθησε τον φιλόσοφο να φιλοσοφήσει. Σύμφωνα με το κριτήριο αυτό, μπορούμε να διαιρέσουμε το σύνολο των φιλοσοφικών συστημάτων ή θεωριών σε τρεις μεγάλες κατηγορίες: α) Στις φιλοσοφίες του συναισθήματος, βασική έμπνευση των οποίων είναι η επιδίωξη της ευδαιμονίας· στην κατηγορία αυτή ανήκει η πλειονότητα των θρησκευτικών φιλοσοφιών. β) Στις θεωρησιακές (theoretical) φιλοσοφίες, κύρια επιδίωξη των οποίων είναι η γνώση· στην κατηγορία αυτή ανήκει η πλειονότητα των μεγάλων φιλοσοφικών συστημάτων. γ) Στις πρακτικές φιλοσοφίες για τις οποίες η γνώση προσδιορίζεται σε σχέση με την πράξη· οι φιλοσοφίες αυτού του τύπου, με κύριους εκπροσώπους τους πραγματιστές φιλοσόφους και τον Bergson, εκλαμβάνουν τη γνώση ως απλό εργαλείο για την τελεσφόρο δραστηριότητα και την ευδαιμονία ως αποτέλεσμα. Συνα-

κόλουθα απορρίπτουν την αυθεντία της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και ειδικότερα του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Russell, ο οποίος δεν κρύβει την προτίμησή του για τις φιλοσοφίες θεωρησιακού τύπου, η επιτυχία που γνώριζε στην εποχή του το εν λόγω φιλοσοφικό ρεύμα –το οποίο διαδραματίζει σε θεωρητικό επίπεδο ανάλογο ρόλο με αυτόν που διαδραματίζουν, στο επίπεδο της πολιτικής, ο ιμπεριαλισμός και, στο επίπεδο της τεχνολογίας, το αυτοκίνητο– οφείλεται στο γεγονός ότι ικανοποιούσε βασικές προσδοκίες του σύγχρονου κόσμου.[30]

Στη συνέχεια ο Russell, αγνοώντας ότι ο Bergson διακρίνει ανάμεσα στην «απόλυτη» και τη «σχετική» γνώση και ότι θεωρεί ως προϋπόθεση της πρώτης την ανιδιοτέλεια, εκθέτει συνοπτικά ορισμένες βασικές θέσεις της φιλοσοφίας του Bergson, χωρίς ωστόσο να εμβαθύνει στην επιχειρηματολογία του. Έτσι υπερβάλλει στην κριτική του σχετικά με την ουσιώδη, κατά τον Bergson, διάκριση ανάμεσα στη νόηση[31] και στο ένστικτο (το οποίο, στην πιο εκλεπτυσμένη μορφή του στον άνθρωπο, προεκτείνεται σε ενόραση) υποστηρίζοντας σκωπτικά ότι, στο πλαίσιο αυτό, το ένστικτο παίζει το ρόλο του καλού παιδιού, ενώ η νόηση του κακού και, κυρίως, ότι «ως επί το πλείστον η νόηση είναι η ατυχία του ανθρώπου, ενώ το ένστικτο συναντάται στην καλύτερή του όψη στα μυρμήγκια, στις μέλισσες και στον Bergson».[32]

Μια από τις βασικότερες μομφές του Russell είναι ότι ο Bergson στερείται συχνά επιχειρημάτων και στη θέση τους μεταχειρίζεται με περισσή δεινότητα αναλογίες και παρομοιώσεις που προσδίδουν στο έργο του γοητεία, όχι όμως και φιλοσοφική εγκυρότητα: «κατά κανόνα δεν παραθέτει τους λόγους των απόψεών του, αλλά βασίζεται στην εγγενή ελκυστικότητά τους και στη γοητεία ενός εξαίρετου ύφους. Όπως οι διαφημιστές, βασίζεται στη γραφική και ποικίλη διατύπωση και στην αυτόδηλη ερμηνεία πολλών σκοτεινών πραγμάτων. Αναλογίες και παρομοιώσεις ειδικά αποτελούν μέγα μέρος της όλης διαδικασίας, διά της οποίας εκθέτει τις απόψεις του στον αναγνώστη. Ο αριθμός των παρομοιώσεων περί ζωής, που βρίσκονται στα έργα του, υπερβαίνει σε αριθμό εκείνες που χρησιμοποιεί ο οποιοσδήποτε ποιητής απ' όσους ξέρω. Η ζωή, λέγει, είναι σαν μια οβίδα που σκάει σε κομμάτια που είναι πάλι οβίδες. Είναι σαν δεμάτι».[33]

Τέλος, ο Russell υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του Bergson, εξαιτίας του ανορθολογισμού που την διέπει, οδηγεί αναγκαία, στο πολιτικό πεδίο, σε συντηρητικές θέσεις και μάλιστα ακραίες. Πράγματι, δεν περιορίζεται να

επισημάνει ότι ο «μπερξονιστής» Sorel, που ήταν θιασώτης του συνδικαλιστικού κινήματος, κατάντησε βασιλόφρων, επηρεασμένος προφανώς, πάντα κατά τον Russell, από τον ανορθολογισμό του Bergson, τον οποίο χρησιμοποίησε «για να δικαιολογήσει το επαναστατικό εργατικό κίνημα που δεν είχε καθορισμένο σκοπό». Ο Άγγλος φιλόσοφος σπεύδει να συμπληρώσει πως «το κύριο αποτέλεσμα της φιλοσοφίας του Bergson ήταν συντηρητικό και εναρμονίσθηκε εύκολα με το κίνημα που αποκορυφώθηκε στο [συνεργασθέν με τους Γερμανούς κατακτητές καθεστώς του] Vichy».[34]

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί. Είναι γεγονός ότι στενοί φίλοι του Bergson συνεργάστηκαν με το καθεστώς του Vichy· μάλιστα ο Jacques Chevalier διετέλεσε υπουργός Εθνικής Παιδείας του καθεστώτος.[35] Είναι επίσης γεγονός ότι ορισμένοι προπαγανδιστές του εθνικοσοσιαλισμού επικαλούνται, μεταξύ άλλων, τον μπερξονισμό.[36] Ωστόσο, η στάση του Bergson απέναντι στον κίνδυνο που αντιπροσώπευε ο γερμανικός εθνικοσοσιαλισμός δεν συνάγεται μόνο από τεκμήρια τα οποία ήταν αδύνατο να γνώριζε ο Russell (όπως το μήνυμα του Bergson στο Παγκόσμιο Εβραϊκό Συνέδριο του 1934, το οποίο ανακάλυψε ο Philippe Soulez στα αρχεία του H. Kallen,[37] ή κάποιες εκμυστηρεύσεις του Bergson στον Jacques Chevalier[38] ή, τέλος, μια επιστολή του στον A. Suarès[39]) ή τα οποία κατά πάσα πιθανότητα δεν γνώριζε ο Russell, όπως τη διαθήκη του Bergson, στην οποία ο Γάλλος φιλόσοφος εξηγεί ότι, παρόλο που είχε ασπαστεί τον καθολικισμό, δεν προσεχώρησε επίσημα στην Καθολική Εκκλησία, από συμπαράσταση στους ομόθρησκούς του Εβραίους οι οποίοι διώκονταν από το ναζιστικό καθεστώς. Η αντιναζιστική στάση του Bergson συνάγεται από το σύνολο του έργου του, κυρίως από τις κοινωνικές και πολιτικές του θέσεις, όπως αυτές διατυπώνονται στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*.[40] Άλλωστε, η αντίθεση ανάμεσα στον χιτλερικό μυστικισμό και στον μυστικισμό τον οποίο υπερασπίζεται ο Bergson στις *Δύο πηγές* είχε αναδειχθεί, ήδη από το 1933, με την ενθάρρυνσή του, από ένα μαθητή του, σύμφωνα με τον οποίο ο ναζιστικός μυστικισμός είναι το προσωπείο του ιμπεριαλισμού και μια κακή απομίμηση του αληθινού μυστικισμού.[41]

– *Η κριτική του Gaston Bachelard*: Η θεμελιωδέστερη θεωρία της φιλοσοφίας του Bergson, η οποία διατρέχει όλο του το έργο, δηλαδή η θεωρία της διάρκειας, δέχθηκε, μεταξύ άλλων, κριτική από τον επιστημολόγο και φιλόσοφο της ποίησης Gaston Bachelard. Στη *Διαλεκτική της διάρκειας*,[42] ο

Bachelard υπερασπίζεται, ενάντια στον Bergson (σύμφωνα με τον οποίο «η διάρκεια είναι μια αδιαίρετη συνέχεια»[43]), μια θεωρία της ασυνέχειας του χρόνου. «Θιασώτης της αντίληψης του μοριακού χρόνου», ο Bachelard, «περισσότερο ίσως από κάθε άλλον, προσπάθησε να αποκαταστήσει την ενότητα και το αδιάσπαστο της στιγμής».[44] Πράγματι, σύμφωνα με τον Bachelard ο χρόνος δεν είναι μια «ομοιόμορφη συνέχεια» (continuité uniforme), αλλά «μια σειρά από ρήξεις (ruptures)»: συνίσταται στη διαδοχή ασυνεχών στιγμών και, επομένως, ο Bergson σφάλλει, όταν διατείνεται ότι είμαστε βέβαιοι για τη συνέχεια της εσωτερικής ζωής μας. Άλλωστε, ο Bachelard «θεωρεί τη συνέχεια "μια πολύ κακή υπόθεση" και δηλώνει έτοιμος να δεχθεί "ασυνεχείς διάρκειες"».[45]

Σύμφωνα με τη βασική επιστημολογική θέση του Bachelard, ό,τι παρουσιάζεται ως επιστημονικό «δεδομένο», δεν το αντλούμε στην πραγματικότητα από την εμπειρία, όπως πίστευε ο Bergson, αλλά το κατασκευάζουμε θεωρητικά, απορρίπτοντας προκαταλήψεις ή επιστημολογικά εμπόδια. Συνακόλουθα, δεν δέχεται ότι η διάρκεια είναι ένα «άμεσο δεδομένο της συνείδησης», όπως υποστήριζε ο Bergson, αλλά τη θεωρεί μια διαλεκτική κατασκευή, η οποία προϋποθέτει την ετερότητα.[46]

Ήδη, όμως, στο προηγούμενο έργο του, την *Εποπτεία της στιγμής*,[47] ο Bachelard είχε εξηγήσει πώς, ενώ αρχικά διέκειτο ευμενώς απέναντι στην μπερξονική θεωρία της διάρκειας, η κριτική που άσκησε ο Einstein στην αντικειμενική διάρκεια κλόνισε την εμπιστοσύνη του στη θεωρία του Bergson και οδηγήθηκε, έτσι, να απορρίψει «το απόλυτο αυτού που διαρκεί», για να δεχθεί «το απόλυτο εκείνου που είναι, δηλαδή το απόλυτο της στιγμής».[48] Έτσι ο Bachelard συμφωνεί με τη βασική μεταφυσική ιδέα του Gaston Roupnel, ο οποίος, στο έργο του *Σιλωάμ* (*Siloë*, 1927), υποστήριζε ότι το πρωταρχικό χρονικό στοιχείο είναι η στιγμή και όχι η διάρκεια: «η στιγμή είναι η μοναδική πραγματικότητα του χρόνου ... ο χρόνος ... δεν μπορεί να μεταφέρει το είναι του από τη μια στιγμή στην άλλη, για να σχηματίσει μια διάρκεια».[49]

Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο Bachelard σφάλλει, όταν εκλαμβάνει την μπερξονική διάρκεια ως μια «ομοιόμορφη συνέχεια», καθώς, όταν ο Bergson επικαλείται την έννοια της συνέχειας, στο πλαίσιο της θεωρίας του για τη διάρκεια, εννοεί σαφώς μια «ετερογενή διάρκεια».[50] Η διάκριση αυτή είναι σημαντική, καθώς «η φιλοσοφία του Bergson είναι μια

εξέγερση του ενεργού πνεύματος (esprit actif) ενάντια στην αναγωγή της ετερογένειας της πραγματικότητας στη διανοητική ομοιογένεια».[51]

– *Η κριτική του Karl Popper*: Ο Popper, από την πλευρά του, εστιάζει την κριτική του στον Bergson σε άλλα σημεία. Εντάσσοντας τη φιλοσοφία του Bergson στο ευρύτερο πλαίσιο των φιλοσοφιών της «εξέλιξης» ή της «προόδου», σαν αυτές του S. Alexander ή του A. N. Whitehead,[52] διατείνεται ότι ο Bergson, συμφωνώντας με την πλειονότητα των Γερμανών φιλοσόφων και διανοουμένων, είναι υπέρμαχος ενός «μαντικού ανορθολογισμού», σύμφωνα με τον οποίο οι ορθολογικά σκεπτόμενοι επιστήμονες, όπως επιδιώκει να είναι ο Popper («στην αντιπαράθεση αυτή, είμαι πέρα για πέρα με το μέρος του ορθολογισμού») είναι οι «φτωχοί τω πνεύματι».[53] Σύμφωνα με τον Popper το έργο του Bergson, ειδικότερα η *Δημιουργική εξέλιξη*, εξαρτάται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τη φιλοσοφία του Hegel, κυρίως διότι αμφότεροι υπερτονίζουν την αλλαγή, «σε άμεση αντίθεση προς το μίσος για την αλλαγή του Παρμενίδη και του Πλάτωνα». Για τον λόγο αυτό ο Popper, πρώτον, υποστηρίζει ότι τόσο στον Hegel όσο και στον Bergson «συναντούμε έναν εξελικτικό μυστικισμό», δεύτερον, δεν διστάζει να χαρακτηρίσει μπερξονικές ορισμένες θεωρίες του Hegel και, τρίτον, προβαίνει σε μια ψυχολογικού τύπου ερμηνεία της κοινής εμπειρίας, «που υπόκειται σ' αυτές τις δύο μορφές μυστικισμού». «Και οι δύο συνιστούν αντιδράσεις σε μια τρομακτική εμπειρία κοινωνικής αλλαγής: η μία [του Hegel], συνδυασμένη με την ελπίδα ότι η αλλαγή μπορεί να αναχαιτιστεί· η άλλη [του Bergson], με μια κάπως υστερική (και αναμφισβήτητα αμφίλογη) αποδοχή της αλλαγής ως πραγματικής, ουσιαστικής και καλόδεχτης».[54]

– *Η κριτική του Jean Piaget*: Στο βιβλίο του Piaget *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας* ο Bergson αποτελεί έναν από τους κύριους στόχους της κριτικής του Ελβετού πειραματικού ψυχολόγου και επιστημολόγου. Μετά τον αρχικό ενθουσιασμό που του προκάλεσε η ανάγνωση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, σε εφηβική ηλικία[55] («η ανάγνωση του Bergson ήταν μια αποκάλυψη: σε μια στιγμή ενθουσιασμού ... με συνεπήρε η βεβαιότητα ότι ο Θεός ήταν η Ζωή, με τη μορφή της ζωτικής ορμής»),[56] και τη συγγραφή ενός πρωτόλειου *Σκαριφήματος νεοπραγματισμού* επηρεασμένου από τον Bergson και τον William James, ο Piaget απογαλακτίσθηκε από τον τρόπο σκέψης του Bergson υπό την επιρροή του Arnold Reymond, καθηγητή φιλοσοφίας στο λύκειο στο οποίο φοιτούσε. Η ορθολογική κριτική που ασκούσε ο θεωρητι-

κός της λογικής Reymond στον Bergson έπεισε τον Piaget ότι δεν ήταν δυνατόν να ισχύει η μπερξονική αντίθεση μεταξύ του ζωτικού και του λογικο-μαθηματικού στοιχείου, την οποία ο ίδιος εξακολουθούσε να αποδέχεται στο εκτενέστερο νεανικό πόνημά του *Ρεαλισμός και νομιναλισμός στις επιστήμες της ζωής*.[57] Η δυσφορία του Piaget απέναντι στις παραδοσιακές μεθόδους της φιλοσοφίας και η πεποίθησή του ότι κάθε φιλόσοφος αναδιπλώνεται, σε τελική ανάλυση, στο σύστημά του ή στη θεωρία του, τον ώθησε να αφιερώσει τις προσπάθειές του στην επιστημονική έρευνα, διατηρώντας πάντοτε έντονο το επιστημολογικό του ενδιαφέρον. Στο πλαίσιο αυτό, εξέτασε την κριτική που άσκησαν ο Bergson και ο Husserl στην επιστήμη, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στην ενόραση ως ιδιότυπο είδος γνώσης, το οποίο χαρακτηρίζει αποκλειστικά τη φιλοσοφία και παρουσιάζεται ως ανώτερο από την επιστημονική γνώση. Ο Piaget καταγγέλλει το «ψευδοϊδεώδες μιας υπερεπιστημονικής γνώσης» (τίτλος του τρίτου κεφαλαίου του βιβλίου του *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας*), απορρίπτοντας την αξίωση της φιλοσοφικής γνώσης για ριζική ανεξαρτησία της από την επιστημονική γνώση και, συνακόλουθα, αρνούμενος ότι η ενόραση αποτελεί ιδιότυπο και αυτόνομο φιλοσοφικό είδος γνώσης. Μετά την ανάδειξη της ιδιοτυπίας της μεθόδου του Bergson έναντι της μεθόδου του Husserl (θεωρεί τις φιλοσοφίες τους ως «τα δύο μεγάλα συστήματα που θεμελιώνονται στη φιλοσοφική ενόραση του όντος (être)»), εξετάζει κριτικά, μία προς μία, ορισμένες θεμελιώδεις διακρίσεις στη φιλοσοφία του Bergson: έμβια οργάνωση (organisation vivante) και ύλη, ένστικτο και νόηση, χώρος και χρόνος, ακριβέστερα φυσικός χώρος και βιωμένη διάρκεια, εσωτερική ζωή και πράξη ή γλώσσα. Σε κάθε ένα από αυτά τα ζητήματα, ο Piaget, βασιζόμενος στα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του, επισημαίνει τα σφάλματα στα οποία υπέπεσε ο Bergson, προφανώς λόγω της πεποίθησης του τελευταίου ότι ο φιλόσοφος έχει δικαίωμα παρέμβασης στον τρόπο με τον οποίο οι επιστήμονες, σε διαφορετικά πεδία, επιλύουν τα προβλήματα που τους απασχολούν. Ειδικότερα, ο Piaget υποστηρίζει ότι ο Bergson έσφαλλε, πρώτον, όταν επιχείρησε να αναιρέσει τη θεωρία της σχετικότητας του Einstein· δεύτερον, όταν, στο πεδίο της βιολογίας, υπερασπίστηκε τον βιταλισμό έναντι της φυσικοχημικής ερμηνείας του φαινομένου της ζωής· τρίτον, όταν, στο πεδίο της φυσικής, δεν κατανόησε το θεμελιώδη ρόλο της ταχύτητας, όχι μόνο στο επίπεδο της βιωμένης διάρκειας, αλλά και σε αυτό του φυσικού χρόνου.[58]

Το κύριο βάρος όμως της κριτικής του Piaget στον Bergson πέφτει στη θεμελιώδη μπερξονική διάκριση μεταξύ της νόησης (intelligence) και του ενστίκτου, το οποίο στον άνθρωπο λαμβάνει τη μορφή ενόρασης (intuition). Κατά τον Bergson, η νόηση μπορεί να γνωρίσει σωστά μόνο ό,τι αφορά την ανόργανη ύλη και τον χώρο, και μάλιστα μόνο τις στατικές πλευρές τους, καθώς και ό,τι είναι ασυνεχές, ενώ η ενόραση είναι το μοναδικό είδος γνώσης μέσω του οποίου μπορούμε να γνωρίσουμε τη ζωή και την καθαρή διάρκεια όπως είναι πραγματικά. Ο Piaget, αξιοποιώντας και πάλι τα πορίσματα της επιστήμης της εποχής του –ειδικότερα τα ψυχογενετικά δεδομένα, όσον αφορά τη νόηση, και πειραματικές μελέτες της «αντικειμενιστικής» σχολής (Tinbergen, Lorenz, von Holst κ. ά.), καθώς και της γαλλικής σχολής των Grassé, Deleurance κ. ά., όσον αφορά τα ένστικτα– διατείνεται ότι ο τρόπος με τον οποίο προσέγγιζε ο Bergson το ζήτημα της σχέσης μεταξύ νόησης και ενστίκτου είναι παρωχημένος. Μετά την κατάδειξη του προβληματικού χαρακτήρα της θεμελιώδους επιστημολογικής θέσης του Bergson, σύμφωνα με την οποία η νόηση αδυνατεί να κατανοήσει σε βάθος τη ζωή, ο Piaget υποστηρίζει, σε αντίθεση με τον Sartre, ότι η μπερξονική ενόραση είναι στην πραγματικότητα «προϊόν μιας πολύ επεξεργασμένης διανοητικής κατασκευής ... αποτέλεσμα πολλαπλών αναλύσεων, οι οποίες καθοδηγούνται από τον στοχασμό». Επομένως, ο Piaget δεν κατανοεί με ποια έννοια η ενόραση αποτελεί «έναν τρόπο γνώσης sui generis και ιδιάζοντα στη μεταφυσική». Εφόσον όμως τούτο ισχύει, «οι μπερξονικές αντιθέσεις και αντιπαραθέσεις, οι οποίες τοποθετούνται στο επίπεδο της πραγματικότητας, που μελετάται μέσα στις ίδιες τις επιστήμες, διατρέχουν τον κίνδυνο να αναιρεθούν από την πρόοδο που συντελείται στις διάφορες επιστήμες».[59]

3. Η μομφή περί ανορθολογισμού του Bergson

Η κοινή συνισταμένη της αμιγώς φιλοσοφικής κριτικής που ασκήθηκε στη φιλοσοφία του Bergson από τους περισσότερους θεωρητικούς αντιπάλους της είναι η μομφή ότι το έργο του διέπεται από ανορθολογισμό και από αντιεπιστημονικό πνεύμα. Από τον Benedetto Croce και τον Bertrand Russell μέχρι τον George Santayana, και από τον Julien Benda, τον Jean

Nabert και τον G. Lukács μέχρι τον Isaiah Berlin και τον Friedrich Jonas, ο Bergson παρουσιάστηκε ως οπαδός του ανορθολογισμού. Ο Pete A.Y. Gunter φρόντισε να συγκεντρώσει, σε έναν σχεδόν πλήρη κατάλογο, τα βασικά επιχειρήματα των συγγραφέων, οι οποίοι «συνυπογράφουν» την κατηγορία αυτή εναντίον του Bergson.[60]

Είναι αδύνατον, στο πλαίσιο του ανά χείρας κειμένου, να πραγματευθώ διεξοδικά το πολυμελετημένο ζήτημα του ορθολογισμού ή του ανορθολογισμού του Bergson. Θα περιοριστώ να εκθέσω πολύ συνοπτικά ορισμένα βασικά στοιχεία που οφείλει να λάβει υπόψη της κάθε απόπειρα ενδελεχούς πραγμάτευσης του εν λόγω ζητήματος.

Η κριτική περί ανορθολογισμού του Bergson αφορά τρεις τουλάχιστον σημαίνουσες θεωρίες του: περί ελευθερίας, περί νοήσεως και ενοράσεως και περί μυστικισμού.

α) *Περί ελευθερίας*: Πολλοί φιλόσοφοι και στοχαστές, όπως ο Jean Jaurès, ο Julien Benda, ο Jacques Maritain και ο Maurice Pradines, εξέλαβαν τη θεωρία του Bergson περί ελευθερίας, η οποία αναπτύσσεται στο τρίτο μέρος του πρώτου του βιβλίου, ως ριζικά ανορθολογική.[61] Άλλωστε, η κατηγορία αυτή είχε ήδη διατυπωθεί, το 1890, σε μια βιβλιοκρισία του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*.[62] Πράγματι, στο έργο αυτό, ο Bergson συλλαμβάνει την ελευθερία προπαντός ως δημιουργικότητα. Έτσι, όμως, αφενός, η σκέψη, ο Λόγος ή η νόηση δεν φαίνονται να διαδραματίζουν κανένα ρόλο στις ελεύθερες πράξεις και, αφετέρου, η μπερξονική ελευθερία φαίνεται να στερείται οποιουδήποτε ηθικού και αξιολογικού περιεχομένου, οποιασδήποτε κανονιστικότητας. Δεν φαίνεται να υπόκειται σε καμία δέσμευση ούτε να προσανατολίζεται βάσει οποιασδήποτε έννοιας ή αισθήματος ευθύνης.[63]

Τούτο ισχύει πράγματι, αλλά όχι στο σύνολο του έργου του Bergson. Όσον αφορά το ζήτημα του ηθικού περιεχομένου της ελευθερίας, ο Γάλλος φιλόσοφος θα προσδώσει στην ελευθερία προσανατολισμό και δεσμευτικότητα, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, με τη θεωρία του περί ηθικών ηρώων και αγίων.[64] Όσον αφορά το ρόλο της γνώσης και ειδικότερα του Λόγου στις ελεύθερες πράξεις, ο Bergson, λαμβάνοντας προφανώς σοβαρά υπόψη του τις κριτικές που δέχθηκε, διασαφηνίζει, σε κάποιο βαθμό, τη θεωρία του στα τρία υπόλοιπα μείζονα βιβλία του και σε άλλα κείμενά του. Στο *Ύλη και μνήμη* ισχυρίζεται ότι «η ελευθερία δεν ανάγεται,

όπως υποστήριξαν ορισμένοι, στην αισθητή αυθορμησία (spontanéité sensible). Τούτο θα μπορούσε να αφορά το ζώο ... Στην περίπτωση όμως του ανθρώπου, ο οποίος είναι σκεπτόμενο ον, η ελεύθερη πράξη μπορεί να αποκληθεί σύνθεση συναισθημάτων και ιδεών και η εξέλιξη που οδηγεί σ' αυτήν μπορεί να αποκληθεί έλλογη εξέλιξη (évolution raisonnable)».[65] Σε μια επιστολή του στον Léon Brunschvicg, το 1903, ο Bergson συμφωνεί, κατ' αρχάς, πως «αισθανόμαστε πιο ελεύθεροι, όταν έχουμε σαφέστερη επίγνωση των λόγων που καθόρισαν την πράξη μας». Αντιτείνει, ωστόσο, ότι «οι λόγοι αυτοί καθόρισαν την πράξη μας μόνο τη στιγμή κατά την οποία η πράξη είχε εκτελεσθεί δυνητικά. Η δημιουργία στην οποία αναφέρομαι [είχε υποστηρίξει παραπάνω ότι η ελεύθερη πράξη δημιουργεί κάτι που δεν ενυπήρχε σε ό,τι είχε προηγηθεί] έγκειται εξ ολοκλήρου στην *πρόοδο* διά της οποίας οι λόγοι αυτοί *έγιναν* καθοριστικοί».[66] Σύμφωνα με την *Δημιουργική εξέλιξη*, «η αυτοδημιουργία (création de soi par soi) είναι τόσο πιο πλήρης ... όσο καλύτερα συλλογιζόμαστε (on raisonne) ό,τι κάνουμε».[67] *Η ελεύθερη πράξη μας «δεν είναι αλλοπρόσαλλη (capricieuse) και παράλογη (déraisonnable).* Φέρομαι αλλοπρόσαλλα σημαίνει ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες έτοιμες θέσεις και τελικά υιοθετώ μιαν από αυτές· δεν υποσημαίνει την ωρίμαση μιας εσωτερικής κατάστασης, ούτε την εξέλιξή μας· όσο παράδοξο κι αν ακούγεται, πρόκειται για τον εξαναγκασμό της βούλησης να μιμηθεί το μηχανισμό της νόησης. Απεναντίας, αληθινά δική μας συμπεριφορά είναι εκείνη όπου η βούληση δεν γυρεύει να αντιγράψει τη νόηση και, παραμένοντας η ίδια, δηλαδή εξελισσόμενη, καταλήγει, με βαθμιαία ωρίμαση, σε πράξεις τις οποίες η νόηση θα μπορεί να αναλύει απεριόριστα σε νοητά στοιχεία, χωρίς ποτέ να φτάσει στο τέρμα. *Η ελεύθερη πράξη είναι ασύμμετρη προς την ιδέα και η «ορθολογικότητά» («rationalité») της πρέπει να οριστεί διά αυτής της ασυμμετρίας, η οποία επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα (intelligibilité) ποθούμε.* Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη».[68]

Τέλος, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, η νόηση προσλαμβάνει κάποια απελευθερωτική δύναμη, την οποία φαινόταν να στερείται στα πρώτα βιβλία του Bergson.[69] Σε τι συνίσταται η απελευθερωτική αυτή δύναμη ; Να θυμίσουμε ότι, κατά τη *Δημιουργική εξέλιξη*, σε αντίθεση με το ένστικτο, το οποίο γνωρίζει πράγματα –αλλά γνωρίζει μόνο πράγματα και τίποτε άλλο– η νόηση γνωρίζει μόνον σχέσεις ανάμεσα στα πράγμα-

τα.[70] Τούτο σημαίνει ότι «η νόηση είναι φορμαλιστική και, γι' αυτό το λόγο, έχει απεριόριστη δυνατότητα εφαρμογής· μπορεί λοιπόν ... να υπερβεί τον πρωταρχικό προορισμό της, ο οποίος συνίσταται στην επινόηση εργαλείων και μηχανών».[71] Ο Bergson προσθέτει μάλιστα ότι, από τη στιγμή που η νόηση αναστοχάζεται την ίδια της τη δραστηριότητα και, έτσι, αυτοκατανοείται ως δημιουργός ιδεών, αποκτά ένα συμπληρωματικό, *ανιδιοτελές* έργο: ενώ, από τη φύση της, ήταν προορισμένη να κατανοεί μόνο την αδρανή ύλη, ανοίγεται επιπλέον στη γνώση της ζωής και της σκέψης.[72]

Στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, ο Bergson θα προχωρήσει ακόμη παραπέρα: «Η νόηση, διαστελλόμενη εξαιτίας της ίδιας της προσπάθειάς της, αναπτύχθηκε κατά τρόπο απροσδόκητο. Απελευθέρωσε τους ανθρώπους από δουλείες στις οποίες ήταν καταδικασμένοι εξαιτίας των ορίων της φύσης τους. Σ' αυτές τις συνθήκες, δεν ήταν αδύνατον σε ορισμένους, ιδιαιτέρως προικισμένους, να ξανανοίξουν ό,τι ήταν κλειστό και να κάνουν, τουλάχιστον για τους εαυτούς τους, αυτό που ήταν αδύνατο να κάνει η φύση για την ανθρωπότητα. Το παράδειγμά τους κατέληξε να συμπαρασύρει τους άλλους, τουλάχιστον στο επίπεδο της φαντασίας».[73]

Ο Michel Jouhaud, ο οποίος μας καλεί να εστιάσουμε την προσοχή μας στα προαναφερθέντα χωρία του μπερξονικού corpus, καταγγέλλει τους νοησιοκράτες αντιπάλους του Bergson, διότι δεν κατανόησαν, σε όλες του τις συνέπειες, τον απελευθερωτικό ρόλο που προσδίδει ο Bergson, σε ορισμένα τουλάχιστον κείμενά του, στη νόηση: «η νόηση είναι αρχή ανοίγματος, εξαιτίας του φορμαλιστικού χαρακτήρα της, χάρη στον οποίο είναι ένα καθολικά εφαρμόσιμο εργαλείο». Σπεύδει όμως να επισημάνει ότι η νόηση δεν μπορεί, κατά τον Bergson, να διαδραματίσει, στο ηθικό και στο αξιολογικό πεδίο, τον ρόλο που μπορεί να παίξει στο πεδίο της τεχνικής και της επιστήμης.[74]

β) *Περί νοήσεως και ενοράσεως*: Είναι γεγονός ότι ο Bergson ασκεί έντονη και συστηματική κριτική στη νόηση και μάλιστα επιλέγει να αρχίσει τη *Δημιουργική εξέλιξη* με αυτή την κριτική. Στις πρώτες σελίδες της «Εισαγωγής» του έργου διασαφηνίζει τι μπορεί και τι δεν μπορεί να γνωρίσει η νόηση.

Για να κατανοήσουμε *τι μπορεί να γνωρίσει η νόηση*, κατά τον Bergson, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας ότι ο πρωταρχικός προορισμός της είναι *πρακτικός* και όχι *θεωρητικός*. Η νόηση επιδιώκει το χρήσιμο: «Η ικανότητα της κατανόησης (la faculté de comprendre) είναι ένα παράρτημα της

ικανότητας για δράση (agir), μια ολοένα ακριβέστερη, ολοένα πιο πολύπλοκη και ελαστική προσαρμογή της συνείδησης των έμβιων όντων στους όρους ύπαρξής τους ... η νόησή μας, με τη στενή σημασία της λέξης, προορίζεται να διασφαλίζει την τέλεια ένταξη του σώματός μας στο περιβάλλον του, να σχηματίζει παραστάσεις για τις αμοιβαίες σχέσεις των εξωτερικών πραγμάτων και, τέλος, να σκέπτεται την ύλη ... Η ανθρώπινη νόηση νιώθει οικεία καθόσον την αφήνουμε ανάμεσα στα αδρανή αντικείμενα, μάλιστα ανάμεσα στα στερεά, όπου η δράση μας βρίσκει το έρεισμά της και η επινοητικότητά μας τα εργαλεία της· επίσης οι έννοιές (concepts) μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων, οπότε η νόησή μας θριαμβεύει στη γεωμετρία, όπου αποκαλύπτεται η συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη».[75]

Τι δεν μπορεί να γνωρίσει η νόηση; «Η σκέψη μας, υπό την αμιγώς λογική μορφή της, αδυνατεί να συλλάβει την αληθινή φύση της ζωής, τη βαθιά σημασία της εξελικτικής κίνησης. Δεδομένου ότι η σκέψη μας δημιουργήθηκε από τη ζωή, σε καθορισμένες περιστάσεις, για να επενεργήσει σε καθορισμένα πράγματα, πώς θα μπορούσε να συλλάβει τη ζωή, της οποίας αποτελεί μόνο μιαν απόρροια (émanation) ή μιαν όψη; Εφόσον η σκέψη μας είναι κάτι απ' όσα άφησε καθ' οδόν η εξελικτική κίνηση, πώς θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το σύνολο της εξελικτικής κίνησης; Τούτο θα σήμαινε ότι το μέρος ισοδυναμεί με το όλο, ότι το αποτέλεσμα μπορεί να απορροφήσει την αιτία του ... καμία από τις κατηγορίες της σκέψης μας (ενότητα, πολλαπλότητα, μηχανική αιτιότητα, νοήμων τελικότητα κτλ.) δεν εφαρμόζεται επακριβώς στα πράγματα της ζωής ... Μάταια ωθούμε το έμβιο να ενταχθεί σε κάποιο από τα πλαίσιά μας. Όλα τα πλαίσια αφήνουν ύποπτους τριγμούς. Παραείναι στενά, κυρίως παραείναι άκαμπτα για να δεχθούν τα περιεχόμενα που θα θέλαμε να τους προσδώσουμε. Εξάλλου η συλλογιστική μας, ασφαλής όταν κυκλοφορεί ανάμεσα στα αδρανή πράγματα, δυσανασχετεί σε αυτό το νέο πεδίο. Θα μας ήταν πολύ δύσκολο να αναφέρουμε μια βιολογική ανακάλυψη που να οφείλεται στον καθαρό συλλογισμό. Τις περισσότερες φορές, όταν *η εμπειρία* καταλήγει να μας δείξει πώς ενεργεί η ζωή για να επιτύχει κάποιο αποτέλεσμα, διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος δράσης της δεν μας είχε περάσει καν από τον νου».[76]

Ειδικότερα, ο Bergson υποστηρίζει ότι η νόηση αδυνατεί να σκεφτεί τη δημιουργική διάρκεια. Δεν μπορεί να αποδεχθεί το ριζικό γίγνεσθαι. Δεν

είναι σε θέση να κατανοήσει το απρόβλεπτο, το καινοφανές, τη δημιουργικότητα και τείνει διαρκώς να ανάγει οτιδήποτε γνωρίζει σε κάτι το αντικειμενικό, το μετρήσιμο και το καθορίσιμο.[77]

Εάν όμως η νόηση αδυνατεί να γνωρίσει την εσώτερη φύση των πραγμάτων, τότε είτε η φύση αυτή ανήκει στο μη επιστητό είτε μπορεί να γίνει γνωστή μέσω μιας άλλης πηγής γνώσης. Ο Bergson υιοθετεί σαφώς τη δεύτερη λύση, υποστηρίζοντας πως το μοναδικό μέσο γνωστικής πρόσβασης στο βάθος της φύσης των πραγμάτων είναι η ενόραση (intuition). Η θέση του αυτή προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις, ακόμη και από πρόσωπα φιλικά διακείμενα απέναντι στον ίδιο και στη φιλοσοφία του.[78]

Είναι αλήθεια ότι, εάν εκλαμβάναμε την ενόραση ως είδος φώτισης ή ως συναίσθημα, δηλαδή ως υποκειμενική, αυθαίρετη γνώση, τότε ο Bergson θα συγκαταλεγόταν αναπόδραστα στους ανορθολογιστές φιλοσόφους. Ωστόσο, ένα σύνολο επιχειρημάτων, τα οποία αντλούμε τόσο από την ιστορία της φιλοσοφίας όσο, και κυρίως, από το έργο του Bergson δεν επιτρέπει να δεχθούμε αυτή την υπόθεση.

Πρώτον, στην ιστορία της φιλοσοφίας, ο όρος «ενόραση» δεν συνεπάγεται αυτομάτως αποδοχή ανορθολογικών θέσεων. Τον όρο αυτόν, για παράδειγμα, επιλέγει ο Spinoza για να δηλώσει το «τρίτο είδος γνώσης», το ανώτερο είδος γνώσης, σύμφωνα με τη φιλοσοφία του (βλ. κυρίως το πέμπτο μέρος της *Ηθικής*). Ας θυμηθούμε ότι ο Spinoza δεν είναι μόνον ένας από τους μείζονες ορθολογιστές φιλοσόφους του 17ου αιώνα, αλλά ότι είναι ο μόνος που υπερασπίζεται έναν «απόλυτο ορθολογισμό», σύμφωνα τουλάχιστον με τον Martial Gueroult.[79] Οφείλουμε, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι με την ερμηνευτική αυτή προσέγγιση διαφωνούσε προκαταβολικά ο ίδιος ο Bergson![80]

Δεύτερον, λόγω των συνδηλώσεων του όρου «ενόραση», ο Γάλλος φιλόσοφος εξομολογείται ότι δίστασε πάρα πολύ προτού τελικά τον χρησιμοποιήσει[81] και φροντίζει συστηματικά να διακρίνει τη σημασία που του αποδίδει ο ίδιος από τη σημασία που του απέδιδαν άλλοι φιλόσοφοι. Για παράδειγμα, ενώ, κατά τον Schelling, τον Schopenhauer και άλλους, η ενόραση είναι μια «άμεση αναζήτηση του αιώνιου», ο Bergson επιδιώκει, μέσω της ενόρασης, «να επανεύρει, κατ' αρχάς, την αληθινή διάρκεια».[82] Επίσης διακρίνει τη δική του αντίληψη της ενόρασης από την καντιανή νοηματοδότηση του ίδιου όρου (στα ελληνικά αποδίδεται «εποπτεία»), ακόμη κι

όταν πρόκειται για «την ενόραση της διάρκειας».[83] Συνεπώς, ο Bergson συγκροτεί ένα διαφορετικό εννοιακό πλαίσιο εντός του οποίου σημασιολογείται η έννοια «ενόραση».

Τρίτον, προτού επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε πώς φτάνει να αντιλαμβάνεται ο Bergson *θετικά* την ενόραση, οφείλουμε να επισημάνουμε τι *δεν* είναι, κατ' αυτόν, η ενόραση: δεν είναι συναίσθημα, δεν είναι έμπνευση, δεν είναι συγκεχυμένη συμπάθεια.[84] Δεν ανήκει στο ανθρώπινο θυμικό.[85] Πράγματι, η μπερξονική ενόραση είναι ένας τρόπος γνώσης,[86] ο οποίος προϋποθέτει κόπο, έντονη προσπάθεια, πειθαρχία και πολλή επεξεργασία: «Απαρνούμαστε την ευκολία. Συνιστούμε έναν δύσκολο τρόπο σκέψης. Εκτιμούμε, πάνω από όλα, την προσπάθεια. Πώς μπόρεσαν ορισμένοι να ξεγελαστούν στο σημείο αυτό; Δεν πρόκειται να πούμε τίποτε για όποιον θα ήθελε η "ενόρασή" μας να είναι ένστικτο ή συναίσθημα. Ούτε μια γραμμή από όσα γράψαμε δεν επιτρέπει παρόμοια ερμηνεία. Απεναντίας, σε όλα όσα γράψαμε βεβαιώνουμε το αντίθετο: *η ενόρασή μας είναι αναστοχασμός (notre intuition est réflexion)*. Επειδή όμως εφιστούσαμε την προσοχή στην κινητικότητα (mobilité) που βρίσκεται στο βάθος των πραγμάτων, ορισμένοι ισχυρίστηκαν ότι ενθαρρύναμε τη χαλάρωση του πνεύματος. Και επειδή η μονιμότητα της υπόστασης (la permanence de la substance) είναι, σύμφωνα με την αντίληψή μας, μια συνέχεια μεταβολής (une continuité de changement), κάποιοι υποστήριξαν ότι η θεωρία μας ήταν μια δικαιολόγηση της αστάθειας».[87]

Η μπερξονική ενόραση «είναι μια επεξεργασμένη μέθοδος και μάλιστα μια από τις πιο επεξεργασμένες μεθόδους της φιλοσοφίας. Έχει τους αυστηρούς κανόνες της».[88] Το ζητούμενο, φυσικά, εδώ είναι εάν η ενόραση αποτελεί την μπερξονική μέθοδο ή εάν, απλώς, τυγχάνει μεθοδικής χρήσης ανάλογα με τα προβλήματα και το βαθμό δυσκολίας τους.[89]

Η προσπάθεια και η επεξεργασία, τις οποίες προϋποθέτει η ενόραση, καθίστανται σαφείς στη διάλεξη την οποία έκανε ο Bergson, με αντικείμενο τη «φιλοσοφική ενόραση», στο συνέδριο φιλοσοφίας της Bologna, το 1911.[90] Στο κείμενο αυτό διακρίνει δύο πτυχές ή μάλλον δύο φάσεις της ενορατικής *διαδικασίας*, εκ των οποίων η πρώτη είναι πάντα αρνητική, με αναφορά στο δαιμόνιο του Σωκράτη. Αφετηριακό σημείο του στοχασμού του, στο ζήτημα αυτό, αποτελεί το γεγονός ότι είναι αδύνατο για οποιονδήποτε φιλόσοφο να διατυπώσει την «απλή ενόραση» που διέπει το σύνολο της φιλοσο-

φίας του. Είναι ωστόσο δυνατόν, κατά τον Bergson, να συλλάβουμε «κάποια ενδιάμεση εικόνα μεταξύ της απλότητας της συγκεκριμένης εκάστοτε ενόρασης και της περιπλοκής των αφαιρέσεων που την αποδίδουν ... αυτή η εικόνα, αν δεν είναι η ίδια η ενόραση, την πλησιάζει πολύ, πολύ περισσότερο από την εννοιολογική έκφραση, την αναγκαστικά συμβολική, στην οποία η ενόραση οφείλει να προσφεύγει, για να δώσει "εξηγήσεις"».[91]

«Εκείνο που χαρακτηρίζει, πρώτα πρώτα, αυτήν την εικόνα, είναι η δύναμη της *άρνησης* που φέρει μέσα της. Θυμάστε πώς πρόβαινε το δαιμόνιο του Σωκράτη· σταματούσε τη βούληση του φιλοσόφου σε μια δεδομένη στιγμή, μάλλον τον εμπόδιζε να πράξει κάτι, παρά του όριζε τι έπρεπε να κάνει. Μου φαίνεται πως *η ενόραση συμπεριφέρεται συχνά, από άποψη θεωρητική, όπως το δαιμόνιο του Σωκράτη στην πρακτική ζωή.* Τουλάχιστον, μ' αυτή τη μορφή εμφανίζεται και μ' αυτή τη μορφή, επίσης, συνεχίζει να παρέχει τις πιο καθαρές εκδηλώσεις της: εμπρός σε τρέχουσες ιδέες, σε θέσεις που φαίνονται προφανείς, απαγορεύει διαβεβαιώσεις που περνούν για επιστημονικές, σφυρίζει στ' αυτί του φιλοσόφου τη λέξη: αδύνατον. Αδύνατον, κι όταν ακόμα τα πράγματα και οι λόγοι φαίνονται να τον καλούν να πιστέψει πως αυτό είναι δυνατόν και πραγματικό και βέβαιο. Αδύνατο, γιατί κάποια εμπειρία, συγκεχυμένη ίσως αλλά αποφασιστική, του μιλά με τη φωνή της πως είναι ασυμβίβαστη με τα γεγονότα που παρατίθενται και με τους λόγους που παρέχονται – κι από κείνη τη στιγμή, πρέπει τα γεγονότα να έχουν κακώς παρατηρηθεί και οι συλλογισμοί πρέπει να είναι εσφαλμένοι. *Μοναδική δύναμη, αυτή η αρνητική ισχύς της ενόρασης!* ... Δεν είναι φανερό πως η πρώτη ενέργεια του φιλοσόφου, ακόμα και τότε που η σκέψη του δεν είναι ακόμα βέβαιη και δεν υπάρχει τίποτε οριστικό στη θεωρία του, είναι να απορρίπτει μερικά πράγματα οριστικά; *Αργότερα, θα μπορέσει να αλλάξει σε ό,τι βεβαιώνει, δεν θα αλλάξει όμως καθόλου σε ό,τι αρνείται.* Κι αν αλλάξει σε ό,τι βεβαιώνει, αυτό συμβαίνει πάλι δυνάμει της έμμονης αρνητικής ισχύος της ενόρασης ή της εικόνας της. Δεν θα αφήσει τον εαυτό του να εξαγάγει πορίσματα με νωθρότατες συνέπειες, σύμφωνες με τους νόμους της *ευθύγραμμης λογικής*· και να που ξαφνικά, μπρος στη δική του βεβαίωση νιώθει το ίδιο αίσθημα αδυνατότητας, που του ήρθε αρχικά, μπρος στη βεβαίωση κάποιου άλλου. Αφήνοντας πραγματικά την *καμπύλη της σκέψης του*, για να ακολουθήσει την εφαπτόμενη ευθεία, απομακρύνεται από τον εαυτό του. Ξαναγυρίζει στον εαυτό του, όταν

επανέρχεται στην ενόραση. Απ' αυτές τις αναχωρήσεις και τις αφίξεις αποτελούνται τα ζιγκ-ζαγκ μιας θεωρίας που "*αναπτύσσεται*", δηλαδή χάνεται, ξαναβρίσκοντας διαρκώς και απεριόριστα τον εαυτό της».[92]

Κατανοούμε έτσι γιατί, όταν ο Bergson αποκαλεί τη φιλοσοφία του «φιλοσοφία της αμεσότητας» (philosophie de l'immédiat),[93] ο όρος αυτός δεν έχει επ' ουδενί την ίδια σημασία με αυτήν που του απέδιδε, για παράδειγμα, ο Jacobi. «Ο Bergson δεν επιδιώκει μια επιστροφή στα προστάγματα της καρδιάς μας, ούτε μια οποιαδήποτε φώτιση (illumination). Η φιλοσοφία, προκειμένου να επανεύρει το πραγματικό μέσω της συνείδησης, οφείλει να αποφεύγει να διατρανώνει την αλήθεια με προφητικό τόνο. Οφείλει να επαληθεύει ακατάπαυστα εάν η επιστήμη ακολουθεί ή όχι τα δεδομένα της συνείδησης και να προτείνει μια ορθή ερμηνεία των επιστημονικών δεδομένων, ασκώντας κριτική στις ψευδείς ερμηνείες, όπως, για παράδειγμα, στην ψυχοφυσική»:[94] «Η φιλοσοφία της αμεσότητας απαιτεί, περισσότερο από οποιανδήποτε άλλη, να παραμένει ο φιλόσοφος ακατάπαυστα σε επαφή με τις επιστήμες της ύλης και της ζωής και να ερμηνεύει τα πορίσματά τους».[95]

Τέταρτον, και κυριότερο, ο Bergson φροντίζει να καταστήσει σαφές ότι η ενόραση *δεν αντιτίθεται* στη νόηση, με την έννοια ότι επιδιώκει να την *αντικαταστήσει*, αλλά ότι λειτουργεί *συμπληρωματικά* και *διορθωτικά* ως προς αὐτήν. Το ακόλουθο απόσπασμα από την «Εισαγωγή» του Bergson στη *Δημιουργική εξέλιξη* είναι πολύ χαρακτηριστικό: δεν είμαστε καθαρές νοήσεις, διότι έχει «απομείνει, γύρω από την εννοιολογική και λογική σκέψη μας, ένα αόριστο νεφέλωμα, φτιαγμένο από την υπόσταση σε βάρος της οποίας σχηματίστηκε ο φωτεινός πυρήνας που ονομάζουμε νόηση. Εκεί εδρεύουν ορισμένες *συμπληρωματικές* δυνάμεις του νου».[96]

Η συμπληρωματικότητα της νόησης και της ενόρασης είναι αναγκαία, σύμφωνα με τον Bergson, λόγω των χαρακτηριστικών των δύο αυτών γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου. Για παράδειγμα, η ενόραση έχει κάποια αρνητικά γνωρίσματα: (α) Είναι βραχύβια· δίχως να είναι καθαρά στιγμιαία, η ενόραση αδυνατεί να διαρκέσει πέραν ορισμένων στιγμών. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι προϋποθέτει ένα είδος βιασμού της φύσης και χαρακτηρίζεται από κοπιώδη προσπάθεια.[97] (β) Είναι αόριστη.[98] (γ) Είναι ασυνεχής, καθώς η σύνδεση των ιδεών μεταξύ τους επιτελείται μόνο από τη νόηση. Πράγματι, το πλεονέκτημα της νόησης έναντι της ενόρασης είναι η ακρίβεια, εφόσον η νόηση είναι η τέχνη των διακρίσεων, ενώ η ενόραση

παρουσιάζεται ως μια αόριστη τάση. Υφίσταται μόνο «φευγαλέα και ατελής» στις διάφορες φιλοσοφίες, διότι η προσπάθεια σύνδεσης των ιδεών μεταξύ τους είναι αναγκαία, αλλά αντίθετη στην ώθηση που δίνεται από την ενόραση.[99]

Ωστόσο, παράλληλα προς τα αρνητικά αυτά γνωρίσματα, η ενόραση διαθέτει μιαν ανυπέρβλητη δύναμη, κατά τον Bergson: μόνο αυτή έχει την ικανότητα να διαλύσει το σκοτάδι στο οποίο μας αφήνει η νόηση. Τα πάντα εξαρτώνται από την ενόραση τόσο στα φιλοσοφικά συστήματα του παρελθόντος, στο βαθμό βεβαίως που εξακολουθούν να μας λένε κάτι, όσο και στα προβλήματα που οφείλει να πραγματευθεί η φιλοσοφία στις μέρες μας, δηλαδή «την προσωπικότητά μας, την ελευθερία μας, τη θέση που κατέχουμε στο σύνολο της φύσης, την καταγωγή μας και ίσως τον προορισμό μας».[100]

Οφείλουμε όμως να επισημάνουμε εδώ ότι, κατά τον Bergson, παρόλο που η ενόραση διαφέρει φύσει από τη νόηση, ουδέποτε διαθέτουμε αμιγώς τη μία ή την άλλη. Έχουμε πάντα να κάνουμε με κάποιο μείγμα τους.[101]

Επομένως, κατά τον Bergson η νόηση είναι χρήσιμη και αναγκαία, αλλά δεν είναι επαρκής. Είναι πολύ σημαντική, έχει μια πρακτική κυρίως αξία, αλλά δεν πρέπει να της αποδίδουμε περισσότερη αξία από όση δικαιούται.

Αξίζει να αναφέρουμε, στο σημείο αυτό, ότι ο Bergson παραλληλίζει, σε μια επιστολή του το 1910, τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και την ενόραση με τη σχέση ανάμεσα στο αντρικό πνεύμα και τη γυναικεία νοοτροπία: «Το μεγάλο λάθος που κάνουμε –το οποίο άλλωστε συμμερίζονται οι περισσότερες γυναίκες– είναι ότι εκλαμβάνουμε το αντρικό πνεύμα (esprit masculin) ως γνώμονα (norme), ενώ η γυναικεία νοοτροπία (mentalité féminine) έχει εξίσου λόγο ύπαρξης (raison d'être) (ίσως, μάλιστα, από μια ιδιαίτερη σκοπιά, να έχει μεγαλύτερο λόγο ύπαρξης). Αυτό σκεφτόμουν, σε κάποιο βαθμό, όταν, στη *Δημιουργική εξέλιξη*, διέκρινα τη νόηση από το ένστικτο και την ενόραση».[102]

Οι περισσότεροι μελετητές του Bergson, οι οποίοι απορρίπτουν τη μομφή περί ανορθολογισμού του, αναδεικνύουν αυτόν τον συμπληρωματικό και διορθωτικό ρόλο της ενόρασης σε σχέση προς τη νόηση.[103] Ο P.A.Y. Gunter υποστηρίζει, χαρακτηριστικά, ότι η μπερξονική κριτική της νόησης και των θεωρητικών αφαιρέσεων στις οποίες αυτή προβαίνει δεν είναι μια αποδομητική κριτική. Η μπερξονική ενόραση είναι «συμπυκνωμένος αναστοχασμός» (concentrated reflexion), ένας αναστοχασμός ικανός να γονι-

μοποιεί τη νόηση. Ο συγγραφέας διατείνεται ότι η ενόραση οδήγησε όντως σε νέες επιστημονικές αντιλήψεις –αναφέρει χαρακτηριστικά τον απειροστικό λογισμό και τις θεωρίες της εξέλιξης– και έτσι αποδεικνύεται, υποστηρίζει, ότι είναι αβάσιμη η κριτική του Russell σύμφωνα με την οποία η ενόραση, κατά τον Bergson, συγχέεται με το ένστικτο.[104]

Ο J.-L. Vieillard-Baron, με τη σειρά του, θα υποστηρίξει ότι η κριτική που ασκεί ο Bergson στη νόηση και στις έννοιες δεν ισοδυναμεί με κατάφαση στον ανορθολογισμό, διότι η έννοια, όπως και η γλώσσα της οποίας είναι προϊόν, παραμένουν πάντοτε αναγκαίες, όταν η νόηση αναζωογονείται από την ενόραση.[105] «Η νόηση μπορεί να διορθωθεί και να συμπληρωθεί από την ενόραση ... η ενόραση εμφανίζεται ως το στοιχείο εκείνο που επιτρέπει στη νόηση την αυτοϋπέρβαση».[106]

Αλλά και ο Γιώργος Μουρέλος, παλαιότερα, είχε αντιληφθεί την χρισιμότητα του ζητήματος της στάσης της φιλοσοφίας του Bergson έναντι του ορθολογισμού και είχε καταλήξει σε παρόμοια συμπεράσματα: «Ιρασιοναλιστικά ρεύματα στη βάση τους φαίνονται να έχουν σχέση με τον μπερξονισμό, μια και ο Γάλλος φιλόσοφος, πιο συστηματικά ίσως από κάθε άλλον στα τελευταία χρόνια του περασμένου αιώνα, επεσήμανε την αδυναμία του λόγου να συλλάβει το απόλυτο και το ουσιαστικό. Η σχέση όμως αυτή είναι διφορούμενη και πρέπει να εξεταστεί με προσοχή. Γιατί η μπερξονική φιλοσοφία, όσο κι' αν επιδιώκει να διευρύνει τα πλαίσια της εμπειρίας, ώστε να συμπεριλάβει μέσα σ' αυτήν και τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης, *δεν είναι στην ουσία της αντιορθολογική*. Γιατί *σκοπός της δεν είναι να αρνηθεί την αξία του λόγου*, μα να χαράξει δύο διαφορετικούς δρόμους για τη γνώση, τον εσωτερικό και τον εξωτερικό, ξεχωρίζοντας δύο διαφορετικά πεδία του πραγματικού. Χωρίς να απορρίπτει ούτε τα σχήματα του νου ούτε την εσωτερική εμπειρία, επιδιώκει να συνδέσει τις δύο τούτες μορφές της γνώσης μ' έναν οργανικό δεσμό που να βγαίνει από την ίδια τη μελέτη της ζωής ... Αυτό δεν είναι χωρίς σημασία, αν θέλουμε να αξιοποιήσουμε την μπερξονική σκέψη, γιατί *τίποτα δεν θα ήταν πιο επικίνδυνο για τη γνώση από το να εγκαταλείψει ολότελα τη γραμμή του επιστημονικού ορθολογισμού*. Το όργανο που έδωσε η φύση στον άνθρωπο για να κατακτήσει τον κόσμο δεν είναι δυνατό η φιλοσοφία να το αρνηθεί, γιατί τότε κινδυνεύει η ίδια να πέσει σ' έναν απύθμενο σκοταδισμό, αντικαθιστώντας τη σαφή και καθαρή σκέψη με τις πιο πρωτόγονες παρορμήσεις

του ενστίκτου. Γι' αυτό και *η φιλοσοφική γνώση δεν πρέπει να είναι ούτε αντι-ορθολογική, ούτε προ-ορθολογική, μα υπερ-ορθολογική, αγκαλιάζοντας ταυτόχρονα την άμεση εμπειρία και το λόγο*».[107]

Πιο πρόσφατα, η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη ανέδειξε την ανάγκη συμπλήρωσης της νόησης με την ενόραση: «Ο Bergson αντιπαραθέτει την ενόραση στις περιορισμένες δυνατότητες της νόησης, φροντίζοντας όμως να τονίσει ότι "αυτή η ικανότητα δεν έχει τίποτε το μυστηριώδες". Ενόραση είναι το άλλο όνομα μιας βαθιάς και ολοκληρωμένης εμπειρίας του πραγματικού. Ο τρόπος του φιλοσοφείν, που προτείνει ο Bergson, δεν είναι παρά μια νέα μορφή εμπειρισμού. Τούτος όμως είναι ένας "αληθινός εμπειρισμός", που αποβλέπει στη σύλληψη του ίδιου του πρωτότυπου και την εμβάθυνση στη ζωή του, μ' ένα είδος "πνευματικής στηθοσκόπησης". Πρόκειται για διαδικασία που απαιτεί μια "ακραία δυσκολία", καθώς δεν μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει προς τούτο τις καθημερινές διεργασίες της σκέψης».[108]

Άλλωστε, ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει ο Bergson το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «νόηση-ενόραση» δεν είναι μοναδικός στο έργο του, εφόσον, στο *Ύλη και μνήμη*, για παράδειγμα, αντιμετωπίζει με τον ίδιο τρόπο τα δύο είδη μνήμης: αφού θεμελιώσει την *αντίθεσή* τους, εστιάζει την προσοχή του στη *συνεργασία* τους.[109]

Οφείλουμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι η διαβεβαίωση του Bergson και των περισσότερων επιφανών μελετητών του ότι η ενόραση λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς τη νόηση χρήζει σαφώς περαιτέρω διερεύνησης, καθώς φαίνεται ότι δεν *διαχωρίζει* απλώς, αλλά ότι *υπάγει* τη νόηση στην ενόραση και ότι εγκαθιδρύει μια σχέση κανονιστικής ιεραρχίας ανάμεσά τους.

Ο ίδιος ο Bergson, βέβαια, δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει, όποτε του δίνεται η ευκαιρία, ότι δεν αντιτίθεται στον Λόγο εν γένει, αλλά μόνο σε μια στεγνή και αποστειρωμένη εκδοχή του. Αντικείμενο της κριτικής του είναι, ειδικότερα, ο «στενόμυαλος ορθολογισμός (rationalisme étriqué), ο οποίος παρέλυσε τον φιλοσοφικό στοχασμό για ένα μεγάλο μέρος του περασμένου αιώνα ή τον κατέστησε μια καθαρά σχολική εργασία. Επιδίωξή μας πρέπει να είναι η φιλοσοφία να προσεγγίσει τη ζωή».[110]

Σε ένα χωρίο από τη μακροσκελή εισαγωγή στη συλλογή άρθρων του *Η σκέψη και το κινούμενο*, στο οποίο διακρίνει τη φιλοσοφία από την επιστήμη και ειδικότερα από το εργαλείο της επιστήμης, τη γλώσσα, διασαφηνί-

ζει ποια εκδοχή του «Λόγου» απορρίπτει: «το φιλοσοφικό πνεύμα συμπαθεί την ακατάπαυστη ανανέωση και επινόηση που κείνται στο βάθος των πραγμάτων, ενώ οι λέξεις έχουν μια καθορισμένη σημασία, μια σχετικά πάγια συμβατική αξία. Δεν μπορούν να εκφράσουν το νέο παρά μόνο ως αναδιάταξη του παλαιού. Αποκαλούμε συνήθως και ίσως ασύνετα «Λόγο» αυτή τη συντηρητική λογική που διέπει την από κοινού σκέψη: συζήτηση (conversation) μοιάζει πολύ με συντήρηση (conservation)».[111]

Στην ουσία, η κριτική του Bergson στη νοησιαρχία στρέφεται κυρίως εναντίον της κατασκευασιοκρατίας (constructivisme), δηλαδή των κάθε είδους αφηρημένων, θεωρητικών κατασκευών σε διαφορετικά πεδία του επιστητού.[112] Για παράδειγμα, η βασική μέθοδος του Bergson στο πεδίο της ηθικής είναι η ακόλουθη: Ο φιλόσοφος ούτε επινοεί ούτε κατασκευάζει την ηθική. Προνομιακό αντικείμενο της έρευνάς του είναι η ηθική εμπειρία της ανθρωπότητας.[113] Άλλωστε, όταν στη διατριβή του ο Bergson επιλέγει να ασχοληθεί με τα *άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, με τον όρο «δεδομένο» επιδιώκει να αντιπαρατεθεί σε κάθε φιλοσοφική κατασκευή.[114]

Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμη και συγγραφείς που ασκούν σοβαρή κριτική στον Bergson, όπως ο Piaget, έχουν κατανοήσει, όπως προαναφέραμε, ότι, στην πραγματικότητα, «αυτή η προσωπική ενόραση του Bergson ήταν προϊόν μιας εκλεπτυσμένης διάνοιας, ο αναστοχασμός της οποίας δεν αξιώνει να προσπελάσει το είναι απερίφραστα, αλλά αρχίζει επιλέγοντας, αποσυνδέοντας και αφαιρώντας, για να ανακατασκευάσει ένα απείρως επεξεργασμένο πρότυπο της διάρκειας. Ο Sartre μέμφεται κάπως βάναυσα τον Bergson ότι προσλαμβάνει την καθαρή διάρκεια ως ένα εμπειρικό γεγονός ή ως ένα ενδεχομενικό συμβεβηκός. Εμείς θα πούμε ακριβώς το αντίθετο διαπιστώνοντας ότι, στην πραγματικότητα, είναι προϊόν μιας πολύ επεξεργασμένης διανοητικής κατασκευής ... αποτέλεσμα πολλαπλών αναλύσεων, οι οποίες καθοδηγούνται από τον αναστοχασμό. Θα λέγαμε ότι η ενόραση τις έχει καθοδηγήσει, αλλά ως διανοητική ενόραση, δηλαδή ότι πρόκειται για σφαιρικές υποθέσεις, για τις οποίες έχουμε το "συναίσθημα" ότι θα οδηγήσουν σε κάτι πριν να μπορούμε να τις επιμερίσουμε σε ιδιαίτερους συλλογισμούς».[115]

Από την άλλη, ο Popper δέχεται ότι «η ορθολογική σκέψη δεν είναι άμοιρη ενός ενορατικού χαρακτήρα· είναι –θα έλεγα– ενόραση που έχει ωστόσο *υποβληθεί σε πειραματικές διαδικασίες και διαδικασίες ελέγχου*

(σε αντίθεση προς μια αχαλίνωτη ενόραση)». Προφανώς, όμως, δεν δέχεται ότι η μπερξονική ενόραση πληροί αυτούς τους όρους, καθώς το χωρίο των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, στο οποίο αναφέρεται, αφορά την ενύπαρξη ενός ενορατικού στοιχείου μόνο σε κάθε *δημιουργική* σκέψη. Ο Popper προσθέτει ότι «αυτό το στοιχείο μπορεί να το συναντήσει κανείς *και στην ορθολογική επιστημονική σκέψη*», ως εάν η θέση αυτή ήταν αντίθετη στις θέσεις του Bergson ![116]

γ) *Περί μυστικισμού*: Θα μπορούσε, τέλος, να προβάλει κάποιος την ένσταση ότι δεν είναι μόνον ο ρόλος που προσδίδει ο Bergson στην ενόραση, ο οποίος του στοίχισε τις κατηγορίες περί ανορθολογισμού, αλλά και άλλες βασικές έννοιες και θεωρίες του, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η υπεράσπιση του μυστικισμού στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. Πώς είναι δυνατόν να συμφιλιωθεί ο μυστικισμός με τον ορθολογισμό; Το ζήτημα αυτό χρήζει ξεχωριστής ανάλυσης. Θα περιοριστούμε και εδώ να αναφέρουμε ορισμένα μόνο βασικά στοιχεία της μπερξονικής προσέγγισης του μυστικισμού.

Σε αντίθεση με τη στατική ή φυσική θρησκεία, η οποία «προσηλώνει τον άνθρωπο στη ζωή, κατά συνέπεια το άτομο στην κοινωνία»,[117] η δυναμική θρησκεία, δηλαδή ο μυστικισμός, αποβλέπει στην ανύψωση του ανθρώπου ως το Θεό. Ο Bergson αναφέρεται αποκλειστικά στο «μεγάλο μυστικισμό»[118] και αναγνωρίζει ότι ο αληθινός μυστικισμός είναι σπάνιος· αποτελεί εξαίρεση, όπως άλλωστε και οι υπόλοιπες μορφές ιδιοφυΐας.[119] Πράγματι, για να περιοριστούμε στον χριστιανικό μυστικισμό, τον μοναδικό που είναι ολοκληρωμένος (complet), αληθινός,[120] ο Bergson αναφέρει *ενδεικτικά*, ως παραδείγματα μεγάλων μυστικών, τον Απόστολο Παύλο, την Αγία Θηρεσία, την Αγία Αικατερίνη της Σιένας, τον Άγιο Φραγκίσκο, την Ιωάννα της Λοραίνης.[121] Όλοι αυτοί «και τόσοι άλλοι» «είναι μιμητές και πρωτότυποι συνεχιστές αυτού που τέλεια ήταν ο Χριστός των Ευαγγελίων».[122] Το γεγονός ότι το φαινόμενο του μυστικισμού είναι σπάνιο δεν αναιρεί, κατά τον Bergson, τη δυνατότητα αρκετών ανθρώπων να ακολουθήσουν, άλλοι μέχρι τέλους και άλλοι μόνο μέχρι ενός σημείου, την οδό του μυστικισμού. Ωστόσο, παραδέχεται ότι μερικοί άνθρωποι «είναι εντελώς κλειστοί για τη μυστικιστική εμπειρία, ανίκανοι να δοκιμάσουν τίποτε, να φανταστούν τίποτε απ' αυτήν». Η διαπίστωση αυτή όμως δεν αποτελεί σοβαρό επιχείρημα εναντίον του μυστικισμού, κατά τον Bergson, καθώς «συνα-

ντούμε εξίσου ανθρώπους για τους οποίους η μουσική είναι μόνο θόρυβος».[123]

Ο Γάλλος φιλόσοφος αντιτάσσεται στην ερμηνευτική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία «η εσωτερική εξέλιξη των μεγάλων μυστικών» οφείλεται σε κάποια ασθένεια ή έστω μπορεί να παραβληθεί με ασθένεια. Πράγματι, τα γνωρίσματα της εξαιρετικής διανοητικής υγείας, που χαρακτηρίζουν όλους τους μυστικούς στους οποίους αναφέρεται ο Bergson, είναι «η διάθεση για δράση, η ικανότητα προσαρμογής και αναπροσαρμογής στις περιστάσεις, η σταθερότητα ενωμένη με την ευλυγισία, η προφητική διάκριση του δυνατού από το αδύνατο, με πνεύμα απλότητας που θριαμβεύει στις περιπλοκές, τέλος ένα ανώτερο υγιές αίσθημα».[124] Επομένως, κατά τον Bergson, ασφαλώς οι μεγάλοι μυστικοί δεν ήταν ανισόρροποι και ο μυστικισμός δεν αποτελεί μια παθολογική κατάσταση. «Οι μεγάλοι μυστικοί ... στάθηκαν γενικά δυναμικοί άντρες ή γυναίκες, με ανώτερη ορθοφροσύνη (bon sens): λίγη σημασία έχει αν είχαν ανισόρροπους μιμητές».[125]

Από αυτή την άποψη, οι οπτασίες (visions), οι εκστάσεις (extases) και οι ενθουσιασμοί (ravissements), που είναι αδιαμφισβήτητα ανώμαλες καταστάσεις (états anormaux),[126] σύμφωνα με τον Bergson, και που οφείλονται «στην αναστάτωση που αποτελεί το πέρασμα από το στατικό στο δυναμικό, από το κλειστό στο ανοιχτό, από τη συνηθισμένη ζωή στη μυστική ζωή», έχουν δευτερεύουσα σημασία για τους ίδιους τους μεγάλους μυστικούς και, συνακόλουθα, για την μπερξονική διερεύνηση του μυστικισμού: «Συχνά [οι ανώμαλες αυτές καταστάσεις] προηγούνται στους μυστικούς από την τελειωτική μεταμόρφωσή τους ... ήταν περιστατικά της πορείας· χρειάστηκε να τα ξεπεράσουν, να αφήσουν πίσω τους ενθουσιασμούς και εκστάσεις για να φτάσουν στο τέρμα, που ήταν η συνταύτιση της ανθρώπινης θέλησης με τη θεϊκή θέληση».[127] «Λίγη σημασία έχει ... αν κάποιος από αυτούς ένιωσε, κάποιες στιγμές, μια έσχατη και παρατεταμένη ένταση της νόησης και της θέλησης· πολλοί μεγαλοφυείς άνθρωποι βρέθηκαν σε ίδια περίπτωση».[128]

Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, όταν ο Bergson αναφέρεται στο μυστικισμό, εστιάζει το ενδιαφέρον του στον «ενεργό μυστικισμό» (mysticisme agissant) και αναφέρεται εντελώς περιθωριακά στον «ενατενιστικό μυστικισμό» (mysticisme contemplatif). Δεν αγνοεί, ασφαλώς, ότι υπήρξαν «ρεύματα που οδήγησαν ορισμένες ψυχές σε έναν ενατενιστικό μυστικισμό και πήραν έτσι την αξία να θεωρηθούν μυστικιστικά», τα οποία

«κατέληξαν στην καθαρή ενατένιση (contemplation pure)». Τους έλειπε, όμως, η απαραίτητη ορμή, η οποία επιτρέπει τη μετάβαση από τη σκέψη στη δράση. Αντιθέτως, ο χριστιανισμός, συνεχιστής του ιουδαϊσμού, οι προφήτες του οποίου διέθεταν αυτή την ορμή, «είχε έναν ενεργό μυστικισμό, ικανό να βαδίσει στην κατάκτηση του κόσμου».[129]

Το κύριο επιχείρημα που ώθησε τον Bergson να προσδώσει εξέχουσα θέση στο μυστικισμό, στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της θρησκείας του, είναι η αξιοσημείωτη «συμφωνία των μυστικών μεταξύ τους», ανεξάρτητα από την εποχή στην οποία έζησαν και από τη θρησκεία την οποία ασπάζονταν. Ασφαλώς η συμφωνία αυτή είναι πολύ πιο εντυπωσιακή στην περίπτωση του χριστιανικού μυστικισμού. «Για να φτάσουν την τελειωτική θέωση (déification), περνούν από σειρά καταστάσεων. Οι καταστάσεις αυτές μπορούν να διαφέρουν από μυστικό σε μυστικό, αλλά μοιάζουν πολύ. Ο δρόμος πάντως που διανύουν είναι ο ίδιος, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι οι σταθμεύσεις τον χωρίζουν διαφορετικά. Και έχομε το ίδιο σημείο κατάληξης. Στις περιγραφές της τελειωτικής κατάστασης ξαναβρίσκουμε τις ίδιες εκφράσεις, τις ίδιες εικόνες, τις ίδιες παραβολές, ενώ οι συγγραφείς γενικά δεν γνωρίζονταν ο ένας με τον άλλον».[130] Θα μπορούσε, φυσικά, να αντιτείνει κανείς ότι η συμφωνία αυτή των μυστικών μεταξύ τους οφείλεται στο γεγονός «ότι γνωρίστηκαν κάποτε και ότι υπάρχει δα και κάποια μυστική παράδοση, που ήταν δυνατό όλοι οι μυστικοί να υποστούν την επίδρασή της». Ο Bergson δεν θεωρεί σοβαρή την αντίρρηση αυτή, διότι «οι μεγάλοι μυστικοί λίγο νοιάζονται γι' αυτή την παράδοση· καθένας τους έχει την πρωτοτυπία του, που δεν είναι θελημένη, που δεν την αποζήτησε, αλλά στην οποία νιώθει κανείς ότι επιμένει ουσιαστικά: αυτή δείχνει ότι ο μυστικός είναι το αντικείμενο εξαιρετικής εύνοιας κι ας μην την αξίζει, όπως νομίζει».[131] Μια άλλη αντίρρηση προβάλλει πιο σοβαρή: «Θα πουν ότι η κοινότητα της θρησκείας αρκεί να εξηγήσει την ομοιότητα, ότι όλοι οι χριστιανοί μυστικοί ετράφηκαν από το Ευαγγέλιο, ότι όλοι έλαβαν την ίδια θεολογική διδασκαλία». Η απάντηση του Bergson περιλαμβάνει δύο σκέλη: πρώτον, «αν οι ομοιότητες στις οπτασίες εξηγούνται πράγματι με την κοινότητα της θρησκείας, οι οπτασίες αυτές κατέχουν λίγη θέση στη ζωή των μεγάλων μυστικών· ξεπεράστηκαν γρήγορα και στα μάτια τους μόνο συμβολική αξία έχουν». Δεύτερον και κυριότερο: «Όσον αφορά τη θεολογική γενικά διδασκαλία, φαίνονται βέβαια ότι την αποδέχονται με απόλυ-

τη ευπείθεια και ότι, ιδιαίτερα, υπακούουν στον εξομολογητή τους».[132] Αλλά, όπως πολύ εύστοχα παρατήρησε ο M. de Montmorand,[133] προσθέτει ο Bergson, «μόνο στον εαυτό τους υπακούουν και ένα ασφαλές ένστικτο τους οδηγεί στον άνθρωπο που θα τους οδηγήσει στο δρόμο ακριβώς που θέλουν να βαδίσουν. Αν του συνέβαινε να απομακρυνθεί από αυτόν τον δρόμο, οι μυστικοί μας δεν θα δίσταζαν να αποτινάξουν το κύρος του και, *δυναμωμένοι από τις άμεσες σχέσεις τους με τη θεότητα*, να σεμνύνονται για ανώτερη ελευθερία».[134]

Επομένως, κατά τον Bergson, η συμφωνία των μυστικών μεταξύ τους οφείλεται, πρωτίστως, στην ένωσή τους με τη θεότητα, στην «επαφή τους με την ίδια την αρχή της φύσης».[135] «Η ολοκλήρωση του μυστικισμού είναι μια επαφή και, κατά συνέπεια, μια μερική συνταύτιση με τη δημιουργική προσπάθεια που εκδηλώνει η ζωή. Αυτή η προσπάθεια είναι εκ του θεού, αν δεν είναι ο ίδιος ο θεός. Ο μεγάλος μυστικός θα ήταν ατομικότητα που θα διασκέλιζε τα όρια τα καθορισμένα στο είδος από την υλικότητά του, εκείνος που θα συνέχιζε και θα επέκτεινε έτσι τη θεϊκή ενέργεια. Αυτός είναι ο ορισμός μας».[136]

Εκλαμβάνει ως συμπληρωματική απόδειξη του ισχυρισμού του, σύμφωνα με τον οποίο οι μεγάλοι μυστικοί έχουν βιώσει την ένωση με το θείο, το γεγονός ότι, σε αντίθεση με τους επιστήμονες και τους φιλοσόφους, *όλοι* οι μεγάλοι μυστικοί είχαν εκπληκτική μεταδοτικότητα. Κινητοποιούσαν τα πλήθη. Η ανθρωπότητα βρίσκει στο μεγάλο μυστικισμό το κύριο στήριγμα που χρειάζεται.[137]

Ορισμένες παρατηρήσεις μεθοδολογικού χαρακτήρα είναι απαραίτητες στο σημείο αυτό των αναλύσεών μας. Θα ξενίσει ασφαλώς πολλούς το γεγονός ότι, κατά τον Bergson, «*η μοναδική πηγή γνώσης είναι η εμπειρία* (expérience)».[138] Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτό, μας καλεί να λάβουμε υπόψη μας κάθε μορφή αυθεντικής εμπειρίας, τόσο την αισθητή εμπειρία (expérience sensible), στην οποία θεμελιώνεται ο συλλογισμός (raisonnement),[139] όσο και τη μυστική εμπειρία, «αυτή την προνομιακή εμπειρία, με την οποία ο άνθρωπος επικοινωνεί με μια υπερβατική αρχή».[140]

Όταν λοιπόν ο Bergson τίθεται αντιμέτωπος με το φιλοσοφικό πρόβλημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού, επειδή αποστρέφεται τις θεωρητικές κατασκευές και τις αφαιρέσεις, υποστηρίζει ότι η *μοναδική* δυνατή φιλοσοφική προσέγγισή του είναι η εμπειρία των μεγάλων μυστικών, διότι εί-

ναι οι μόνοι που ενώθηκαν με τη θεότητα: «Αν ο μυστικισμός είναι ακριβώς ό,τι είπαμε, πρέπει να χορηγεί το μέσο να προσπελάσουμε, *κατά κάποιον τρόπο πειραματικά* (expérimentalement), το πρόβλημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού. *Δεν βλέπουμε, άλλωστε, πώς αλλιώς θα το προσέγγιζε η φιλοσοφία.* Γενικά κρίνουμε ότι ένα αντικείμενο που υπάρχει είναι ένα αντικείμενο που το έχουμε αντιληφθεί ή που θα μπορούσαμε να το αντιληφθούμε. Έχει λοιπόν δοθεί σε μια πραγματική ή δυνατή εμπειρία. Είστε ελεύθεροι να κατασκευάζετε την ιδέα ενός αντικειμένου ή ενός όντος, όπως κάνει ο γεωμέτρης για ένα γεωμετρικό σχήμα. Αλλά *μόνον η εμπειρία θα βεβαιώσει ότι τωόντι υπάρχει έξω από την έτσι κατασκευασμένη ιδέα*».[141]

Ο Bergson εκλαμβάνει το «θεό των φιλοσόφων» ως μια θεωρητική κατασκευή, η οποία δεν έχει τίποτε το κοινό με το θεό της θρησκείας. Απευθυνόμενος στους θεωρητικούς αντιπάλους του, υποστηρίζει: «αν αποδίδετε στη λέξη ριζικά διαφορετικό νόημα από εκείνο που έχει συνήθως, τότε αναφέρεστε σε ένα νέο αντικείμενο· οι συλλογισμοί σας δεν θα αφορούν πια το παλιό· θα συμφωνήσουμε λοιπόν ότι μιλάτε για άλλο πράγμα. *Τέτοια είναι ακριβώς η περίπτωση, όταν η φιλοσοφία μιλά για το θεό. Τόσο λίγο πρόκειται για το θεό που σκέπτονται οι περισσότεροι άνθρωποι*, ώστε αν γινόταν ένα θαύμα και, αντίθετα προς τη γνώμη των φιλοσόφων, ο θεός που έτσι ορίζεται, κατέβαινε στο πεδίο της εμπειρίας, κανείς δεν θα τον αναγνώριζε. Πράγματι, στατική ή δυναμική, η θρησκεία θεωρεί τον Θεό πάνω από όλα ως ένα Ον που μπορεί να έρθει σε σχέση μαζί μας: ε λοιπόν, ο θεός του Αριστοτέλη είναι ακριβώς ανίκανος να το κάνει αυτό· και αυτόν το θεό υιοθέτησαν με κάποιες τροποποιήσεις οι περισσότεροι διάδοχοί του».[142] Μια σελίδα παρακάτω, αφού προηγουμένως έχει ασκήσει κριτική στην αριστοτελική αντίληψη για τη θεότητα και στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών –επειδή υποστηρίζει ότι «ο τρόπος με τον οποίο ενεργεί η *Νόησις Νοήσεως*, κατά τον Αριστοτέλη, έχει σχέση με την πλατωνική *Ιδέα των Ιδεών*»– ο Bergson καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα: «ο θεός του Αριστοτέλη δεν έχει τίποτε το κοινό με τους θεούς που λάτρευαν οι Έλληνες· δεν μοιάζει βέβαια περισσότερο με το Θεό της Βίβλου, του Ευαγγελίου. Στατική ή δυναμική, η θρησκεία παρουσιάζει στη φιλοσοφία ένα θεό που εγείρει εντελώς άλλα προβλήματα. Η μεταφυσική προσκολλήθηκε, εν τούτοις, στο θεό του Αριστοτέλη γενικά, ελεύθερη να τον στολίσει με τούτη ή εκείνη την ιδιότητα την ασυμβίβαστη με την ουσία του».[143]

Ο φιλόσοφος οφείλει λοιπόν να αξιοποιήσει τη μυστική εμπειρία, αλλά, σπεύδει να προσθέσει ο Bergson, τούτο πρέπει να γίνει *υπό κάποιες προϋποθέσεις*. Πράγματι, ο φιλόσοφος «οφείλει να περιορίζεται στην εμπειρία και στον συλλογισμό» και να «αφήνει κατά μέρος την αποκάλυψη, που έχει συγκεκριμένη χρονολογία, τους θεσμούς που τη μετέδωσαν και την πίστη που τη δέχεται».[144] Αν λοιπόν ο μυστικισμός «ήταν μόνο μια πιο μεγάλη φλόγα πίστης, φανταστική μορφή την οποία η παραδοσιακή θρησκεία μπορεί να πάρει στις περιπαθείς ψυχές», τότε θα έμενε αναγκαστικά έξω από τη φιλοσοφία.[145] Επειδή όμως, αντιθέτως, ο μυστικισμός, «ενώ αφομοιώνει όσο περισσότερα μπορεί από αυτή τη θρησκεία, ενώ ζητά από αυτήν μια επιβεβαίωση, ενώ δανείζεται τη γλώσσα της, *έχει πρωτότυπο περιεχόμενο, που το άντλησε κατευθείαν από την ίδια την πηγή της θρησκείας, ανεξάρτητο από αυτό που η θρησκεία οφείλει στην παράδοση, στη θεολογία, στις Εκκλησίες*», μπορεί να χρησιμεύσει στη φιλοσοφική έρευνα ως ισχυρό βοήθημα, αρκεί φυσικά «να πάρουμε τον μυστικισμό στην καθαρή του κατάσταση, απαλλαγμένο από οπτασίες, αλληγορίες, θεολογικές διατυπώσεις με τις οποίες εκφράζεται».[146]

Η συνεισφορά του μυστικισμού στη φιλοσοφία, υπό αυτές τις προϋποθέσεις, είναι κεφαλαιώδης. Οι μυστικοί «προσκομίζουν την υπόρρητη (implicite) απάντηση σε ερωτήματα που οφείλουν να απασχολούν το φιλόσοφο και εκλαμβάνουν υπόρρητα ως ανύπαρκτες ορισμένες δυσκολίες μπροστά στις οποίες η φιλοσοφία έκανε άσχημα να σταματήσει».[147] Γι' αυτό «ο φιλόσοφος θα πρέπει να ρωτήσει τον μυστικό για τη φύση του θεού, την οποία αυτός συλλαμβάνει *άμεσα* σε ό,τι θετικό έχει, εννοώ σε ό,τι είναι δυνατόν να αντιληφθούν *τα μάτια της ψυχής*. Τη φύση αυτή γρήγορα θα την όριζε ο φιλόσοφος, αν ήθελε να δώσει διατύπωση στον μυστικισμό. *Ο θεός είναι αγάπη και είναι αντικείμενο αγάπης: όλη η συνεισφορά του μυστικισμού έγκειται σ' αυτό το σημείο. Για τη διπλή αυτή αγάπη ποτέ δεν παύει να μιλάει ο μυστικός*. Η περιγραφή του είναι ατελεύτητη, γιατί το πράγμα που έχει να περιγράψει είναι αδύνατο να εκφραστεί. Αλλά εκείνο που λέει καθαρά είναι ότι η θεία αγάπη δεν είναι κάτι από το θεό: είναι ο ίδιος ο θεός. Στην ένδειξη αυτή θα προσκολληθεί ο φιλόσοφος που εκλαμβάνει τον θεό ως πρόσωπο, αλλά δεν θέλει, μολαταύτα, να πέσει σε ένα χονδροειδή ανθρωπομορφισμό. Θα σκεφτεί, λόγου χάρη, τον ενθουσιασμό που μπορεί να πυρπολεί την ψυχή, να κατατρώγει ό,τι βρίσκεται εκεί και, από κει και

πέρα, να καταλαμβάνει όλη τη θέση. Το πρόσωπο συνταυτίζεται τότε με αυτή τη συγκίνηση».[148]

Πώς μπορεί ο φιλόσοφος να αξιοποιήσει με τον πιο πρόσφορο τρόπο τις ενδείξεις αυτές που του παρέχει ο μυστικός; «Ο φιλόσοφος θα πρέπει να σκέφτεται την έξοχη αγάπη που είναι για τον μυστικό η ίδια η ουσία του θεού, όταν ολοένα και περισσότερο θα πιέζει *τη μυστική ενόραση* για να την εκφράσει με όρους της νόησης». Καθώς ο φιλόσοφος είναι συγγραφέας, «η ανάλυση της δικής του ψυχικής κατάστασης, όταν συνθέτει ένα έργο, θα τον βοηθήσει να καταλάβει πώς η αγάπη, στην οποία οι μυστικοί βλέπουν την ίδια την ουσία της θεότητας, μπορεί να είναι ταυτόχρονα και πρόσωπο και δύναμη δημιουργίας».[149]

Εάν όμως η μυστική εμπειρία, υπό τις προαναφερθείσες προϋποθέσεις, είναι απαραίτητη στο φιλόσοφο, όταν επιχειρεί να προσεγγίσει το ζήτημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού, ποια είναι η ποιότητα της γνώσης που του παρέχει; Στο σημείο αυτό, ο Bergson αναγνωρίζει ότι «*η μυστική εμπειρία, μόνη της, δεν μπορεί να προσφέρει στον φιλόσοφο την οριστική βεβαιότητα.* Δεν θα ήταν ολότελα πειστική παρά μόνον εάν ο φιλόσοφος οδηγείτο από άλλο δρόμο, όπως είναι ο δρόμος της αισθητής εμπειρίας και του συλλογισμού που θεμελιώνεται σ' αυτήν, να θεωρήσει ως αληθοφανή την ύπαρξη μιας προνομιακής εμπειρίας, χάρη στην οποία ο άνθρωπος θα επικοινωνούσε με μια υπερβατική αρχή. Η συνάντηση, στους μυστικούς, της εμπειρίας αυτής τέτοιας που την περίμεναν, θα επέτρεπε τότε στον φιλόσοφο μια προσθήκη στα αποκτημένα αποτελέσματα, ενώ αυτά τα αποτελέσματα θα περιέβαλαν την μυστική εμπειρία με κάτι από τη δική τους αντικειμενικότητα. *Δεν υπάρχει άλλη πηγή γνώσης παρά μόνο η εμπειρία.* Επειδή όμως η νοητική καταγραφή (notation intellectuelle) του γεγονότος ξεπερνά αναγκαστικά το ακατέργαστο γεγονός, *πολύ απέχουν όλες οι εμπειρίες από το να είναι όμοια συμπερασματικές και να επιτρέπουν την ίδια βεβαιότητα. Πολλές μας οδηγούν σε συμπεράσματα απλώς πιθανά (probables)*».[150]

Τούτο άραγε σημαίνει ότι, στο υπό μελέτη ζήτημα, είναι αδύνατη η πρόσβαση στη βεβαιότητα και οφείλουμε να παραμείνουμε στο επίπεδο της πιθανότητας; Τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι, κατά τον Bergson, διότι, σύμφωνα με μια άλλη θεμελιώδη μεθοδολογική προπαραδοχή του, «οι πιθανότητες μπορούν να προστεθούν και η πρόσθεση να δώσει αποτέλεσμα που να ισοδυναμεί *στην πράξη* [όχι στη θεωρία] με τη βεβαιότη-

τα».[151] Άλλωστε, «*η φιλοσοφική βεβαιότητα έχει αναβαθμούς (degrés), επικαλείται ταυτόχρονα και την ενόραση και το συλλογισμό* και, αν η ενόραση *που στηρίζεται στην επιστήμη* είναι επιδεκτική προέκτασης, αυτό μπορεί να γίνει *μόνο* από την *μυστική ενόραση*. Τωόντι, τα συμπεράσματα που μόλις παρουσιάσαμε συμπληρώνουν φυσικά, αν όχι αναγκαία, τα συμπεράσματα προηγούμενων εργασιών μας».[152]

Κοντολογίς η απάντηση του Bergson στο ερώτημα σχετικά με τη συμφιλίωση του μυστικισμού με τον ορθολογισμό είναι η ακόλουθη: η μυστική εμπειρία είναι ένας ειδικός τύπος ενόρασης και μάλιστα ο ανώτερος·[153] επομένως, ισχύουν γι' αυτήν όλα όσα αναπτύξαμε ανωτέρω σχετικά με την ενόραση. Με αυτή την έννοια, δεν μας ξενίζει το γεγονός ότι ο Bergson θεωρεί τον μυστικισμό θεμέλιο του ορθολογισμού, διότι, χωρίς μυστικισμό, ο ορθολογισμός είναι απλώς μια διανοητική κατασκευή στερούμενη δύναμης.[154] Ωστόσο, χρήζει ασφαλώς περαιτέρω διερεύνησης κατά πόσον η θέση σύμφωνα με την οποία ο μυστικισμός αποτελεί τύπο ενόρασης είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη για τη συμφιλίωση του μυστικισμού με την ορθολογικότητα.

Αξίζει να αναφερθούμε, στο σημείο αυτό, στις απόπειρες ερμηνείας της εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, εκ μέρους του Bergson, στο πλαίσιο της διερεύνησης του μυστικιστικού φαινομένου. Σε μια πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση του ζητήματος, αναγνωρίζει ότι η εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας «ήταν καθαρά ορθολογική. Έφερε την ανθρώπινη σκέψη στον πιο ψηλό της βαθμό ως προς την αφαίρεση και τη γενίκευση». Ο Bergson υποστηρίζει μάλιστα ότι, χάρη στη δύναμη και στην ευλυγισία που προσέδωσε η αρχαιοελληνική φιλοσοφία στις διαλεκτικές λειτουργίες του πνεύματος, μπορούμε να πούμε ότι, προκειμένου να τις ασκήσουμε, «και σήμερα ακόμη στο σχολείο των Ελλήνων φοιτούμε». Παρατηρεί, ωστόσο, ότι τόσο η απαρχή όσο και η απόληξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας κείνται πέραν του καθαρού λόγου. «Στην αρχή αυτής της μεγάλης κινήσεως είχαμε μια ώθηση ή μια δόνηση που δεν ήταν φιλοσοφικής τάξης ... Δεν είναι αμφίβολο, αλήθεια, πως υπήρξε επέκταση του διονυσιακού ενθουσιασμού μέσα στον ορφισμό, και του ορφισμού στον πυθαγορισμό: ε λοιπόν, είναι σε τούτον εδώ, ίσως μάλιστα σ' εκείνον εκεί (δηλαδή στον ορφισμό) που ανάγεται η πρώτη έμπνευση του πλατωνισμού. Ξέρουμε σε τι μυστηριακή ατμόσφαιρα, με το ορφικό νόημα της λέξης, λούζονται οι πλα-

τωνικοί μύθοι και πώς η ίδια η θεωρία των Ιδεών έκλινε από κρυφή συμπάθεια προς την πυθαγόρεια θεωρία των αριθμών». Κάτι ανάλογο, διατείνεται ο Bergson, ισχύει και για την απόληξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας: «Η διδασκαλία στην οποία κατέληξε η κίνηση, και όπου η ελληνική σκέψη βρήκε την τελειότητά της, ισχυρίστηκε ότι ξεπερνά τον καθαρό λόγο... Στον Αριστοτέλη βέβαια και στους άμεσους διαδόχους του δεν γίνεται αισθητή καμία επίδραση τέτοιου είδους [αναφέρεται στην επίδραση που δέχθηκε η πλατωνική φιλοσοφία από τον ορφισμό και τον πυθαγορισμό]. Αλλά η φιλοσοφία του Πλωτίνου, στην οποία κατέληξε αυτή η ανάπτυξη και η οποία χρωστά στον Αριστοτέλη όσα και στον Πλάτωνα, είναι αδιαφιλονίκητα μυστικιστική ... Έτσι, με λίγα λόγια, είχαμε στην αρχή διείσδυση του ορφισμού· και στο τέλος, μέσα από τη διαλεκτική, ανθίζει ο μυστικισμός. Θα μπορούσε κανείς από δω να βγάλει το συμπέρασμα ότι μια εξωορθολογική (extra-rationnelle) δύναμη έθεσε σε κίνηση τούτη την ορθολογική ανάπτυξη και την οδήγησε στο τέρμα της, πέρα από το λόγο».[155]

Ωστόσο, μια άλλη πιθανή ερμηνεία της εξέλιξης της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας φαίνεται τελικά πιο αληθοφανής (vraisemblable) στον Bergson: «Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ανάπτυξη της ελληνικής σκέψης ήταν έργο μόνο του λόγου, και ότι δίπλα του, ανεξάρτητα από αυτόν, δημιουργήθηκε από καιρό σε καιρό, σε κάποιες ψυχές που είχαν την προδιάθεση (quelques âmes prédisposées), η προσπάθεια να πάνε να αναζητήσουν, πέρα από τη νόηση, ένα όραμα, μια επαφή, την αποκάλυψη μιας υπερβατικής πραγματικότητας. Η προσπάθεια αυτή δεν θα είχε φτάσει ποτέ στο σκοπό της· αλλά κάθε φορά, τη στιγμή που θα πήγαινε να εξαντληθεί, θα εμπιστευόταν στη διαλεκτική ό,τι απόμενε από τον εαυτό της παρά να εξαφανιστεί ολωσδιόλου· και έτσι, με την ίδια κατανάλωση δυνάμεως, μια νέα απόπειρα μπορούσε να σταματήσει πιο μακριά, όπου ξανά θα συναντούσε τη νόηση σε πιο προχωρημένο σημείο φιλοσοφικής ανάπτυξης, η οποία (ανάπτυξη), στο διάστημα που μεσολάβησε, απέκτησε περισσότερη ελαστικότητα και ανεχόταν περισσότερο μυστικισμό. Τωόντι, βλέπουμε ένα πρώτο κύμα, καθαρά διονυσιακό, να έρχεται και να χάνεται μέσα στον ορφισμό, που είχε ανώτερη διανοητικότητα· ένα δεύτερο κύμα, που θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε ορφικό, κατέληξε στον πυθαγορισμό, δηλαδή σε φιλοσοφία· με τη σειρά του, ο πυθαγορισμός διοχέτευσε κάτι από το πνεύμα του στον πλατωνισμό· κι ο τελευταίος, αφού το περιμάζεψε, ανοί-

χτηκε με τρόπο φυσικό αργότερα στον αλεξανδρινό μυστικισμό. Αλλά, με όποιον τρόπο κι αν αναπαραστήσει κανείς τη σχέση ανάμεσα στα δύο ρεύματα, το ένα διανοητικό, το άλλο εξωδιανοητικό (extra-intellectuel), μόνο άμα τοποθετηθεί στο τέρμα, μπορεί να χαρακτηρίσει το δεύτερο υπερδιανοητικό (supra-intellectuel) ή μυστικιστικό και να θεωρήσει μυστικιστική μια ώθηση που ξεκίνησε από τα μυστήρια»[156].

Το ουσιώδες, σύμφωνα με τον Frédéric Worms, είναι ότι ο Bergson, με τη θεωρία του περί θρησκείας, δεν *εναντιώνεται* στον ανθρώπινο Λόγο, αλλά τον *συμπληρώνει* με ένα είδος «πανουργίας της ζωτικής ορμής».[157]

Γενικότερα, ο Bergson αναδεικνύει την αξία του ανθρώπινου Λόγου, επισημαίνοντας όμως την ανάγκη συμπλήρωσής του σε κάθε πεδίο του επιστητού και ειδικότερα τόσο αναφορικά με την επιστήμη όσο και αναφορικά με τη θρησκεία.

Ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο, στο πλαίσιο της προβληματικής που μελετούμε, είναι μια άλλη ερμηνευτική πρόταση του Frédéric Worms, σύμφωνα με τον οποίο, στην ουσία, ο Bergson αποπειράθηκε να συμφιλιώσει δύο μείζονες τάσεις της γαλλικής φιλοσοφίας –η μία πηγάζει από τη φιλοσοφία του Descartes και η άλλη από τη φιλοσοφία του Pascal– τις οποίες ο ίδιος εκλαμβάνει ως *συμπληρωματικές και ως συστατικές* του γαλλικού φιλοσοφικού στοχασμού.[158] Αφετηριακό σημείο της ερμηνευτικής αυτής πρότασης του Worms είναι ένα χωρίο του σημαντικού κειμένου που αφιέρωσε ο Bergson στη γαλλική φιλοσοφία: «Με τον Pascal συνδέονται οι νεότερες θεωρίες που αναδεικνύουν την άμεση γνώση, την ενόραση, την εσωτερική ζωή, την πνευματική ανησυχία».[159] Εάν η κόπωση δεν είχε εμποδίσει τον Bergson να κάνει, το 1923, μια διάλεξη για τη φιλοσοφία του Pascal στο Clermont-Ferrand,[160] θα είχε πιθανώς διασαφήσει πώς αντιλαμβανόταν ο ίδιος τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η φιλοσοφία του με αυτήν του Pascal.[161] Κάποια στοιχεία της θέσης του για το ζήτημα αυτό συναντούμε σε μια επιστολή του το 1910. Στην απόπειρά του να παρουσιάσει συνοπτικά σε έναν Σουηδό καθηγητή την κατάσταση των θεωρητικών σπουδών και ειδικότερα της φιλοσοφίας στη Γαλλία της εποχής του ισχυρίζεται ότι, στο πεδίο της θεωρητικής φιλοσοφίας (philosophie spéculative), η επιρροή του Kant και γενικότερα της γερμανικής φιλοσοφίας είχε μειωθεί αισθητά. Πλάι στην τάση αυτή, η οποία εκπροσωπείτο από τους Lachelier, Hamelin και Renouvier, υπήρχαν και άλλες από τις οποίες οι σημαντικότερες ήταν οι δύο ακόλου-

θες: πρώτον, ένας «διευρυμένος ορθολογισμός» (rationalisme élargi), ο οποίος εκπροσωπείτο τόσο από μαθηματικούς, που ήταν συνάμα και φιλόσοφοι της επιστήμης, όπως ο Poincaré, ο Le Roy, ο Milhaud, ο Wilbois κ.ά., όσο και από μεταφυσικούς μεταξύ των οποίων ξεχώριζαν ο Ravaisson και ο Boutroux.[162] Δεύτερον –και κυρίως, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Bergson– «υπήρχε ανέκαθεν στη Γαλλία ένα άλλο μεγάλο ρεύμα σκέψης, το οποίο εκδηλωνόταν με μια έκκληση στο άμεσο συναίσθημα, στην ενόραση, στην εσωτερική ζωή. Εκπροσωπήθηκε κατά τον 17ο αιώνα από τον Pascal, κατά τον 18ο αιώνα από τον Rousseau και κατά τον 19ο αιώνα από τον Maine de Biran, έναν βαθυστόχαστο διανοητή, ελάχιστα γνωστό εκτός των συνόρων της Γαλλίας. *Σ' αυτή την κατεύθυνση, ή τουλάχιστον σε κάτι παρεμφερές, βλέπω, όσον με αφορά, το μέλλον της φιλοσοφίας*».[163]

Αμέσως όμως μετά τη σημαντική αυτή δήλωση, ο Bergson σπεύδει να διευκρινίσει σε ποια σημεία διαφοροποιείται από τους προαναφερθέντες φιλοσόφους: «Τούτο δεν σημαίνει ότι πρέπει να σταθούμε στον Pascal, στον Rousseau ή έστω στον Maine de Biran. Διότι δεν ανέδειξαν τον *μεταβαλλόμενο* χαρακτήρα της πραγματικότητας, την *εσωτερική ορμή* της ζωής, και αψήφησαν το ουσιώδες γνώρισμα της *διάρκειας*. Κυρίως, όμως, δεν επιχείρησαν να συνδέσουν την εσωτερική ζωή με τη ζωή εν γένει· άλλωστε δεν μπορούσαν να το κάνουν, επειδή δεν είχε ακόμη συγκροτηθεί η βιολογική επιστήμη. Σήμερα, όμως, με τη βοήθεια της αντικειμενικής ψυχολογίας μας και της αντικειμενικής βιολογίας μας, καθώς επίσης με τη συμβολή της κριτικής των άλλων επιστημών και των ορισμάτων τους, οφείλουμε να επιστρέψουμε σε μια εμβάθυνση του εσωτερικού συναισθήματος, σε μια πιο γόνιμη ενόραση και να αποκτήσουμε έτσι το μέσο υπέρβασης των αντιφάσεων και επίλυσης των δυσκολιών τις οποίες εγείρει η καθαρή νοησιοκρατία. Εδώ και είκοσι χρόνια εργάζομαι για τη συγκρότηση μιας φιλοσοφίας τέτοιου τύπου. Προσδιόρισα τη μέθοδό της και κατέγραψα τα κύρια ορίσματά της στο τελευταίο μου βιβλίο: *Η δημιουργική εξέλιξη*».[164]

Ωστόσο, παρά τη σαφή προτίμηση του Bergson για μια επεξεργασμένη εκδοχή του τύπου φιλοσοφίας τον οποίο υπηρέτησαν ο Pascal, ο Rousseau και ο Maine de Biran –έτσι τουλάχιστον όπως ο ίδιος προσλαμβάνει τη φιλοσοφία τους– έναντι του «διευρυμένου ορθολογισμού», ο Bergson υποστηρίζει ότι τα δύο αυτά ρεύματα σκέψης μπορούν να συμφιλιωθούν: «Το δεύτερο αυτό ρεύμα σκέψης διακρίνεται από το πρώτο, αλλά θα μπορού-

σαν να συναντηθούν· έχουν μάλιστα κοινά σημεία, έστω βάσει της κοινής τους εναντίωσης σε μια φιλοσοφία που επιδιώκει να εξηγήσει μηχανοκρατικά κάθε πραγματικότητα. Αντιθέτως, δεν πιστεύω ότι τα δύο αυτά ρεύματα σκέψης μπορούν ποτέ να συναντηθούν με τον θετικιστικό κοινωνιολογισμό (sociologisme positiviste), ο οποίος αποδέχεται μόνο τη θετική επιστήμη και θα εξελάμβανε ασμένως τη θεωρητική φιλοσοφία ως μια επιστροφή στη νοοτροπία των πρωτόγονων λαών».[165]

Ένα στοιχείο το οποίο θεωρούμε πολύ σημαντικό για το υπό εξέταση ζήτημα και το οποίο, εξ όσων γνωρίζουμε, έχει διαφύγει την προσοχή των περισσότερων μελετητών, προφανώς επειδή δεν αφορά άμεσα τη γνωσιοθεωρία του Bergson, είναι ότι, σε πολιτικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, ο Bergson υπερασπίζεται ανεπιφύλακτα τον ορθολογισμό (rationalisme). Τα δύο ακόλουθα παραδείγματα είναι χαρακτηριστικά:

Πρώτον, στο λόγο υποδοχής του στη Γαλλική Ακαδημία, στις 24 Ιανουαρίου 1918, αναφερόμενος στην ιστορία της Γαλλίας, κατά τον 19ο αιώνα, υπερασπίζεται τη δημοκρατία ως το μοναδικό πολιτικό καθεστώς που θεμελιώνεται στον Λόγο: «Η εσωτερική ιστορία της Γαλλίας, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, χαρακτηρίζεται, εκ πρώτης όψεως, από μια σειρά ανατροπών. Ωστόσο, μια προσεκτικότερη μελέτη μάς αποκαλύπτει τη δύναμη μίας και μοναδικής επιδίωξης, φυσικής συνέχειας της μεγαλύτερης προσπάθειας που έγινε ποτέ *για να προσεγγίσει η διακυβέρνηση των ανθρώπων το επίπεδο του Λόγου*. Διακηρύσσοντας την ισότητα των δικαιωμάτων και την ανεξαρτησία του προσώπου, η Επανάσταση είχε αναγάγει το δημοκρατικό καθεστώς σε ιδεώδες. Αλλά δεν είχε κατορθώσει να το πραγματοποιήσει, διότι δεν αρκεί μια μέρα, ούτε καν ένας αιώνας, προκειμένου να αντικαταστήσουμε ... το συναίσθημα και την παράδοση, που υπήρξαν ανέκαθεν οι εσωτερικοί συνδετικοί ιστοί των ανθρωπίνων κοινωνιών, με *την αμιγώς ορθολογική (rationnel) αρχή ενοποίησης, χωρίς την οποία δεν υπάρχει αληθινή δημοκρατία*, και η οποία είναι η ελεύθερα αποδεκτή κοινότητα υπακοής σε μια ανώτερη νόηση και αρετή».[166]

Δεύτερον, όταν ο Bergson συγκρίνει τη γερμανική με τη γαλλική διανόηση, υποστηρίζει ότι οι Γερμανοί έτειναν σαφώς περισσότερο από τους Γάλλους στις «μεγάλες διαλεκτικές περιπέτειες»: «Ο γαλλικός στοχασμός, εγγύτερος στο σημείο αυτό στον αγγλικό στοχασμό, χαρακτηριζόταν ανέ-

καθεν από το μέλημα του μέτρου και της ακρίβειας (justesse). Θέλησε πάντοτε να παραμείνει ορθολογικός (rationnelle) και μάλιστα ορθολογιστής (rationaliste), με την αυστηρή σημασία του όρου, φίλος της καθολικότητας, αλλά υπό τη μορφή της ελεύθερης και εύπλαστης (souple) ιδέας, που γνωρίζει να διατηρείται σε δραστηριότητα αέναης αναπροσαρμογής».[167] Είναι σαφές, στο απόσπασμα αυτό, ότι ο Bergson υπερασπίζεται τον ορθολογισμό, επειδή αυτός συνδέεται με την οικουμενικότητα. Θα μπορούσε, φυσικά, να αντιτείνει κανείς στον Bergson ότι «η διαλεκτική περιπέτεια» είναι κατ' εξοχήν ορθολογική, όπως φαίνεται, ενδεικτικά, από κείμενα του Kant, όπως «Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη».

Εξάλλου, μπορούμε να παραθέσουμε, προς ενίσχυση των παραπάνω, και ορισμένα άλλα κείμενα του Bergson. Κατά τη διάρκεια της πρώτης ανεπίσημης διπλωματικής αποστολής του στις Ηνωμένες Πολιτείες, προκειμένου να πείσει τον αμερικανό πρόεδρο Wilson να συμμετάσχουν οι Η.Π.Α. στον πόλεμο στο πλευρό της Γαλλίας και των συμμάχων της, ο Bergson υποστηρίζει, σε δημόσια διάλεξή του στη Νέα Υόρκη, το Μάρτιο του 1917, ότι δεν αρκεί να ισχυριστούμε πως η Αμερική αποτελεί οργανικό τμήμα της «Ευρώπης». Χρειάζεται να κατανοήσουμε ότι μόνον η Αμερική πραγματοποιεί πλήρως το «ευρωπαϊκό» ιδεώδες, διότι η χώρα αυτή θεμελιώθηκε εξαρχής στον Λόγο, ενώ στην Ευρώπη, με τη γεωγραφική σημασία του όρου, το ορθολογικό ιδεώδες πρέπει να συνδυαστεί με μη ορθολογικές δυνάμεις, όπως η ιστορία, η παράδοση κτλ.[168] Μάλιστα, η θέση αυτή του Bergson δεν πρέπει να θεωρηθεί προϊόν πολιτικού καιροσκοπισμού, λόγω του ρόλου που εκαλείτο να διαδραματίσει ο Γάλλος φιλόσοφος στην Αμερική τη συγκεκριμένη περίοδο, εφόσον παρόμοιες θέσεις υποστήριζε και προ του πολέμου –από το 1913– και θα εξακολουθήσει να τις υποστηρίζει μέχρι το τέλος της ζωής του.[169] Διαβεβαιώνει, για παράδειγμα, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, ότι μπορούμε να υπερνικήσουμε «το βαθύ ένστικτο του πολέμου το οποίο καλύπτει ο πολιτισμός», επειδή, μολονότι το ένστικτο αυτό υπάρχει αφ' εαυτού, συνδέεται με *ορθολογικά* κίνητρα, επί των οποίων μπορούμε να επενεργήσουμε.[170]

Τέλος, λιγότερο σημαντικά, για την προβληματική μας, είναι ορισμένα κείμενα του Bergson, στα οποία επικαλείται τον εξορθολογισμό ή εκλογίκευση (rationalisation), διότι η θέση του εδώ είναι πραγματιστική και δεν αρκεί για να αρθεί ο υποτιθέμενος ανορθολογισμός του. Αναφέρομαι, εν-

δεικτικά, σε όσα υποστηρίζει στην προσπάθειά του να προτείνει τρόπους αποφυγής του πολέμου στην εποχή του. Μία από τις δύο βασικές προτάσεις του συνίσταται στην ανάληψη δράσεων για την αντιμετώπιση των οικονομικών αιτιών του πολέμου. Τέτοιου είδους δράσεις είναι, κατά τον Bergson, ο έλεγχος των γεννήσεων σε διεθνές επίπεδο, δηλαδή ο «"εξορθολογισμός" της παραγωγής του ίδιου του ανθρώπου, ακριβώς όπως αρχίζουμε να το κάνουμε για την εργασία του».[171] Σημειωτέον ότι στο κείμενο αυτό, αλλά και σε άλλα παρόμοια, ο Bergson προσδίδει στον όρο «rationalisation» τόσο τη σημασία που του απέδιδε ο Freud όσο και αυτήν που συναντούμε στο έργο του Weber, ακόμη κι αν δεν γνώριζε το στοχασμό του Γερμανού κοινωνιολόγου.[172]

Χρειάζεται να μελετήσουμε πώς *συναρθρώνεται* η ανεπιφύλακτη –χωρίς τούτο να σημαίνει ότι είναι και επαρκής– υπεράσπιση του ορθολογισμού από τον Bergson, σε κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα, με την κριτική του σε κάποιες τουλάχιστον αξιώσεις της λογικής σκέψης στα θεμελιώδη κείμενά του, ιδίως στο γνωσιοθεωρητικό τμήμα της φιλοσοφίας του. Προφανώς ο Bergson υπερασπίζεται τον ορθολογισμό, στο πεδίο της πολιτικής, επειδή η πολιτική αφορά την πράξη και, όπως έχει αναφερθεί, η νόηση είναι από τη φύση της πρωτίστως προσανατολισμένη στην πράξη και όχι στην καθαρή θεωρία.

4. Η διακριτική παρουσία του στοχασμού του Bergson στη γαλλική φιλοσοφία της δεκαετίας του 1960

Οφείλουμε ωστόσο να αναγνωρίσουμε ότι, παρά την «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο επί δεκαετίες, η φιλοσοφία του Bergson ήταν παρούσα στη φιλοσοφική συζήτηση, τουλάχιστον στη Γαλλία, κατά τη δεκαετία του 1960. Τούτο είναι εμφανές:

α) Στα μαθήματα και (ή) στα βιβλία και άρθρα των Henri Gouhier,[173] Vladimir Jankélévitch,[174] Jean Wahl,[175] Victor Goldschmidt[176] και Jean Hyppolite.[177]

β) Στα κείμενα του Gilles Deleuze για τον Bergson, κυρίως στη μελέτη του για τον μπερξονισμό[178] και στο άρθρο του για την μπερξονική αντίληψη της «διαφοράς».[179]

γ) Στα γραπτά του ύστερου Maurice Merleau-Ponty, όπου ο πρόωρα χαμένος Γάλλος φιλόσοφος συμφιλιώνεται, σε κάποιο βαθμό, με τον Bergson, μετά την αυστηρή κριτική που άσκησε στη γνωσιοθεωρία του στα πρώτα του κείμενα. Πράγματι, το 1945, στη *Φαινομενολογία της αντίληψης*, ο Merleau-Ponty αποτιμούσε αρνητικά την μπερξονική ενόραση, «επειδή αυτή παρουσιαζόταν ως συγχώνευση της συνείδησης και του αντικειμένου, εμπειρία τυφλή και βουβή, κατά την οποία το φιλοσοφικό βλέμμα προσπαθούσε να είναι ό,τι δεν θα ήταν δυνατόν να δει».[180] Η «συμφιλίωση» του ύστερου Merleau-Ponty με πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson είναι εμφανής, πρώτον, στο μάθημά του, στην École Normale Supérieure, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1947-1948, με θέμα τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος·[181] δεύτερον, στο εναρκτήριό του μάθημα στο Collège de France, το 1953, όπου ο *Έπαινος της φιλοσοφίας* είναι συνάμα και έπαινος των προκατόχων του και ειδικότερα του Bergson·[182] τρίτον, στα κείμενά του «Bergson se faisant» και «Einstein et la crise de la raison», τα οποία περιλαμβάνονται στη συλλογή δοκιμίων του με τον τίτλο *Signes*·[183] τέταρτον, στο μετά τον θάνατό του εκδοθέν βιβλίο του, *Το ορατό και το αόρατο*, όπου συνεξετάζεται ο στοχασμός του Bergson και του Husserl·[184] και, πέμπτον, στο κείμενό του *La prose du monde*[185] στο οποίο συναντούμε, σε υποτυπώδη μορφή, ορισμένες από τις θέσεις που θα αναπτυχθούν στο *Ορατό και το αόρατο*.[186]

δ) Στην εύστοχη επισήμανση του Étienne Gilson για τον Bergson: «μαθητές σας δεν είναι αυτοί που επαναλαμβάνουν τις φιλοσοφικές σας θέσεις, αλλά αυτοί που προσπαθούν να εργαστούν φιλοσοφικά όπως εργαστήκατε εσείς».[187] Ο διαπρεπής Γάλλος μελετητής είχε δημοσιεύσει πολύ παλαιότερα μια ενδιαφέρουσα εκθειαστική παρουσίαση της μελέτης του Albert Thibaudet, *Le bergsonisme*.[188]

5. Η αναβίωση των μπερξονικών σπουδών: 1984-2004

Ωστόσο, την εικοσαετία αυτή –κυρίως από το 1989, οπότε συμπληρώθηκε ένας αιώνας από τη δημοσίευση του πρώτου μείζονος βιβλίου του Bergson, του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*– παρατηρείται μια ολοένα εντονότερη ανανέωση του ενδιαφέροντος για την μπερξονική φιλο-

σοφία, η οποία πιστοποιείται από την ποσότητα και, εν πολλοίς, από την ποιότητα των μελετών σχετικά μ' αυτήν (είτε πρόκειται για αυτόνομες μελέτες ή για άρθρα είτε για αφιερώματα σε φιλοσοφικές επιθεωρήσεις και σε περιοδικά είτε για συλλογικούς τόμους είτε, τέλος, για πρακτικά συνεδρίων[189] με θέμα τον φιλοσοφικό στοχασμό του Bergson).[190] Τούτο είναι εμφανές πρωτίστως στη Γαλλία,[191] αλλά επίσης σε αγγλόφωνες χώρες (Μεγάλη Βρετανία, Ιρλανδία και Αμερική),[192] στην Ιταλία,[193] στη Γερμανία,[194] στην Ισπανία,[195] στη Νορβηγία[196] και στη Λατινική Αμερική (κυρίως στη Βραζιλία,[197] αλλά και στην Αργεντινή) στην Κεντρική Αμερική (στο Μεξικό[198]), στην Ανατολική Ευρώπη, καθώς και σε χώρες της Μέσης και της Άπω Ανατολής.[199] Σε μικρότερο βαθμό, το έργο του Bergson έχει κινήσει το ενδιαφέρον και Ελλήνων μελετητών, τόσο στο εξωτερικό όσο και στην Ελλάδα.[200]

Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον φιλοσοφικό στοχασμό του Bergson δεν σημαίνει φυσικά ότι δεν εξακολουθούν να υπάρχουν φιλόσοφοι, όπως ο Jacques Derrida, ή μελετητές της φιλοσοφίας, οι οποίοι ασκούν κριτική σε κάποιες από τις βασικές θέσεις του.[201] Μάλιστα ορισμένοι εξ αυτών φτάνουν μέχρι του σημείου να αναφέρονται σκωπτικά στα κείμενά του, όπως ο Daniel Dennett στην όγδοη έκδοση του *Φιλοσοφικού Λεξικού* του ή οι καθηγητές φυσικής και επιστημολόγοι Alan Sokal και Jean Bricmont, οι οποίοι, στο γαλλικό πρωτότυπο της μελέτης τους *Διανοητικές απάτες*, αφιερώνουν ένα κεφάλαιο στον Bergson (το ενδέκατο, το οποίο απουσιάζει από την αγγλική έκδοση του κειμένου),[202] διότι «αντιπροσωπεύει μια ιστορική πηγή της υποτιθέμενης στροφής της γαλλικής φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα στον ανορθολογισμό».[203] Σημειωτέον, ωστόσο, ότι οι Sokal και Bricmont δεν καταφέρονται εναντίον του συνόλου του έργου του Bergson, αλλά μόνο εναντίον των επιστημονικά ατεκμηρίωτων, κατ' αυτούς, θέσεων που διατύπωσε, στο βιβλίο του *Διάρκεια και ταυτοχρονία* (1922), ενάντια στη θεωρία της σχετικότητας του Einstein. Η κύρια καταγγελία των Sokal και Bricmont, οι οποίοι αναγνωρίζουν τη σοβαρότητα του Bergson, αναφέρεται στο γεγονός ότι οι εν λόγω εσφαλμένες, κατ' αυτούς, θέσεις του Γάλλου φιλοσόφου[204] υιοθετήθηκαν σχεδόν άκριτα από μείζονες μελετητές και φιλοσόφους, κυρίως από τους Vladimir Jankélévitch, Maurice Merleau-Ponty και Gilles Deleuze, γεγονός που μαρτυρεί, πάντοτε κατ' αυτούς, μια «πλήρη σχεδόν απουσία επικοινωνίας ανάμεσα στους επιστήμονες και σε ορισμένους διάσημους φιλοσόφους, οι οποίοι, ωστόσο, διατυπώ-

νουν απόψεις επί επιστημονικών ζητημάτων».[205] Το χειρότερο, πάντοτε κατά τους Sokal και Bricmont, είναι ότι και επιστήμονες όπως ο Ilya Prigogine και η Isabelle Stengers υποστήριζαν, μέχρι πρόσφατα, ότι «η εισαγωγή ασταθών δυναμικών διαδικασιών επιτρέπει τη συμφιλίωση ανάμεσα στη θεμελιώδη ιδέα του Einstein περί πολλαπλών χρόνων, οι οποίοι συνδέονται με διαφορετικούς παρατηρητές, και στην ύπαρξη ενός μοναδικού καθολικού γίγνεσθαι, το οποίο υποστηρίζει ο Bergson».[206]

Στο άλλο άκρο, βεβαίως, υπάρχουν μελετητές, όπως ο Richard Cohen, οι οποίοι καταλήγουν σε μια τόσο ενθουσιώδη ανατίμηση του έργου του Bergson, ώστε να υποστηρίζουν πως η μπερξονική φιλοσοφία υπήρξε μία από τις τρεις πιο γόνιμες καμπές (seminal turning-points) στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας, μετά από αυτήν του Φίλωνος του Αλεξανδρέως και του Spinoza.[207] Ο Cohen, επηρεασμένος κυρίως από τις εργασίες του Harry Austryn Wolfson για τον Spinoza, τον Φίλωνα και τη φιλοσοφία των Πατέρων της Εκκλησίας[208] και δευτερευόντως από τον Leo Strauss,[209] εκλαμβάνει ως το θεμελιωδέστερο πρόβλημα στην ιστορία της φιλοσοφίας το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «Λόγος-Αποκάλυψη» (ή «Αθήνα-Ιερουσαλήμ»). Υποστηρίζει λοιπόν ότι, ενώ ο Φίλων εγκαινιάζει τον μεσαιωνικό στοχασμό, υποτάσσοντας τον Λόγο στην Αποκάλυψη, και ο Spinoza τον νεωτερικό στοχασμό, κάνοντας την αντίστροφη κίνηση (καθιστά την Αποκάλυψη θεραπαινίδα του Λόγου), ο Bergson ξεπερνά τη νεωτερικότητα, καθώς η φιλοσοφία του αντιπροσωπεύει την πρωτοφανή εναρμόνιση του Λόγου και της Αποκάλυψης, συνενώνοντάς τα με βάση τις αναλύσεις του σχετικά με την έννοια της ζωής.[210]

Με τον ίδιο ενθουσιασμό, στις αρχές του περασμένου αιώνα, ο Νίκος Καζαντζάκης διατεινόταν ότι «έπειτα από τον Πλάτωνα και τον Καντ, ο Μπέρξονας θα αποτελέσει το μεγαλήτερο (*sic*) βήμα του ανθρώπινου φιλοσοφικού ξετυλιγμού». Τη θέση του αυτή στήριζε στο ακόλουθο επιχείρημα: «Ο διανοητικισμός (intellectualisme), που από τον Πλάτωνα και πέρα είχε την αξίωση να γνωρίσει την πραματικότητα και να την υποτάξει στους μαθηματικούς απλούς του νόμους κ' εθεωρείτο ως ο υπέρτατος διαιτητής κάθε ιδέας, περιόρισε τη φιλοδοξία του, όταν ο Καντ απόδειξε πως δεν μπορεί ποτέ η διάνοια να γνωρίσει τα όντως όντα· της παραχώρησεν όμως απόλυτη εξουσία σε όλη την εμπειρία των αισθητών φαινομένων. Ο Μπέρξονας έρχεται να της επιβάλει ακόμα κι άλλους περιορισμούς: η διάνοια

μόνο την ύλη, το άψυχο, το σταματημένο, το μη εξελισσόμενο κ' επομένως το μη ζωντανό, μπορεί τέλεια να νοιώσει και να υποτάξει στα γεωμετρικά της καλούπια. Τα φαινόμενα όμως της ζωής που πάντα ρέουν, ξετυλίζουνται και γίνουνται, ουδέποτε θα μπορέσει να συλλάβει και να νοιώσει».[211]

Αξίζει επίσης να παραθέσουμε τη θέση του φιλοσόφου Charles Hartshorne, ο οποίος, στη δύση της φιλοσοφικής του σταδιοδρομίας, σε ηλικία 92 ετών, υποστήριξε: «Κανένας από τους καθιερωμένους μείζονες φιλοσόφους δεν έχει υποτιμηθεί (ή παρερμηνευθεί) περισσότερο από τον Πλάτωνα, εκτός ίσως από τον Bergson [όπως το εξηγεί παρακάτω εννοεί τον όψιμο Bergson, δηλαδή τον συγγραφέα των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*] ... Από την άλλη, κανένας από τους καθιερωμένους μείζονες φιλοσόφους δεν έχει υπερτιμηθεί περισσότερο από τον Αριστοτέλη, εκτός ίσως από τον Kant».[212]

❖ ❖ ❖

Το νέο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του Bergson εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως:

– *Με τη δημοσίευση πολλών ανέκδοτων κειμένων του, ορισμένα από τα οποία είναι σημαντικά*: Αναφέρομαι, πρώτον και κυρίως, στην τετράτομη έκδοση των *Μαθημάτων* (*Cours*) του Bergson στο λύκειο Blaise-Pascal του Clermont-Ferrand, στο Πανεπιστήμιο της ίδιας πόλης, στο λύκειο Henri-IV στο Παρίσι και στην École Normale Supérieure επίσης στο Παρίσι (τα *Μαθήματα* εκδόθηκαν βάσει των σημειώσεων των μαθητών του),[213] τα οποία, σύμφωνα τουλάχιστον με τον κύριο επιμελητή της έκδοσής τους, τον Henri Hude,[214] μεταβάλλουν ουσιωδώς τη γνώση μας για τη φιλοσοφία του Bergson.[215] Ασφαλώς δεν απουσιάζει μια δόση υπερβολής από την εκτίμηση αυτή,[216] ωστόσο είναι αλήθεια ότι πρόκειται για μια νέα σημαντική και αναντικατάστατη πηγή για τη βαθύτερη γνώση του έργου του, απαραίτητη στον ιστορικό της φιλοσοφίας.[217] Σημειωτέον ότι διαθέτουμε πλέον τον πρώτο τόμο μιας νέας έκδοσης των μαθημάτων φιλοσοφίας του Bergson στο λύκειο Blaise Pascal του Clermont-Ferrand, κατά το σχολικό έτος 1885-1886, σύμφωνα με το χειρόγραφο ενός μαθητή του Bergson, του Eugène Estival.[218] Αναμένεται η έκδοση του δεύτερου τόμου, ο οποίος θα περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τα μαθήματα ιστορίας της φιλοσοφίας, τα οποία παρέδωσε ο Bergson στο εν λόγω λύκειο.[219] Τέλος, έχουν δημοσιευθεί, πρώ-

τον, το μάθημα (cours d'agrégation) που αφιέρωσε ο Bergson, στην École Normale Supérieure, το 1898, στο έργο του Johann Gottlieb Fichte, *Ο προορισμός του ανθρώπου* (*Die Bestimmung des Menschen*· ελληνική έκδοση: *Ο προορισμός του ανθρώπου*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Σ. Δ. Γερογιωργάκης, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση, σειρά «Ιστορία της γνώσης – Πηγές», 2000),[220] δεύτερον, δύο μαθήματα του Bergson στο Collège de France σχετικά με την «Ιστορία της ιδέας του χρόνου» (1902) και πέντε μαθήματά του στο ίδιο εκπαιδευτικό ίδρυμα σχετικά με την «Ιστορία των θεωριών περί μνήμης» (1904)[221] και, τρίτον, τα μαθήματα του Bergson σχετικά με την αντίληψη της μεταβολής.[222]

Αναφέρομαι κατόπιν στη σταδιακή έκδοση επιστολών[223] ή μικρότερων ή μεγαλύτερων τμημάτων της *Αλληλογραφίας* του Bergson,[224] η οποία οδήγησε στην πρόσφατη έκδοση του συνόλου της μέχρι τώρα γνωστής *Αλληλογραφίας* του.[225] Διαθέτουμε επίσης και μια ξεχωριστή έκδοση της αλληλογραφίας του Bergson με τον Albert Kahn,[226] πρώτο μαθητή του Bergson (του παρέδιδε ιδιαίτερα μαθήματα)[227] και μετέπειτα ιδρυτή του φιλανθρωπικού έργου: «Οι υποτροφίες του γύρου του κόσμου» (Les bourses du tour du monde).[228]

Αναφέρομαι, τέλος, στην έκδοση της μετάφρασης από τον Bergson ορισμένων σελίδων από τα *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη.[229]

– *Με τη δημοσίευση νέων μεταφράσεων έργων του Bergson*[230] *ή με την επανέκδοση παλαιών μεταφράσεων με νέα εισαγωγή ή πρόλογο ή νέο επίμετρο.*[231]

– *Με τη δημοσίευση μιας νέας βιογραφίας του Bergson*, δεκαετίες μετά τις πολύ αξιόλογες βιογραφικές εργασίες σπουδαίων μελετητών, ιδίως της Rose-Marie Mossé-Bastide.[232] Το εγχείρημα συγγραφής της νέας βιογραφίας του Bergson είχε αναλάβει ο πρόωρα χαμένος σημαντικός μελετητής της μπερξονικής φιλοσοφίας Philippe Soulez, αλλά, μετά τον αδόκητο θάνατό του, η βιογραφία αυτή συμπληρώθηκε από τον Frédéric Worms.[233] Σημειωτέον ότι διαθέτουμε πλέον και ένα κείμενο για την Jeanne Bergson, μοναδική κόρη του μεγάλου φιλοσόφου.[234]

– *Με τη δημοσίευση αυτόνομων μελετών ή συλλογικών τόμων ή άρθρων που αφορούν επιμέρους έργα ή μικρότερης έκτασης σημαντικά κείμενα του Bergson, που μας επιτρέπουν την περαιτέρω κατανόηση βασικών παραμέτρων της μπερξονικής φιλοσοφίας: Η ιδέα του τόπου σύμφωνα με τον Αρι-*

στοτέλη και Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης[235] *Ύλη και μνήμη*,[236] *Το γέλιο*,[237] *Η δημιουργική εξέλιξη*,[238] «Ψυχή και σώμα»,[239] «Ο εγκέφαλος και η σκέψη».[240] *Διάρκεια και ταυτοχρονία* (*Durée et simultanéité*),[241] *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*,[242] *Η σκέψη και το κινούμενο*,[243] «Το δυνατό και το πραγματικό».[244]

– *Με τη δημοσίευση συγκριτικών μελετών*, όπου πτυχές του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson αντιπαραβάλλονται με πτυχές του στοχασμού προγενέστερων[245] ή συγχρόνων του και λίγο μεταγενέστερων φιλοσόφων ή φιλοσοφικών ρευμάτων: Oswald Spengler,[246] Edmund Husserl,[247] Max Scheler,[248] Martin Heidegger,[249] Ernst Cassirer,[250] Georg Simmel,[251] Dilthey,[252] Maurice Blondel,[253] Gaston Bachelard,[254] Étienne Gilson,[255] Jacques Maritain,[256] Gabriel Marcel,[257] Simone Weil,[258] Pierre Teilhard de Chardin,[259] Léon Brunschvicg,[260] Alfred North Whitehead,[261] Charles Sanders Peirce,[262] Joseph Malègue,[263] Emmanuel Lévinas.[264] Οι μελέτες αυτές προστίθενται σε αντίστοιχες παλαιότερες εργασίες που πραγματεύονταν, επί παραδείγματι, τη σχέση ανάμεσα σε πτυχές του στοχασμού του Bergson και σε θεωρίες του Spinoza,[265] του Berkeley,[266] του Maine de Biran,[267] του Schopenhauer,[268] του Marx,[269] του William James,[270] του Benedetto Croce,[271] του Roman Ingarden,[272] του Charles Péguy,[273] του Jean-Paul Sartre,[274] του Ludwig Wittgenstein,[275] του Unamuno,[276] του Josiah Royce[277] ή του αμερικανικού περσοναλισμού (personalism).[278]

Στο ίδιο πλαίσιο, μια μελετήτρια προσπάθησε να αναπτύξει μια μεταφυσική του χρόνου –τον οποίο εκλαμβάνει ως εγγενώς δημιουργικό– βάσει μιας συγκριτικής μελέτης των αντιλήψεων του Bergson, του Nicolai Hartmann και του Samuel Alexander περί χρόνου.[279]

Σημειωτέον, επίσης, ότι στο πεδίο της φιλοσοφίας του νου, ο John Mullarkey θεωρεί γόνιμη τη λεπτομερή σύγκριση των ιδεών του Bergson με βασικές θέσεις του Thomas Nagel.[280]

Τέλος, στο πεδίο της φιλοσοφίας της φύσης, ο Pierre Montebello συγκρίνει τις αντιλήψεις του Bergson με αυτές του Ravaisson, του Tarde και του Nietzsche.[281]

Είναι προφανές ότι στις εν λόγω μελέτες δεν επιχειρείται μόνο η σύγκριση και η αντιπαραβολή του στοχασμού του Bergson με αυτόν άλλων φιλοσόφων ή διανοητών. Τίθενται επίσης, άλλοτε σε μικρότερο και άλλοτε σε μεγαλύτερο βαθμό, και ζητήματα πρόσληψης της φιλοσοφίας του

Bergson ή επιρροής που άσκησε ο Bergson στους προαναφερθέντες ή που δέχθηκε από αυτούς.

– *Με την απόπειρα διακρίβωσης του ρόλου της μπερξονικής φιλοσοφίας, αλλά και του μπερξονισμού*[282] *στην ιστορία των ιδεών του εικοστού αιώνα*, με έμφαση στην επίδρασή του στην ιστορία των ιδεών σε ιδιαίτερες πολιτισμικές και θρησκευτικές παραδόσεις[283] αλλά και σε συγκεκριμένες χώρες: πρωταρχικά στη Γαλλία,[284] όπως είναι ευνόητο, όπου μεταξύ άλλων επηρέασε και τον στρατηγό de Gaulle,[285] αλλά και στην Αμερική,[286] στη Γερμανία,[287] στην Ιταλία,[288] στη Ρωσία[289] (ειδικότερα στη Σοβιετική Ένωση),[290] στη Βραζιλία[291] και στην Ελλάδα.[292] Τα τελευταία χρόνια έχει αρχίσει να μελετάται και η επιρροή του στοχασμού του Bergson σε Ιάπωνες φιλοσόφους, κυρίως στον Kuki Shuzo[293] –ο οποίος είχε δημοσιεύσει, το 1928, ένα άρθρο για την πρόσληψη της φιλοσοφίας του Bergson στην Ιαπωνία[294]– και στον Kitaro Nishida.[295]

Παράλληλα, το ενδιαφέρον αρκετών μελετητών έχει στραφεί στη διερεύνηση των επιρροών που άσκησε ο στοχασμός, αλλά και η γραφή του Bergson, στη λογοτεχνία: ασφαλώς στη γαλλική[296] και ειδικότερα στους μείζονες συγγραφείς της εποχής του Paul Valéry[297] και Marcel Proust,[298] αλλά επίσης στην αμερικανική λογοτεχνία[299] και στον βρετανικό μοντερνισμό[300] – μπερξονικές απηχήσεις συναντούμε στο έργο τόσο του James Joyce[301] όσο και του William Faulkner.[302] Ιδιαίτερα πρέπει να υπογραμμιστεί ένα είδος εκλεκτικής συγγένειας ανάμεσα στο βασικό μπερξονικό θέμα της «συνειδησιακής ροής» και το ψυχολογικό μυθιστόρημα της Virginia Woolf.[303] Στη χώρα μας, ο Bergson επηρέασε σαφώς το έργο του Νίκου Καζαντζάκη, ο οποίος παρακολούθησε τα μαθήματα του Γάλλου φιλοσόφου στο Collège de France την περίοδο 1907-1909.[304] Σημειωτέον, τέλος, ότι ο Bergson επηρέασε και κριτικούς της λογοτεχνίας μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει ο Charles Du Bos,[305] όπως φαίνεται κυρίως από το *Ημερολόγιό* του των ετών 1920-1925.[306]

Οφείλουμε επίσης να αναφερθούμε στις μελέτες σχετικά με την επιρροή του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson στην καλλιτεχνική πρωτοπορία των αρχών του εικοστού αιώνα: αφενός, στους καλλιτέχνες και ειδικότερα στους ζωγράφους και, αφετέρου, στους κριτικούς έργων τέχνης. Αναφέρομαι, πρωτίστως, στις εργασίες του ιστορικού της τέχνης Mark Antliff,[307] σύμφωνα με τον οποίο η φιλοσοφία του Bergson, και ειδικότερα η μεταφυσική της διάρκειας, υπήρξε η σημαντικότερη φιλοσοφική επίδραση, σ' αυτή την περίοδο,

στην τέχνη των κυβιστών (Cubists), των φουτουριστών (Futurists) και των φωβιστών (Fauvists), καθώς και στους τεχνοκριτικούς που επηρεάστηκαν από αυτά τα καλλιτεχνικά ρεύματα.[308] Ο Antliff πραγματεύεται ειδικότερα τη βαθιά επιρροή της φιλοσοφίας του Bergson στον ζωγράφο Matisse –και μάλιστα τόσο στη ζωγραφική του όσο και στη θεωρία του για τη ζωγραφική, όπως φαίνεται στις «Σημειώσεις ενός ζωγράφου»– μετά το 1908. Η επιρροή αυτή ήταν διττή: αφενός, είναι γνωστή η στενή σχέση του Matisse με τη μεταφυσική του Bergson·[309] αφετέρου, η αισθητική του Matisse είχε επηρεαστεί ιδιαίτερα, πριν από το 1914, από την αισθητική θεωρία του τεχνοκριτικού Matthew Stewart Prichard (1865-1936), ο οποίος, επηρεασμένος, με τη σειρά του, από τον οπαδό της μπερξονικής φιλοσοφίας Édouard Le Roy, είχε προχωρήσει, κατά την περίοδο 1909-1914, στη σύμφυρση της μπερξονικής αισθητικής με στοιχεία από τη βυζαντινή και την ισλαμική αισθητική.[310]

Τέλος, είναι χαρακτηριστικό της σφριγηλότητας των μπερξονικών σπουδών, παγκοσμίως, το γεγονός ότι, αρχής γενομένης από το 2002, μια ομάδα διακεκριμένων φιλοσόφων και ιστορικών της φιλοσοφίας αλλά και νεότερων ερευνητών (Γάλλων, Βρετανών, Αμερικανών, Τσέχων, Βραζιλιάνων κ. ά.) ανέλαβε να ενώσει τις δυνάμεις της για τη δημοσίευση μιας περιοδικής έκδοσης μπερξονικών μελετών, στη θέση προφανώς των περίφημων *Les Études bergsoniennes*, που έφτασαν τα δεκαέξι τεύχη από το 1948 έως το 1976. Η νέα επιθεώρηση ονομάζεται *Annales bergsoniennes*, επιμελητής της έκδοσης είναι ο καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Lille III και διευθυντής του «Διεθνούς κέντρου μελέτης της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας» Frédéric Worms, νέος και εξαιρετικά δραστήριος μελετητής του Bergson, και, μετά τους δύο πρώτους τόμους που κυκλοφόρησαν το 2002 και το 2004 και επιγράφονται «Bergson dans le siècle» και «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» αντιστοίχως, έχει ήδη προγραμματιστεί η έκδοση του τρίτου τόμου με θέμα: «Ο Bergson και οι επιστήμες» και είναι υπό εξέταση τα θέματα των επόμενων τόμων· «Ο Bergson και η τέχνη» και «ο Bergson και οι σύγχρονοί του» προβάλλουν, προσώρας, ως τα πλέον πιθανά.

❖ ❖ ❖

Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας του Bergson αναδεικνύεται από το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν θεωρίες και θέσεις του αναφορικά με διαφορετικά πεδία του επιστητού:

Θεωρίες του Bergson που άπτονται ζητημάτων νευροψυχολογίας ή νευροψυχιατρικής και γενικότερα νευροεπιστημών: Αναφέρομαι πρωτίστως στους τρεις συλλογικούς τόμους που δημοσιεύθηκαν τα τελευταία χρόνια με αυτό το αντικείμενο,[311] σε μια σημαντική μελέτη του Jean-Noël Missa[312] και στα άρθρα του Patrick McNamara σχετικά με τις μπερξονικές θεωρίες περί ονείρου[313] και μνήμης.[314] Το πιο πρόσφατο πόνημα του ιδίου *Mind and Variability: Mental Darwinism, Memory, and Self* (Westport, Praeger Publishers, 1999)[315] αναδεικνύει την επικαιρότητα αυτής της συζήτησης· ο συγγραφέας «αναπτύσσει και υπερασπίζεται την μπερξονική θεωρία του εγκεφάλου ως μηχανισμού που βρίσκεται σε διαρκή μάχη με το εξωτερικό περιβάλλον. Ο McNamara, ο οποίος μελετά τις νευροεπιστήμες της συμπεριφοράς, υποστηρίζει τις θέσεις του Bergson σχετικά με την έννοια της επιλογής (sélection) στη βάση της σύγχρονης κλινικής και νευροφυσιολογικής έρευνας».[316] Όσον αφορά ειδικότερα τη χώρα μας, αξίζει να αναφερθούμε στο άρθρο του Θανάση Τζαβάρα με τον χαρακτηριστικό τίτλο: «Ο Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση» (δημοσιεύθηκε το 1999, αλλά είχε γραφτεί το 1984).[317] Σημειωτέον ότι το ζήτημα αυτό απασχόλησε την τελευταία δεκαπενταετία και Ιταλούς μελετητές,[318] όπως παλαιότερα άλλους.[319]

Αναφορικά με το ρόλο που έπαιξαν βασικές θέσεις του Bergson στην ψυχολογία και στην ψυχιατρική της εποχής του, αξίζει ασφαλώς να αναφερθούμε σε ένα εκτενές άρθρο του νευρολόγου Raoul Mourgue, στο οποίο εξέταζε τις αντιλήψεις του Bergson επί νευροβιολογικών ζητημάτων υπό το πρίσμα των επιστημονικών δεδομένων των αρχών του εικοστού αιώνα.[320] Άλλωστε, η επιρροή του Bergson είναι σημαντική στο σύνολο του έργου του Mourgue, όπως φαίνεται από τον θεμελιώδη ρόλο που προσδίδει ο τελευταίος στη βιολογία κατά τη μελέτη της νευρολογίας και της ψυχοπαθολογίας·[321] το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι η μελέτη του για τη νευροβιολογία της παραίσθησης (*Neurobiologie de l'hallucination*, Βρυξέλλες, Lamertin, 1932),[322] καρπός άνω των δεκαπέντε ετών ερευνών και μελέτης.[323] Και άλλοι όμως νευρολόγοι, την ίδια περίοδο, είχαν προσπαθήσει να αποτιμήσουν την αξία των σχετικών με τη νευρολογία αποφάνσεων του Bergson στο *Ύλη και μνήμη*,[324] χωρίς να είναι τόσο «μπερξονικοί» όσο ο Mourgue.[325]

Οφείλουμε επίσης να αναφερθούμε στα μπερξονικά στοιχεία που περιέχουν τόσο οι μελέτες του θεμελιωτή της φιλοσοφικής ψυχολογίας Pierre

Janet, κυρίως *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (1928) και του ψυχιάτρου και φιλοσόφου Eugène Minkowski, κυρίως *Le Temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933)[326] όσο και η μελέτη του Gaston Poulet, *Études sur le temps humain* (Εδιμβούργο, 1949). Στην ίδια συνάφεια, αξίζει να επισημάνουμε ότι, όπως μας πληροφορεί ο Ph. Soulez,[327] «ο J. Gabel, οπαδός της φιλοσοφίας του Bergson και μαθητής του Minkowski, έγραψε ορισμένα σημαντικά άρθρα για τον σταλινισμό ως σχιζοφρένεια, δηλαδή ως διχασμένη ψευδή συνείδηση».[328]

Το ενδιαφέρον αρκετών μελετητών έχει προσελκύσει και η σχέση μεταξύ ορισμένων φιλοσοφικών θεωριών του Bergson (κυρίως σχετικά με την ερμηνεία των ονείρων, με τα ζητήματα του γέλιου, του ασυνειδήτου και της αφασίας, καθώς και με το πρόβλημα της προσωπικότητας, το οποίο αποτελεί το «κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας» σύμφωνα με τον Bergson[329]) και της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Freud.[330]

Άλλοι αναφέρονται στον Bergson σχετικά με τη διερεύνηση του φαινομένου της ύπνωσης και της υποβολής.[331] Τέλος, αντικείμενο μελέτης υπήρξε και η σχέση του στοχασμού του Bergson με την ψυχολογία της δημιουργικότητας.[332]

Οφείλουμε ωστόσο να επισημάνουμε ότι επιφανείς νευροβιολόγοι της εποχής μας απορρίπτουν ρητά τις δύο βασικές θέσεις που υποστήριξε ο Bergson στο *Ύλη και μνήμη*: πρώτον, ότι ο εγκέφαλος είναι αποκλειστικά το όργανο της πράξης και όχι επίσης το όργανο σχηματισμού και χρησιμοποίησης των αναπαραστάσεων[333] και, δεύτερον, ότι η μνήμη είναι αμιγώς πνευματικής υφής.[334] Επίσης, ο Jean-Noël Missa απέδειξε ότι ο Bergson έσφαλλε, όταν υποστήριζε[335] ότι οι θέσεις του νευρολόγου Pierre Marie, μαθητή του Charcot, σχετικά με την αφασία[336] επιβεβαίωναν τις δικές του νευρολογικές αντιλήψεις. Στην πραγματικότητα, οι θέσεις τους διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους· το μόνο που τους ενώνει είναι η κοινή τους αντιπαλότητα έναντι των συνειρμιστικών (associationnistes) θεωριών.[337]

Αξίζει να μνημονεύσουμε ξεχωριστά δύο μελέτες της Mara Meletti Bertolini (Πανεπιστήμιο της Parma): η πρώτη πραγματεύεται τις ψυχολογικές θεωρίες του Bergson[338] και η δεύτερη, που είναι αφιερωμένη στη φιλοσοφική επιθεώρηση *Revue philosophique*, από το έτος της ίδρυσής της (1876) μέχρι και το 1916, περιέχει πολύτιμες πληροφορίες για άρθρα και βιβλία τα οποία συνέβαλαν καθοριστικά στη συγγραφή των δύο πρώτων

βιβλίων του Bergson: του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (1889) και του *Ύλη και μνήμη* (1896).[339]

Θέσεις του Bergson που άπτονται ζητημάτων φυσικών επιστημών: Όσον αφορά τη φυσική, οι σημαντικότερες μελέτες σχετικά με την απήχηση των θεωριών του Bergson στη σύγχρονη φυσική δημοσιεύθηκαν το 1969 και το 1971 από τον Pete A.Y. Gunter και τον Milic Čapek αντιστοίχως,[340] οι οποίοι ασχολούνται εδώ και δεκαετίες μ' αυτό το ζήτημα.[341] Πολύ παλαιότερα είχε αναφερθεί εγκωμιαστικά στον Bergson ο επιφανής κβαντικός φυσικός Louis de Broglie,[342] υποστηρίζοντας ότι η θεωρία του Γάλλου φιλοσόφου σύμφωνα με την οποία η ύλη δεν αποτελεί ένα συνονθύλευμα αμετάβλητων και σαφώς διακριτών μεταξύ τους μορίων, τα οποία μπορούν να εντοπιστούν με ακρίβεια στο χώρο, παρουσιάζει ομοιότητες με κάποιες ανακαλύψεις της κβαντικής φυσικής.[343] Αργότερα δημοσιεύθηκε μια πολύ σημαντική μελέτη για την έννοια του χώρου στον Bergson,[344] ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουν ορισμένοι μελετητές.[345]

Η αντιπαράθεση του Bergson με τον Einstein αναφορικά με τη θεωρία της σχετικότητας του τελευταίου εξακολουθεί να αποτελεί αντικείμενο έρευνας, από το 1922, οπότε δημοσιεύθηκε το περίφημο βιβλίο του Bergson, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, μέχρι και πρόσφατα.[346] Θυμίζουμε ότι ο Bergson δεν αποδέχεται την ύπαρξη πολλαπλών χρόνων, οι οποίοι είναι σχετικοί μεταξύ τους, χωρίς να θεμελιώνονται σε έναν ενιαίο, καθολικό, μοναδικό βιώσιμο χρόνο.[347] Σημειωτέον ότι ο «διάλογος» μεταξύ του Bergson και του Einstein είχε συνεχιστεί, μέσω του φυσικού André Metz, μέχρι το 1924.[348] Ο Metz, με παιδαγωγική δεινότητα, εκθέτει με απλό και κατανοητό τρόπο τη θεωρία της σχετικότητας και ανασκευάζει την κριτική που της άσκησαν τόσο ο Bergson όσο και άλλοι φιλόσοφοι και στοχαστές.[349] Πράγματι, και ο Alfred North Whitehead είχε εναντιωθεί στη θεωρία της σχετικότητας του Einstein, στη μελέτη του *Η αρχή της σχετικότητας* (*The Principle of Relativity*), που δημοσιεύθηκε την ίδια χρονιά με το *Διάρκεια και ταυτοχρονία*.[350]

Το 1987, δημοσιεύθηκε, με επιμέλεια του Ανδρέα Παπανικολάου και του P.A.Y. Gunter, ένας σημαντικός συλλογικός τόμος για τη σχέση του Bergson με τη σύγχρονη επιστημονική σκέψη.[351]

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι ο θεμελιωτής της νέας θερμοδυναμικής

Ilya Prigogine, κάτοχος του βραβείου Νόμπελ χημείας (1973), έχει αναγνωρίσει σε διάφορες περιστάσεις (τις περισσότερες σε βιβλία που δημοσίευσε σε συνεργασία με τη χημικό και φιλόσοφο των επιστημών Isabelle Stengers) τη σημαντική επιρροή του Bergson –και ειδικότερα της αντίληψής του για το χρόνο ως επινόηση (invention)[352]– στη διαμόρφωση του επιστημονικού του στοχασμού, ιδιαίτερα στη μελέτη μη γραμμικών συστημάτων σε καταστάσεις μη ισορροπίας (non-linear non-equilibrium thermodynamics).[353] Ο Prigogine και η Stengers εκτιμούν χαρακτηριστικά ότι οι θέσεις του Νεύτωνα και αυτές του Bergson δεν αλληλοαποκλείονται αλλά μπορούν να συναρθρωθούν.[354]

Τα σημεία σύγκλισης του Prigogine και της Stengers με τον Bergson είναι σημαντικά: συμφωνούν ότι η αναγνώριση του θεμελιώδους ρόλου του χρόνου αποτελεί αναγκαίο όρο για την ορθή περιγραφή της πραγματικότητας· ότι ο χρόνος δεν είναι, όπως ο χώρος, ένα ομοιογενές μέσο με απολύτως ισότιμες κατευθύνσεις. Αναδεικνύουν τη μη αναστρεψιμότητα του χρόνου σε κάθε επίπεδο (μακροσκοπικό και μικροσκοπικό) και εκλαμβάνουν ως «εκ νέου ανακάλυψη του χρόνου» (redécouverte du temps) την αποδοχή εκ μέρους της επιστήμης της μη αναστρεψιμότητας του χρόνου. Υποστηρίζουν ότι η κατεύθυνση ή «ροή» ή «βέλος» του χρόνου, δηλαδή η διαφορά μεταξύ του παρελθόντος και του μέλλοντος, δεν μπορεί να αναχθεί σε μια αυθαίρετη επιλογή, όπως μπορούμε να επιλέξουμε τι θα αποκαλέσουμε δεξί και τι αριστερό στον χώρο. Ο Prigogine συμφωνεί επίσης με την κριτική που ασκεί ο Bergson στην κλασική επιστήμη όσον αφορά την αδυναμία της, λόγω των μηχανιστικών μοντέλων που χρησιμοποιούσε, να συλλάβει τις ουσιωδώς χρονικές πτυχές της πραγματικότητας.[355]

Αξίζει να αναφέρουμε τις ομοιότητες ανάμεσα σε βασικές θέσεις της νέας γενικευμένης θερμοδυναμικής του Prigogine και σε ορισμένες θεωρίες που συναντούμε στη *Δημιουργική εξέλιξη* του Bergson. Για αμφότερους: α) Η εξέλιξη είναι, κατ' αρχήν, μη αναστρέψιμη. β) Προκειμένου να εξηγηθεί η ανάδυση νέων βιολογικών μορφών απαιτείται μια θεμελιώδης δημιουργικότητα, μη εξηγήσιμη βάσει μεμονωμένων σωματιδίων σε τυχαία κίνηση. Πιθανότατα, μάλιστα, η φυσική επιλογή να μην είναι, σύμφωνα με τη νέα γενικευμένη θερμοδυναμική, η μοναδική, ίσως ούτε καν η θεμελιώδης, αρχή που εξηγεί την εξέλιξη. γ) Η εν λόγω δημιουργικότητα εκφράζει αληθινή απροσδιοριστία. Επομένως, τόσο κατά τον Bergson όσο και κατά τον

Prigogine η εξέλιξη δεν μπορεί να αναχθεί στην πορεία σωματιδιακο-κινητικών αιτίων· αποτελεί μάλλον μια ελεύθερη, δημιουργική διαδικασία, εφόσον φυσικά λάβουμε υπόψη μας τον θεμελιώδη ρόλο χημικών, ενεργειακών και άλλων παραγόντων.[356]

Ωστόσο, ο Prigogine διαφοροποιείται από τον Bergson όσον αφορά την αντίληψή του για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης, μεταξύ μεταφυσικής και φυσικής. Βασιζόμενος στον θεμελιώδη ρόλο που διαδραματίζει ο χρόνος στη σύγχρονη χημεία και θερμοδυναμική, ο Prigogine υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με την *κλασική* επιστήμη –την οποία γνώριζε και στην οποία ασκούσε κριτική ο Bergson– η *σύγχρονη* επιστήμη δεν υπόκειται στην κριτική του Bergson και είναι ικανή, βάσει των δικών της μεθοδολογικών προσεγγίσεων, να παράσχει μια ορθή σύλληψη του αυθεντικού χρόνου. Ο Prigogine συμφωνεί με τον Bergson ότι η κλασική επιστήμη, στην οποία κυριαρχούσε το νευτώνειο «παράδειγμα», λόγω του *πρακτικού* προορισμού της νόησης (intelligence) στην οποία βασίζεται, μας προσέφερε μάλλον τη δυνατότητα κυριαρχίας επί του κόσμου παρά έναν ανιδιοτελή θεωρητικό στοχασμό για τη δομή του σύμπαντος.[357] Διαφωνεί ωστόσο μαζί του ότι η εν λόγω κριτική αφορά την επιστήμη αυτή καθεαυτήν, υποστηρίζοντας ότι η σύγχρονη επιστήμη δεν μας παρέχει μόνο εργαλειακή γνώση, αλλά και μια βαθύτερη κατανόηση του κόσμου. Προβάλλει δε ως παράδειγμα ανιδιοτελούς γνώσης εκ μέρους της σύγχρονης επιστήμης την εκ νέου ανακάλυψη του χρόνου μέσω εξωτερικών, αντικειμενικών, επιστημονικών παρατηρήσεων. Μάλιστα, ο Prigogine υποστηρίζει ότι η υπέρβαση της κλασικής επιστήμης οφείλεται μάλλον στην «εσωτερική ανάπτυξη της ίδιας της επιστήμης» παρά στην κριτική που της άσκησαν οι φιλόσοφοι.[358] Σύμφωνα με τον Prigogine και την Stengers, η φιλοσοφία θα έπρεπε να είναι θεραπαινίδα της επιστήμης και όχι το αντίθετο· οφείλει δηλαδή να ερμηνεύει τα εκάστοτε πορίσματα της επιστημονικής έρευνας και όχι να προτείνει επιχειρήματα ανεξάρτητα από αυτήν ή να οριοθετεί τη σημασία της μελλοντικής εργασίας των επιστημόνων· εκτιμούν δε τον Bergson μόνο στο μέτρο που αποδεχόταν την πρωτοκαθεδρία της επιστήμης.[359]

Υπάρχει όμως και μια άλλη κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στον Prigogine και στον Bergson. Στη *Δημιουργική εξέλιξη* ο Γάλλος φιλόσοφος διακρίνει τη ζωή από την ύλη, μια διάκριση η οποία εξαρτάται σαφώς από την κλασική έννοια της εντροπίας που συναντούμε στον Boltzmann. Αντιθέ-

τως, σύμφωνα με τον Prigogine, η πραγματική δημιουργικότητα, δηλαδή η αυθορμησία την οποία ανακαλύπτουμε «μακριά από το σημείο ισορροπίας» (far from equilibrium), συναντάται στη φύση ή μάλλον στην ύλη[360]: «Κοντολογίς, ο Bergson αντιπαραθέτει τη ζωή με την ύλη. Κατ' εμέ η ζωή είναι βαθιά ριζωμένη στην ύλη, όταν λαμβάνουμε υπόψη μας την αστάθεια των δυναμικών συστημάτων και τις αυτοκαταλυτικές αντιδράσεις, *autocatalytic reactions*, που συνδέονται στενά με αυτά».[361] Επομένως, κατά τον Prigogine, η περίφημη μπερξονική έννοια της ζωτικής ορμής (élan vital) δεν είναι αναγκαία για να εξηγήσουμε την ανάδυση νέων μορφών ζωής, εφόσον οι φυσικοί και χημικοί παράγοντες αρκούν για μια τέτοια εξήγηση.[362]

Όσον αφορά τη βιολογία, αντικείμενο έρευνας συνεχίζει να αποτελεί η συμβολή του Bergson, πρωτίστως με τη *Δημιουργική εξέλιξη*, στη συζήτηση σχετικά με το ζήτημα της εξέλιξης[363] και της εντροπίας,[364] όπως φαίνεται τόσο σε παλαιότερες αλλά και πρόσφατες μελέτες που ασκούν κριτική στον οικείο στοχασμό του Bergson[365] όσο και σε μελέτες που διάκεινται ευνοϊκά απέναντί του.[366]

Στο γνωστό βιβλίο του *Η τύχη και η αναγκαιότητα*,[367] ο Jacques Monod (βραβείο Νόμπελ φυσιολογίας το 1965) αφιερώνει λίγες σελίδες στη φιλοσοφία της ζωής του Bergson. Εξετάζοντας τις *βιταλιστικές* θεωρίες, δηλαδή τις θεωρίες που «εξυπονοούν ότι υπάρχει ριζική διάκριση μεταξύ των έμβιων όντων και του άψυχου σύμπαντος», διακρίνει τον «επιστημοκρατικό βιταλισμό» –στους υποστηρικτές του οποίου συγκαταλέγεται ο βιολόγος και φιλόσοφος Hans Driesch[368]– από τον «μεταφυσικό βιταλισμό». Σύμφωνα με τον Monod, ο σημαντικότερος «εισηγητής ενός είδους μεταφυσικού βιταλισμού υπήρξε, δίχως αμφιβολία, ο Bergson»: «η φιλοσοφία αυτή βασίζεται εξ ολοκλήρου σε μια ορισμένη ιδέα περί ζωής, η οποία εκλαμβάνεται ως "ορμή", ως "ρεύμα", ριζικά διακριτό από την άψυχη ύλη, που παλεύει όμως μαζί της ... για να την υποχρεώσει να οργανωθεί». Χάρη στο «γοητευτικό ύφος» της και σε μια «διαλεκτική» που βρίθει μεταφορών και δεν στερείται ποίησης, η φιλοσοφία του Bergson γνώρισε, για μια περίοδο, τεράστια επιτυχία. Ωστόσο, επειδή, κατά τον Monod, η διαλεκτική του Bergson «στερείται λογικής», ήταν επόμενο να περιπέσει σε «πλήρη ανυποληψία». Οι δύο βασικές θεωρίες της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στις οποίες εστιάζει την προσοχή του ο Monod, είναι, αφενός, η διάκριση μεταξύ της νόησης («όργανο γνώσης ειδικά προσαρμοσμένο για την κυριαρχία

πάνω στην αδρανή ύλη, αλλά εντελώς ανίκανο να συλλάβει τα φαινόμενα της ζωής») και του ενστίκτου (μόνο αυτό, «ομοούσιο με τη ζωτική ορμή, μπορεί να δώσει μιαν άμεση, περιεκτική ενόρασή της») και, αφετέρου, η εναντίωση του Bergson στην τελεολογία: «Αντίθετα με όλες σχεδόν τις βιταλιστικές ή ανιμιστικές θεωρίες, η θεωρία του Bergson δεν είναι τελεοκρατική. Αρνείται να φυλακίσει μέσα σ' οποιουσδήποτε καθορισμούς τον ουσιαστικό αυθορμητισμό της ζωής. Η εξέλιξη, συνεπώς, που ταυτίζεται με την ίδια τη ζωτική ορμή, δεν μπορεί να έχει ούτε τελικά ούτε ποιητικά αίτια. Ο άνθρωπος είναι το ανώτατο στάδιο στο οποίο έχει φτάσει η εξέλιξη, χωρίς όμως αυτή να το έχει επιδιώξει ή προβλέψει. Είναι μάλλον εκδήλωση και απόδειξη της ολοκληρωτικής ελευθερίας της δημιουργικής ορμής».[369]

«Φυλακισμένος στη λογική και ενδεής σε περιεκτικές ενοράσεις», ο Monod αισθάνεται «τελείως ακατάλληλος» να μελετήσει ενδελεχώς τη φιλοσοφία του Bergson. Περιορίζεται να επισημάνει ορισμένες «ασάφειες και εμφανείς αντιφάσεις» (υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι θα μπορούσαμε να εκλάβουμε τον μπερξονικό δυϊσμό ως απόρροια ενός πιο πρωταρχικού μονισμού) και να αναδείξει τη σημασία της στάσης του Bergson στην εποχή μας. Πώς ερμηνεύει όμως τη στάση αυτή; «Η εξέγερση, συνειδητή ή μη, εναντίον του λογικού, η λατρεία του *Id* εις βάρος του *Ego* (για να μην πω για τη δημιουργό αυτενέργεια) είναι σημάδια του καιρού μας. Αν ο Bergson είχε χρησιμοποιήσει λιγότερο σαφή γλώσσα, ύφος πιο "βαθυστόχαστο", σίγουρα θα ξαναδιαβαζόταν σήμερα».[370]

Σε ένα σημαντικό παλαιότερο άρθρο του, ο Pete A.Y. Gunter δείχνει πώς ορισμένες τάσεις της σύγχρονης βιολογίας αξιοποιούν τη *συνεργασία* –δεν πρόκειται περί *αντιπαλότητας*– ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση,[371] που αποτελεί χαρακτηριστικό της μπερξονικής μεθόδου. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Αμερικανό μελετητή, οι πρώτες *εργαστηριακές* έρευνες σχετικά με τον βιολογικό χρόνο, οι οποίες έγιναν από τον Alexis Carrel και τον Pierre Lecomte de Noüy, φέρουν τη σφραγίδα της φιλοσοφίας του Bergson και ειδικότερα της ενορατικής μεθόδου.[372] Σε ένα προηγούμενο άρθρο του είχε δείξει ότι η μπερξονική θεωρία της ύλης προαναγγέλλει, σε κάποια σημεία, σύγχρονες κοσμολογικές θεωρήσεις.[373]

Ο γνωστός βιολόγος και φιλόσοφος Henri Atlan, υπέρμαχος της «λογικής της αυτοοργάνωσης», παρέπεμπε, στα τέλη της δεκαετίας του 1960, στη φιλοσοφία της ζωής του Bergson, όταν απέρριπτε την αμιγώς αιτιο-

κρατική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η αίσθηση της αυτονομίας στα ήδη εξελιγμένα έμβια όντα είναι απλώς μια ψευδαίσθηση: «Όπως το κατανόησε ο Bergson, η αιτιοκρατική-μηχανοκρατική αντίληψη, η οποία συνεπάγεται την απόρριψη της αυτόνομης συνείδησης και της ελεύθερης βούλησης ως πνευματοκρατικών ψευδαισθήσεων, οδηγεί κατ' ουσίαν στη σύλληψη του χρόνου μόνο υπό την αναστρέψιμη πλευρά του –που είναι η πλευρά της μηχανικής– και αδυνατεί να φανταστεί τη φυσική δυνατότητα ενός χρόνου ο οποίος είναι επινόηση».[374] Επίσης ο P.A.Y. Gunter δείχνει πώς η ανάπτυξη μη γραμμικών (non-linear) προσεγγίσεων στη βιολογία –αναφέρεται ειδικότερα στις εργασίες του Prigogine και των συνεργατών του– ωθούν τους μελετητές να ενδιαφερθούν εκ νέου για τις βιολογικές αντιλήψεις του Bergson.[375]

Πιο πρόσφατα ο βιολόγος Alain Prochiantz κάλεσε τους συναδέλφους του να μελετήσουν εκ νέου τον Bergson, «έναν από τους σημαντικότερους φιλοσόφους της βιολογίας του περασμένου αιώνα». Γνωρίζοντας καλά ότι η πλειονότητα των βιολόγων στις μέρες μας έχουν μια υπερβολικά αρνητική εικόνα για τον Bergson, κυρίως επειδή υπερασπίστηκε τον βιταλισμό –ενώ η αντίπαλη θεωρία, ο υλισμός, φαίνεται να «έχει τελικά θριαμβεύσει στη βιολογία, επιτρέποντας να συντελεστούν σημαντικά βήματα προόδου τόσο στο επίπεδο της βασικής θεωρίας όσο και σ' αυτό της ανάπτυξης των βιοτεχνολογιών»– τους καλεί να λάβουν σοβαρά υπόψη τους τα ακόλουθα δύο δεδομένα: *πρώτον*, «ο Bergson επανέρχεται, από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, στη συζήτηση ανάμεσα στον Claude Bernard και στους μηχανοκράτες φυσιολόγους του 19ου αιώνα, όταν το ζητούμενο ήταν να αναπτυχθούν μέθοδοι και μια θεωρία, συγκεκριμένα η φυσιολογία, προσαρμοσμένες στην κατανόηση των ιδιαζόντων γνωρισμάτων των εμβίων όντων». *Δεύτερον*, και κυρίως, οι σύγχρονοι βιολόγοι διαπράττουν ένα πολύ σοβαρό σφάλμα, καθώς, αψηφώντας την μπερξονική διάκριση ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση και βασιζόμενοι αποκλειστικά στη νόηση, πέφτουν στην παγίδα να παραχωρούν στην αποκλειστική αρμοδιότητα της φιλοσοφίας «αυτό το στοιχείο ενστίκτου, το οποίο, λόγω των σχέσεών του με την καλλιτεχνική δημιουργία, διαφεύγει, σε μια πρώτη φάση, από τη λογική, αλλά, παρά ταύτα, επιτρέπει να διευρύνουμε τον πυρήνα των γνώσεών μας. Η διεύρυνση αυτή συντελείται, αφενός, με τα μέσα της νόησης και, αφετέρου, οιονεί διά διαδοχικών συμπυκνώσεων, με τα μέσα μιας ζώνης σκιάς την οποία μπορεί να

εξερευνήσει μόνο το ένστικτο, που συνιστά κατά τον Bergson το βιολογικό υπόστρωμα της ενόρασης». Επειδή λοιπόν «η *Δημιουργική εξέλιξη* είναι επίσης, και κυρίως, μια γνωσιοθεωρία», ο Prochiantz επικρίνει τους σύγχρονους βιολόγους, στην πλειονότητά τους, για την «ανικανότητά τους να αναγνωρίσουν τη σπουδαιότητα της ενόρασης». Η μομφή αυτή περί «βιολογικού πουριτανισμού» αποκτά ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα, καθώς ο Prochiantz σπεύδει να επισημάνει ότι οι σύγχρονοι μαθηματικοί και φυσικοί δεν υποπίπτουν στο ίδιο σφάλμα. «Η ενόραση είναι ένα εργαλείο γνώσης, ένα πνευματικό εργαλείο το οποίο οφείλει να συνοδεύει την εργασία της λογικής, τη δοκιμασία της εμπειρίας. Δεν πρέπει να αποκλείσουμε την ενόραση από το επιστημονικό πεδίο, επειδή δεν κατανοούμε σε τι συνίσταται ακριβώς ή επειδή φαίνεται να ξεφεύγει από μια λογική διαδικασία. Είναι βέβαιο ότι η ενόραση αποτελεί μέρος της λειτουργίας του εγκεφάλου, έστω κι αν η λειτουργία αυτή δεν είναι "φαινομενικά" λογική».[376]

Η συμβολή όμως του Bergson στη φιλοσοφία της βιολογίας θα ήταν ανεπαρκής, εάν περιοριζόταν στην επεξεργασία νέων γνωσιοθεωρητικών εργαλείων. Ο Prochiantz εκθειάζει επίσης ορισμένα από τα πορίσματα στα οποία οδηγείται ο Bergson, στο πεδίο της βιολογίας, χάρη στην αξιοποίηση των εργαλείων αυτών. Ειδικότερα, από την κριτική που ασκεί ο Bergson, στο πρώτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στη ριζική μηχανοκρατία και στη ριζική τελεολογία ως απόπειρες εξήγησης της εξέλιξης τόσο των ατόμων όσο και των ειδών, ο Γάλλος βιολόγος συγκρατεί «το στοιχείο απροσδιοριστίας που χαρακτηρίζει κάθε ζωτική δημιουργία (création vitale)» σύμφωνα με τον Bergson. Το επιχείρημα του Γάλλου φιλοσόφου είναι σοβαρό, κατά τον Prochiantz, επειδή δεν στηρίζεται στον (μαθηματικό) χρόνο, αλλά «στη διάρκεια, ήτοι σε μια μεταβλητή, η οποία είναι συστατικό στοιχείο του εμβίου, και στον τρόπο με τον οποίο η διάρκεια και η ιστορία εγγράφονται αδιαλείπτως τόσο σε ανοργάνωτες όσο και, κυρίως, σε οργανωμένες δομές. Οι δομές αυτές βρίσκονται διαρκώς σε εξέλιξη και δεν είναι ποτέ όμοιες με τον εαυτό τους, καθώς, αφενός, δέχονται την ώθηση του παρελθόντος τους και, αφετέρου, το μέλλον τους εμπεριέχει σημαντική δόση απροσδιοριστίας ... Το έμβιο ον, τόσο στο επίπεδο της εξέλιξης του είδους όσο και σ' αυτό της ατομικής ανάπτυξης, εγγράφεται στο χρόνο και επομένως στην ιστορία ... Ο ρόλος της ζωής είναι να εισάγει απροσδιοριστία στην ύλη».[377]

Ωστόσο, ο Prochiantz δεν εξετάζει τις θέσεις του Bergson μόνο από φιλοσοφική σκοπιά, αλλά και από επιστημονική. Εκκινώντας από το γεγονός ότι «η γενετική της ανάπτυξης και η νέα επιστήμη που γεννήθηκε, τα δέκα τελευταία χρόνια, από τη συγχώνευση της εν λόγω γενετικής με τη θεωρία της εξέλιξης –η επιστήμη αυτή ονομάζεται Evo/devo– επέτρεψαν να μελετήσουμε με μια λιγότερο κριτική ματιά, και μάλιστα με θαυμασμό, τις εργασίες του Geoffroy Saint-Hilaire και του Ernst Haeckel. Δεν θα ήταν άστοχο να υιοθετήσουμε παρόμοια στάση απέναντι στην απίστευτη οξυδέρκεια του Bergson». Ο Γάλλος βιολόγος υποστηρίζει μάλιστα ότι η «βιολογική μεταφυσική» του Bergson, όπως αυτή αναπτύσσεται στη *Δημιουργική εξέλιξη*, απέχει ελάχιστα από μια επιστημονική θεωρία στο πεδίο της βιολογίας.[378]

Τέλος, ο Prochiantz υποστηρίζει ότι αξίζει να μελετήσουμε σοβαρά τις θέσεις του Bergson για την καταστατική θέση του ανθρώπου στο σύμπαν: «Ο Bergson τοποθετεί τον άνθρωπο στην εξέλιξη. ... Ο άνθρωπος είναι ιδιαίτερου τύπου ζώο ή, εάν προτιμάτε, ένα ζώο που δεν είναι ζώο. Λόγω της "μη φυσικής" φύσης του (par nature "anature") είναι *και* δεν είναι ζώο». Ο Γάλλος βιολόγος εκθειάζει τη συμβολή της μπερξονικής ενόρασης όσον αφορά το ρόλο της γλώσσας και της συνείδησης στην αδιάπτωτη μεταβολή των σωματικών δομών: «Δίχως τη γλώσσα, το άτομο στερείται συνείδησης και ιστορίας, διότι δεν μπορεί πλέον να διηγηθεί στον ίδιο του τον εαυτό την ιστορία του. Καθίσταται ένα αντικείμενο εν εξελίξει, ανίκανο να συλλάβει τον εαυτό του. Δεν υπάρχει πια ... Η γλώσσα, διά του πολιτισμού, και επομένως διά των ιχνών που επιτρέπει να αφήσουμε από γενιά σε γενιά, είναι επίσης ένα αξιοθαύμαστο εργαλείο εξέλιξης, το οποίο μας χωρίζει, κατά τρόπο μη αναστρέψιμο, από την υπόλοιπη ζωικότητα. Ακόμη μια φορά είναι εντυπωσιακός ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson προαισθάνθηκε, ενορατικά, το ρόλο της συνείδησης και της γλώσσας, όχι απλώς στο επίπεδο της ψυχολογίας και της φιλοσοφίας, αλλά σε σχέση με τη διαρκή μεταβολή των σωματικών δομών».[379]

Στην κατακλείδα του άρθρου του, ο Prochiantz αναδεικνύει τη χρησιμότητα του στοχασμού του Bergson για τη σύγχρονη βιολογία, υπό την προϋπόθεση της υπέρβασης του «απλοϊκού βιολογισμού»: «Είναι αξιοσημείωτο ότι ελάχιστοι φιλόσοφοι, ακόμη και επιστήμονες –με εξαίρεση τον Jacques Monod– υπογράμμισαν την αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στη διεκδίκηση εκ μέρους μας της εξελικτικής ζωικότητας και, ταυτοχρόνως, στη διατράνωση του οριστικού χωρισμού μας από τη μοίρα των ζώων. Η

συνάντηση αυτή ανάμεσα στον Monod και στον Bergson μπορεί να ξενίσει κάποιους, αλλά ο βιολόγος και φιλόσοφος Bergson τον οποίο το κείμενο αυτό καλεί να μελετήσουμε εκ νέου δεν απέχει πολύ από τον Pascal. Οπωσδήποτε είναι πιο υλιστής από όσο πιστεύεται εν γένει».[380]

Επιπλέον «ο φυσικός Bernard d'Espagnat διατείνεται ότι η σύγχρονη επιστήμη ενσωμάτωσε ορισμένες πτυχές της μπερξονικής έννοιας της διάρκειας, χωρίς ωστόσο να τις λάβει υπόψη της στο σύνολό τους. Η επιστήμη κατέληξε να ενδιαφέρεται για παράγοντες οι οποίοι, στην αρχή, θεωρούντο "ενορατικής φύσης". Έτσι δεν μας ξενίζει ούτε το γεγονός ότι ο Joël de Rosnay προσανατολίζεται προς μια μη αναγωγιστική βιολογία, που αποφεύγει τις αντινομίες της μηχανοκρατίας και της τελεολογίας, ούτε ότι ο Michel Serres προβάλλει τον ισχυρισμό πως ένας οργανισμός συγκροτείται, κυριολεκτικά, από «διαστρωματωμένο χρόνο» (feuilleté de temps). Επομένως, γενικότερα, η προβληματική του Bergson διαδραματίζει, ακριβώς όπως το επεδίωκε, ρόλο μαγιάς».[381]

Σημειωτέον, τέλος, ότι, στο πεδίο της φιλοσοφίας της βιολογίας, ο John Mullarkey θεωρεί γόνιμη τη λεπτομερή σύγκριση ορισμένων ιδεών του Bergson, αφενός, με αντιλήψεις του Stuart Kauffmann και του Brian Goodwin, μελετητών της θεωρίας της πολυπλοκότητας, και, αφετέρου, με τις ιδέες του Richard Dawkins, συγγραφέα μεταξύ άλλων του βιβλίου *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1976).[382]

Θέσεις του Bergson που άπτονται ζητημάτων μαθηματικών επιστημών: Μικρότερο ενδιαφέρον φαίνεται ότι παρουσιάζουν για τη σύγχρονη έρευνα οι θέσεις του Bergson που αφορούν τα μαθηματικά. Στο πεδίο αυτό κλασική είναι πλέον η μελέτη του Jean Milet για τη στενή σχέση της φιλοσοφίας του Bergson –και ειδικότερα της αντίληψής του για την αδιάκοπη μεταβολή των όντων– με τον απειροστικό λογισμό.[383] Ενδιαφέρον είναι και το άρθρο του ίδιου μελετητή στο οποίο αναζητά την πηγή της επιστημολογίας του Bergson στον μαθηματικό στοχασμό.[384] Σημαντικά είναι ασφαλώς τα πιο πρόσφατα άρθρα του Philippe Soulez και του Pete A.Y. Gunter για το ρόλο των μαθηματικών στο έργο του Bergson.[385]

Αξιοποίηση θεωριών του Bergson από φαινομενολόγους: Ένα από τα σπουδαιότερα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα που ανατρέχει στη φιλοσοφία

του Bergson είναι η φαινομενολογία.[386] Πράγματι, ορισμένοι σύγχρονοι φαινομενολόγοι, όπως ο Renaud Barbaras –στο δοκίμιό του *Η επιθυμία και η απόσταση – Εισαγωγή σε μια φαινομενολογία της αντίληψης*[387]–, ξαναζωντανεύουν το μπερξονικό εγχείρημα, ακολουθώντας τα ίχνη του Merleau-Ponty,[388] ο οποίος, παρά την αντίθεσή του σε βασικές θέσεις του Bergson, επιστρέφει στον Bergson στο ύστερο έργο του (*Le visible et l'invisible*), μέσω της επιρροής ενός άλλου μπερξονικού, του Whitehead.[389] Ο R. Barbaras, βασιζόμενος στις αναλύσεις του Bento Prado Jr, τη διατριβή του οποίου για τον Bergson μετέφρασε στα γαλλικά,[390] αξιοποιεί κυρίως τη λανθάνουσα φαινομενολογία που μπορούμε ν' ανακαλύψουμε στο πρώτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*, με τη θεωρία των εικόνων (images), καθώς επίσης και την κριτική που ασκεί ο Bergson στην ιδέα του μηδενός και στην αρνητικότητα στο τέταρτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης*.[391]

Αξιοποίηση θεωριών του Bergson από μετανεωτερικούς θεωρητικούς (ιδίως από μελετητές του φιλοσοφικού στοχασμού του Gilles Deleuze): Τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια, σημαντικό αντικείμενο έρευνας έχει αποτελέσει, κυρίως εκ μέρους Αγγλοσαξόνων μελετητών, η επιρροή που έχουν ασκήσει κάποιες μπερξονικές θεωρίες στο μετανεωτερικό φιλοσοφικό στοχασμό[392] ή τουλάχιστον το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η σύγκριση και ο παραλληλισμός μεταξύ μπερξονικών και μετανεωτερικών θεματικών. Στην προσπάθεια αυτή, αξίζει να επισημάνουμε τη συμβολή του περιοδικού *Philosophy Today* (DePaul University, Chicago). Έτσι, έχει γίνει απόπειρα να διακριβωθεί η συμβολή του Bergson στη σύγχρονη κριτική που ασκείται στο «γνωστικό υποκείμενο» με αναφορά στην έννοια της «αφηγηματικής ταυτότητας» του Paul Ricoeur.[393] Έχει υποστηριχθεί ότι η ηθική φιλοσοφία του Bergson περιέχει, εν σπέρματι, τη θεωρία του Emmanuel Lévinas περί «πρωτο-ηθικής».[394] Έχουν αναζητηθεί στο έργο του Jacques Derrida απηχήσεις της κριτικής που ασκεί ο Bergson στη «χωροποίηση» του χρόνου, δηλαδή στην αποτύπωση της ετερογενούς διάρκειας που χαρακτηρίζει τη συνείδησή μας με όρους που αρμόζουν αποκλειστικά στον ομοιογενή χώρο.[395] Έχει υποστηριχθεί, ακόμη, ότι υπάρχουν σημεία σύγκλισης μεταξύ της μπερξονικής θεωρίας περί σώματος και της θεωρίας του Foucault περί ισχύος (pouvoir).[396] Ο John Mullarkey διατείνεται πως, παρά το θεωρητικό ενδιαφέρον που παρουσιάζουν αυτές οι συγκρίσεις, δεν στοιχειοθετείται

πραγματική επιρροή του Bergson στους ανωτέρω στοχαστές, δεδομένου ότι, αφενός, απ' όλους τους προαναφερθέντες, μόνο ο Lévinas έχει παραδεχθεί (αλλά σε συνεντεύξεις και όχι στα βασικά του έργα) την επιρροή που άσκησε ο Bergson στο στοχασμό του,[397] και, αφετέρου, ο Ricoeur και ο Derrida αντιμετωπίζουν κριτικά τις συγκεκριμένες θεωρίες του Bergson από τις οποίες υποτίθεται ότι επηρεάστηκαν.[398] Κατά τον Mullarkey, ο μοναδικός από τους φιλοσόφους που συγκαταλέγονται στο φιλοσοφικό ρεύμα της μετανεωτερικότητας, ο οποίος επηρεάστηκε όντως από τον Bergson, είναι ο Gilles Deleuze. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Γάλλος ιστορικός της φιλοσοφίας και φιλόσοφος θεωρεί ότι η μπερξονική κριτική στην αρνητικότητα και η μπερξονική έννοια της (φύσει ετερογενούς) διάρκειας καθιστούν τον Bergson πρόδρομο της «φιλοσοφίας της διαφοράς».[399]

Πράγματι, η επιρροή του Bergson στον Deleuze είναι σαφής όχι μόνο στο σημαντικό άρθρο του τελευταίου σχετικά με την μπερξονική αντίληψη της «διαφοράς» και στη μελέτη του *Le bergsonisme*, αλλά και στο πόνημά του για τη φιλοσοφία του Nietzsche,[400] στην απόπειρα συγκρότησης εκ μέρους του μιας «φιλοσοφίας του κινηματογράφου» στο δίτομο έργο του *Κινηματογράφος*[401] και στο έργο *Mille plateaux*, το οποίο δημοσίευσε από κοινού με τον Félix Guattari.[402] Υπάρχουν μάλιστα μελετητές που αναφέρονται στην απόπειρα συγκρότησης, εκ μέρους του Deleuze, ενός σχιζομυστικιστικού μπερξονισμού.[403]

Το ενδιαφέρον των μελετητών έχουν επίσης προσελκύσει οι αντιλήψεις του Bergson αναφορικά με το σώμα και τη σωματικότητα, και γενικότερα με τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος, εν σχέσει προς τις οικείες αντιλήψεις του Maurice Merleau-Ponty αλλά και του Gilles Deleuze,[404] στο ευρύτερο πλαίσιο της σύγκρισης (ενίοτε και της σύγκρουσης) μεταξύ των νεωτερικών και των μετανεωτερικών αντιλήψεων περί σώματος.[405]

Εξάλλου, ενδιαφέρουσα είναι μια απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας* του Bergson υπό το πρίσμα –έστω εν μέρει– των αναλύσεων του Michel Foucault, στον δεύτερο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, για τη σχέση μεταξύ σκέψης, ασκητικής και ηδονής.[406]

Τέλος, ένας Αμερικανός μελετητής υποστήριξε πρόσφατα ότι οι αντιλήψεις του Bergson και του Durkheim για την κοινωνία, τις οποίες εκλαμβάνει ως «αντίπαλες σχολές του νεότερου κοινωνικού στοχασμού», αποτε-

λούν τις «κρυφές ρίζες» της μετανεωτερικής κοινωνικής θεωρίας υπό το πρίσμα της μετανεωτερικής «επιστροφής» στην έννοια του ιερού, την οποία απέρριπταν τόσο ο Διαφωτισμός όσο και ο υλιστικός στοχασμός.[407]

Αντιπαράθεση συγχρόνων φιλοσόφων με ορισμένες θεωρίες του Bergson αλλά και αξιοποίηση κάποιων θέσεών του: Η πιο πρόσφατη (ήπια και εποικοδομητική) κριτική σε πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson διατυπώνεται από τον Charles Larmore στο βιβλίο του *Οι πρακτικές του εγώ*.[408] Ο συγγραφέας επιχειρεί εδώ να «κατασκευάσει», όπως υποστηρίζει, μια θεωρία του εγώ (moi)[409] παρεμφερή με την «ανάλυση της δομής του υποκειμένου» εκ μέρους του Jean-Paul Sartre.[410] Καθώς λοιπόν ο Larmore εκλαμβάνει ως παραπλήσιες ορισμένες θέσεις του Sartre και του Bergson, υπό την έννοια ότι αμφότεροι τοποθετούνται κριτικά έναντι της «αναστοχαστικής» (réflexive) φιλοσοφίας τύπου Jean Nabert, διατείνεται ότι ο Bergson και ο Sartre «απέδωσαν μεγάλη σημασία στην αποκάλυψη του είδους τροποποίησης που υφίσταται το εγώ, όταν καθίσταται αντικείμενο μιας αναστοχαστικής γνώσης».[411] «Πράγματι, τόσο ο Bergson όσο και ο Sartre, ο οποίος στο σημείο αυτό ακολουθεί τον δάσκαλό του, χωρίς ωστόσο να θέλει να το αναγνωρίσει, υποστηρίζουν ρητά ότι ο προορισμός της αναστοχαστικής συνείδησης συνίσταται στην παραγωγή εντός του αντικειμένου της, δηλαδή της εικόνας του εγώ, μιας τόσο βαθιάς παραμόρφωσης, ώστε να αποτελεί ψευδαίσθηση η ιδέα ότι η αναστοχαστική συνείδηση μπορεί να φτάσει στην αυτογνωσία. Η εν λόγω συνείδηση αδυνατεί, σύμφωνα με τον Bergson και τον Sartre, να εξηγήσει με ικανοποιητικό τρόπο τη συνοχή του εγώ, εφόσον η βιωμένη πραγματικότητα διαφεύγει κατ' ανάγκην από το αποστασιοποιημένο πρίσμα που χαρακτηρίζει την αναστοχαστική συνείδηση».[412]

Στο τμήμα του εν λόγω βιβλίου του Larmore, όπου συμπυκνώνεται η κριτική του στον Bergson και στον Sartre,[413] υποστηρίζει ότι οι δύο Γάλλοι φιλόσοφοι σφάλλουν όταν διατείνονται ότι η αυτογνωσία αδυνατεί να προσεγγίσει το αντικείμενό της, δηλαδή τη συνοχή του εγώ, καθώς, στην πραγματικότητα, «δεν υφίσταται παρόμοιο χάσμα ανάμεσα στην αληθινή φύση του υποκειμένου και στον τρόπο με τον οποίο το αναπαριστά η αναστοχαστική γνώση».[414]

Σε ποιο λάθος όμως βασίζεται η κοινή θέση του Bergson και του Sartre κατά τον Larmore; Ο ίδιος δέχεται ότι, προκειμένου να οδηγηθούμε στην

αυτογνωσία, δεν αρκεί να συντάξουμε έναν κατάλογο των πνευματικών μας καταστάσεων, αλλά απαιτείται επιπλέον να γνωρίσουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται μεταξύ τους και τον ρόλο που διαδραματίζει καθεμία στο σύνολο του εγώ. Χρειάζεται κυρίως να ανακαλύψουμε τον τρόπο με τον οποίο ορισμένες από τις πνευματικές καταστάσεις εξηγούν την παρουσία άλλων. Στην κατεύθυνση αυτή, η αναστοχαστική συνείδηση, αφού γνωρίσει τις πνευματικές καταστάσεις, ανασυγκροτεί τη σύνδεση μεταξύ τους βάσει της ιδέας της αιτιότητας, υποθέτοντας ότι ορισμένες από αυτές παράγονται από άλλες. Στο σημείο αυτό, ο Bergson και ο Sartre ασκούν κριτική στην αναστοχαστική συνείδηση, υποστηρίζοντας ότι αδυνατεί να εξηγήσει σε τι συνίσταται αυτή η διαδικασία παραγωγής πνευματικών καταστάσεων. Ο Bergson ειδικότερα καταγγέλλει –τόσο στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* όσο και στα μαθήματα ηθικής φιλοσοφίας (1891-1893) και ψυχολογίας (1892-1893)– την προσφυγή σε μια συνειρμιστική (associationniste) σύλληψη του πνεύματος, σύμφωνα με την οποία οι πνευματικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες οντότητες, που συμπαρατίθενται –αντί να αλληλοδιεισδύουν– και επενεργούν οι μεν στις δε, προκειμένου να παραγάγουν άλλες πνευματικές καταστάσεις.[415]

Κατά τον Larmore, «η αληθινή ένσταση που εγείρει το επιχείρημα του Bergson και του Sartre δεν έγκειται στο γεγονός ότι η αναστοχαστική συνείδηση επικαλείται την ιδέα της ψυχικής αιτιότητας (μολονότι, δυστυχώς, ορισμένες παρατηρήσεις τους κινούνται προς αυτή την κατεύθυνση), αλλά ότι χρησιμοποιεί μια ακατανόητη έννοια ψυχικής αιτιότητας, εφόσον της είναι απολύτως αδύνατο να παράσχει την παραμικρή ιδέα του τι είναι η υποκείμενη διαδικασία (processus sous-jacent), της οποίας αιτία και αποτέλεσμα είναι διαδοχικές καταστάσεις. Της είναι απολύτως αδύνατο, διότι η αληθινή συνοχή του εγώ προκύπτει από την αλληλοδιείσδυση των πνευματικών καταστάσεών του, όπως τις "βιώνουμε"».[416]

Ωστόσο, ο Larmore επισημαίνει ότι το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει αυτού του είδους η επιχειρηματολογία, είναι παράδοξο, διότι, εάν η αναστοχαστική συνείδηση δεν μπορεί να συλλάβει τη βαθιά φύση του εγώ, τότε ο φιλόσοφος δεν θα διέθετε κανένα μέσο γνωστικής προσέγγισής της. Σημειωτέον ότι αναγκαίος όρος, για να ισχύει το επιχείρημα αυτό του Larmore, είναι η ακύρωση της μπερξονικής θεωρίας της ενόρασης: «Δεν χρησιμεύει σε τίποτε να απαντήσουμε, όπως το κάνει ο Bergson, ότι κα-

τορθώνουμε να γνωρίσουμε τη φύση του εγώ με την "ενόραση", διότι, ακόμη κι εάν υποθέσουμε ότι υπάρχει μια τέτοια ικανότητα, απαιτείται να αναστοχαστούμε τις εκφορές της ενόρασης, προκειμένου να τις εκθέσουμε φιλοσοφικά».[417] Σημειωτέον ότι, παρά την κριτική του στην μπερξονική έννοια της ενόρασης, ο Larmore δεν διστάζει να αποκαλέσει «ενόραση» (intuition) τη βασική ιδέα που υπερασπίζεται στο υπό μελέτη βιβλίο του.[418]

Σύμφωνα με τον Larmore, το στοιχείο που παρέβλεψαν ο Bergson και ο Sartre είναι «η εργασία εκλογίκευσης (rationalisation) την οποία μπορεί και μάλιστα οφείλει να επιτελέσει η αναστοχαστική συνείδηση για τον εαυτό της ... Η συνοχή του εγώ διαφαίνεται κατά την πορεία της αυτοερμηνείας μας. Κατανοούμε πώς τα στοιχεία του εγώ μας συγκρατούνται μεταξύ τους βάσει του τρόπου με τον οποίο συμβάλλουν στην κατανόηση της συμπεριφοράς μας. Όμως αυτή η ενοποιός σύλληψη του εγώ δομείται ακριβώς στην αναστοχαστική συνείδηση».[419]

Βάσει της επιχειρηματολογίας αυτής, ο Larmore καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «στην προσπάθειά μας να γνωρίσουμε καλύτερα τον εαυτό μας, μία από τις καταστάσεις της συνείδησής μας παρήγαγε μια άλλη. Ωστόσο, η αιτιακή αυτή σχέση δεν χρειάζεται να γίνει γνωστή ως ένα ακατανόητο γεγονός, εάν κάναμε σωστά την ερμηνευτική εργασία μας, διότι ο όρος για να κατορθώσουμε στ' αλήθεια να εντοπίσουμε μια πνευματική αιτία είναι να γνωρίζουμε ποιο λόγο μας παρέσχε για να κάνουμε ό,τι αξίζει σαν αποτέλεσμά της. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο αναστοχασμός σχετικά με τον εαυτό μας, καθώς και η ερμηνεία του άλλου κατορθώνουν σπανίως να πληρούν αυτό τον όρο. Γι' αυτόν τον λόγο είναι κατανοητή η έλλειψη ικανοποίησης που εξέφρασαν ο Bergson και ο Sartre σχετικά με την εν γένει μηχανική πλευρά της ψυχολογικής ανάλυσης. Ωστόσο, δεν πρόκειται, στο σημείο αυτό, για λάθος του αναστοχασμού. Πρόκειται για ένα ελάττωμα το οποίο μόνο ο αναστοχασμός μπορεί να θεραπεύσει».[420]

Σε ένα σημείο ο Larmore συμφωνεί με τον Bergson: ο *πρακτικός* αναστοχασμός αποκαλύπτει καλύτερα από τον *γνωστικό* αναστοχασμό τη θεμελιώδη δομή της σχέσης μας με τον εαυτό μας. Προκειμένου δε να διασαφήσει την έννοια του πρακτικού αναστοχασμού, επισημαίνει ότι ο Bergson «κατέστησε προφανές ότι το εγώ υπάρχει μόνο μέσα στην προσπάθεια και διαμέσου της προσπάθειας να συγκροτηθεί ως εγώ και παραθέτει το ακόλουθο σημαντικό χωρίο της *Δημιουργικής εξέλιξης*[421]: «Για να συμπέσει η

συνείδησή μας με κάτι από την αρχή (principe) της, θα έπρεπε να αποσπαστεί από το *τετελεσμένο* (tout fait) για να προσκολληθεί στο *τελούμενο* (se faisant). Θα έπρεπε να μεταστραφεί, συστρεφόμενη στον εαυτό της, οπότε η ικανότητα της *όρασης* να είναι ένα και το αυτό με το *βουλητικό* ενέργημα (acte de vouloir)».[422] Ο Larmore όμως διαφωνεί με την μπερξονική ανάλυση των δήθεν ανεπαρκειών του γνωστικού αναστοχασμού, διότι ο αναστοχασμός αυτού του είδους δεν είναι τόσο αποσπασμένος από τις ρίζες του είναι μας, όσο το υποθέτει ο Bergson (αλλά και ο Sartre).[423]

Μια τελευταία, βασική, διαφορά του Larmore με τον Bergson συνίσταται στο γεγονός ότι ο Γάλλος φιλόσοφος εξέλαβε τη ζωή ως τη θεμελιώδη εξηγητική έννοια της φύσης της σχέσης μας με τον εαυτό μας, ενώ ο Larmore υποστηρίζει ότι είμαστε θεμελιωδώς κανονιστικά (normatifs) όντα, όχι μόνο διότι υποκείμεθα παντού σε κανόνες, αλλά κυρίως διότι δεν μπορούμε να έχουμε την παραμικρή ιδέα του τι είναι η σκέψη ή η πράξη, εάν δεν λάβουμε υπόψη μας διανοητικούς και ηθικοπρακτικούς κανόνες τους οποίους δεσμευόμαστε να σεβόμαστε. Οι κεφαλαιώδεις εξηγητικές έννοιες του εαυτού μας είναι οι αλληλένδετες έννοιες του κανόνα και της δέσμευσης.[424]

Ο Larmore καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, σε αντίθεση με όσα υποστήριζαν ο Bergson και ο Sartre, «η αναστοχαστική γνώση του εαυτού μας δεν είναι καταδικασμένη να απολέσει το αντικείμενό της, ακόμη κι εάν το εγώ παρουσιάζεται σ' αυτήν πάντοτε υπό το πρίσμα της καθολικής νοητότητάς (intelligibilité universelle) του και όχι ως το ιδιαίτερο εγώ που διαθέτει ο καθένας μας».[425]

Ωστόσο, ο Larmore δεν τοποθετείται μόνο κριτικά έναντι ορισμένων ιδεών του Bergson. Σε άλλο σημείο του βιβλίου του, όπου επιχειρεί να θεμελιώσει ότι «η σοφία είναι κάτι πολύ διαφορετικό από τη φρόνηση» –υποστηρίζει μάλιστα ότι πρόκειται για μια «κεφαλαιώδη αλήθεια, την οποία η φιλοσοφία ανέκαθεν δυσκολευόταν να παραδεχθεί»–, επικαλείται τον Bergson, επειδή διαπίστωσε ότι «η φρόνηση δεν είναι πάντοτε το καλύτερο μέσο πρόσβασης στην ευδαιμονία». Προς επίρρωσιν των ισχυρισμών του, παραθέτει ένα χωρίο της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στο οποίο καταφαίνεται πόσο «οξυδερκής κριτικός των αξιώσεων του αναστοχασμού» υπήρξε ο Bergson.[426]

Επιρροή θεωριών του Bergson σε άλλους φιλοσόφους και καθηγητές φιλοσοφίας: Ωστόσο, ο Bergson επηρέασε και άλλους φιλοσόφους και στοχαστές, όπως ο George Herbert Mead,[427] ο René Le Senne[428] ή ο Michel Serres.[429]

Όσον αφορά την επιρροή που άσκησε το έργο του Bergson σε Γάλλους πανεπιστημιακούς καθηγητές φιλοσοφίας και φιλοσόφους με σημαντική συγγραφική δραστηριότητα κατά τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα –και, για μερικούς από αυτούς, μέχρι σήμερα– δεν έχει γραφτεί, εξ όσων γνωρίζω, κάποια συστηματική μελέτη. Ωστόσο, αξίζει σαφώς να διερευνηθεί ο ρόλος της φιλοσοφίας του Bergson, μεταξύ άλλων, στο έργο του François Dagognet,[430] του Nicolas Grimaldi[431] και του Pierre Hadot.[432]

Μελέτες σχετικά με τις πολυειδείς επιρροές που δέχθηκε ο Bergson: Το έντονο ενδιαφέρον πολλών μελετητών για τη φιλοσοφία του Bergson τα τελευταία χρόνια ώθησε αρκετούς να ασχοληθούν, όχι μόνο με την επιρροή που (τεκμηριωμένα ή ενδεχομένως) άσκησε σε φιλοσόφους και φιλοσοφικά ρεύματα, αλλά και με τις πολυειδείς επιρροές που δέχθηκε:

– Πρώτον, από Γάλλους καθηγητές φιλοσοφίας και φιλοσόφους κυρίως του 19ου αι. (προπάντων από τον Lachelier, αλλά και από τους Ravaisson[433] και Victor Cousin), μερικοί από τους οποίους υπήρξαν και δάσκαλοί του: Benjamin Aubé, Léon Ollé-Laprune, Émile Boutroux, κ. ά.[434]

– Δεύτερον, από το συμφοιτητή του στην École Normale Supérieure και μετέπειτα σημαντικό Γάλλο σοσιαλιστή πολιτικό Jean Jaurès, ο οποίος, το 1892, στο τέταρτο κεφάλαιο της διατριβής του περί της πραγματικότητας του αισθητού κόσμου (*La Réalité du monde sensible*), ασκούσε κριτική στη διατριβή του Bergson σχετικά με τα *Άμεσα δεδομένα της συνείδησης* και, ειδικότερα, στις αντιλήψεις του περί ελευθερίας.[435] Μάλιστα, ο Bergson φαίνεται ότι έλαβε σοβαρά υπόψη του την κριτική αυτή στο δεύτερο μεγάλο βιβλίο του: *Ύλη και μνήμη*.[436]

– Τρίτον, από τον Άγγλο εμπειρικό ψυχολόγο James Sully (1842-1923). Ο Bergson είχε μεταφράσει στα γαλλικά, το 1883, το έργο του Sully *Οι αυταπάτες των αισθήσεων και του πνεύματος* (το οποίο δημοσιεύθηκε χωρίς το όνομα του μεταφραστή) και είχε αφιερώσει, το 1903, ένα άρθρο στη *Revue philosophique* στο βιβλίο του Sully *Ένα δοκίμιο για το γέλιο* (*An Essay on Laughter*).[437]

– Τέταρτον, από φιλοσόφους ή φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαιότητας, όπως η στωική φιλοσοφία[438] και ο Πλωτίνος,[439] ή των νεοτέρων χρόνων, όπως ο Spinoza.[440]

Άλλοι μελετητές έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στην κριτική που άσκησε ο Bergson σε βασικές θέσεις ή θεωρίες μειζόνων φιλοσόφων, όπως ο Πλάτων[441] ή ο Fichte.[442]

Μελέτες για τον κοινωνικό και πολιτικό στοχασμό του Bergson: Αυξανόμενο ενδιαφέρον φαίνεται να παρουσιάζει μια, κατά το μάλλον ή ήττον, παραγνωρισμένη πτυχή του στοχασμού του Bergson ενόσω μεσουρανούσε στα φιλοσοφικά πράγματα των πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα, δηλαδή ο κοινωνικός και πολιτικός στοχασμός του. Αναφέρομαι, κατ' αρχάς, στις παλαιότερες εργασίες του Guy Lafrance, του Matteo Fabris, του G. Gurvitch και άλλων για την κοινωνική φιλοσοφία του Bergson.[443] Στη συνέχεια, αξίζει να μνημονεύσουμε την πολύ σημαντική μελέτη για τον πολιτικό Bergson (*Bergson politique*), καρπό εικοσαετούς έρευνας, του Philippe Soulez, ο οποίος, μεταξύ άλλων, εξετάζει, από φιλοσοφική σκοπιά, τον πολιτικό ρόλο του Bergson κατά τη διάρκεια του α΄ παγκοσμίου πολέμου, κυρίως μέσω των αποστολών του στις Ηνωμένες Πολιτείες, προκειμένου να πείσει τον Αμερικανό πρόεδρο Wilson να συμμετάσχει η χώρα του στον πόλεμο στο πλευρό της Γαλλίας και των συμμάχων της. Η εν λόγω μελέτη του Soulez δεν βασίζεται μόνο σε εργασίες ιστορικών, οι οποίοι εξετάζουν, από τη δική τους επιστημονική σκοπιά, το ρόλο του Bergson στις πολύπλοκες πολιτικές σχέσεις ανάμεσα στη Γαλλία και στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής στη διάρκεια της κρίσιμης αυτής περιόδου,[444] αλλά και σε έρευνα σε μια σειρά αρχείων κυρίως της Γαλλίας και της Αμερικής και δευτερευόντως της Μεγάλης Βρετανίας και της Γερμανίας. Ένα από τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Soulez είναι ότι ο Bergson συγκαταριθμείται στους «οργανικούς διανοουμένους» –σύμφωνα με την ορολογία του Gramsci– της επονομαζόμενης «Τρίτης Δημοκρατίας» (III^{e} République) στη Γαλλία,[445] χωρίς ωστόσο να είναι μόνον αυτό.[446]

Αξίζει επίσης να αναφερθούμε στις λιγοστές σελίδες που αφιερώνει ο Henri Hude, εν είδει ερεθίσματος για περαιτέρω έρευνα, σε δύο πολύ διαφορετικά μεταξύ τους μαθήματα του Bergson σχετικά με την πολιτική φιλοσοφία. Στο πρώτο, στο Clermont-Ferrand, προσεγγίζει τα κύρια ερωτήματα της

πολιτικής φιλοσοφίας υπό ηθικό πρίσμα, αντιτίθεται στον σοσιαλισμό λόγω του υλιστικού υποβάθρου του και πραγματεύεται ορισμένα ζητήματα πολιτικής οικονομίας. Αντιθέτως, στο δεύτερο, στο λύκειο Henri IV στο Παρίσι, αφιερώνει το σημαντικότερο τμήμα των αναλύσεών του σε πιο θεωρητικά ζητήματα (αξία, ανταμοιβή, δικαίωμα τιμωρίας) και αποφεύγει να υπεισέλθει στις πρακτικές εφαρμογές τους ή σε επίκαιρες πολιτικές συζητήσεις. Η συμπάθεια του Bergson για τα δημοκρατικά ιδεώδη εκδηλώνεται πολύ πιο έντονα στο δεύτερο αυτό μάθημα· υποστηρίζει, μάλιστα, για πρώτη φορά, ότι η δημοκρατία αποτελεί όρο για την ανάπτυξη του πνευματικού βίου.[447]

Ιδιαίτερη μνεία, τέλος, οφείλουμε στην εργασία της Ellen Kennedy για τη συμβολή του Bergson στην πολιτική φιλοσοφία, κυρίως με πρωτότυπες επεξεργασίες των εννοιών της ελευθερίας και της ανοιχτής κοινωνίας.[448] Στο γνωστό έργο του *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, ο Karl Popper αναγνωρίζει ότι οι όροι «ανοιχτή κοινωνία» και «κλειστή κοινωνία» χρησιμοποιήθηκαν για πρώτη φορά από τον Bergson στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* και ότι υφίσταται «κάποια ομοιότητα» ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος νοηματοδοτεί αυτές τις έννοιες και στον τρόπο με τον οποίο τις χρησιμοποιούσε ο Bergson. Ωστόσο, ο Popper σπεύδει να διευκρινίσει ότι προσεγγίζει με θεμελιακά διαφορετικό τρόπο από τον Γάλλο φιλόσοφο «όλα σχεδόν τα προβλήματα της φιλοσοφίας», εντοπίζοντας την κύρια διαφορά μεταξύ τους στο γεγονός ότι οι δικοί του όροι δηλώνουν μια *ορθολογική* διάκριση, ενώ ο Bergson βασίζεται σε μια *θρησκευτική* διάκριση. Κατά τον Popper, «η κλειστή κοινωνία χαρακτηρίζεται από την πίστη στα μαγικά ταμπού, ενώ η ανοιχτή κοινωνία είναι μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι έχουν μάθει να είναι ως ένα βαθμό κριτικοί απέναντι στα ταμπού και να βασίζουν τις αποφάσεις τους στο κύρος της δικής τους νόησης». Συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι ο Bergson «θεωρεί την ανοιχτή κοινωνία ως το προϊόν μιας μυστικής ενόρασης», ενώ ο ίδιος ερμηνεύει το μυστικισμό «ως μια έκφραση της νοσταλγίας για τη χαμένη ενότητα της κλειστής κοινωνίας και, επομένως, ως μια αντίδραση κατά του ορθολογισμού της ανοιχτής κοινωνίας».[449] Αξίζει ωστόσο να επισημάνουμε πως, μολονότι ο Popper δανείζεται ρητά τους όρους «ανοιχτή» και «κλειστή κοινωνία» από τον Bergson, ο τρόπος που αντιλαμβάνεται τις έννοιες αυτές τον φέρνει πιο κοντά στην προβληματική του Max Weber στο ζήτημα αυτό, κυρίως όταν ο Γερμανός κοινωνιολόγος διέκρινε επίσης την ανοιχτή από την κλει-

στή κοινωνία στο έργο του *Οικονομία και κοινωνία* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, μέρος Α, κεφ. 1, § 10).[450]

Από την πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή για την κοινωνική και πολιτική θεωρία του Bergson, θεωρούμε πολύ ενδιαφέρουσα τη μελέτη, αφενός, του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Bergson τη μεταφορά του οργανισμού στην πολιτική σε σύγκριση με τον τρόπο που τη χρησιμοποιούσε ο Hegel[451] και, αφετέρου, των αντιλήψεων του Bergson για το έθνος (nation), όπως αυτές εμφανίζονται στις αναλύσεις του για τη γαλλική φιλοσοφία, σε σχέση κυρίως προς τη γερμανική φιλοσοφία,[452] όπου συνδέει στενά τον εθνικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας με το φιλοσοφικό χαρακτήρα του έθνους.[453]

Ξεχωριστή επικαιρότητα παρουσιάζουν ασφαλώς, στη δεδομένη ιστορική περίοδο, οι απόψεις του Bergson για τον πόλεμο (ειδικότερα για τον α΄ παγκόσμιο πόλεμο)[454] και, συνακόλουθα, η αντίληψή του για την Ευρώπη.[455] Ορισμένες μάλιστα από τις μπερξονικές θέσεις περί πολέμου είχαν αξιοποιηθεί παλαιότερα από τη σχολή «πολεμολογίας» του G. Bouthoul.[456]

Μελέτες σχετικά με τις αντιλήψεις του Bergson για την ιστορία: Οι αντιλήψεις του Bergson για την ιστορία της ανθρωπότητας (θα ήταν μάλλον υπερβολικό να μιλήσουμε για συγκροτημένη «φιλοσοφία της ιστορίας» στο έργο του), οι οποίες είχαν απασχολήσει στο παρελθόν διαπρεπείς μελετητές,[457] εξακολουθούν να αποτελούν αντικείμενο μελέτης τα τελευταία χρόνια, αν και σαφώς λιγότερο απ' όσο άλλες θεωρίες του Γάλλου φιλοσόφου.[458]

Ο Bergson ως πρόδρομος μιας οικολογικής θεώρησης του κόσμου: Τα τελευταία χρόνια, ορισμένοι μελετητές ανακαλύπτουν στον Bergson έναν πρόδρομο της σύγχρονης *οικολογικής* θεώρησης του κόσμου (υπό την έννοια ότι «προσεγγίζει τον κόσμο ως ένα σύνολο αναπτυσσόμενων αλληλεπιδράσεων μεταξύ της ύλης και του πνεύματος, του νου και του σώματος»), αντίθετης προς τη *θεολογική* και την *οντολογική* θεώρηση του κόσμου, που διέκρινε τους φιλοσόφους του παρελθόντος.[459] Οπαδοί των σύγχρονων οικολογικών κινημάτων υπογραμμίζουν τον υπόρρητο μπερξονισμό της πλειονότητας των οικολόγων στις μέρες μας, φτάνοντας ενίοτε μέχρι του σημείου να υποστηρίζουν ότι, εάν ο Bergson ήταν ζωντανός, θα ψήφιζε οπωσδήποτε το κόμμα των Πρασίνων.[460] Ακόμη και προτάσεις των οικοφεμινι-

στριών συναντούν, δεκαετίες αργότερα, την πρόσκληση του Bergson, στο τέταρτο κεφάλαιο των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, να επιστρέψουμε στην απλότητα.[461] Ο John Mullarkey μας παρακινεί, στο πεδίο του περιβαλλοντισμού (environmentalism), να συγκρίνουμε τις ιδέες του Bergson με το έργο του Garrett Hardin.[462] Η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία της ζωής του Bergson επιτρέπει τη θεμελίωση μιας περιβαλλοντικής ηθικής.[463]

Μελέτες για τον παιδαγωγικό στοχασμό του Bergson: Μπορεί η κορυφαία αμερικανική και η κορυφαία γαλλική μελέτη γι' αυτό το θέμα να δημοσιεύθηκαν το 1944 και το 1955, αντιστοίχως,[464] ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, πολλαπλασιάζονται τα σχετικά με το ζήτημα αυτό κείμενα: αναφέρομαι κυρίως στη μελέτη του Jean-Louis Vieillard-Baron που κυκλοφόρησε πρόσφατα σε δίγλωσση έκδοση (ελληνικά-γαλλικά),[465] αλλά και σε άλλες μελέτες και άρθρα·[466] ξεχωρίζει το άρθρο του επιφανούς μελετητή της μπερξονικής φιλοσοφίας P.A.Y. Gunter για τη «φιλοσοφία της παιδείας του Bergson».[467]

Μελέτες για τη φιλοσοφία της θρησκείας του Bergson και για τις αντιλήψεις του σχετικά με τον μυστικισμό: Ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει για αρκετούς μελετητές και η άλλη «πλευρά» της φιλοσοφίας του Bergson, ο μυστικισμός –ειδικότερα ο χριστιανικός μυστικισμός– τον οποίο υπερασπίζεται στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*[468] και γενικότερα η φιλοσοφία της θρησκείας του.[469] Σημειωτέον, ωστόσο, ότι η επιρροή του Bergson σε θεολόγους δεν υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική.[470]

Παλαιότερα ο Claude Lévi-Strauss είχε αναφερθεί επαινετικά στην μπερξονική ερμηνεία του τοτεμισμού, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι δεν την προσεγγίζει κριτικά. Υποστήριξε ότι ο σκελετός της θεωρίας περί τοτεμισμού στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* παρουσιάζει αναλογίες, σε ορισμένα σημεία, με τη μεταγενέστερη θεωρία που ανέπτυξε ο εθνολόγος A.R. Radcliffe-Brown.[471] Παρά τις «φιλοσοφικές του προκαταλήψεις», ο Bergson αλλά και ο Rousseau –τον οποίο ο Lévi-Strauss εκλαμβάνει ως «μακρινό πνευματικό πρόγονο» του Radcliffe-Brown στο ζήτημα αυτό– «κατάφεραν να φτάσουν ως τα ψυχολογικά θεμέλια εξωτικών θεσμών ... επιχειρώντας μια εσωτερίκευση, δηλαδή δοκιμάζοντας στον εαυτό τους

τρόπους σκέψης, που αρχικά τους πήραν απ' έξω ή απλώς τους φαντάστηκαν. Αποδείχνουν έτσι ότι κάθε ανθρώπινο πνεύμα είναι ένας τόπος δυνητικής εμπειρίας, όπου μπορεί να ελεγχθεί ό,τι συμβαίνει στο μυαλό των ανθρώπων, όποιες κι αν είναι οι αποστάσεις που τους χωρίζουν».[472]

Μελέτες για παραμελημένες πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson: Ορισμένοι ερευνητές προσεγγίζουν παραμελημένες πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson. Ο Philippe Soulez πραγματεύεται, λόγου χάριν, το μπερξονικό θέμα του «*homo loquax*», το οποίο εμφανίζεται στην εκτενή εισαγωγή (μέρος II) της δεύτερης συλλογής δοκιμίων, άρθρων ή διαλέξεων που δημοσίευσε ο ίδιος ο Bergson: *Η σκέψη και το κινούμενο*.[473] Ο Ignacio Izuzquiza αφιέρωσε ένα βιβλίο στην «αρχιτεκτονική της επιθυμίας» στο έργο του Bergson[474] και μια άλλη Ισπανίδα μελετήτρια ένα μικρό άρθρο στο ρόλο των επιθυμιών στη συγκρότηση της προσωπικής ταυτότητας του ανθρώπου.[475] Ο Richaudeau υποβάλλει τα κείμενα του Bergson σε υφολογική ανάλυση, συγκρίνοντάς τα με κείμενα του Bossuet και του Aragon.[476] Ο Richard L. Brougham υποστηρίζει ότι μπορούμε να ανακαλύψουμε στο έργο του Bergson μια «οντολογική ερμηνευτική» –για πρώτη φορά εμφανίζεται στο δοκίμιο του 1902 *Η διανοητική προσπάθεια*– η οποία θα καθιστούσε τη μεταφυσική του πιο γόνιμη, εάν ο Γάλλος φιλόσοφος την είχε επεξεργαστεί περισσότερο.[477]

Μελέτες για την μπερξονική θεωρία σχετικά με τη λήψη αποφάσεων: Ορισμένοι μελετητές, που ενδιαφέρονται για το κομβικό φιλοσοφικό ζήτημα της επιλογής και της λήψης αποφάσεων, ανακαλύπτουν τη γονιμότητα της μπερξονικής θεωρίας της ελευθερίας.[478]

Μελέτες που αξιοποιούν την μπερξονική κριτική στη μεταφυσική: Αξίζει να σημειωθεί πως κάποιοι από τους μελετητές αξιοποιούν θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας του Bergson (όπως την έννοια της ζωής και την έννοια της ενόρασης) ως ένα από τα βασικά μοντέλα σύμφωνα με τα οποία συντάσσεται η σύγχρονη κριτική στη μεταφυσική και σε έναν ορισμένο τύπο ορθολογισμού.[479]

Μελέτες για την μπερξονική θεωρία περί σχέσεων μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης: Ο Frédéric Worms και άλλοι ερευνητές ασχολήθηκαν, μεταξύ

άλλων, με τις θέσεις του Bergson για την επιστήμη και ειδικότερα για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θετικών επιστημών.[480]

Μελέτες σχετικά με βασικές μπερξονικές έννοιες και θεματικές: Το ενδιαφέρον των μελετητών στρέφεται σταθερά προς βασικές έννοιες και θεματικές που επιτρέπουν τη συγκρότηση ενός μπερξονικού «παραδείγματος» ερμηνείας του κόσμου και του ανθρώπου, όπως η διάρκεια και οι συναφείς έννοιες του χρόνου και της αιωνιότητας,[481] η σχέση ανάμεσα στον χρόνο και στον χώρο,[482] η *έξις* (habitude),[483] η σχέση ανάμεσα στο πρόβλημα του χρόνου και τη μεθοδολογική του προσπέλαση,[484] η ενόραση, ιδίως στη σχέση της με τη νόηση,[485] ο ρόλος της γλώσσας στη φιλοσοφία,[486] η έννοια της αιτιότητας και της δημιουργίας,[487] καθώς και της αυτοδημιουργίας (création de soi par soi),[488] η έννοια της «καθαρής αντίληψης»,[489] οι έννοιες της μνήμης[490] και της λήθης[491] και άλλες συναφείς έννοιες, όπως αυτή της «ανάμνησης του παρόντος»,[492] η έννοια της ατομικότητας, θεωρημένη τόσο αυτή καθεαυτήν όσο και σε σχέση με την έννοια της προσωπικότητας,[493] η έννοια της τάξης,[494] η έννοια της αμεσότητας,[495] η ελευθερία,[496] η έννοια της αλήθειας σε συνάρτηση προς αυτήν της συνείδησης[497] ή προς αυτήν της εικόνας,[498] η σχέση χρόνου και συνείδησης,[499] η σχέση μεταξύ γλώσσας, συνείδησης και πράξης,[500] η σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος,[501] η σχέση μεταξύ σώματος και συνείδησης,[502] η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και τέχνης,[503] η αντίληψη του Bergson για το γέλιο και το κωμικό,[504] η αντίληψή του για τον κοινό νου (sens commun),[505] κλπ. Παλαιότερα είχαν δημοσιευθεί ένα άρθρο και ένα βιβλίο για την μπερξονική φιλοσοφία της τεχνικής[506] και ορισμένα άρθρα για την μπερξονική αντίληψη του κακού,[507] θέματα τα οποία δεν φαίνεται να προκαλούν ιδιαίτερα το ενδιαφέρον των μελετητών τα τελευταία χρόνια.[508]

Ο Bergson ως ιστορικός της φιλοσοφίας: Ως υποδειγματική εμφανίζεται επίσης η ιδιαίτερη μέθοδος με την οποία ο Bergson προσέγγιζε την ιστορία της φιλοσοφίας, στη διδασκαλία της οποίας αφιέρωνε το ένα από τα δύο μαθήματα που έκανε κάθε χρόνο στο Collège de France.[509]

Εισαγωγικές μελέτες στη φιλοσοφία του Bergson: Από τη σταχυολόγηση αυτή δεν θα μπορούσαν να λείψουν και εισαγωγικές μελέτες στη φιλοσοφία του Bergson.[510]

Μελέτη για το λεξιλόγιο του Bergson: Πρόσφατα δημοσιεύθηκε, επίσης, ένας μικρός τόμος για το λεξιλόγιο του Bergson, όπου αποσαφηνίζεται το νόημα των θεμελιωδών όρων της φιλοσοφίας του.[511]

Η ελληνική συμβολή στην έρευνα για τη φιλοσοφία του Bergson: Αξίζει να σημειωθεί ότι οι ξενόγλωσσες διατριβές τριών Ελλήνων μελετητών για τον Bergson, του Γιώργου Μουρέλου, του Κωνσταντίνου Ρωμανού και της Θεώνης Αναστασοπούλου-Καπογιάννη,[512] καθώς και η προαναφερθείσα μελέτη του Ευάγγελου Μουτσόπουλου σχετικά με την κριτική του πλατωνισμού στο έργο του Bergson, μνημονεύονται από έναν επιφανή Γάλλο μελετητή της φιλοσοφίας του Bergson μεταξύ των πενήντα έξι σημαντικότερων του περασμένου αιώνα όσον αφορά την έκθεση του συνόλου της φιλοσοφίας του Bergson.[513] Επίσης, ο Ανδρέας Παπανικολάου ήταν ένας από τους δύο συνδιοργανωτές (ο άλλος ήταν ο P.A.Y. Gunter), του συνεδρίου που έλαβε χώρα το Φεβρουάριο του 1984 στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου του Τέξας, στο Galveston, με θέμα: «Ο Bergson και η σύγχρονη σκέψη» (*Bergson and Modern Thought*), τα πρακτικά του οποίου εξεδόθησαν, όπως προαναφέραμε, το 1987.

Εκτός όμως από τον πολλαπλασιασμό των μελετών για τη φιλοσοφία του Bergson τα τελευταία χρόνια, αξίζει να σημειωθεί ότι πολλαπλασιάζονται και τα αφιερώματα των φιλοσοφικών επιθεωρήσεων στον στοχασμό του, με πλέον πρόσφατο το αφιέρωμα της γαλλικής φιλοσοφικής επιθεώρησης *Les Études philosophiques* στα τέλη του 2001, με θέμα: «Ο Bergson και ο γερμανικός ιδεαλισμός».[514]

6. Λόγοι που πιθανώς συνετέλεσαν στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson κατά την εικοσαετία 1984-2004

Προτού αποπειραθούμε να δώσουμε κάποια πρώτα στοιχεία απάντησης στο ερώτημα αυτό, η ακόλουθη επισήμανση μας φαίνεται απαραίτητη: *δεν πρέπει ούτε να υπερεκτιμήσουμε ούτε όμως και να υποτιμήσουμε το γεγονός ότι κατά την εν λόγω εικοσαετία γράφτηκαν τόσα πολλά κείμενα για το έργο (αλλά και για τη ζωή) του Bergson.*

Από τη μια, δεν πρέπει να αποδώσουμε στο γεγονός αυτό μεγαλύτερη αξία απ' όση έχει, καθώς η πληθώρα της βιβλιογραφικής συγκομιδής για το σύνολο των μειζόνων φιλοσόφων, αλλά και για πολλούς ελάσσονες, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό των τελευταίων δεκαετιών, ορισμένες αιτίες του οποίου (π.χ. publish or perish) έχουν ήδη επισημανθεί. Ο αριθμός των κειμένων που γράφτηκαν για τον Bergson κατά την εικοσαετία αυτή είναι μεν εντυπωσιακός, αλλά υπολείπεται σαφώς του αριθμού των μελετών που δημοσιεύθηκαν, στο ίδιο χρονικό διάστημα, μεταξύ άλλων, για τους προσωκρατικούς, τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τους στωικούς, τον Hobbes, τον Descartes, τον Spinoza, τον Locke, τον Rousseau, τον Kant, τον Hegel, τον Heidegger, ακόμη και για τον Whitehead.

Από την άλλη, όμως, δεν πρέπει να θεωρήσουμε την αναβίωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson απλώς ως μία από τις συνέπειες μιας τρέχουσας μόδας. Εάν η φιλοσοφία του ήταν όντως «μουσειακό είδος», όπως έσπευσαν να υποστηρίξουν πολλοί, κατά τις αμέσως προηγούμενες δεκαετίες, το ενδιαφέρον για το έργο του θα ήταν πιο μετριασμένο, με πιο έντονα τοπικό χαρακτήρα και θα ενδιέφερε αποκλειστικά ή, έστω, πρωτίστως τους ιστορικούς της φιλοσοφίας και της επιστήμης και όχι τους φιλοσόφους και τους επιστήμονες ευρύτερα: το έργο του, δηλαδή, θα αποτελούσε αντικείμενο μελέτης μόνο ή κυρίως Γάλλων ιστορικών της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Διαπιστώνουμε, αντιθέτως, ότι η φιλοσοφία του Bergson εξακολουθεί να κινεί το ενδιαφέρον δεκάδων μελετητών σε ολόκληρο τον κόσμο, ότι ο Bergson είναι ένας από τους προνομιακούς «συνομιλητές» σημαντικών συγχρόνων φιλοσόφων και επιστημολόγων και ότι γονιμοποιεί το στοχασμό ορισμένων εκπροσώπων συγχρόνων φιλοσοφικών ρευμάτων. Άλλωστε, πιστεύουμε ότι το σημαντικότερο γνώρισμα της βιβλιογραφικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson, στην προαναφερθείσα περίοδο, δεν είναι τόσο ο αριθμός των μελετών που γράφτηκαν για το Γάλλο φιλόσοφο όσο η ποιότητα ορισμένων εξ αυτών. Επιπλέον, το γεγονός ότι δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά τόσα πολλά ανέκδοτα κείμενά του ανοίγει νέους ορίζοντες για την έρευνα.

Όσον αφορά τους πιθανούς λόγους της αναζωπύρωσης του ενδιαφέροντος για το έργο του Bergson, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τους ακόλουθους, χωρίς να υποστηρίζουμε ότι ο κατάλογος είναι πλήρης:

α) Ορισμένοι μελετητές επιστρέφουν στον Bergson, επειδή, πολύ απλά,

πιστεύουν ότι συγκαταλέγεται στους «μεγάλους φιλοσόφους» και, επομένως, θεωρούν τη φιλοσοφία του «ζώσα». Αυτό το λόγο επικαλείται, για παράδειγμα, ο Bento Prado Jr., προκειμένου να εξηγήσει γιατί δημοσίευσε το 1989 τη διατριβή του για τον Bergson, την οποία είχε ολοκληρώσει το 1964.[515] Περισσότερο μετριοπαθής, ο Jean Bardy εκφράζει την ικανοποίησή του για την επάνοδο του Bergson στο φιλοσοφικό προσκήνιο, διότι, «παρόλο που, σε τελική ανάλυση, ο Bergson ενίοτε έσφαλλε, ωστόσο μας κληροδότησε κάποιες αλήθειες και άφησε την εικόνα ενός φιλοσόφου που αγαπούσε την ακρίβεια και την αυστηρότητα».[516]

β) Απ' όσους προσεγγίζουν το έργο του από μεταφυσική κυρίως σκοπιά, ορισμένοι (όπως ο Henri Hude, ο Jean-Louis Vieillard-Baron ή ο Charles Hartshorne) επανέρχονται στον Bergson, αναδεικνύοντας και υπερτονίζοντας, κατά τη γνώμη μας, την έννοια του Θεού σε αυτό και, μάλιστα, όπως τον αντιλαμβάνεται πρωτίστως ο καθολικισμός. Βασίζονται κυρίως στα *Μαθήματά* του και στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, αλλά και στη *Δημιουργική εξέλιξη*, στην αλληλογραφία του Bergson με τον ιησουίτη ιερέα de Tonquédec και με άλλους, στη διαθήκη του Bergson και σε ορισμένες μαρτυρίες φίλων του, κυρίως αυτών που μεταστράφηκαν υπέρ του καθολικισμού.

γ) Η φιλοσοφία του Bergson προσείλκυσε και ορισμένους άλλους μελετητές, οι οποίοι εναντιώνονται σε μια από τις κατευθύνσεις του Διαφωτισμού των νεοτέρων χρόνων (στον μονόπλευρο ορθολογισμό) και σε ορισμένες θεμελιώδεις συνέπειές της: την αντικειμενιστική επιστήμη, τον τεχνικό και βιομηχανικό τρόπο παραγωγής και την «αφηρημένη φύση των πολιτικών μας ουτοπιών –που κατατρώγει την ουσία». Οι εν λόγω συνέπειες του ορθολογικού Διαφωτισμού καταγγέλλονται κυρίως διότι διαλύουν το δεσμό του ανθρώπου με τη φύση. Πράγματι, ο Κωνσταντίνος Ρωμανός διατείνεται ότι φιλόσοφοι όπως ο Friedrich Schiller, ο Herbert Marcuse και ο Henri Bergson –ο τελευταίος κυρίως μέσω των εννοιών της ενόρασης, της συμπάθειας και της ζωής– συγκροτούν, ενάντια στον *υπερτροφικά ορθολογιστικό* ανθρωπισμό, έναν *αισθητικό* ανθρωπισμό, ο οποίος είναι οικολογικά προσανατολισμένος, εφόσον λαμβάνει σοβαρά υπόψη του το όλον του ανθρώπου. Αντιτιθέμενος στην κυριαρχία του Λόγου επί της συναισθηματικής συνιστώσας του ανθρώπου και στη συνακόλουθη υποτίμηση του συναισθηματικού βίου, υποστηρίζει ότι ο «πλήρης άνθρωπος» χα-

ρακτηρίζεται από τη σύνθεση και τη συνεργασία του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι και όχι από την υπαγωγή του ενός στο άλλο.

δ) Στον αγγλοσαξονικό κυρίως χώρο, πολλοί μελετητές αναγνωρίζουν στον Bergson έναν πρόδρομο της μετανεωτερικής φιλοσοφίας, ιδίως βασικών θέσεων και θεωριών του Gilles Deleuze, το έργο του οποίου μελετάται πολύ στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και δευτερευόντως στη Μεγάλη Βρετανία.

ε) Στον αγγλοσαξονικό επίσης χώρο, αρκετοί μελετητές, υπογραμμίζοντας τη συμβολή του Bergson σε μια δυναμοκρατική αντίληψη της ζωής, τον θεωρούν θεμελιωτή, μαζί με τον Whitehead, τον Teilhard de Chardin και άλλους, της «φιλοσοφίας της διαδικασίας ή του γίγνεσθαι» (process philosophy).[517]

στ)Στο πεδίο της επιστημολογίας, ενδιαφέρον παρουσιάζει η συμβολή του Bergson σε διάφορους τομείς των θετικών επιστημών, κυρίως της φυσικής, της βιολογίας και των νευροεπιστημών. Σημαντικοί επιστήμονες, στο χώρο των θετικών επιστημών (φυσική και ειδικότερα θερμοδυναμική, βιολογία, νευροεπιστήμες), είτε σύγχρονοι του Bergson είτε κατά τις τελευταίες δεκαετίες, υποστήριξαν ότι ορισμένες θεωρίες του Γάλλου φιλοσόφου επηρέασαν τον επιστημονικό τους στοχασμό. Ορισμένοι άλλοι επιλέγουν τον Bergson ως έναν από τους προνομιακούς «συνομιλητές» τους, από το χώρο της φιλοσοφίας, έστω για να αντιπαρατεθούν με ορισμένες βασικές ιδέες του.

ζ) Τέλος, κάποιοι από τους μελετητές δεν παρέλειψαν να υπογραμμίσουν την επίδραση της «φιλοσοφίας της διάρκειας» στη σύγχρονη λογοτεχνία και τέχνη.

*Ο Γιάννης Πρελορέντζος είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Σορβόννης (Paris IV) και επίκουρος καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Έχει δημοσιεύσει μεταξύ άλλων:

1. Platon, *La République* (Livres VI και VII), μετάφραση Γιάννης Πρελορέντζος - Tiphaine Karsenti, φιλοσοφική ανάλυση και σχόλια Γιάννης Πρελορέντζος, Παρίσι 2000.

2. *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie de Descartes *(1663) de Spinoza*, Παρίσι 1996.

3. Ρενέ Ντεκάρτ, *Τα πάθη της ψυχής*, Προλογικό σημείωμα - Εισαγωγή - Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα 1996.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ

Ορισμένα στοιχεία του ανά χείρας κειμένου εκτίθενται στο δοκίμιό μου «Ένα μεταπτυχιακό μάθημα σύγχρονης φιλοσοφίας με θέμα: *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Henri Bergson*» [για τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία αυτού του δοκιμίου, καθώς και όλων των πηγών και μελετών στις οποίες παραπέμπω, βλ. τη «Βιβλιογραφία» στο τέλος του κειμένου].

Νιώθω την ανάγκη να ευχαριστήσω τους συναδέλφους Παναγιώτη Νούτσο, Στέφανο Δημητρίου και Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, καθώς και τους φίλους Πέτρο Ράπτη και Πηνελόπη Κουφοπούλου για τις γόνιμες παρατηρήσεις και τις βελτιωτικές παρεμβάσεις τους στην εργασία αυτή. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στη Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη και στον Στέφανο Δημητρίου για τις μακρές συζητήσεις που είχα μαζί τους και για τα σχόλιά τους στο σύνολο του κειμένου.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους προπτυχιακούς φοιτητές και φοιτήτριες του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κυρίως όμως τους μεταπτυχιακούς φοιτητές του Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών», το οποίο υλοποιείται από τον Τομέα Φιλοσοφίας του προαναφερθέντος Τμήματος σε συνεργασία με τον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, το Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και το Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Ευχαριστώ ειδικότερα τους υποψήφιους διδάκτορες Πολυξένη Ζινδριλή, Άννα Μπουκουβάλα και Χρήστο Γρηγορίου για την ενεργό συμμετοχή τους στα μεταπτυχιακά σεμινάριά μου σχετικά με τη φιλοσοφία της φύσης και τη φιλοσοφία της ζωής του Bergson (εαρινό εξάμηνο 2004) και με την ηθική φιλοσοφία, τη φιλοσοφία της θρησκείας και τις κοινωνικές και πολιτικές αντιλήψεις του Γάλλου φιλο-

σόφου (εαρινό εξάμηνο 2005), στο πλαίσιο του εν λόγω Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών.

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στον καθηγητή Παναγιώτη Νούτσο για την εμπιστοσύνη με την οποία με περιβάλλει και στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, που μου κάνει την τιμή να είμαι μέλος του. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στις κυρίες Ευδοκία Παπαγεωργίου και Μαρία Παππά, μέλη της Γραμματείας του Τομέα Φιλοσοφίας, για την τεχνική υποστήριξη που παρείχαν στην διεκπεραίωση του έργου. Ευχαριστώ τα μέλη του προσωπικού της Βιβλιοθήκης του Τμήματός μας, κυρίες Βάσω Ανδρούτσου, Ελένη Γκαλίτσιου, Φωτεινή Καραμήτσου και Μαρίνα Τζοβάρα, για την προθυμία με την οποία με εξυπηρέτησαν καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνάς μου.

Σε διάφορες φάσεις της συγγραφής πολύτιμη βοήθεια για τη βιβλιογραφική μου ενημέρωση μού προσέφεραν η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη και η Πολυξένη Ζινδριλή. Με την ίδια ευκαιρία ευχαριστώ πολύ τον συνάδελφο Κώστα Πέτσιο, ο οποίος, παρά την πληθώρα των υποχρεώσεών του, φρόντιζε πάντοτε να μου παρέχει δυσεύρετο υλικό από την ελληνική βιβλιογραφία για τον Bergson, αρχειοθετημένο στο *Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας* το οποίο διευθύνει.

Τέλος, εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου στη μητέρα μου Γεωργία και στα αδέλφια μου, Λευτέρη, Ορτανσία και Βαγγέλη, για την εν γένει συμπαράστασή τους και ειδικότερα για την αμέριστη στήριξή τους κατά τη διάρκεια της συγγραφής της μελέτης.

2. Βλ. Bergson, *Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes*, στο Bergson, *Mélanges*, σ. 266 (1η έκδοση Παρίσι, Delagrave, 1883).

3. Βλ. ενδεικτικά τη θέση του Thomas Hanna στο άρθρο του «The Bergsonian Heritage» (στον ομότιτλο συλλογικό τόμο την έκδοση του οποίου επιμελήθηκε: Thomas Hanna (επιμελ.), *The Bergsonian Heritage*, σσ. 1-31), σύμφωνα με τον οποίο το ενδιαφέρον για τον Bergson, το οποίο είχε ήδη μειωθεί στο minimum, προοριζόταν να εξαλειφθεί πλήρως. Πβ. R. Jolivet, «Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre» στο συλλογικό τόμο *Bergson et nous*. Βλ. επίσης Vincent Descombes, *Το ίδιο και το άλλο*, ιδ. σ. 27, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται σε «έκλειψη του μπερξονισμού ».

Όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Θανάσης Τζαβάρας, «Ο Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση», σ. 67: «Ο Μπεργκσονισμός στη Γαλλία σήμερα μοιάζει να έχει κριθεί κατάλληλος μόνο για το μουσείο» (σημειωτέον ότι το άρθρο αυτό γράφτηκε το 1984· βλ. *ό. π.*, σ. 55, υποσημείωση). Πβ. Κωνσταντίνος Π. Ρωμανός, *Οικείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερξόν*, ο οποίος, αφού παρουσιάσει τις θέσεις όσων υποστήριζαν ότι «ο Μπερξόν ως φιλόσοφος ανήκει στην προηγούμε-

νη γενιά» ή όσων αναζητούσαν τους λόγους για τους οποίους είχε ξεχαστεί ο Μπερξόν (βλ. ενδεικτικά σσ. 19, 25, 27, 28, 30), διερωτάται για την «επικαιρότητα του Μπερξόν» (σσ. 72-74), για να υποστηρίξει, στον επίλογο του βιβλίου του, την «επικαιρότητα της φιλοσοφίας της ζωής» (σσ. 317-332).

4. Βλ. το εισαγωγικό άρθρο του Fr. Worms στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (Απρίλιος 2000) στον Bergson, σ. 23, όπου ο συγγραφέας εκθέτει τους λόγους, για τους οποίους η φαινομενολογία επικράτησε πλήρως στη γαλλική φιλοσοφική σκηνή μετά τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο, «εξαφανίζοντας» τη φιλοσοφία του Bergson, η οποία ήταν κυρίαρχη τις δύο πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα (κυρίως μέχρι το 1914). Για ορισμένα σημαντικά ερωτήματα σχετικά με τα φιλοσοφικά ρεύματα και τους φιλοσόφους που ήταν στο προσκήνιο κατά το πρώτο μισό του περασμένου αιώνα, βλ. Philippe Soulez, *Bergson politique*, σ. 27.

Ειδικότερα για τη μετάβαση της γαλλικής φιλοσοφίας από τον μπερξονισμό στον υπαρξισμό (τόσο στον άθεο υπαρξισμό, τύπου Sartre, όσο και στο χριστιανικό, τύπου Gabriel Marcel), ο οποίος επιβλήθηκε στη γαλλική φιλοσοφική διανόηση μετά το τέλος του β΄ παγκοσμίου πολέμου, μολονότι μείζονα υπαρξιστικά κείμενα (των Gabriel Marcel, Jean Wahl, Jean-Paul Sartre) είχαν δημοσιευθεί προηγουμένως, βλ. Jean Hyppolite, «Du bergsonisme à l'existentialisme» στη συλλογή άρθρων του *Figures de la pensée philosophique*, 1ος τόμος, σσ. 443-458.

5. Βλ. ενδεικτικά Stephen Crocker, «The Oscillating Now. Heidegger on the Failure of Bergsonism».

6. Ο Julien Benda, ο οποίος αυτοπροσδιοριζόταν ως οπαδός του διαφωτιστικού ορθολογισμού, είχε γράψει τρία κριτικά δοκίμια για τη φιλοσοφία του Bergson πριν από τον α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο: α) *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*. β) *Une Philosophie pathétique*. γ) *Sur le succès du bergsonisme*. Η κριτική όμως του Benda στον Bergson και σε σειρά άλλων φιλοσόφων ή θεωρητικών (Nietzsche, Péguy, Sorel, Barrès, Maurras) κορυφώνεται στο βιβλίο του *La trahison des clercs* (ελληνική έκδοση: *Η προδοσία των διανοουμένων*· βλ. και τον πρόλογο του συγγραφέα στην επανέκδοση του εν λόγω βιβλίου το 1946, όπου ο Bergson ξαναγίνεται ο κύριος στόχος της κριτικής του): τους προσάπτει ότι πρόδωσαν την «ανιδιοτελή αφοσίωση στην καθαρή αλήθεια». Για την κριτική του Benda στον Bergson, βλ., ενδεικτικά, Louis-Albert Revah, *Julien Benda, un misanthrope juif dans la France de Maurras*, Παρίσι, Plon, 1991 και Leszek Kolakowski, *Bergson*, 2η έκδοση, σσ. 88-93 και σ. 110. Βλ., επίσης, ένα παλαιότερο άρθρο: Lawrence Stepelevich, «Benda's Attack on Bergson».

Στη χώρα μας, βασικά στοιχεία της κριτικής του Benda στη φιλοσοφία του Bergson –ειδικότερα στις έννοιες της διάρκειας και της ενόρασης– είχε υιοθετήσει, στις αρχές του εικοστού αιώνα, ο Χρήστος Ανδρούτσος στο άρθρο του «Henri Bergson».

7. Βλ. το άρθρο του «Impressionist Philosophy».

8. Βλ. Monseigneur Albert Farges, *La Philosophie de M. Bergson, professeur au Collège de France, exposé et critique*.
9. Ο Jacques Maritain, πρώην μαθητής του Bergson, έγραψε τρία βιβλία για τον Γάλλο φιλόσοφο: α) *Les deux bergsonismes*. β) *La Philosophie bergsonienne*. γ) *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Βλ., επίσης, τα κείμενα των συζητήσεων του Maritain για τον Bergson, το 1920, με διανοούμενους της εποχής του στο περιοδικό *Les Lettres*, τχ. 2: «Discussion avec de Tonquédec et R. Johannet sur Bergson» και τχ. 4: «Discussion avec Jacques Chevalier sur Aristote et Bergson». Βλ., τέλος, την κριτική του Maritain στην μπερξονική ηθική, στο βιβλίο του *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, ιδ. σσ. 518-554: «L'éthique bergsonienne et le problème de la supra-morale».

   Για την κριτική του Maritain στον Bergson, βλ. ενδεικτικά α) Leszek Kolakowski, *Bergson*, 2η έκδοση, σσ. 93-97 και σ. 111. β) W.J. Fossati, «Ambivalence and Admiration: Jacques Maritain Toward Henri Bergson». γ) Antoine Cote, «La question du néant en métaphysique: Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain».
10. Βλ. τις μελέτες του *Dieu dans l'évolution créatrice* (1912) και *Sur la philosophie bergsonienne* (1936) και τα άρθρα του στο περιοδικό *Études religieuses, historiques et littéraires*: «Comment interpréter l'ordre du monde ?» (5 Μαρτίου 1908) και «M. Bergson est-il moniste ?» (Ιανουάριος 1912).
11. Βλ. τα τρία βιβλία που εξέδωσε στον παρισινό οίκο Flammarion: *Henri Bergson et le catholicisme* (1941), *Avec Henri Bergson* (1941) και *Lumière et périls du bergsonisme* (1943), καθώς και το άρθρο του «Le libre-arbitre chez saint Thomas et chez Bergson» (1937). Πβ. την πρόσφατη βιβλιοκρισία του Jean-Claude Dumoncel για το δεύτερο από τα εν λόγω βιβλία επί τη ευκαιρία της ανατύπωσής του, το 2002, από τον εκδοτικό οίκο Sils Maria Édition: στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Β΄, σσ. 515-522.
12. Βλ. Louis Millet, παρουσίαση του 14ου τόμου των *Απάντων* (*Oeuvres complètes*) του Jacques και της Raïssa Maritain (Φράιμπουργκ, Ελβετία, Éditions Universitaires και Παρίσι, Saint-Paul, 1994) στο περιοδικό *Les Études philosophiques*, 1995, τχ. 4, σ. 557.
13. Βλ. τις επιστολές του Bergson στον J. de Tonquédec, στις 12 Μαΐου 1908 και στις 20 Φεβρουαρίου 1912 (Bergson, *Mélanges*, σσ. 766-767 και σσ. 963-964 αντιστοίχως), και στον A.-D. Sertillanges, στις 19 Ιανουαρίου 1937 (Bergson, *Mélanges*, σσ. 1573-1574).
14. Βλ., ενδεικτικά, Neves M. Patrao, «A Critica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuicao».
15. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 1089. Πβ. Bruno Neveu, «Bergson et l'Index». Το κύριο ενδιαφέρον που παρουσιάζει το ιστορικού χαρακτήρα άρθρο αυτό του Neveu έγκειται στο γεγονός ότι βασίζεται σε αρχειακό υλικό, το οποίο έγινε προσιτό στο κοινό μόλις το 1998, έτος κατά το οποίο η καθολική Συνοδική Επιτροπή για τη Διδασκαλία της Πίστης (Congrégation pour la Doctrine de la Foi) –διάδοχος των αρχείων της Συνοδικής Επιτροπής της Αγίας Έδρας (Congrégation du Saint-Office)

και της Συνοδικής Επιτροπής του Καταλόγου απαγορευμένων βιβλίων (Congrégation de l'Index)– επέτρεψε σε όλους τους ενδιαφερομένους να συμβουλεύονται τα ιστορικά αρχεία της.

16. Βλ. W. Assmus, «Der Advokat der Intuitionsphilosophie (Bergson und seine Kritik des Intellectualismus)»· ελληνική έκδοση: «Ο δικηγόρος της φιλοσοφίας της ενόρασης. Ο Μπέρξον και η κριτική του διανοητικισμού» (πβ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τόμος Γ΄, σ. 403 και σ. 405). Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα του εν λόγω άρθρου του W. Assmus μεταφράζει ο Philippe Soulez στη σημαντική μελέτη του *Bergson politique*, σ. 21, σημ. 51: «Η φιλοσοφία του Bergson προέκυψε από τη θεμελιώδη αντίφαση της παρούσας αστικής ιδεολογίας, η οποία συνίσταται στο ότι ο αστός διανοούμενος –για αντικειμενικούς λόγους, που έχουν να κάνουν με την εξέλιξη της κοινωνικής του τάξης– είναι αναγκασμένος να αναγνωρίζει και ταυτοχρόνως να αρνείται τη δύναμη της επιστήμης ...».

17. Βλ. το φυλλάδιό του *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929), το οποίο δημοσίευσε με το ψευδώνυμο François Arouet. Σημειωτέον ότι το 1947 ο J. Kanapa εξέδωσε εκ νέου το φυλλάδιο του G. Politzer, με διαφορετικό όμως τίτλο: *Le bergsonisme. Une mystification philosophique* (Παρίσι, Éditions Sociales, συλλογή «Problèmes»). Ωστόσο, η επανέκδοση αυτή χαρακτηρίζεται από εσκεμμένες περικοπές, για τις οποίες βλ. Philippe Soulez, *Bergson politique*, σ. 29, σημ. 77 και του ιδίου «Le partage des philosophes», σ. 539. Βλ. επίσης την πολύ ενδιαφέρουσα προσέγγιση της φιλοσοφίας του Bergson, αλλά και του μπερξονισμού, στην «Εισαγωγή» (*Introduction*) του Politzer στο πρώτο τεύχος του περιοδικού *L'Esprit* (Παρίσι, Éd. F. Rieder), Μάιος 1926. Για τις σχέσεις ανάμεσα στον Bergson και τον Politzer, βλ. το άρθρο του Renaud Barbaras, «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson» σε αφιέρωμα του περιοδικού *Philosophie* (τχ. 54, 1997) στο έργο του Bergson.

18. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, 2η έκδοση, συλλογή «Quadrige», σσ. 210-212 και σσ. 286-287. Για μια εμπεριστατωμένη φιλοσοφική κριτική στην κριτική που άσκησε ο Politzer στον μπερξονισμό μάλλον παρά στην ίδια τη φιλοσοφία του Bergson, βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, εισαγωγή, ιδ. σσ. 11-13 και 17-30.

19. Βλ. Paul Nizan, *Les Chiens de garde* (1932).

20. Βλ. Max Horkheimer, «Zur Henri Bergsons Metaphysik der Zeit». Βλ. επίσης το άρθρο που έγραψε ο Horkheimer το 1933 για το τέταρτο και τελευταίο μείζον βιβλίο του Bergson, τις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*: «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*». Βλ. επίσης Philippe Soulez, παρουσίαση ενός ανέκδοτου στα γαλλικά άρθρου του Max Horkheimer για τον Bergson στο περιοδικό *L'Homme et la Société*, Παρίσι, Éd. Anthropos, 1983. Για την κριτική του Horkheimer στον Bergson, βλ., ενδεικτικά, α) Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», σσ. 263-266. β) Κ. Ρωμανός, *Οικείωσις*, σσ. 26-27,

323. γ) J.-L. Vieillard-Baron, *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση: ελληνικά-γαλλικά), Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001, σ. 137.

21. Βλ. Adriano Pessina, *Introduzione a Bergson*, 4η έκδοση, σ. 115. Πβ. Pietro Schiumerini, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci», σσ. 273-277. Ωστόσο, για τον μπερξονισμό του πρώιμου Lukács, βλ. το άρθρο του Philippe Soulez, «Les bergsonismes idéologiques», το οποίο συμπεριλαμβάνεται στη μελέτη του *Bergson politique*, σσ. 340-341.

22. Βλ. Philippe Soulez, «Les bergsonismes idéologiques», στο *Bergson politique*, σσ. 332-340. Πβ. τα δύο παλαιότερα άρθρα του Pierre Andreu, «Bergson et la théorie des mythes chez Sorel» και «Bergson et Sorel». Βλ. επίσης το άρθρο του James Jay Hamilton, «Georges Sorel and the inconsistencies of a bergsonian marxism».

23. Βλ. Philippe Soulez, «Les bergsonismes idéologiques», στο *Bergson politique*, σσ. 341-345. Πβ. Pietro Schiumerini, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci», σσ. 277-278.

24. Βλ. B. Russell, «The Professor's Guide to Laughter» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σσ. 309-312 (1η έκδοση στο περιοδικό *The Cambridge Review*, 33, 18 Ιανουαρίου 1912, σσ. 193-194).

25. Βλ. του ιδίου «Metaphysics and Intuition» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σσ. 338-341 (1η έκδοση στο περιοδικό *The Cambridge Review*, 34, 17 Απριλίου 1913, σσ. 376-377).

26. Βλ. του ιδίου «The Philosophy of Bergson» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σσ. 313-337. Το άρθρο αυτό δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό *The Monist*, τόμος 22, τχ. 3, Ιούλιος 1912, σσ. 321-347. Στη συνέχεια δημοσιεύθηκε με τον ίδιο τίτλο σε μορφή βιβλίου συνοδευόμενο από τις αντιρρήσεις του οπαδού της μπερξονικής φιλοσοφίας H. Wildon Carr («On Mr. Russell's Reasons for Supposing That Bergson's Philosophy Is Not True», *The Cambridge Magazine*, 12 Απριλίου 1913) και την απάντηση του Russell (*The Philosophy of Bergson*, published for «The Heretics», by Bowes and Bowes, Cambridge και Λονδίνο, MacMillan, 1914).

27. Βλ. B. Russell, *A History of Western Philosophy* (1945). Σημειωτέον ότι στην έκδοση της ίδιας μελέτης, το 1961, το κείμενο για τον Bergson είναι συντετμημένο.

28. Βλ. του ιδίου «Mr. Wildon Carr's Defence of Bergson» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σσ. 342-346 (1η έκδοση στο περιοδικό *The Cambridge Magazine*, 2, 26 Απριλίου 1913, σσ. 490, 492).

29. Βλ. H. Wildon Carr, *Henri Bergson: The Philosophy of Change. A Study of the Fundamental Principle of the Philosophy of Bergson* (1912)· ελληνόγλωσση έκδοση: *Bergson. Η φιλοσοφία της μεταβολής* (1915).

30. Βλ. B. Russell, «The Philosophy of Bergson» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σ. 320.

31. Ακολουθώντας την πλειονότητα των σημαντικότερων Ελλήνων μελετητών του Bergson (του Γιάννη Ιμβριώτη, του Γιώργου Μουρέλου, του Ευάγγελου Μουτσό-

πουλου, της Θεώνης Αναστασοπούλου-Καπογιάννη), αποδίδω στο παρόν κείμενο τον μπερξονικό όρο *intelligence* με τον ελληνικό όρο *νόηση*. Ο Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου (τόσο στη μετάφραση της *Δημιουργού εξελίξεως* όσο και στη *Συνοπτική ιστορία της φιλοσοφίας*) και ο Κωστής Παπαγιώργης (στη μετάφραση τόσο του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* όσο και του πονήματος του Piaget, *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας*, στο οποίο θα αναφερθούμε σε επόμενες σελίδες), προτιμούν να τον μεταφράζουν με τον όρο *διάνοια*. Ο Κ. Παπαγιώργης μεταφράζει τον ίδιο γαλλικό όρο (*intelligence*) με τον ελληνικό όρο *νοημοσύνη*, όταν ο Bergson αναφέρεται στα ζώα, και προτιμά να χρησιμοποιεί τον όρο *νόηση* για να μεταφράσει τον μπερξονικό όρο *entendement*. Στην ανά χείρας μετάφραση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, intelligence αποδίδεται ως διάνοια και entendement ως νόηση.

32. Βλ. B. Russell, «The Philosophy of Bergson» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σ. 321. Για μια πιο σοβαρή κριτική προσέγγιση εκ μέρους του Russell της μπερξονικής διάκρισης ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση, βλ. το άρθρο του «Mysticism and Logic» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 8ος τόμος, σσ. 27-49, ιδ. σσ. 36-40: «Reason and Intuition» (1η έκδοση στο *The Hibbert Journal*, 12, Ιούλιος 1914, σσ. 780-803).
33. Βλ. Bertrand Russell, *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μέρος Ζ΄: «Από τον Ρουσσώ ως σήμερα», σ. 589. Βλ. και *ό. π.*, σ. 594: «Μέγα μέρος της φιλοσοφίας του Μπεργκσόν, ίσως το μέρος εκείνο στο οποίον οφείλεται και η περισσότερη δημοφιλία του, δεν εξαρτάται από κανένα επιχείρημα και δεν μπορεί ν' ανατραπεί από κανένα επιχείρημα. Η ευφάνταστη εικόνα του κόσμου, θεωρούμενη ως ποιητική προσπάθεια, δεν επιδέχεται ούτε απόδειξη ούτε αναίρεση. Ο Σαίξπηρ λέγει πως η ζωή δεν είναι παρά κινούμενη σκιά, ο Σέλλεϋ λέγει πως είναι ένας θόλος με πολύχρωμα κρύσταλλα, ο Μπεργκσόν λέγει πως είναι μια οβίδα που εκρήγνυται σε βλήματα που είναι και πάλιν οβίδες. Αν σας φαίνεται η εικόνα του Μπεργκσόν καλύτερη, το πράγμα είναι εντελώς θεμιτό». Για ορισμένα στοιχεία της κριτικής του Russell στον Bergson, βλ. ενδεικτικά Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σσ. 124-130. Βλ. επίσης το επίμετρο της πολύ παλαιότερης μελέτης του Georges Rostrevor Hamilton, *Bergson and the future philosophy: an essay on the scope of intelligence*, σσ. 138-150: «appendix: M. Russell and M. Bergson».
34. Βλ. Bertrand Russell, *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μέρος Ζ΄, σ. 581.
35. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σ. 304 και σ. 325, σημ. 70.
36. Βλ. *ό. π.*, σ. 308 και σημ. 16. Ο Soulez αναφέρεται κυρίως στο βιβλίο του O. Scheid, *Les mémoires de Hitler et le programme national-socialiste*, Παρίσι, Librairie académique Perrin, 1933.
37. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 308-309, σημ. 17.
38. Βλ. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, σ. 215: «Ο Hitler απέδειξε την αλήθεια του βιβλίου μου *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, δηλαδή ότι η επι-

στροφή στον παγανισμό ακολουθεί πάντοτε την έκκληση στη βία». Βλ., επίσης, *ό.π.*, σ. 288.

39. Στην επιστολή της 28ης Μαΐου 1939 στον A. Suarès ο Bergson κατηγορεί τον Hitler και τους οπαδούς του, υποστηρίζοντας ότι τα σχέδιά τους οδηγούν στην οπισθοδρόμηση της Ευρώπης στην εποχή των μεγάλων ασιατικών αυτοκρατοριών (βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 1538). Για μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία αυτής της θέσης, κυρίως βάσει χωρίων των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 304-306: υποστηρίζει ότι ο Bergson έχει αναμφισβήτητα στο νου του, στο πλαίσιο αυτό, τους Ασσυρίους.

40. Για τη στάση του Bergson έναντι του ναζισμού, βλ. κυρίως Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 303-327: «Conclusion: De l'action à l'acte, le testament de Bergson. Bergson face au nazisme», ιδ. σσ. 303-313.

41. Βλ. τη διάλεξη του André Grappe στο Sarreguemines, στις 27 Μαρτίου 1933, με τίτλο: «Hitler et Bergson ou le mysticisme de la croix gammée et le mysticisme de la croix latine» και τη σύντομη παρουσίασή της από τον Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 306-308. Βλ., επίσης, ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα της επιστολής του Bergson στον A. Grappe, στις 9 Ιουλίου 1933: «Μου φαίνεται ότι επιλέξατε πολύ εύστοχα, από το τελευταίο βιβλίο μου, τα χωρία που μπορούν να χρησιμεύσουν στον ορισμό του αληθινού μυστικισμού, καθώς επίσης και εκείνα τα οποία ορίζουν κάποια κακή απομίμηση του μυστικισμού, η οποία, στην πραγματικότητα, ισοδυναμεί με τον παγανισμό. Δεν περιοριστήκατε απλώς να παραθέσετε τα χωρία αυτά· τα οργανώσατε με τρόπο που μαρτυρεί ότι αναστοχαστήκατε το στοχασμό που τα είχε εμπνεύσει. Έτσι, καταλήξατε σε μια εντυπωσιακή αντίθεση» (Bergson, *Correspondances*, σ. 1415).

42. Βλ. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*· ελληνική έκδοση: *Η διαλεκτική της διάρκειας*.

43. Βλ. ενδεικτικά *La pensée et le mouvant* στο Henri Bergson, *Oeuvres*, σ. 1257.

44. Βλ. Γιώργος Μουρέλος, *Μεταμορφώσεις του χρόνου*, σ. 13.

45. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, σ. 126. Η συγγραφέας αφιερώνει τις σσ. 125-131 της εν λόγω διατριβής στην κριτική που άσκησε ο Bachelard στην μπερξονική αντίληψη της διάρκειας.

46. Βλ. Gaston Bachelard, *Η διαλεκτική της διάρκειας*, ιδ. σσ. 21-22: «Αν μπορούσαμε να μεταδώσουμε στον αναγνώστη την πεποίθησή μας ότι *η ψυχική συνέχεια δεν είναι ένα δεδομένο αλλά ένα επίτευγμα*, τότε θα μπορούσαμε να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο δημιουργείται μια διάρκεια, τον τρόπο με τον οποίο δομούνται οι μόνιμες καταστάσεις του όντος στο επίπεδο των διαφόρων ιδιοτήτων του». Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σσ. 80-81.

47. Βλ. G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*· ελληνική έκδοση: Γκαστόν Μπασελάρ, *Η εποπτεία της στιγμής*.

48. Βλ. *ό. π.*, ιδ. σσ. 21-32 και σσ. 35-48.
49. Βλ. *ό. π.*, σ. 17.
50. Βλ. Philippe Soulez, «Bergson ou la littérature déniée ?», σσ. 203-204.
51. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création*, σ. 126. Για την εν γένει πρόσληψη της φιλοσοφίας του Bergson από τον Bachelard, βλ. Marie Cariou, *Bergson et Bachelard*.
52. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 5η αναθεωρημένη έκδοση 1966, τόμος Β΄, σσ. 304-305· ελληνική έκδοση: Καρλ Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμος Β΄, σ. 459.
53. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος Β΄, σ. 229· ελληνική έκδοση, τόμος Β΄, σ. 339.
54. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος Α΄, σσ. 314-315 και τόμος Β΄, σ. 307 (βλ. και τόμος Β΄, σσ. 62, 315, 316)· ελληνική έκδοση, τόμος Α΄, σσ. 517-518 και τόμος Β΄, σ. 463 (βλ. και τόμος Β΄, σσ. 98, 476-477, 479).
55. Βλ. Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 11-14· ελληνική έκδοση: Ζαν Πιαζέ, *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας*, σσ. 21-23.
56. Βλ. J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 11-14· ελληνική έκδοση, σσ. 21-22.
57. Βλ. J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 13-14· ελληνική έκδοση, σσ. 22-23.
58. Βλ. J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 120-132· ελληνική έκδοση, σσ. 114-124.
59. Βλ. J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 132-140· ελληνική έκδοση, σσ. 124-131. Για τον ρόλο της φιλοσοφίας του Bergson στην εξέλιξη του στοχασμού του Jean Piaget, βλ. το παλαιότερο άρθρο του Dominic J. Balestra, «The Mind of Jean Piaget: Its Philosophical Roots», *Thought*, 1980, τχ. 55, σσ. 412-427.
60. Βλ. το άρθρο του «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism». Τα πορίσματα του άρθρου αυτού, στο υπό εξέταση ζήτημα, συνοψίζονται στο πιο πρόσφατο άρθρο του ιδίου: «Bergson, Mathematics, and Creativity», σ. 268 και επισημ. 1 (στη σ. 286).
61. Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 199. Βλ., επίσης, Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 207 και σημ. 7.
62. Βλ. Gustave Belot, «Une théorie nouvelle de la liberté». Πβ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 207, επισημ. 7 (στη σ. 369).
63. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 200.
64. *Αυτόθι*.
65. Βλ. *Matière et mémoire* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 322.
66. Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg, στις 26 Φεβρουαρίου 1903, στο Bergson, *Mélanges*, σ. 586. Το σύνολο της επιστολής αυτής (σσ. 585-587) είναι ένα από τα σημαντικότερα κείμενα τοσ Bergson για την έννοια της ελευθερίας.
67. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 500.

68. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 535 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
69. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 200.
70. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 620-621.
71. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 209.
72. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 630. Στην ίδια σελίδα της *Δημιουργικής εξέλιξης*, αξίζει να επισημάνουμε τη συμβολή της γλώσσας στην απελευθέρωση της νόησης.
73. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1023.
74. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 210.
75. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 489.
76. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 489-490.
77. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 634-635. Βλ., επίσης, *ό. π.*, σσ. 653-656, όπου ο Bergson αναλύει τη σύστοιχη γένεση της νόησης και των σωμάτων.
78. Τούτο είναι προφανές, λόγου χάριν, στις απαντητικές επιστολές του Bergson στην φίλη του κόμισσα Murat και στον J. Landquist, Σουηδό μελετητή του έργου του, τον Δεκέμβριο του 1911. Βλ. *Correspondances*, σσ. 438-440.
79. Βλ. Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*, Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1968. Επανέκδοση Hildesheim και Νέα Υόρκη, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1988, σ. 9: «Ο απόλυτος ορθολογισμός είναι το στοιχείο που διακρίνει τον Spinoza από τους τρεις άλλους μεγάλους φιλοσόφους του κλασικού ορθολογισμού» (εννοεί τον Descartes, τον Malebranche και τον Leibniz).
80. Βλ. Bergson, *Correspondances*, σ. 449: «Η ψυχή του Spinoza ήταν πολύ πιο ευρύχωρη από το σύστημά του και η νοησιοκρατία (intellectualisme) του μπάζει από παντού υπό την ώθηση μιας ενόρασης, η οποία δεν είναι αμιγώς ορθολογική. Τούτο, όμως, αρνούνται πεισματικά να το παραδεχθούν οι περισσότεροι ιστορικοί της φιλοσοφίας».
81. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1271. Βλ. επίσης την εκμυστήρευση του Bergson στον Jacques Chevalier: «Διάλεξα τη λέξη "ενόραση" ελλείψει μιας καλύτερης. Αλλά δεν ήμουν απόλυτα ικανοποιημένος μ' αυτή την επιλογή μου. Ήθελα να ιχνογραφήσω τη νόηση, με την ευρύτερη έννοια του όρου, ή τη σκέψη. Αλλά η λέξη "νόηση" χρησιμοποιόταν μ' έναν τρόπο που δεν ανταποκρινόταν σ' αυτό που ήθελα να πω. Επέλεξα λοιπόν τη λέξη ενόραση» (J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, σ. 79).
82. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1271.
83. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 968. Για το πολύ σημαντικό ζήτημα της διαφοράς ανάμεσα στην μπερξονική ενόραση και στην καντιανή εποπτεία, βλ., ενδεικτικά, το άρθρο του Fr. Worms, «L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant».
84. Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, συλλογή «Quadrige», 1998, σ. 1.

85. André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», σ. 216.
86. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1271: «Από όλους τους όρους που δηλώνουν έναν τρόπο γνώσης (un mode de connaissance), ο όρος ενόραση είναι ο πλέον κατάλληλος, μολονότι μπορεί να οδηγήσει σε σύγχυση».
87. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1328 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Για μια ενδιαφέρουσα απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης της θέσης του Bergson σύμφωνα με την οποία «η ενόρασή μας είναι αναστοχασμός», βλ. André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», σσ. 216-218.
88. Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, σ. 1.
89. Σε αντίθεση με τον G. Deleuze, ο οποίος υποστήριζε ότι η ενόραση είναι η μέθοδος του Bergson (βλ. το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης του *Le bergsonisme*, σσ. 1-28, το οποίο τιτλοφορείται: «L'intuition comme méthode»· βλ., ιδίως, το συμπέρασμά του, σ. 28: «Η ενόραση αποτελεί όντως μια μέθοδο, με τους τρεις (ή τους πέντε) κανόνες της»), ο J.-L. Vieillard-Baron (*Bergson*, σ. 102) ισχυρίζεται ότι η ενόραση δεν είναι η μέθοδος της φιλοσοφίας, κατά τον Bergson, αλλά κατέστη βαθμιαία ένα βασικό στοιχείο της μεθόδου αυτής: είναι, ταυτοχρόνως, κατάληξη του αναστοχασμού και αφετηριακό σημείο δημιουργίας στη φιλοσοφία. Η θέση του αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι στο θεμελιώδες μεθοδολογικό κείμενο του Bergson, στην εισαγωγή στη συλλογή δοκιμίων του *Η σκέψη και το κινούμενο*, η οποία (η εισαγωγή) γράφτηκε το 1922, ο Γάλλος φιλόσοφος γράφει: «Αυτές οι σκέψεις για τη διάρκεια μας φαίνονταν θεμελιώδεις. Μας οδήγησαν, σταδιακά (de degré en degré), να προαγάγουμε την ενόραση σε φιλοσοφική μέθοδο» (*La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1271). Ο J.-L. Vieillard-Baron διατείνεται πως η ενόραση είναι η *θετική* πλευρά της μεθόδου του Bergson· η *αρνητική* πλευρά είναι η αποφυγή των ψευδο-προβλημάτων στη φιλοσοφία (*Bergson*, σσ. 102-105). Για εκτενή πραγμάτευση της μεθόδου του Bergson, βλ., ενδεικτικά, Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création*, δεύτερο μέρος, τέταρτο κεφάλαιο, σσ. 261-315.
90. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1345-1365.
91. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1347· ελληνική έκδοση: «Η φιλοσοφική ενόρασις», σ. 24.
92. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1347-1348· ελληνική έκδοση, σ. 24 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
93. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 968.
94. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σσ. 30-31.
95. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 968. Αμέσως πριν από αυτό το χωρίο, ο Bergson προσάπτει στους Σκώτους φιλοσόφους –ειδικότερα στον Reid– την αδιαφορία τους για τη θετική επιστήμη.

96. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 492 (η υπογράμμιση δική μου).
97. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σ. 55 και σ. 106. Για τον βιασμό της φύσης, τον οποίο προϋποθέτει η μπερξονική ενόραση, βλ., ενδεικτικά, Bergson, *Correspondances*, σσ. 438-439: «Αυτό που μου γράφετε σχετικά με τη δυσκολία που παρουσιάζει η ενόραση ισχύει πράγματι. Ο εγκέφαλός μας επινοήθηκε (a été inventé) για εντελώς άλλες λειτουργίες και όχι για να φιλοσοφεί και εγώ ο ίδιος νιώθω έντονα την αντίσταση που προβάλλει ο δικός μου εγκέφαλος στο φιλοσοφείν. Ίσως όμως, με την επίμονη εφαρμογή της μεθόδου, να κατορθώσουμε να καταστήσουμε φυσικό αυτό που σήμερα εναντιώνεται στη φύση».
98. Βλ., ενδεικτικά, *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 534: «Επειδή ακριβώς αυτή η *αόριστη ενόραση (vague intuition)* δεν προσφέρει καμιά αρωγή για να κατευθύνουμε τη δράση μας προς τα πράγματα, δράση εντοπισμένη στην επιφάνεια του πραγματικού, μπορούμε να εικάσουμε ότι δεν ασκείται απλώς επιφανειακά, αλλά στο βάθος των πραγμάτων» (η υπογράμμιση δική μου).
99. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σ. 55.
100. *Αυτόθι*.
101. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 610: «η νόηση και το ένστικτο, έχοντας αρχίσει να αλληλοδιεισδύουν, διατηρούν κάτι από την κοινή τους προέλευση. *Κανένα από τα δύο δεν συναντάται σε αμιγή κατάσταση ... Δεν υπάρχει νόηση όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου, όπως και, κυρίως, ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον διανοητικό κροσσό. ... κάθε συγκεκριμένο ένστικτο είναι αναμεμιγμένο με νόηση, όπως και κάθε πραγματική νόηση είναι διαποτισμένη από ένστικτο*» (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Σημειωτέον ότι, λόγω της στενότατης σχέσης ανάμεσα στο ένστικτο και στην ενόραση, οι παρατεθείσες θέσεις του Bergson αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και στο ένστικτο ισχύουν επίσης για τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση. Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σ. 106.
102. Βλ. Bergson, *Correspondances*, σ. 370.
103. Βλ. ενδεικτικά τον τίτλο του άρθρου του Franz Grégoire, «La collaboration de l'intuition et de l'intelligence».
104. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism».
105. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σ. 48.
106. Βλ. *ό. π.*, σ. 55.
107. Βλ. Γ. Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του», σ. 89 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
108. Βλ. Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», σ. 241.
109. Βλ. Fr. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σσ. 100-110 και σσ. 307-308.
110. Βλ. Bergson, *Correspondances*, σ. 363.

111. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1322.
112. Για μια ακόμη φορά, ο βασικός αντίπαλος του Bergson, στο σημείο αυτό, είναι ο Kant. Για μια κριτική προσέγγιση της θεωρητικής στάσης του Bergson έναντι του Kant, βλ. το δοκίμιο της Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme* (1965) και το άρθρο της Françoise Fabre Luce de Gruson, «Bergson, lecteur de Kant» (1960).
113. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σσ. 207-209 και σ. 212. Για την κριτική του Bergson στον Kant στο πεδίο της ηθικής και ειδικότερα της ηθικής υποχρέωσης, βλ. Monique Castillo, «L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant».
114. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σ. 30.
115. Βλ. J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 138-139· ελληνική έκδοση, σσ. 129-130.
116. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος Β΄, σ. 361· ελληνική έκδοση, τόμος Β΄, σ. 558 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
117. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1154· ελλην. έκδ., σ. 192. Στα παραθέματα από τις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, στις σελίδες που ακολουθούν, χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Β. Τατάκη, επιφέροντας σε κάποια σημεία ελαφρές τροποποιήσεις.
118. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1183· ελλην. έκδ., σ. 222: «Οι μεγάλοι μυστικοί, που είναι οι μόνοι με τους οποίους ασχοληθήκαμε ...».
119. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1156· ελλην. έκδ., σσ. 194-195.
120. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1168 (και σσ. 1171, 1179)· ελλην. έκδ., σ. 206 (και σσ. 209, 218). Για τους λόγους εξαιτίας των οποίων ήταν αδύνατο να υπάρξει τέλειος μυστικισμός στην αρχαία Ελλάδα και στην αρχαία Ινδία, βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1168· ελλην. έκδ., σ. 206.
121. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1168· ελλην. έκδ., σ. 207.
122. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1179· ελλην. έκδ., σ. 218.
123. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1184· ελλην. έκδ., σ. 223.
124. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1169· ελλην. έκδ., σ. 207.
125. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1183· ελλην. έκδ., σ. 222.
126. Για τις αντιλήψεις του Bergson σχετικά με το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «κανονικό – παθολογικό», βλ., ενδεικτικά, τα ακόλουθα κείμενά του: *Matière et mémoire*

και *L'Énergie spirituelle* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 309-315 και σσ. 909-911 αντιστοίχως. Βλ., επίσης, «La personnalité» στο Bergson, *Mélanges*, σσ. 1225-1231 και *Correspondances*, σ. 579.

127. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1169-1170· ελλην. έκδ., σ. 208.
128. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1183· ελλην. έκδ., σ. 222.
129. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1179· ελλην. έκδ., σσ. 218-219.
130. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1184· ελλην. έκδ., σ. 224.
131. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1184-1185· ελλην. έκδ., σ. 224.
132. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1185· ελλην. έκδ., σ. 224.
133. Στη μελέτη του *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Παρίσι, 1920, σ. 17.
134. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1185· ελλην. έκδ., σσ. 224-225.
135. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1157· ελλην. έκδ., σ. 195.
136. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1162· ελλην. έκδ., σ. 201. Για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Bergson την ένωση του μυστικού με τον Θεό και την άφατη χαρά την οποία βιώνει, βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1170-1172· ελλην. έκδ., σσ. 209-211.
137. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1157· ελλην. έκδ., σ. 195.
138. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1186· ελλην. έκδ., σ. 225.
139. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1185-1186· ελλην. έκδ., σ. 225.
140. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1186· ελλην. έκδ., σ. 225.
141. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1179-1180· ελλην. έκδ., σ. 219 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
142. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1180· ελλην. έκδ., σ. 219 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
143. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1180-1182· ελλην. έκδ., σσ. 220-221.
144. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1188· ελλην. έκδ., σ. 227.

145. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1188· ελλην. έκδ., σ. 227.
146. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1188· ελλην. έκδ., σσ. 227-228 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
147. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1188· ελλην. έκδ., σ. 228.
148. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1189-1190· ελλην. έκδ., σ. 229 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
149. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1190· ελλην. έκδ., σ. 230 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
150. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1185-1186· ελλην. έκδ., σ. 225 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
151. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1186· ελλην. έκδ., σ. 225 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
152. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1193· ελλην. έκδ., σ. 233 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
153. Βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création*, σσ. 255-260, ιδ. σσ. 257-258.
154. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 94.
155. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1161· ελλην. έκδ., σσ. 199-200.
156. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1161-1162· ελλην. έκδ., σσ. 200-201.
157. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 21.
158. Βλ. *ό. π.*, σ. 196.
159. Βλ. «La philosophie française» στο Bergson, *Mélanges*, σ. 1160.
160. Βλ. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, σ. 47.
161. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 196. Για μια απόπειρα προσέγγισης των εκλεκτικών συγγενειών αλλά και των διαφορών ανάμεσα στη φιλοσοφία του Bergson και σε κείνη του Pascal, βλ. το άρθρο του J.-L. Vieillard-Baron, «Affinités et divergences entre Bergson et Pascal».
162. Βλ. την επιστολή του Bergson στον V. Norström, στις 12 Απριλίου 1910: Bergson, *Correspondances*, σσ. 346-349.
163. *Ό. π.*, σ. 349 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
164. *Αυτόθι* (οι υπογραμμίσεις είναι του ίδιου του Bergson).
165. *Ό. π.*, σ. 350.
166. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 1283 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
167. Βλ. *ό. π.*, σ. 1186.
168. Βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 161.
169. Βλ. *ό. π.*, σ. 161 και σημ. 24. Βλ., επίσης και κυρίως, Bergson, *Mélanges*, σ. 995 και σ. 1545.

170. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1220.
171. Βλ. *ό.π.*, σ. 1222.
172. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σ. 290.
173. Βλ. κυρίως τη μελέτη του *Bergson et le Christ des Évangiles* (πβ. τη βιβλιοκρισία του Γιώργου Μουρέλου, στο περιοδικό *Εποχές*, τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σσ. 64-66) και τα μαθήματα που αφιέρωσε, το ακαδημαϊκό έτος 1960-1961, στην ανάλυση του τρίτου κεφαλαίου της *Δημιουργικής εξέλιξης* (Ο Γ. Μουρέλος αναγνωρίζει την οφειλή του σ' αυτά στη μελέτη του *Bergson et les niveaux de réalité*, σ. 141, σημ. 1). Ο Gouhier, ένας από τους διαπρεπέστερους Γάλλους ιστορικούς της φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα, είχε ασχοληθεί επί δεκαετίες με τη φιλοσοφία του Bergson. Το τελευταίο βιβλίο που αφιέρωσε στον Γάλλο φιλόσοφο δημοσιεύθηκε το 1989: *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Από τα παλαιότερα άρθρα του, αξίζει να αναφέρουμε τα ακόλουθα: α) «Maine de Biran et Bergson». β) «Bergson et l'histoire des idées». γ) «Bergson et la philosophie du christianisme». Αξίζει, τέλος, να επισημανθεί ότι ο Gouhier έγραψε την εισαγωγή στην επίσημη έκδοση των *Έργων* του Bergson (*Oeuvres*) και τον πρόλογο στην επίσημη έκδοση των *Συμμίκτων* του Bergson (*Mélanges*).

Για την επιρροή του Bergson στον τρόπο με τον οποίο προσέγγιζε ο Gouhier την ιστορία της φιλοσοφίας, βλ. Jean Deprun, «Henri Gouhier et l'histoire de la philosophie», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 89, 3, 1995, σσ. 87-93 και Michèle Sacquin (επιμελ.), *Henri Gouhier, historien des philosophes français* (1898-1994), Παρίσι, Bibliothèque nationale de France, 2002.

174. Βλ. κυρίως τη μελέτη του *Henri Bergson*, η οποία θεωρείται από πολλούς μελετητές ως μια από τις καλύτερες αναλύσεις της φιλοσοφίας του Bergson· βλ. ενδεικτικά Leszek Kolakowski, *Bergson*, σ. 111.
175. Βλ. χαρακτηριστικά τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του: *Bergson, Cours de Sorbonne* (1965), τη μελέτη του *Tableau de la philosophie française* (1946) και τα άρθρα του για τον Bergson στα περιοδικά *Nouvelle revue française*, 1939 και *Confluences*, 1941. Βλ., επίσης, το λόγο που εκφώνησε στο περίφημο συνέδριο του 1959: *Bergson et nous*, τόμος Α', σσ. 49-50, καθώς και το λόγο που εκφώνησε προς τιμήν του Bergson κατά τη διάρκεια της τελετής στο Panthéon: «L'espèce à part» (1968). Ο Wahl θεωρεί τον Bergson ως έναν από τους τέσσερις σημαντικότερους φιλοσόφους όλης της ιστορίας της φιλοσοφίας, μετά τους Σωκράτη-Πλάτωνα –τους οποίους συνεξετάζει– τον Descartes και τον Kant: βλ. Thomas Hanna (επιμελ.), *The Bergsonian Heritage*, σ. 153.
176. Στα *Annales bergsoniennes*, τόμος Α', σσ. 73-128, δημοσιεύεται ένα μάθημα που αφιέρωσε εν μέρει ο V. Goldschmidt, το 1960, στο πρώτο κεφάλαιο του σημαίνοντος βιβλίου του Bergson, *Ύλη και μνήμη*. Το μάθημα αυτό παρουσιάζεται συνοπτικά από την Débora Morato Pinto στον ίδιο τόμο, σσ. 69-72.
177. Βλ. τα τέσσερα δοκίμιά του για τον Bergson (ένα άρθρο και τρία κείμενα διαλέξεων ή εισηγήσεων σε συνέδρια), όλα γραμμένα τη διετία 1949-50, τα οποία πε-

ριλαμβάνονται στην προαναφερθείσα συλλογή άρθρων και δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique*, 1ος τόμος, σσ. 443-498.

178. Βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme*.

179. Βλ. του ιδίου, «La conception de la différence chez Bergson». Για τη συμβολή των κειμένων του Deleuze στην πρόσφατη αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον στοχασμό του Bergson, κυρίως στον αγγλοσαξονικό χώρο, βλ. παρακάτω, σσ. 404-405.

180. Βλ. Νίκη-Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty*, σ. 22, σημ. 31.

181. Βλ. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, ιδ. το 16ο μάθημα το οποίο αναφέρεται στις «σχέσεις ανάμεσα στην ενόραση και στην κατασκευή, στο πεδίο της μεταφυσικής, σύμφωνα με τον Bergson».

182. Βλ. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*. Το κείμενο «Éloge de la philosophie» περιλαμβάνεται στις σσ. 13-69· για τον Bergson βλ. ειδικότερα σσ. 36-38. Το απόσπασμα του εν λόγω κειμένου που αφορά τον Bergson έχει μεταφραστεί στα ελληνικά από τη Ν.-Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, στο περιοδικό *Ευθύνη*, τχ. 375, Μάρτιος 2003, σσ. 118-119.

183. Παρίσι, Gallimard, 1960, σσ. 229-241 και σσ. 242-249 αντιστοίχως· ελληνική έκδοση, μτφ. Γ. Φαράκλας, σσ. 295-314 και σσ. 315-324 αντιστοίχως. Στο πρώτο από τα εν λόγω δύο κείμενα –ανακοίνωσή του σε συνέδριο για τον Bergson, το 1959– ο Merleau-Ponty «παρατηρεί ότι, κατά την ενόραση, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο [του Bergson] *Ύλη και μνήμη*, το υποκείμενο και το αντικείμενο σίγουρα ούτε συμπίπτουν ούτε συγχέονται, όπως θα έπρεπε να είχε γίνει από την αρχή ... αντιληπτό» (βλ. Ν.-Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty*, σ. 22, σημ. 31). Στο δοκίμιό του, με τίτλο «Ο Einstein και η κρίση του Λόγου», ο M. Merleau-Ponty αναφέρεται στη διαμάχη μεταξύ του Bergson και του Einstein όσον αφορά τη θεωρία της σχετικότητας.

184. *Le Visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*.

185. Το χειρόγραφο αυτό του 1952 εκδόθηκε το 1969 (Παρίσι, Gallimard, σειρά «Tel») από τον Claude Lefort.

186. Βλ. Jean-Marie Tréguier, «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», σ. 415 και υποσημ. 42. Για τις σχέσεις ανάμεσα στη φιλοσοφία του Merleau-Ponty και σ' αυτήν του Bergson, βλ. επίσης α) André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition». β) Renaud Barbaras, «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson». γ) Την πέμπτη ενότητα του άρθρου του Vincent Peillon, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», σσ. 400-403. δ) Salvatore Constantino, «L'intuition comme lecture; Merleau-Ponty interprète de Bergson». ε) Florence Caeymaex, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien». Βλ. επίσης το σημαντικό παλαιότερο άρθρο του Ben-Ami Scharfstein, «Bergson and Merleau-Ponty: a Preliminary Comparison».

187. Βλ. Étienne Gilson, «L'Hommage au Panthéon. Bergson. Le privilège de l'intelligence», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σ. 171.
188. Βλ. Étienne Gilson, «Le bergsonisme par Albert Thibaudet». Για τον μπερξονισμό του Albert Thibaudet, βλ. το παλαιότερο άρθρο του F. Kurris, «Le bergsonisme d'Albert Thibaudet» (1966).
189. Αντικείμενο ενός από τα πιο πρόσφατα συνέδρια για τη φιλοσοφία του Bergson, το οποίο έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο της Καλαβρίας, τον Απρίλιο του 1998, ήταν οι σχέσεις μεταξύ του πνεύματος, της πραγματικότητας και της γλώσσας. Τα πρακτικά του δημοσιεύθηκαν το 2001· βλ. Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage*. Ένα ακόμη πιο πρόσφατο συνέδριο, του οποίου, εξ όσων γνωρίζουμε, δεν έχουν ακόμη εκδοθεί τα πρακτικά, διεξήχθη στο Πανεπιστήμιο του Sunderland (Μεγάλη Βρετανία), από τις 16 έως τις 18 Απριλίου 2000 με θέμα: «Ο Bergson και οι κοινωνικές επιστήμες» (υπεύθυνοι διοργάνωσης: Stephen Linstead και John Mullarkey). Το πιο πρόσφατο συνέδριο με αντικείμενο τη φιλοσοφία του Bergson έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο της Νίκαιας, στη Γαλλία, σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο Lille III, τον Μάιο του 2004, με θέμα: «Ο Bergson και η επιστήμη»· τα πρακτικά του θα δημοσιευθούν στον τρίτο τόμο της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Annales bergsoniennes*.
190. Χαρακτηριστικά, μεταξύ της πρώτης (1974) και της δεύτερης αναθεωρημένης έκδοσης (1986) της μπερξονικής βιβλιογραφίας του Pete A.Y. Gunter, *Henri Bergson: A Bibliography*, είχαν δημοσιευθεί δύο χιλιάδες κείμενα για τον Bergson και, μεταξύ της δεύτερης και του 2000, δημοσιεύθηκαν άλλες εννέα χιλιάδες κείμενα.
191. Μετά τον Philippe Soulez, ο οποίος χάθηκε πρόωρα, το 1994, οι κυριότεροι σύγχρονοι Γάλλοι μελετητές του Bergson είναι ο Jean-Louis Vieillard-Baron και ο Frédéric Worms, καθένας εκ των οποίων έχει δημοσιεύσει δύο τουλάχιστον αυτόνομες μελέτες, καθώς και σειρά άρθρων σχετικά με την μπερξονική φιλοσοφία. Μεταξύ των γαλλικών μελετών για τον Bergson, οι οποίες δημοσιεύθηκαν κατά την δεκαετία 1994-2003, αξίζει να μνημονεύσουμε την εργασία του διαπρεπούς (και πολυγραφότατου) ιστορικού της φιλοσοφίας Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse* (1994). Για μια ευσύνοπτη, αλλά κατατοπιστική, παρουσίαση των έξι γαλλικών μελετών για τον Bergson, αλλά και του πρώτου τόμου των *Μαθημάτων* του, που δημοσιεύθηκαν τη διετία 1989-1990, βλ. J.-L. Vieillard-Baron, «Lectures récentes de Bergson».
192. Στις αγγλόφωνες χώρες, οι μπερξονικές σπουδές χρωστούν πολλά στον P.A.Y. Gunter, ο οποίος συνεχίζει την προσπάθεια δεκαετιών σ' αυτό τον τομέα με πιο πρόσφατη συνεισφορά του τη μελέτη που δημοσίευσε μαζί με τον T. Wilkinson, *Conversations on Evolution* (2002). Οι σημαντικότερες αγγλόφωνες μελέτες για τον Bergson τα τελευταία χρόνια έχουν γραφτεί από τον John Mullarkey, πρώην καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Sunderland και νυν καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Δουβλίνου· βλ. το βιβλίο του *Bergson and Philosophy* (1999) και τον συλλογικό τόμο την έκδοση του οποίου επιμελήθηκε, *The new Bergson* (1999). Πολύ ενδιαφέρουσα είναι και η

μελέτη του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards* (1996)· βλ. την παρουσίαση αυτής της μελέτης από τον Paul Antoine Miquel στα *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σσ. 365-370. Βλ. επίσης Mark Antliff, *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde* (1993). Οι πιο πρόσφατα δημοσιευθείσες αγγλόφωνες μελέτες για τον Bergson είναι αυτές του Richard Bilsker, *On Bergson* (2002), του Keith Ansell Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life* (2002) –σημειωτέον ότι την ίδια χρονιά ο Pearson δημοσίευσε και μια συλλογή με τα σημαντικότερα κείμενα του Bergson: *Henri Bergson: Key Writings*– και του Leonard Lawlor, από το Πανεπιστήμιο του Memphis, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics* (2003).

193. Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Bergson ήταν ιδιαίτερα αγαπητός στην Ιταλία καθ' όλη σχεδόν τη διάρκεια του εικοστού αιώνα. Μόνο κατά τη δεκαετία του 1990 δημοσιεύθηκαν οι κάτωθι μελέτες: α) R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*. β) A. Sgattoni, *Rappresentazione, forma, norma in Bergson*. γ) C. Migliaccio, *Invito al pensiero di Bergson*. δ) G. Brotti, *Bergson. La coscienza e il tempo*. ε) Paolo Taroni, *Bergson, Einstein e il tempo*. Αξίζει ξεχωριστή μνεία η προσπάθεια του Adriano Pessina, ο οποίος έχει δημοσιεύσει σειρά μελετών και άρθρων για τον Bergson. Όσον αφορά τις αυτόνομες μελέτες του, μετά το *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson* (1983) και το *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà* (1988), δημοσίευσε μια εισαγωγή στη φιλοσοφία του Bergson με πλούσια θεματική βιβλιογραφία· βλ. την προαναφερθείσα *Introduzione a Bergson*. Αξίζει επίσης να αναφέρουμε την παλαιότερη μελέτη του Vittorio Mathieu, *Bergson. Il profondo e le sue espressioni* (1954), εφόσον εξακολουθεί να τροφοδοτεί τον στοχασμό των νεότερων Ιταλών μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson.

194. Η πιο πρόσφατη γερμανική μελέτη για τον Bergson είναι αυτή του Gregor Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson* (2002). Σημειωτέον ότι, στη δεκαετία του 1980, τη γερμανόφωνη βιβλιογραφία για τον Bergson πλούτισε ο Κωνσταντίνος Ρωμανός, νυν αναπληρωτής καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου, με τη διατριβή του *Heimkehr. Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben* (1988), η οποία έχει μεταφραστεί στα ελληνικά (βλ. ανωτέρω, σημ. 3), αλλά και με τη μελέτη του *Die Einheit der Erkenntnistheorie und der Theorie des Lebens* (1986).

195. Στα ισπανικά δημοσιεύθηκαν αρκετές μελέτες για τον Bergson κατά τη δεκαετία του 1980. Με χρονολογική σειρά έχουμε τις ακόλουθες μελέτες: α) I. Izuzquiza, *Henri Bergson: La Arquitectura del Deseo* (1986). β) C. Ruiz Sanchez, *H. Bergson y su revolucion metodologica* (1987). γ) A. Alonso Gonzales, *La cosmovision evolucionista y el problema de Dios. Un estudio sobre Whitehead, Bergson y Tomas de Aquino* (1987). δ) P. Chacon Fuertes, *Bergson o el tiempo del éspiritu* (1988). ε) M.d.C. Sanchez Rey, *La filosofia bergsoniana de la inteligencia* (1989).

196. Βλ. Hans Kolstad, *Henri Bergsons filosofi betydning of aktualitet* [*Η φιλοσοφία του Henri Bergson. Το νόημά της και η επικαιρότητά της*] (2001).

197. Βλ. κυρίως τη μελέτη του Bento Prado Jr., καθηγητή του Πανεπιστημίου Sao Marcos, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, μτφ. R. Barbaras, 2002 (η μελέτη αυτή δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στα πορτογαλικά (βραζιλιάνικα), το 1989, στο Sao Paulo, αλλά είχε γραφτεί το 1965 και είχε σαφώς επηρεαστεί από το προαναφερθέν μάθημα του Victor Goldschmidt σχετικά με το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη* και ειδικότερα σχετικά με την έννοια του «υπερβατολογικού πεδίου») και Franklin Leopoldo e Silva, *Bergson: Intuiçao e Discurso Filosofico* (1994).
198. Βλ. Gabriela Hernandez Garcia, *La vitalidad recobrada: un estudio del pensamiento ético de Bergson* (2001).
199. Βλ. P. A.Y. Gunter, «Retour à Bergson», σ. 27.
200. Βλ. παρακάτω, σ. 417.
201. Αναφέρομαι ειδικότερα στην κριτική που ασκεί ο Derrida στον Bergson, συντασσόμενος με τις θέσεις του Heidegger, στο άρθρο του «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων του *Marges de la philosophie*, σσ. 31-78, ιδ. σσ. 39 κ. ε. Πβ. P.-A. Miquel, παρουσίαση του βιβλίου του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards*, στο *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σ. 365.
202. Βλ. A. Sokal και J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, 2η έκδοση, Le livre de poche, σειρά «Biblio/Essais», 1999, σσ. 245-270: «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs».
203. Βλ. John Mullarkey, «Les nouvelles lectures», σ. 24.
204. Βλ. A. Sokal και J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, 2η έκδοση, σσ. 249-263.
205. Βλ. *ό. π.*, σ. 245, σημ. 236. Βλ. ειδικότερα την κριτική των Sokal και Bricmont στον Jankélévitch (σσ. 263-265), στον Merleau-Ponty (σσ. 265-267) και στον Deleuze (σσ. 267-269).
206. Βλ. I. Prigogine και I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, σ. 202. Για την κριτική των Sokal και Bricmont στους δύο επιστήμονες, βλ. *Impostures intellectuelles*, 2η έκδοση, σσ. 269-270.
207. Βλ. Richard A. Cohen, «Philo, Spinoza, Bergson The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σσ. 18-31.
208. Βλ. τις τρεις μελέτες του H. A. Wolfson, που εκδόθηκαν όλες από το Harvard University Press (Cambridge, Mass.), *The Philosophy of Spinoza*, 2 τόμοι (1934). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 τόμοι (1948). *Philosophy of the Church Fathers* (1956).
209. Βλ. R. A. Cohen, «Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age», *ό. π.*, σ. 20, σημ. 12.
210. Βλ. *ό. π.*, ιδ. σσ. 19-25.
211. Βλ. Ν. Καζαντζάκη, «H. Bergson» (1912), σ. 311 (τμήμα του άρθρου αυτού αναδημοσιεύθηκε στην ανθολογία κειμένων νεοελλήνων φιλοσόφων την οποία επιμε-

λήθηκε η Ρωξάνη Αργυροπούλου, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τόμος Β΄, σσ. 562-574).

212. Βλ. Charles Hartshorne, «Some Under- and Some Over-rated Great Philosophers».

213. Βλ. Henri Bergson, *Cours*, 4 τόμοι. Οι σημειώσεις των μαθητών του μπορούν να θεωρηθούν αυθεντικά μπερξονικά κείμενα, καθώς ο Bergson υπαγόρευε τα μαθήματά του ή, τουλάχιστον, μιλούσε αρκετά αργά στα μαθήματά του, ώστε οι *μαθητές* του να μπορούν να κρατούν αξιόπιστες σημειώσεις. Δεν αναφέρομαι σε *φοιτητές* του, διότι ο Bergson, παρά τις θετικές εν γένει εκτιμήσεις για το έργο του, δεν κατόρθωσε ποτέ να βρει θέση διδάσκοντος σε Πανεπιστήμιο (η υποψηφιότητά του στο Πανεπιστήμιο της Σορβόννης απορρίφθηκε, και μάλιστα δύο φορές, μετά πολλών επαίνων).

Σημειωτέον ότι ο Bergson είχε απαγορεύσει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο, στη διαθήκη του –την οποία συνέταξε στις 8 Φεβρουαρίου 1937, τέσσερα χρόνια πριν από τον θάνατό του– να δημοσιευθεί, μετά τον θάνατό του, οποιοδήποτε κείμενό του δεν δημοσίευσε ο ίδιος ενόσω ζούσε και ειδικότερα τα μαθήματά του και η αλληλογραφία του (το συγκεκριμένο χωρίο της διαθήκης του παρατίθεται στον πρόλογο του διαπρεπούς ιστορικού της φιλοσοφίας Henri Gouhier στον πρώτο τόμο των *Μαθημάτων* του Bergson. Βλ. H. Bergson, *Cours I*, σ. 5). Σύμφωνα μάλιστα μ' αυτή του την τελευταία εντολή, δεν συμπεριελήφθη στην πανηγυρική έκδοση των *Έργων* του, το 1959, το σημαντικό κείμενό του «Durée et simultanéité», στο οποίο αντιτίθεται στις θέσεις του Einstein για το χρόνο. Ωστόσο, η πάροδος των χρόνων οδήγησε τους κληρονόμους του να επιτρέψουν, τελικά, τη δημοσίευση πολλών κειμένων του Bergson, κυρίως, όπως προανεφέρθη, των *Μαθημάτων* του, αλλά και της *Αλληλογραφίας* του.

Για τη φιλοσοφική θεμελίωση της διάκρισης που εισάγει ο Bergson μεταξύ των κειμένων του τα οποία συμπεριλαμβάνει σε ό,τι ο ίδιος θεωρεί έργο του και των υπόλοιπων γραπτών του, βλ. Fr. Worms, «Les deux écritures d'Henri Bergson».

214. Επιμελήθηκε την έκδοση των τριών πρώτων τόμων των *Μαθημάτων* του Bergson με τη συνεργασία του διαπρεπούς μελετητή της γαλλικής φιλοσοφίας Jean-Louis Dumas και την έκδοση του τέταρτου τόμου με τη συνεργασία της Françoise Vinel.

215. Βλ. τη δίτομη μελέτη του H. Hude, *Bergson* (1989-1990). Βλ. κυρίως την εισαγωγή και το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου τόμου, το οποίο επιγράφεται «Υπόθεση» (Hypothèse), ιδ. σσ. 56-58, όπου συνοψίζει την υπόθεση εργασίας του. Βλ. επίσης το άρθρο του «Les Cours de Bergson» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie*, σσ. 23-42, ιδ. σσ. 41-42.

216. Σύμφωνα με τον Frédéric Worms, δεν είναι δυνατόν να θεωρήσουμε τα *Μαθήματα* του Bergson ως μια «δεύτερη φιλοσοφία» του: το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν ποικίλλει, ανάλογα με τον τρόπο που φωτίζουν αναδρομικά τα βιβλία του, τα οποία παρέχουν το μοναδικό έγκυρο κριτήριο για τη φιλοσοφική ερμηνεία των *Μαθημάτων*· βλ. *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson*, σ. 325.

217. Αυτή είναι, σε αδρές γραμμές, η θέση των περισσοτέρων μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson. Βλ., ενδεικτικά, J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σσ. 15-16 και A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, σσ. 106-108. Πβ. Laurent Fedi, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie», σ. 105, σημ. 25.
218. Βλ. Henri Bergson, *Leçons Clermontoises I*.
219. Βλ. *ό. π.*, σ. 15, υποσημ. 10.
220. Βλ. Octave Hamelin – Henri Bergson, *Fichte*· το μάθημα του Bergson (βάσει σημειώσεων του Désiré Roustan) περιλαμβάνεται στις σσ. 153-202.

    Σημειωτέον ότι η ερμηνευτική προσέγγιση πτυχών της φιλοσοφίας του Fichte από τον Γάλλο ιστορικό της φιλοσοφίας Jean Hyppolite (βλ. το άρθρο του «L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien» –κείμενο της ανακοίνωσής του στο συνέδριο για τον Husserl, το 1959– το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή άρθρων και δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique*, τόμος Α΄, σσ. 21-31) επηρέασε καθοριστικά το μάθημα που αφιέρωσε ο Victor Goldschmidt, το 1960, στη Σορβόννη, στο *Ύλη και μνήμη*. Με τη σειρά του, το μάθημα αυτό επηρέασε χορεία μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson, κυρίως αυτούς που υιοθετούν μια φαινομενολογική κατεύθυνση, όπως ο Bento Prado Jr. Βλ. Jean-Christophe Goddard, *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*, σσ. 8-9.
221. Δημοσιεύθηκαν πρόσφατα στα *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σσ. 25-68 και τόμος Β΄, σσ. 41-149 αντιστοίχως. Βλ. επίσης την παρουσίαση των εν λόγω μαθημάτων από τον Arnaud François, που επιμελήθηκε την έκδοσή τους, *ό. π.*, τόμος Α΄, σσ. 17-24 και τόμος Β΄, σσ. 17-40 αντιστοίχως.
222. Βλ. J. Ricot, *Leçons de Bergson sur la perception du changement*.
223. Ο Ryu Jiseok δημοσίευσε (και σχολίασε) μια επιστολή του Bergson στον John Dewey, το 1913 (βλ. «A Letter from Bergson to John Dewey») και σχολίασε τις δύο εκδοχές μιας άλλης επιστολής του Bergson στον H.M. Kallen, το 1915 (βλ. «Sur une lettre de Bergson à H.M. Kallen (1915)»). Βλ. επίσης τη δημοσίευση μιας σημαντικής επιστολής του Bergson στον Constant Bourquin σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να γράφουν οι φιλόσοφοι: *Philosophie* (1997, τχ. 54), σσ. 3-8.
224. Εκτός από το τμήμα της *Αλληλογραφίας* του Bergson που περιέχεται στον τόμο των προαναφερθέντων *Συμμίκτων* του (*Mélanges*), ο Ph. Soulez δημοσίευσε (και σχολίασε) την έως τώρα γνωστή αλληλογραφία του Bergson με τον Lucien Lévy-Bruhl («La correspondance Bergson / Lévy-Bruhl»), ο R. Ragghianti επιμελήθηκε την έκδοση ενός ακόμη τμήματος της αλληλογραφίας του Bergson, το οποίο περιέχει άνω των εκατό επιστολών του (βλ. Henri Bergson, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*) και ο Angelo Genovesi δημοσίευσε μια σχολιασμένη ιταλική μετάφραση των επιστολών του Bergson στον Einstein (βλ. «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein»).
225. Bergson, *Correspondances*. Μολονότι ο τόμος αυτός των άνω των χιλίων επτακοσίων σελίδων περιλαμβάνει δύο χιλιάδες τριακόσια ντοκουμέντα, μεταξύ των οποίων

συμπεριλαμβάνονται εκατοντάδες επιστολές του Bergson, ο επιμελητής της έκδοσης υποστηρίζει ότι, σε σύγκριση με τους δύο άλλους τόμους κειμένων του Bergson, την έκδοση των οποίων επιμελήθηκε, συνάθροισε σ' αυτόν ένα minimum, εφόσον το maximum των έργων του Bergson περιλαμβάνεται στον τόμο *Oeuvres* (1959) και το optimum στον τόμο *Mélanges* (1972). Βλ. André Robinet, «L'oeuvre de Bergson: et maintenant ?», στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σ. 267. Για μια συνοπτική παρουσίαση των περιεχομένων του τόμου *Correspondances*, καθώς και για τη χρήση του πληθυντικού (*Αλληλογραφίες*) αντί του ενικού (*Αλληλογραφία*) στον τίτλο του τόμου, βλ. *ό. π.*, σσ. 273-278. Βλ. επίσης τη βιβλιοκρισία του Fr. Worms στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Β΄, σσ. 507-508.

Αξίζει να σημειωθεί ότι στον πρόσφατα εκδοθέντα δεύτερο τόμο των *Annales bergsoniennes* (σσ. 461-488) δημοσιεύθηκαν ανέκδοτες επιστολές του Bergson, με παρουσίαση και σχολιασμό του J.-L. Vieillard-Baron, οι οποίες δεν είχαν συμπεριληφθεί στον τόμο *Correspondances*.

226. Βλ. Fr. Worms και Sophie Coeuré (επιμελ.), *Albert Kahn/Henri Bergson. Correspondances*.

227. Βλ. Alain Petit, «Le premier élève de Bergson».

228. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σσ. 1497-1498. Πβ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σσ. 41 και 106.

229. Βλ. «Aristote, *Métaphysique*, Livre XI(Λ), chap. 7. Traduction par Henri Bergson», *Philosophie*, 1997, τχ. 54, σσ. 9-13. Βλ. στις αμέσως επόμενες σελίδες (14-32) το ενδιαφέρον άρθρο του M. Narcy, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristote».

230. Όσον αφορά τα ελληνικά, εκτός από τη νέα μετάφραση, στον ανά χείρας τόμο, της *Δημιουργικής εξέλιξης* από τον Κωστή Παπαγιώργη και τον συγγραφέα του παρόντος κειμένου –η πρώτη ελληνική μετάφραση του έργου είχε δημοσιευθεί το 1925, με εκτενή πρόλογο από τον Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου–, τα τελευταία χρόνια μεταφράστηκε, πρώτη φορά στα ελληνικά, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (από τον Κωστή Παπαγιώργη) και ξαναμεταφράστηκε *Το γέλιο* (από τον Βασίλη Τομανά), το οποίο είχε μεταφραστεί, πρώτη φορά, το 1915, από τον Νίκο Καζαντζάκη. Βλ., επίσης, την υπό δημοσίευση μετάφραση του άρθρου του Bergson «La conscience et la vie», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή δοκιμίων του *L'énergie spirituelle* (1919) και αποτελεί επεξεργασμένη μορφή του κειμένου της διάλεξης του Bergson στο Πανεπιστήμιο του Birmingham, τον Μάιο του 1911, με τίτλο «Life and Consciousness»· τη μετάφραση εκπόνησε η Πολυξένη Ζινδριλή με δική μου επιμέλεια και θα δημοσιευθεί στη *Δωδώνη*, επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

231. Βλ. για παράδειγμα τη νέα γερμανική έκδοση του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη*, με την παλαιά μετάφραση του Julius Frankenberger (Ιένα, Eugen Die-

derichs Verlag, 1919) και νέα εκτενή εισαγωγή του Erik Oger: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991. Βλ., επίσης, τη νέα ιταλική έκδοση του *Γέλιου* με πρόλογο του Beniamino Placido: *Il riso*, Bari, Laterza, 1994. Βλ., τέλος, τη νέα γερμανική έκδοση της συλλογής δοκιμίων του Bergson *Η σκέψη και το κινούμενο*, με επίμετρο του Κωνσταντίνου Ρωμανού: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Φραγκφούρτη, 1985.

232. Βλ. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* (1955), μελέτη την οποία ο A. Pessina χαρακτηρίζει το 1994 (*Introduzione a Bergson*, σ. 108) ως την «πιο ενημερωμένη βιογραφία του Γάλλου στοχαστή». Παλαιότερα, βιογραφία του Bergson είχε δημοσιεύσει και ο A. Cresson, *Bergson. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (1941). Σημειωτέον ότι την *πνευματική* βιογραφία του Bergson, η οποία επικεντρώνεται στη θρησκευτικότητά του και ειδικότερα στη σχέση του, αφενός, με τον ιουδαϊσμό και, αφετέρου, με τον καθολικισμό, έχει γράψει ο Jean Guitton, *La Vocation de Bergson* (1960).

233. Βλ. Philippe Soulez και Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, 1η έκδοση 1997, επανέκδοση στη συλλογή « Quadrige» των εκδόσεων P.U.F., 2002.

234. Βλ. Jean Guitton, «Jeanne Bergson» στο *Portraits et circonstances*.

235. Πρόκειται για τις δύο διδακτορικές διατριβές του Bergson, τις οποίες υποστήριξε το 1889. Όσον αφορά τη γραμμένη στα γαλλικά κύρια διατριβή του, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, βλ. Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie*, πρακτικά του συνεδρίου του Clermont-Ferrand, που έλαβε χώρα στις 17 και 18 Νοεμβρίου του 1989. Παρόλο που το εν λόγω συνέδριο διοργανώθηκε με αφορμή τη συμπλήρωση εκατό χρόνων από τη δημοσίευση του *Essai sur les données immédiates de la conscience*, πολλά από τα κείμενα που συμπεριλαμβάνονται σ' αυτό τον τόμο δεν αφορούν άμεσα το συγκεκριμένο έργο του Bergson, αλλά τις θεωρητικές του καταβολές και προεκτάσεις.

Όσον αφορά την γραμμένη στα λατινικά συμπληρωματική διατριβή του Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, βλ. το άρθρο του Ιταλού αριστοτελιστή Marcello Zanatta, «La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson» (2001). Για την πρόσληψη και την αποτίμηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Bergson, βλ., ενδεικτικά, τα άρθρα του Michel Narcy, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristote» και της Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», καθώς και το υπό δημοσίευση άρθρο μου «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson».

236. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη του Fr. Worms, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson*. Ένα μικρό τμήμα του βιβλίου αυτού δημοσιεύθηκε, σε αγγλική μετάφραση, στο John Mullarkey (επιμελ.), *The new Bergson*, σσ. 88-98. Βλ., επίσης, το προαναφερθέν μάθημα του V. Goldschmidt, το οποίο αφορά, εν μέρει, το πρώτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*: *Annales bergsoniennes*, τόμος Α', σσ. 73-128.

237. Βλ. F. Boullant, *Henri Bergson. Le rire*.

238. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De* L'Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine*. β) Yvette Conry, *«L'Évolution créatrice» d'Henri Bergson. Investigations critiques*, πρόλογος François Dagognet (πρόκειται για μεταθανάτια έκδοση ενός μαθήματος που αφιέρωσε η εν λόγω καθηγήτρια, το 1986, στη *Δημιουργική εξέλιξη* του Bergson). γ) Jean Bardy, *Regard sur «L'Évolution créatrice»*. Βλ., επίσης, το άρθρο του Bernard Balan, «L'œil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques». Βλ., τέλος, τον πολύ σημαντικό παλαιότερο σχολιασμό του τρίτου κεφαλαίου του εν λόγω έργου από τον Georges Canguilhem, «Commentaire au chapitre troisième de l'*Évolution créatrice*» (πβ. Guillaume le Blanc, «Le problème de la création : Bergson et Canguilhem» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Β΄, σσ. 489-506). Πρόσφατα δημοσιεύθηκε το μάθημα που αφιέρωσε το 1960 ο Gilles Deleuze στο τρίτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης* στην École Normale Supérieure de Saint-Cloud: βλ. Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Β΄, σσ. 166-188. Το μάθημα αυτό παρουσιάζει και σχολιάζει η Anne Sauvagnargues στο άρθρο της «Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur *l'Évolution créatrice*» (*ό. π.*, σσ. 151-165).

239. Βλ. την εισαγωγή του Fr. Worms στη νέα έκδοση του άρθρου του Bergson, «L'âme et le corps» (1992).

240. Βλ. Fr. Worms, «Le paralogisme du parallélisme. *Le Cerveau et la pensée* de Bergson (1904) et sa portée philosophique».

241. Βλ. το προαναφερθέν δοκίμιο των A. Sokal και J. Bricmont, «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs» (11ο κεφάλαιο της μελέτης τους *Impostures intellectuelles*, σσ. 245-270).

242. Βλ. τον «φάκελο» (dossier) των *Annales bergsoniennes* (τόμος Α΄, σσ. 129-264) με θέμα τη «σημασία των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας* (1932) σήμερα», ο οποίος περιλαμβάνει ένα ανέκδοτο κείμενο του Bergson και έξι άρθρα μελετητών σχετικά με τις *Δύο πηγές*. Για την πρόσληψη του εν λόγω βιβλίου του Bergson από τους καθολικούς διανοητές, βλ. Camille de Belloy, «Bergsonisme et Christianisme: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques».

243. Βλ. Pierre Rodrigo, *La pensée et le mouvant. Henri Bergson*. Βλ., επίσης, Paul-Laurent Assoun (επιμελ.), *Analyses et réflexions sur Henri Bergson*: La pensée et le mouvant.

244. Βλ. Frédéric Cossutta (επιμελ.), *Lire Bergson «Le possible et le réel»*. Βλ. και τη βιβλιοκρισία του Frédéric Crouslé στην *Revue philosophique*, 2000, τχ. 3, σσ. 379-382.

245. Βλ. χαρακτηριστικά α) Κ. Π. Ρωμανός, *Οικείωσις*, τέταρτο κεφάλαιο, σσ. 155-215. Ο συγγραφέας παραβάλλει, στο κεφάλαιο αυτό, ορισμένες πτυχές της διδασκαλίας των Στωικών με «μερικές προθέσεις του μπερξονισμού». β) Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson* (1992). γ) Pierre Montebello, «Nietzsche et Bergson: deux philosophes de la vie» (2000). δ) Το αφιέρωμα της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Les Études philosophiques* (2001, τχ. 4) στη σχέση του Bergson με τον γερμανικό

ιδεαλισμό. Το αφιέρωμα αυτό περιλαμβάνει τρία άρθρα στα οποία αντιπαραβάλλεται ο στοχασμός του Bergson με αυτόν του Hegel σε επιμέρους ζητήματα: Maël Lemoine, «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion*» (σσ. 479-497). Bernard Mabille, «Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole» (σσ. 499-516). J.-L. Vieillard-Baron, «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et Bergson» (σσ. 517-530).

246. Βλ. Κ. Π. Ρωμανός, *Οικείωσις*, σσ. 77 και 96.

247. Βλ. τρία άρθρα τα οποία δημοσιεύθηκαν στον δεύτερο τόμο των *Annales bergsoniennes*: α) Camille Riquier, «Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire* ?» (σσ. 261-285). β) Sébastien Blanc, «*Comme elle-même* et *en elle-même*, ce n'est pas la même chose. La perception chez Husserl et Bergson» (σσ. 305-332). γ) Arnaud Bouaniche, «Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930 : *Les Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson (1932) et la *Krisis* de Husserl (1935-1936)» (σσ. 333-362). Βλ., επίσης, Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création*, σσ. 262-272, καθώς και το τέταρτο μέρος του άρθρου του Vincent Peillon, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», σσ. 398-400. Βλ. επίσης τις παλαιότερες μελέτες του G. Berger, «Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl» και του C. van Peursen, «Henri Bergson, phénoménologue de la perception». Ο V. Peillon (*ό. π.*, σ. 398, υποσημ. 61) αναδεικνύει την επισήμανση του P. Trotignon, σύμφωνα με τον οποίο ο συσχετισμός της φιλοσοφίας του Bergson με τη φαινομενολογία επιβάλλεται, εφόσον ο μπερξονισμός μπορεί να θεωρηθεί ως το «προσχέδιο μιας απόλυτης φαινομενολογίας» (βλ. *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, σ. 84).

Βλ., επίσης, δύο πολύ σημαντικές παλαιότερες μελέτες: E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) και Roman Ingarden, «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» (1959).

Αξίζει να σημειωθεί ότι δύο από τους συγγραφείς που άσκησαν δριμεία κριτική, από διαφορετική σκοπιά, στη φιλοσοφία του Bergson θεώρησαν γόνιμη τη συγκριτική μελέτη των θέσεων του Husserl με αυτές του Bergson, κυρίως όσον αφορά τη γνωσιοθεωρία και τη μεθοδολογία τους. Βλ. G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, σσ. 13-14 και J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, σσ. 123-158.

248. Βλ. χαρακτηριστικά Κ. Ρωμανός, *Οικείωσις*, πέμπτο κεφάλαιο, σσ. 219-257: «Η συμπάθεια ως ζωτική αρχή. Ανρί Μπερξόν και Max Scheler». Βλ. επίσης Wolfhart Henckmann, «La réception schélerienne de la philosophie de Bergson».

249. Βλ. το πρόσφατο άρθρο του Jean-François Marquet, «Durée bergsonienne et temporalité». Βλ., επίσης, Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 313-323 και, κυρίως, την παλαιότερη εργασία του Laurent Giroux, *Durée pure et temporalité. Bergson et*

Heidegger. Βλ., τέλος, τη σύγκριση που είχε επιχειρήσει, πολύ παλαιότερα, ο Jean Hyppolite, αφενός, ανάμεσα στο μπερξονικό ζεύγος αντιθέτων εννοιών «βαθύ-επιφανειακό εγώ» και στο χαϊντεγγεριανό ζεύγος αντιθέτων εννοιών «αυθεντική-μη αυθεντική ύπαρξη» και, αφετέρου, ανάμεσα στην μπερξονική και στη χαϊντεγγεριανή αντίληψη του χρόνου, στα άρθρα του «Henri Bergson et l'existentialisme» (1949) και «Du bergsonisme à l'existentialisme» (1949), στη συλλογή δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique*, τόμος Α΄, σσ. 442-458, ιδ. σσ. 445-449.

250. Βλ. Eric Dickson, «Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol».

251. Ο Gregor Fitzi αναδεικνύει τη γονιμότητα ενός διαλόγου μεταξύ του Bergson και του Γερμανού φιλοσόφου και κοινωνιολόγου Georg Simmel, πέραν των στενών ορίων της πιθανής επιρροής που άσκησε ο ένας στον άλλον. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη του *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson* και το άρθρο του «Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande». Βλ., επίσης, Spiros Gangas, *Relativism, Vitalism and Modernity on Georg Simmel's Social Theory*, σσ. 104-151: "Simmel and Bergson". Ο ίδιος συγγραφέας κάνει μια σύντομη αναφορά στη Lebensphilosophie του Simmel σε αντίστιξη με το βιταλισμό του Bergson στην εισαγωγή της πρόσφατης ελληνικής έκδοσης επιλογής κειμένων του Simmel, *Περιπλάνηση στη Νεωτερικότητα. Φιλοσοφικά, Κοινωνιολογικά και Αισθητικά Κείμενα*, επιμέλεια Σπύρος Γάγγας και Κώστας Θ. Καλφόπουλος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004, σσ. 54, 61-62. Βλ., τέλος, François Léger, «Note III – Simmel et Bergson» στο συλλογικό τόμο *La Pensée de Georg Simmel*.

Σημειωτέον ότι ο Simmel συγκαταλέγει τον Bergson στους «μεγάλους Ευρωπαίους», δηλαδή «στα μεγάλα πνεύματα τα οποία, έχοντας γερές ρίζες στο έθνος τους, νιώθουν ότι ανήκουν σε ένα σύνολο κοινών πνευματικών αγαθών που ονομάζεται Ευρώπη» (J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σ. 14).

252. Βλ. Bertrand Saint-Sernin, «L'action à la lumière de Bergson», σ. 68. Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση), σειρά «Κείμενα παιδείας», σσ. 140-141.

253. Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σσ. 214-215. Ο συγγραφέας, η διατριβή του οποίου αφορούσε το έργο του Maurice Blondel (*Le problème de l'Être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*, Nauwelaerts, 1970), συγκρίνει την προβληματική της αυτοδημιουργίας, σύμφωνα με τον Bergson, με τη φαινομενολογία της πράξης, η οποία, κατά τον Blondel, «τείνει να εκδηλώσει μια αυτονομία κρυμμένη κάτω από την φαινομενική ετερονομία της ανθρώπινης βούλησης».

254. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη της Marie Cariou, *Bergson et Bachelard*.

255. Βλ. Henri Gouhier, *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*.

256. Βλ. H. Bars, «Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques

Maritain». Βλ., επίσης, J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Παρίσι, Stock, 1995.

257. Βλ. S. Tsukada, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*.

258. Βλ. Monique Broc-Lapeyre, «Simone Weil et Bergson».

259. Βλ. Marietta Grindler, *Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins. Ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken bei Plotin, Schelling und Bergson*. Βλ., επίσης, James Birx, *Interpreting Evolution: Darwin and Teilhard de Chardin*, Buffalo, Prometheus, 1991. Βλ., τέλος, τις παλαιότερες μελέτες της Madeleine Barthélémy-Madaule: α) *Bergson et Teilhard de Chardin* (1963). β) «Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin» (1959). γ) «Introduction à un rapprochement entre Henri Bergson et Pierre Teilhard de Chardin» (1960).

260. Βλ. Fr. Worms, «Entre critique et métaphysique. La science chez Bergson et Brunschvicg».

261. Βλ. πρωτίστως τον «φάκελο» που αφιέρωσε η φιλοσοφική επιθεώρηση *Process Studies* (28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 267-345) στον Bergson και στον Whitehead, με την επιμέλεια του Randall E. Auxier: «Special Focus: Bergson and Whitehead» και ειδικότερα το άρθρο του Randall E. Auxier, «Influence as Confluence: Bergson and Whitehead» (σσ. 301-338). Βλ., επίσης, α) Charles Hartshorne, «Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's». β) Richard L. Brougham, «Reality and Appearance in Bergson and Whitehead». γ) Το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης του Nicholas Rescher, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. Πβ. Jean-Claude Dumoncel, «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique». δ) Jean-Marie Breuvart, «Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation». ε) Eric Dickson, «Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol».

Βλ., τέλος, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Newton P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation, with Especial Reference to Bergson and Whitehead* (1934). β) Felix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead* (1950), σσ. 64-65, 88-89, 128-129, 200-201· σύμφωνα με τον P.A.Y. Gunter («Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology», σ. 535, υποσημ. 24), στις σελίδες αυτές ο συγγραφέας αναλύει τις ομοιότητες ανάμεσα στις αντιλήψεις του Bergson και του Whitehead για την υλική φύση. γ) Philippe Devaux, «Le bergsonisme de Whitehead» (1961). δ) Albert W. Levi, «Bergson ou Whitehead ?» (1964). ε) Patrick J. Hurley, «Bergson and Whitehead on Freedom» (1976).

262. Βλ. Carl R. Hausman, «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition».

263. Βλ. William Marceau, *Henri Bergson et Joseph Malègue. La convergence de deux pensées*.

264. Βλ., ενδεικτικά, Pierre Trotignon, «Autre voie, même voie: Lévinas et Bergson».

265. Βλ. V.T. Thayer, «A Comparison of Bergson and Spinoza» (1919) και R.-M. Mossé-Bastide, «Bergson et Spinoza» (1949).

266. Βλ. Martial Gueroult, *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Παρίσι,

Aubier, 1956: αντιπαραθέτει την αντίληψη του Bergson για την ύλη ως «σύνολο εικόνων», όπως αυτή εκτίθεται στο *Ύλη και μνήμη*, με την αντίληψη του Berkeley για την ύλη ως σύνολο ιδεών. Πβ. Fr. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 327.

267. Βλ., με χρονολογική σειρά: α) Jean Laporte, «Maine de Biran et Bergson» (1924). β) Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson* (1938). γ) Marguerite Thibaud, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson* (1939). δ) Henri Gouhier, «Maine de Biran et Bergson» (1948). Βλ. επίσης το σχετικά πρόσφατο άρθρο της Donata Chirico, «Conscience et mouvement avant Bergson. La psycho-linguistique de Maine de Biran» (2001).

268. Βλ., ενδεικτικά, Serge Evans, «La vie et l'Intelligence. I. M. Bergson et Schopenhauer» και «La vie et l'Intelligence. II. M. Bergson et Schopenhauer» (1913) και Philip Merlan, «A Certain Aspect of Bergson's Philosophy» (1942).

269. Βλ., ενδεικτικά, Roger Ébacher, *La philosophie dans la cité technique*, σσ. 211-223: «Bergson et Marx». Βλ., επίσης, A. Joussain, «Bergsonisme et marxisme».

270. Βλ. α) René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, 2ος τόμος: *Le pragmatisme de Bergson* (1913). β) Horace Meyer Kallen, *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life* (1914). γ) G. Pentimalli, *H. Bergson, la dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici* (1949). δ) Milic Čapek, «Stream of Consciousness and "durée réelle"» (1950). ε) John Fizer, «Ingarden's Pases, Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually Exclusive Concepts on the Theme of Time» (1975). στ) Richard W. Field, «William James and the Epochal Theory of Time»· στο άρθρο αυτό ο συγγραφέας συγκρίνει τις αντιλήψεις του πρώιμου James (στο έργο του *The Principles of Psychology*) για τη φύση του χρόνου, οι οποίες διαφέρουν από αυτές που θα διατυπώσει αργότερα, στα βιβλία του *A Pluralistic Universe* και *Some Problems of Philosophy*, με την μπερξονική θεωρία της διάρκειας. ζ) Leah M. Poole, «Henri Bergson and William James Unite against Rationalism» (1986). Βλ., τέλος, το σχετικά πρόσφατο άρθρο του πολυγραφότατου Fr. Worms, «James et Bergson: Lectures croisées» (1999). Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. το παλαιότερο άρθρο του Ευάγγελου Μουτσόπουλου, «Από του "ρεύματος νοήσεως" εις την "συνειδησιακήν ροήν". Ο εκμπεργκσονισμός του πραγματισμού» (1968), το οποίο συμπεριελήφθη στη συλλογή δοκιμίων του *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τόμος δεύτερος (1978).

271. Βλ. Jules Chaix-Ruy, «Vitalité et élan vital: Bergson et Croce» (1960). Βλ. επίσης το σχετικά πρόσφατο άρθρο της Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson» (2001).

272. Βλ. το προαναφερθέν άρθρο του John Fizer, «Ingarden's Pases, Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually

Exclusive Concepts on the Theme of Time» (1975). Βλ., επίσης, το πρόσφατο άρθρο του Hans Rainer Sepp, «Illusion et transcendance. Ingarden lecteur de Bergson» (2004).

273. Βλ., πρωτίστως, την πολύ παλαιότερη μελέτη του André Henry, *Bergson maître de Péguy* (1948) και το εκτενές άρθρο του, «Quelques aspects du "bergsonisme" de Péguy» (1956), καθώς και το αφιέρωμα του περιοδικού *Les Études bergsoniennes* (8ος τόμος, 1968) με τίτλο: «Bergson et Péguy», το οποίο περιλαμβάνει τις δύο ακόλουθες εργασίες: Auguste Martin, «Le dossier Bergson-Péguy» και André Robinet, «Péguy, lecteur de Bergson. Première rencontre». Βλ., επίσης, τη μελέτη του André Robinet, *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église* (1969). Για την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Péguy, βλ. τη μελέτη του Robert Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Παρίσι, Laffont, 1992. Για τις μεταπτώσεις των σχέσεων ανάμεσα στον Bergson και στον Péguy και για τη στάση του τελευταίου κατά την αντισημιτική εκστρατεία της *Action française* ενάντια στον Bergson, με αφορμή την εκλογή του Bergson στη Γαλλική Ακαδημία, στις 12 Φεβρουαρίου 1914, βλ. το άρθρο του Benoît Chantre, «Péguy, l'essentiel médiateur».

274. Βλ. Jean Hyppolite, «Du bergsonisme à l'existentialisme» (1949), ιδ. σσ. 449-458: στις σελίδες αυτές του άρθρου του ο Γάλλος μελετητής αναδεικνύει την αντίθεση του αθεϊσμού του Sartre στη φιλοσοφία του Bergson, παρόλο που η φιλοσοφία της θρησκείας του Bergson (δηλαδή ο έκδηλος θεϊσμός, théisme, των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*) δεν είναι στην πραγματικότητα μια θρησκευτική φιλοσοφία. Βλ., επίσης, Jeanne Delhomme, «Le problème de l'intériorité: Bergson et Sartre» (1959).

Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, σύγκριση θέσεων του Bergson με θέσεις του Sartre συναντούμε, μεταξύ άλλων, στην προαναφερθείσα μελέτη του Κ. Π. Ρωμανού, *Οικείωσις* (βλ., ενδεικτικά, σσ. 78, 89, 91) και στο άρθρο της Florence Caeymaex, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien».

275. Βλ. το άρθρο του Jean-Claude Pariente, «Bergson et Wittgenstein» (1969), το οποίο συμπεριελήφθη στο βιβλίο του *Le langage et l'individuel* (1973).

Βλ., επίσης, Bento Prado Jr, «Une philosophie vivante», σ. 30· ο συγγραφέας αναδεικνύει τη σύγκλιση του Wittgenstein με τον Bergson όσον αφορά τον ορισμό του σκοπού και του ύφους της φιλοσοφίας, κυρίως στον τρόπο με τον οποίο αμφότεροι –ο πρώτος στη *Διάλεξη περί ηθικής* (1929), ο δεύτερος στο άρθρο του «Το δυνατό και το πραγματικό» (1930)– προσεγγίζουν το θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας: γιατί υπάρχει το Είναι και όχι το Μηδέν; Υποστηρίζει δε ότι ορισμένοι «κληρονόμοι» του Wittgenstein, όπως ο Gordon Baker, διεκδικούν την επιστροφή στην ηθική ή θεραπευτική διάσταση της φιλοσοφίας. Πράγματι, ο Bergson και ο Wittgenstein, «ίσως οι δύο μεγαλύτεροι φιλόσοφοι του εικοστού αιώνα, μας υπενθυμίζουν την ουσιωδώς ηθική κλήση της φιλοσοφίας»: ο τεχνικός χαρακτή-

ρας της ανάλυσης είναι αναγκαίος, αλλά όχι επαρκής, εάν η φιλοσοφία δεν θέλει να απολέσει την ουσία της.

276. Βλ. M. Hernandez Cruz, «Bergson et Unamuno».

277. Βλ. Milic Čapek, «Time and Eternity in Royce and Bergson».

278. Βλ. Ralph T. Flewelling, «Bergson and Personalism» και Mary W. Calkins, «H. Bergson Personalist». Βλ., επίσης, το αφιέρωμα στον Bergson του *The Personalist Discussion Group* του Πανεπιστημίου της Βοστόνης στο περιοδικό *The Philosophical Forum* (Boston University, Department of Philosophy), 17, 1959-1960, σσ. 22-45: «Process and Personality in Bergson's Thought». Για τις επαφές του Bergson με εκπροσώπους του αμερικανικού περσοναλισμού και ειδικότερα με τον R. T. Flewelling, βλ. D.S. Robinson, «The Bergson-Flewelling Correspondence, 1919-1940». Βλ., επίσης, ενδεικτικά, Bergson, *Correspondances*, σσ. 1576-1577.

279. Βλ. Adelina Castex, *Metafisica del Tiempo*.

280. Βλ. John Mullarkey, «*La philosophie nouvelle*, or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στον συλλογικό τόμο *The New Bergson*, σ. 2. Πβ. το άρθρο του Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», στον ίδιο συλλογικό τόμο.

281. Βλ. Pierre Montebello, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson* (2003). Πβ. την παρουσίαση του βιβλίου αυτού από τον Arnaud François στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 510-515.

282. Για τη διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία του Bergson και στον αποκαλούμενο «μπερξονισμό», βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, καθώς και τις πολύ παλαιότερες μελέτες του A. Thibaudet, *Le bergsonisme*, του Régis Jolivet, *Essai sur le bergsonisme*, του A. Metz, *Bergson et le bergsonisme*, και του N. Ciusa, *Inchiesta sul bergsonismo*.

283. Σχετικά με την επίδραση που άσκησε ο φιλοσοφικός στοχασμός του Bergson στον καθολικισμό, βλ., ενδεικτικά, F. Heidsieck, «Der Einfluss Bergsons (1859-1941) auf das katholische Denken».

284. Βλ. Robert C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France. 1900-1914*. Βλ., επίσης, P. Veronesi, «Nota bibliografica sulla fortuna di Bergson in Francia». Βλ. και την πολύ παλαιότερη μελέτη του E. Sommer, *Bergson Einfluss auf die französische Schriftsprache* (1935). Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στη γαλλική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980, βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του *Ύλη και μνήμη*: *Materie und Gedächtnis*, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991, σσ. XXXIX-XLIII.

285. Υπάρχουν σαφείς μπερξονικές επιρροές στο έργο του Charles de Gaulle, *Le fil de l'épée*, Berger-Levrault, «Le livre de poche», n° 3545. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 345 κ. ε.

286. Βλ. Milic Čapek, «La pensée de Bergson en Amérique». Για την επιρροή του Bergson στην αμερικανική διανόηση μέχρι το 1921, βλ. την πολύ παλαιότερη με-

λέτη του W. I. Riley, «La philosophie française en Amérique III. Le bergsonisme» (1922).

Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στην αγγλοσαξονική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980, βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του *Ύλη και μνήμη*: *Materie und Gedächtnis*, *ό.π.*, σσ. XLIII-XLVI.

287. Βλ. α) Rudolf W. Meyer, «Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung». β) Otto Pöggeler, «Bergson und die Phänomenologie der Zeit». γ) Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland». Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στη γερμανική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980, βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του *Ύλη και μνήμη*: *Materie und Gedächtnis*, *ό.π.*, σσ. XLVI-LIII.

288. Βλ. πρωτίστως τα τρία ακόλουθα άρθρα, τα οποία περιλαμβάνονται στο συλλογικό τόμο *Henri Bergson: esprit et langage*, επιμέλεια έκδοσης Claudia Stancati κ. ά., 2001: α) Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson». β) Pietro Schiumerini, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci». γ) Federica Vercillo, «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini». Βλ., επίσης, Lido Chiusano, «Henri Bergson e l'idealismo italiano» (1983). Βλ. τέλος, τα παλαιότερα άρθρα του J. Chaix-Ruy, «Bergson et ses critiques italiens» (1956), με πλούσια βιβλιογραφία για το εν λόγω θέμα, και του F. Zambelloni, «Bergson e la filosofia italiana (1900-1915)» (1970).

289. Βλ. Frances Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson et la Russie (1907-1914)*. Ο συγγραφέας αναλύει διεξοδικά όλες τις πτυχές της *συνάντησης* (άρα όχι ακριβώς της *επιρροής*) του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson με τη ρωσική «φιλοσοφική σκηνή» των δύο πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα (μέχρι το 1914), δηλαδή κατά την περίοδο πριν από την Οκτωβριανή Επανάσταση. Πβ. την παρουσίαση της μελέτης αυτής από τον Pierre-Jean Labarrière στο περιοδικό *Archives de philosophie*, τόμος 61, τχ. 1, Ιαν.-Μάρτιος 1998, σσ. 64-66. Σημειωτέον ότι κάποιες επισημάνσεις για τις ρωσικές μεταφράσεις του έργου του Bergson και για την επιρροή που άσκησε σε Ρώσους στοχαστές περιέχονται στο Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2η έκδοση, σσ. 298-299. Βλ. επίσης και μια σχετικά πρόσφατη μελέτη στα αγγλικά για παρεμφερές ζήτημα: Hilary L. Fink, *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930*.

290. Βλ. το πολύ παλαιότερο άρθρο του F. Challaye, «Bergson vu par les Soviets» (1954).

291. Βλ. την παλαιότερη μελέτη του J. Santos, «A influencia de Bergson no Brasil» (1965).

292. Εξ όσων γνωρίζω, δεν έχει επιχειρηθεί συνολική αποτίμηση της πρόσληψης της φι-

λοσοφίας του Bergson στη χώρα μας (ούτε καν για μια συγκεκριμένη περίοδο, λόγου χάριν προπολεμικά). Ενδιαφέροντα στοιχεία για τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς των στοχαστών που παρουσίασαν τη φιλοσοφία του Bergson στο ελληνικό κοινό και (ή) μετέφρασαν έργα του πριν από τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο (Νίκος Καζαντζάκης, Έλλη Λαμπρίδη, Γιάννης Ιμβριώτης), καθώς και για το ιδεολογικό στίγμα των περιοδικών που δημοσίευσαν κείμενα για τον Bergson την ίδια περίοδο (*Νέα Επιθεώρηση*, συλλογική προσπάθεια διανοουμένων της κομμουνιστικής αριστεράς, και *Αναγέννηση*, περιοδικό του Δημήτρη Γληνού) συναντούμε, πρώτον, στη μελέτη του Π. Νούτσου, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τόμος Γ΄, σ. 403 και σ. 617 και τόμος Δ΄, σσ. 86-87· και, δεύτερον, στο άρθρο του ιδίου, «Η συζήτηση για τους "κοινωνικούς νόμους" στην *Αναγέννηση*», ιδ. σ. 44 και σ. 46.

293. Βλ. Thorsten Botz-Bornstein, «Contingency and the "Time of the Dream": Kuki Shuzo and French Prewar Philosophy».

294. Βλ. Kuki Shuzo, «Bergson au Japon» (1928)· αγγλική μετάφραση του άρθρου αυτού περιλαμβάνεται στο Steven Light, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

295. Βλ. Yasuo Yuasa, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, όπου μελετάται η επιρροή του Bergson και του William James στη φιλοσοφία του Kitaro Nishida (1870-1945), θεμελιωτή της «σχολής σύγχρονης ιαπωνικής φιλοσοφίας του Kyoto».

296. Βλ., ενδεικτικά, Suzanne Guerlac, *Literary Polemics. Bataille, Sartre, Valéry, Breton*. Βλ. και την παλαιότερη μελέτη του A.E. Pilkington, *Bergson and his Influence: a Reassessment* (1976), ο οποίος πραγματεύεται πρωτίστως την επιρροή του Bergson στο έργο των Marcel Proust, Paul Valéry και Charles Péguy, καθώς και την πολύ παλαιότερη μελέτη του Roméo Arbour, *Henri Bergson et les lettres françaises* (1956) και το άρθρο του ιδίου, «Le bergsonisme dans la littérature française» (*Revue internationale de philosophie*, 13, 1959, τχ. 2). Βλ., επίσης, στο ίδιο τεύχος το άρθρο του G. Guyot, «Notes sur Bergson et les lettres françaises» (σσ. 249-271). Βλ., τέλος, τα σύντομα άρθρα του Édouard Dolléans, «L'influence d'Henri Bergson à travers les lettres françaises» και του Gilbert Maire, «Un jugement littéraire récent sur Henri Bergson», τα οποία περιλαμβάνονται στον δεύτερο τόμο του περιοδικού *Les Études bergsoniennes* (1949).

Σημειωτέον ότι, σύμφωνα με τον Pierre-Edmond Robert («Proust, bergsonien malgré lui?»), «δεν είναι θεμιτό να μιλάμε για την επιρροή του Bergson στον Proust· υπήρξε απλώς μια σύμπτωση ενδιαφερόντων».

297. Τα τελευταία χρόνια δεν έχει υποπέσει στην αντίληψή μου κάποιο αυτόνομο κείμενο για τη σχέση ανάμεσα στον Bergson και στον Valéry. Το ζήτημα αυτό είχε απασχολήσει την οικεία έρευνα κατά τη δεκαετία του 1920, για παράδειγμα στη μελέτη του Albert Thibaudet, *Paul Valéry* (Παρίσι, Grasset, 1923) και στις συζητή-

σεις που προκάλεσε. Πβ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 199 και επισημ. 115.

298. Βλ., ενδεικτικά, α) Floris Delattre, «Bergson et Proust. Accords et dissonances» (1948). β) H. Bonnet, «Bergson et Proust» (1959). γ) S. Poggi, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson* (1991). Βλ., επίσης, το άρθρο του F. Sossi, «Da Bergson a Proust. Nota su soggetto e metafora» (1984). Σύμφωνα με τον Ph. Soulez (στο Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 102, επισημ. 20 (στη σ. 343)), οι δύο πιο αξιόλογες μελέτες σχετικά με την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Proust –κυρίως άλλωστε όσον αφορά το λογοτεχνικό ύφος του και πολύ λιγότερο όσον αφορά το περιεχόμενο του στοχασμού του– είναι αδιαμφισβήτητα οι ακόλουθες: Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, και Joyce N. Megay, *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*. Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, βλ. D.R. Maxwell, *The Abacus and the Rainbow. Bergson, Proust and the Digital-Analogic Opposition*, και Panayotis Poulos, *Littérature et philosophie: Le statut de la temporalité dans la construction de l'oeuvre de Marcel Proust*, σσ. 23, 29, 271, 272, 275, 290, 291, 292, 294, 296, 309, 318, 345.

299. Βλ. Tom Quirk, *Bergson and American Culture. The Worlds of Willa Cather and Wallace Stevens*· πβ. John March, *A Reader's Companion to the Fiction of Willa Cather*, Westport, Connecticut και Λονδίνο, Greenwood Press, 1993. Βλ., επίσης, Paul Douglass, *Bergson, Eliot and American Literature*.

300. Βλ. Mary Ann Gillies, *Henri Bergson and British Modernism*.

301. Βλ. ενδεικτικά John S. Rickard, *Joyce's Book of Memory. The Mnemotechnic of Ulysses*, Durham και Λονδίνο, Duke University Press, 1999, ιδ. σσ. 29-34, 60-65, 111-119, 127-135, 208-217 και 229-234.

302. Σύμφωνα με τον P.A.Y. Gunter στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (2000) στον Bergson, σ. 27.

303. Βλ., ενδεικτικά, το παλαιότερο άρθρο του Floris Delattre, «La durée bergsonienne dans le roman de Virginia Woolf» (1931-1932). Πβ. Shiv K. Kumar, *Bergson and the Stream of Consciousness Novel*.

304. Βλ., ενδεικτικά, τις τρεις ακόλουθες παλαιότερες εργασίες: α) Andreas K. Poulakidas, «Kazantzakis and Bergson: Metaphysic Aestheticians» (1971) (πβ. Π. Νούτσος, *Στην αυγή του νέου αιώνα*, σ. 405). β) N. Georgopoulos, «Kazantzakis, Bergson, Lenin and the "Russian Experiment"» (1979). γ) Colette Janiaud-Lust, *Nikos Kazantzaki, sa vie, son oeuvre (1883-1957)*, σσ. 99-107. Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή σχετικά με την επιρροή του Bergson στον Καζαντζάκη, βλ. το άρθρο του Darren Middleton, «Nikos Kazantzakis and Process Theology: Thinking Theologically in a Relational World» (1994) και το βιβλίο του ιδίου *Novel Theology: Nikos Kazantzakis's Encounter with Whiteheadian Process Theism* (2000). Για τα προβλήματα που παρουσιάζει η πρόσληψη της μπερξονικής έννοιας της «ζωτικής ορμής» (élan vital) από τον θεολογικό στοχασμό του Καζαντζάκη σύμφωνα

με το εν λόγω βιβλίο, βλ. τη βιβλιοκρισία του Robert E. Doud στο περιοδικό *Process Studies*, 30, 2001, τχ. 1, σσ. 164-166.

Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ., ενδεικτικά, α) Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, *Η νεορομαντική βιοθεωρία του Καζαντζάκη. Η ποίηση της ζωής*, σσ. 15, 21, 32, 40, 41, 46 κ. α. (για το σύνολο των πολυάριθμων αναφορών της συγγραφέως στον Bergson, στην εν λόγω μελέτη, βλ. το ευρετήριο, σ. 442). β) Γεώργιος Χ. Κουμάκης, *Νίκος Καζαντζάκης. Θεμελιώδη προβλήματα στη φιλοσοφία του*, γ΄ έκδοση, ιδ. σσ. 81-89. γ) Ρωξάνη Αργυροπούλου, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τόμος Β΄, σσ. 43 και 47-50.

305. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, «Charles Du Bos et Bergson: une amitié philosophico-littéraire».
306. Βλ. Charles Du Bos, *Journal (1921-1923)* (1946)· νέα έκδοση: *Journal (1920-1925)* (2003). Πβ. ορισμένες σελίδες που αφιερώνει ο Édouard Dolléans στο εν λόγω *Ημερολόγιο* του Du Bos στο πλαίσιο της κριτικής παρουσίασης του δοκιμίου του Floris Delattre, «Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique», *Les Études bergsoniennes*, 1ος τόμος, 1948, σσ. 194-199.
307. Βλ. Mark Antliff, *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*. Βλ., επίσης, το άρθρο του ιδίου «Organicism against itself: Cubism, Duchamp-Villon and the contradictions of Modernism».
308. Βλ. Mark Antliff, «The Rhythms of Duration: Bergson and the Art of Matisse», ιδ. σ. 202.
309. Βλ. *ό. π.*, σ. 185 και σ. 189, σημ. 35.
310. Βλ. *ό. π.*, σσ. 184-196. Όσον αφορά την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Édouard Le Roy, βλ. Michel Jouhaud, «Édouard Le Roy, le bergsonisme et la philosophie réflexive».
311. Βλ. α) Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* (1997). β) E. Jaffard, B. Claverie και B. Andrieu (επιμελ.), *Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie* (1998). γ) B. Claverie, R. Jaffard, B. Andrieu κ. ά., *Bergson. De la philosophie aux neurosciences* (2000).
312. Βλ. J.-N. Missa, *L'esprit-cerveau*, ιδ. κεφ. V: «Bergson, Ribot et les neurosciences».
313. Βλ. Patrick McNamara, «Bergson's Theory of Dreaming».
314. Βλ. του ιδίου, «Bergson's *Matter and Memory* and Modern Selectionist Theories of Memory».
315. Βλ. κυρίως το τρίτο κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στην μπερξονική θεωρία της μνήμης: «Bergson's Memory Theory».
316. Σύμφωνα με τον P.A.Y. Gunter στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (2000) στη φιλοσοφία του Bergson, σ. 27.
317. *Νεύσις* (Αθήνα, εκδόσεις Νεφέλη), τχ. 8, 1999, σσ. 55-69.
318. Βλ. α) Valeria Paola Babini, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria* (1990). β) I. Zanzanaini, «Il pensiero di Bergson e la medicina psichiatrica

francese» (1991). γ) Rosalia Cavalieri, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson* (1998), κεφ. 7.3.

319. Βλ., ενδεικτικά, H. Le Savoureux, «Bergsonisme et neurologie» (1934).

320. Βλ. Raoul Mourgue, «Le point de vue neurobiologique dans l'oeuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science» (1920).

321. Βλ. το εμπνευσμένο από μπερξονικές αντιλήψεις βιβλίο που συνέγραψε με τον Von Monakow, διευθυντή του Ινστιτούτου Εγκεφαλικής Ανατομίας της Ζυρίχης, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, intégration et désintégration de la fonction* (1929).

322. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences*, σ. 73 και σημ. 3.

323. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σσ. 1501-1502.

324. Βλ. Dr Quercy de Rennes, «Remarques sur la théorie bergsonienne de l'aphasie sensorielle» (1925).

325. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences*, σ. 74, σημ. 4.

326. Όσον αφορά την επίδραση της φιλοσοφίας του Bergson στον ψυχοπαθολόγο Pierre Janet, ανιψιό του γνωστού εκείνη την περίοδο φιλοσόφου Paul Janet, οπαδού της φιλοσοφίας της νόησης (philosophie de l'intelligence), βλ., ενδεικτικά, Irène Famiani, «Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante» (2001). Αρχικά, η συγγραφέας αναδεικνύει τις αναλογίες που υπάρχουν ανάμεσα στην μπερξονική έννοια της «προσοχής στη ζωή» (attention à la vie) και στη θεμελιώδη στο έργο του Pierre Janet έννοια της «λειτουργίας του πραγματικού» (fonction du réel). Στη συνέχεια, επισημαίνει την αξιοποίηση ορισμένων εργασιών του Janet από τον Bergson τόσο στο *Ύλη και μνήμη*, όσον αφορά τις περιπτώσεις διχασμού της προσωπικότητας, όσο και στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, όπου ο Bergson αντλεί από τον Janet τη βασική για τις αναλύσεις του σχετικά με τη στατική θρησκεία έννοια της «μυθοποιητικής λειτουργίας» (fonction fabulatrice). Βλ., επίσης, Michele Giancotti, «Bergson et Janet: contiguïtés et résonances» (2001).

Όσον αφορά τον Minkowski, η επιρροή που δέχθηκε από τον Bergson φαίνεται και στα τρία ακόλουθα άρθρα του: α) «Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique» (1923). β) «Bergson's conceptions as applied to psychopathology» (1926). γ) «La pure durée et la durée vécue» (1959). Πβ. D. F. Allen και J. Postel, «Eugeniusz Minkowski ou une vision de la schizophrénie (suivi de sept lettres de H. Bergson à E. Minkowski)». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Ε. Μουτσόπουλος, *Φιλοσοφία της καιρικότητος*, σ. 50.

327. Βλ. *Bergson politique*, σ. 58, σημ. 21.

328. Βλ. J. Gabel, *Idéologies*, Παρίσι, Éd. Anthropos, 1974.
329. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σ. 1071. Για το πρόβλημα της προσωπικότητας στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. την αδημοσίευτη διατριβή της Patricia Verdeau, *Le problème de la personnalité dans la philosophie de Bergson*. Για τη διάκριση μεταξύ της προσωπικότητας ως «κεντρικού προβλήματος της φιλοσοφίας», σύμφωνα με τον Bergson, και της πραγματικότητας ως «πρωταρχικού προβλήματος της μεταφυσικής», σύμφωνα με τον Whitehead, βλ. το προαναφερθέν άρθρο του Jean-Claude Dumoncel, «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique».
330. Βλ., ενδεικτικά, Philippe Soulez, *Bergson. Le Philosophe et l'Homme politique*, σσ. 137-254. Βλ., επίσης, τα δύο ακόλουθα παλαιότερα άρθρα του ιδίου: «Lorsque Bergson parle de Freud» (1976) και «Lorsque Freud parle de Bergson» (1977). Βλ., επίσης, A. Vinson, «La fausse reconnaissance et le pressentiment et l'«inquiétante étrangeté». Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson». Βλ., επίσης, Yvon Brès, *L'être et la faute*, σσ. 152-173: «Bergson et Freud», καθώς και το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης της Marie Cariou, *Lectures bergsoniennes*, αντικείμενο του οποίου είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson ερμήνευσε τη φροϋδική θεωρία περί ονείρων. Βλ., τέλος, τα άρθρα του Frédéric Worms, «Le rire et sa relation au mot d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud» και του Arthur L. Benton, «Bergson and Freud on Aphasia: A Comparison».
331. Βλ. Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion, psychologie*.
332. Βλ. Frank Barron, «Bergson and the Modern Psychology of Creativity».
333. Βλ. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, σσ. 172-173· ελληνική έκδοση, σ. 195.
334. Βλ. J.-N. Missa, *L'esprit-cerveau*, κεφ. V, και του ιδίου, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», ιδ. σσ. 66-67, 73-76.
335. Βλ. Bergson, *Oeuvres*, σσ. 166 και 870.
336. Βλ. Pierre Marie, «Révision de la question de l'aphasie», *Semaine Médicale*, 26, 1906, σσ. 241-247, 493-500, 565-570.
337. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», σσ. 76-83.
338. Βλ. M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia*.
339. Βλ. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria, filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*. Πβ. τη βιβλιοκρισία του J.-L. Vieillard-Baron στο περιοδικό *Les Études philosophiques*, 1995, τχ. 4, σσ. 543-545.
340. Βλ. P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* και Milic Čapek, *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-evaluation*.
341. Όσον αφορά τον M. Čapek, βλ., επίσης, τα ακόλουθα άρθρα του: «La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée» (1952), « La théorie bergsonienne de la matière et la physiqūe moderne» (1953) και «Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité» (1980).

Όσον αφορά τον P.A.Y. Gunter, βλ., επίσης, τα ακόλουθα προαναφερθέντα άρθρα του: «Bergson's Reflective Anti-intellectualism» και «Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology», καθώς και το άρθρο του «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method».

342. Βλ. Louis de Broglie, *Matière et lumière* (1937).

343. Βλ. του ιδίου, «Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement» (1941). Το άρθρο αυτό, που συμπεριελήφθη στο βιβλίο του ιδίου, *Physique et microphysique* (1947), έχει μεταφραστεί στα αγγλικά στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics*, σσ. 45-62: «The concepts of Contemporary physics and Bergson's ideas of time and motion».

344. Βλ. François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*.

345. Βλ. α) Maurice Boudot, «L'espace selon Bergson» (1980). β) Ingeborg Schüssler, «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» (1990). γ) Frédéric Worms, «Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson» (1994). δ) Alain Panero, *Intuition et espace chez Bergson* (2002).

346. Εκτός από τη σειρά των κειμένων που δημοσιεύθηκαν τη δεκαετία του 1920 και τις αμέσως επόμενες σχετικά μ' αυτό το ζήτημα, βλ. 1) την προαναφερθείσα μελέτη του F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace* (1953). 2) A. Metz, «Bergson, Einstein et les relativistes» (1959). 3) Marie-Antoinette Tonnélat, *Histoire du principe de relativité* (1971), σσ. 280-293. 4) Milic Čapek, *Bergson and Modern Physics* (1971) σσ. 238-269. 5) Hervé Barreau, «Bergson et Einstein. À propos de *Durée et simultanéité*» (1973). 6) Michel Biezunski, *Einstein à Paris*, Presses Universitaires de Vincennes, 1991. 7) O. Marzocca, « Tempo e molteplicità. La durata bergsoniana tra relatività e irreversibilità» (1993). 8) Angelo Genovesi, «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, I. Dal «tempo» della coscienza ai livelli paralleli della durata» και «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, II. Dai «livelli paralleli della durata» al tempo unico e universale» (1991). 9) Silvestro Marcucci, *Tempo e relatività nella filosofia francese contemporanea* (1996). 10) A. Sokal και J. Bricmont, *Impostures intellectuelles* (1997), κεφ. 11, σσ. 245-270. 11) Paolo Taroni, *Bergson, Einstein e il tempo* (1998). 12) Clifford Williams, «A Bergsonian Approach to A- and B-Time» (1998). 13) Timothy S. Murphy, «Beneath Relativity: Bergson and Bohm on Absolute Time» (1999). 14) Jean-Marc Lévy-Leblond, «Bergson, Einstein et la Relativité» (2000). Βλ., επίσης, το προαναφερθέν άρθρο του M. Čapek, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Γιάννη Ιμβριώτη, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν*, σσ. 308-314: «Ο χρόνος και η θεωρία του Einstein».

347. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σ. 105.

348. Βλ. τα δύο άρθρα του A. Metz και τα αντίστοιχα απαντητικά άρθρα του Bergson στον 31ο τόμο της *Revue de philosophie*: πρώτο άρθρο του Metz: «Le temps d'Einstein et la philosophie» (σσ. 56-88)· απάντηση του Bergson: «Les temps

fictifs et le temps réel» (σσ. 241-260)· απόκριση του Metz στον Bergson (σσ. 437-439) και τελική απάντηση του Bergson (σ. 440). Πβ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σ. 188 και σημ. 73.

349. Βλ. A. Metz, *La Relativité* (1923). Η 15η αναθεωρημένη έκδοση της μελέτης αυτής, το 1926, από τον ίδιο εκδοτικό οίκο, επιγράφεται *Les Nouvelles Théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité*.

350. Βλ., ενδεικτικά, Villard Alan White, «Whitehead, Special Relativity, and Simultaneity», *Process Studies*, 13, χειμώνας 1983, τχ. 4, σσ. 275-285.

351. Βλ. Andrew C. Papanicolaou και Pete A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science*. Πβ. την παρουσίαση αυτού του τόμου από τον L.E. Goodman στο περιοδικό *Process Studies*, 21, χειμώνας 1992, τχ. 4, σσ. 260-268.

352. Την οποία οι δύο συγγραφείς παραλληλίζουν με την αντίληψη του Paul Valéry για το χρόνο ως κατασκευή (construction). Δύο επισημάνσεις επιβάλλονται στο σημείο αυτό: α) Όταν ο Bergson υποστηρίζει στη *Δημιουργική εξέλιξη* (*L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 784) ότι «ο χρόνος είναι επινόηση ή δεν είναι τίποτε», μερικοί τον παρανόησαν και νόμισαν ότι ο χρόνος είναι επινόηση του ανθρώπου, ενώ κατά τον Bergson ισχύει το αντίθετο: ο χρόνος επινοεί, δηλαδή δημιουργεί, καθώς στο εν λόγω χωρίο invention σημαίνει création. β) Δεν κατόρθωσα να εντοπίσω σε ποιο κείμενό του ο Valéry αντιλαμβάνεται το χρόνο ως κατασκευή. Πάντως, δεν πρέπει να εκλάβουμε την «επινόηση» και την «κατασκευή» ως παράλληλες έννοιες, δεδομένου μάλιστα ότι, σύμφωνα με τον Bergson, ο πραγματικός χρόνος (durée) δεν είναι επ' ουδενί μια διανοητική κατασκευή (construction). Ευχαριστώ τη Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη για τις επισημάνσεις αυτές.

353. Βλ. χαρακτηριστικά το ακόλουθο χωρίο από τη βιβλιοκρισία που έγραψε ο Prigogine για τον συλλογικό τόμο *Bergson and Modern Thought*: «Review of *Bergson and Modern Thought*, eds. A.C. Papanicolaou and Pete A.Y. Gunter», *Texas Books in Review*, 8, τχ. 3, φθινόπωρο 1988, σ. 12, υποσημ.: «I want to mention the fact that Bergson's views have undoubtedly influenced my own work on nonlinear processes». Βλ. τις τρεις ακόλουθες μελέτες του I. Prigogine και της I. Stengers: α) *La Nouvelle Alliance* (1979). β) *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (1984)· ελλην. έκδ.: *Τάξη μέσα από το χάος* (1992), ιδ. σσ. 143-148. γ) *Entre le temps et l'éternité* (1988). Βλ., επίσης, τα άρθρα που δημοσίευσαν οι δύο συγγραφείς από κοινού στην *Revue de l'Université de Bruxelles* (1988, τχ. 1-2): «Penser le temps» (σσ. 5-19) και «Redécouverte du temps» (σσ. 21-38). Πβ. το τμήμα του άρθρου του P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method», που επιγράφεται «Prigogine/Bergson» (σσ. 118-121). Βλ., επίσης, Eric V. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time».

354. Βλ. I. Prigogine και I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, σ. 19. Πβ. Jean Bardy, «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie*, σ. 21.

355. Βλ. Eric V. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», σσ. 181-182.
356. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 118 και σημ. 19.
357. Βλ. Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, σ. 3: ο Prigogine θεωρεί εύστοχη την κριτική του Bergson στην κλασική επιστήμη και υποστηρίζει ότι ο Γάλλος φιλόσοφος εντόπισε και ανέδειξε προβλήματα τα οποία εξακολουθούν να απασχολούν τους επιστήμονες. Απεναντίας, ο Bergson «απέτυχε στο βαθμό που η βασισμένη στην ενόραση μεταφυσική την οποία φιλοδοξούσε να δημιουργήσει δεν είδε το φως».
358. Βλ. Eric V. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», σσ. 182-193.
359. Βλ. *ό. π.*, σ. 184.
360. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 121.
361. Βλ. ένα χωρίο της επιστολής του Prigogine στον P.A.Y. Gunter (1 Μαΐου 1989) στο P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 121 και σημ. 1.
362. Βλ. *αυτόθι* και P.A.Y. Gunter, «Retour à Bergson», σ. 27.
363. Βλ. G. Kampis, *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science*, και τις ακόλουθες προαναφερθείσες μελέτες: α) F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy*. β) Paul-Antoine Miquel, *Le Problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De* L'Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine*. γ) P.A.Y. Gunter και T. Wilkinson, *Conversations on Evolution*.
364. Για την πραγμάτευση του θέματος της εντροπίας εκ μέρους του Bergson, βλ. δύο παλαιότερα άρθρα που περιλαμβάνονται στον προαναφερθέντα συλλογικό τόμο: *Bergson and the Evolution of Physics*, τον οποίο επιμελήθηκε ο P.A.Y. Gunter: Satosi Watanabé, «The concept of Time in Modern Physics and Bergson's Pure Duration» (σσ. 62-77) και Olivier Costa de Beauregard, «Certain Aspects of the Irreversibility of Time in Classical and Quantum Physics» (σσ. 77-105).
365. Βλ., ενδεικτικά, George G. Simpson, *The Meaning of Evolution* (1951), κεφ. 8 και N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Press* (1971), ιδ. σσ. 191-193. Βλ., επίσης και κυρίως, την προαναφερθείσα μελέτη της Yvette Conry, *«L'Évolution créatrice» d'Henri Bergson. Investigations critiques*.
366. Βλ. Keith Ansell Pearson, «Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life». Βλ., επίσης, την παλαιότερη μελέτη του Loren Eisely, *Darwin's Century*, Anchor Books, 1961, ιδ. σ. 347.
367. Βλ. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1970)· ελληνική έκδοση: *Η τύχη και η αναγκαιότητα. Δοκίμιο για τη φυσική φιλοσοφία της νεότερης βιολογίας* (1971).

368. Βλ. χαρακτηριστικά το άρθρο που δημοσίευσε ο Driesch με αφορμή την έκδοση της *Δημιουργικής εξέλιξης*: «H. Bergson, der biologische Philosoph» (1908). Για την πρόσληψη της μπερξονικής φιλοσοφίας της ζωής και της φύσης από τον Driesch, ο οποίος είχε συγκροτήσει τη δική του φιλοσοφία της φύσης πριν από τον Bergson, βλ. Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», σσ. 260-262.
369. Βλ. Ζακ Μονό, *Η τύχη και η αναγκαιότητα*, σσ. 51-53.
370. Βλ. *ό. π.*, σ. 53. Βλ., επίσης, λίγες σελίδες παρακάτω (σσ. 57-58), μια σύγκριση ανάμεσα στη «βιολογική φιλοσοφία» του Teilhard de Chardin και στη φιλοσοφία του Bergson, δεδομένου ότι αμφότερες βασίζονται «σε ένα πρωταρχικό εξελιξιοκρατικό αίτημα». Ο Teilhard, «αντίθετα με τον Bergson, δέχεται ότι η εξελικτική δύναμη ενεργεί στο σύμπαν ολόκληρο, από τα στοιχειώδη σωματίδια ίσαμε τους γαλαξίες: δεν υπάρχει ύλη "αδρανής", και, συνεπώς, καμιά διάκριση ουσίας μεταξύ ύλης και ζωής».
371. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism».
372. Βλ. του ιδίου, «Bergson's Philosophical Method and its Applications to the Sciences».
373. Βλ. του ιδίου, «Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology».
374. Βλ. H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, σ. 137. Πβ. Jean Bardy, «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie*, σσ. 20-21.
375. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, ιδ. σ. 172 και σημ. 7.
376. Βλ. Alain Prochiantz, «A` propos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal», σσ. 532-534. Βλ., επίσης, του ιδίου *La Biologie dans le boudoir*, Παρίσι, Odile Jacob, 1995 και «Intelligence et instinct», *Pour la science*, τχ. 254, 1998, σσ. 34-37. Ειδικότερα, σχετικά με τις επιστημολογικές αντιλήψεις του Claude Bernard, βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, «The Constitution of Knowledge in the bio-medical sciences according to Claude Bernard's epistemological conceptions».
377. Βλ. A. Prochiantz, «A` propos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal», σσ. 534-535.
378. Βλ. *ό. π.*, σσ. 538-539.
379. Βλ. *ό. π.*, σσ. 539-540.
380. Βλ. *ό. π.*, σ. 541.
381. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Retour à Bergson», σ. 27.
382. Βλ. John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, κεφ. 3: «Philosophy of Biology» (σσ. 62-87), ιδ. σσ. 66-71 και σ. 75. Βλ., επίσης, του ιδίου «*La philosophie nouvelle*, or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 2.
383. Βλ. Jean Millet, *Bergson et le calcul infinitésimal, ou la raison et le temps* (1974).
384. Βλ. του ιδίου, «Bergsonian epistemology and its origins in mathematical thought».

385. Βλ. Ph. Soulez, «Les mathématiques, la biologie et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson» και P.A.Y. Gunter, «Bergson, Mathematics and Creativity».
386. Βλ. Bento Prado Jr., «Une philosophie vivante», σσ. 29-30. Βλ. επίσης το πρόσφατο εκτενές αφιέρωμα του δεύτερου τόμου των *Annales bergsoniennes* στον Bergson και τη φαινομενολογία: «Bergson et la phénoménologie: Problèmes et rencontres» (σσ. 189-458). Στην ουσία πρόκειται για τα πρακτικά δύο συνεδρίων, το πρώτο από τα οποία έλαβε χώρα στην Πράγα (Οκτώβριος-Νοέμβριος 2002) και το δεύτερο στο Παρίσι (25 Ιανουαρίου 2003).
387. *Le désir et la distance – Introduction à une phénoménologie de la perception* (1999). Βλ., επίσης, το άρθρο του ιδίου, «Le problème de la perception».
388. Βλ. την παρουσίαση του εν λόγω έργου του R. Barbaras από τον François Heidsieck στη *Revue philosophique*, 2000, τχ. 3, σσ. 374-375. Πβ. R. Barbaras, «La phénoménologie de Bergson».
389. Βλ. Bento Prado Jr. «Une philosophie vivante», σ. 30.
390. Βλ. Bento Prado Jr, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Πβ. R. Barbaras, «La phénoménologie de Bergson», σ. 337: «Η δύναμη αυτού του βιβλίου [του Bento Prado] έγκειται στο γεγονός ότι κατορθώνει να εντοπίσει κοινό θεωρητικό πεδίο ανάμεσα στον μπερξονισμό και στη φαινομενολογία, να αναδείξει, πέραν των διαφορών, την ίδια χειρονομία και την ίδια διερώτηση και, έτσι, να ανοίξει τον ορίζοντα της αντιπαράθεσης. Σύμφωνα με τη βασική θέση του έργου, η φιλοσοφία του Bergson μπορεί να διαβαστεί ως η συγκρότηση μιας οντολογίας της παρουσίας», χωρίς τούτο να σημαίνει ότι προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία του παρόντος και της παρουσίας, η οποία είχε δεχθεί έντονη κριτική εκ μέρους της χαϊντεγγεριανής παράδοσης.
391. Βλ. François Heidsieck, βιβλιοπαρουσίαση του έργου του R. Barbaras, *Le désir et la distance*, *Revue philosophique*, 2000, τχ. 3, σ. 374. Βλ. όμως και την κριτική που ασκεί ο J.-L. Vieillard-Baron «στη συγκρότηση ενός ερμηνευτικού μύθου, μέσω αυθαίρετων επιλογών κειμένων του Bergson και υπερερμηνειών (surinterprétations) εκ μέρους του Martial Gueroult, του Bento Prado Jr και του Renaud Barbaras» («L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale», σ. 50, σημ. 3).

Για τη δριμεία κριτική που άσκησε ο Bergson στην έννοια του μηδενός και στην αρνητικότητα, βλ., ενδεικτικά, K. Sullivan, «The Relation between Duration and the Critique of the Idea of Nothing in Bergson's Thought» (1983). Βλ. και το παλαιότερο άρθρο του R.M. Gale, «Bergson's Analysis of the Concept of Nothing» (1973-1974).

392. Βλ. P. A.Y. Gunter, «Henri Bergson» στο David Ray Griffin (επιμελ.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, Albany, SUNY, 1993, σσ. 133-163.
393. Βλ. Mark S. Muldoon, «Henri Bergson and Postmodernism».

394. Βλ. Pierre Trotignon, «Autre voie, même voix: Lévinas et Bergson».
395. Βλ. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, σσ. 207-208 και σ. 498.
396. Βλ. Ann Game, *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*, σ. 11 και σ. 45.
397. Βλ. Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, σσ. 16-19 και σσ. 27-28, όπου αναφέρει ότι θεωρεί το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* ως ένα από τα πέντε ωραιότερα (plus beaux) βιβλία σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας. Με τη σειρά του, ο Pierre Trotignon θα υποστηρίξει ότι το *Ύλη και μνήμη* είναι ένα από τα τέσσερα ή πέντε μείζονα βιβλία της σύγχρονης (contemporaine) φιλοσοφίας: βλ. το άρθρο του «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences*, σ. 161.
398. Βλ. John Mullarkey, «Bergson: The Philosophy of Durée-Différence», σ. 369.
399. Βλ. *ό. π.*, σσ. 368 κ. ε.
400. Βλ. Giovanna Borroadori, «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche».
401. Βλ. Gilles Deleuze, *Cinéma 1: L'image-mouvement* και *Cinéma 2: L'image-temps* (1983 και 1985 αντιστοίχως). Το ζήτημα του μπερξονισμού του Deleuze απασχολεί ολοένα και περισσότερο τη σύγχρονη έρευνα, ιδίως την αγγλοσαξονική, εφόσον έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά τόσο η μελέτη του για τον Bergson (βλ. *Bergsonism*, 1991) και το προαναφερθέν άρθρο του (βλ. «Bergson's Conception of Difference», 1999) όσο και η δίτομη μελέτη του για τον κινηματογράφο (βλ. *Cinema 1: The Movement-Image* και *Cinema 2: The Time-Image*, 1986 και 1989 αντιστοίχως) και η μελέτη που συνέγραψε με τον F. Guattari, *Mille plateaux* (βλ. G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, 1987). Για τον μπερξονισμό του Deleuze, βλ. ενδεικτικά τα ακόλουθα άρθρα ή τμήματα μελετών: 1) M.R. Restuccia, «Deleuze et Bergson» (1983). 2) Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (1984), σσ. 87-108: «The New Bergsonism». 3) P. Douglass, «Deleuze and the Endurance of Bergson» (1992). 4) P. Douglass, «Deleuze's Bergson: Bergson Redux» (1992). 5) M. Hardt, *An Apprenticeship in Philosophy: Gilles Deleuze* (1993). 6) John Mullarkey, «Bergson: The Philosophy of Durée-Différence» (1996). 7) Constantin Boundas, «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual» (1996). 8) Eric Alliez, «Sur le bergsonisme de Deleuze» (1998). 9) Giovanna Borroadori, «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche» (1999). 10) J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme* (1999), σσ. 78-79. 11) Robin Durie, «Splitting Time. Bergson's Philosophical Legacy» (2000). 12) Douglas L. Donkel, «Deleuze's Challenge: Thinking Internal Difference» (2002). Από την ελληνόγλωσση βιβλιογραφία, βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Ζ. Ντελέζ», ιδ. σσ. 124-125.
402. Παρίσι, Éditions de Minuit, 1980. Για την επιρροή του Bergson στην εν λόγω μελέτη των Deleuze και Guattari, βλ. ενδεικτικά Keith Ansell Pearson, «Bergson and creative evolution/involution: Explosing the transcendental illusion of organismic life» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The new Bergson*, σσ. 160-163.

403. Βλ. Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*.
404. Βλ. χαρακτηριστικά α) John Mullarkey, «Duplicity in the Flesh. Bergson and current philosophy of the body» (1994). β) David Morris, «The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema» (2000). γ) S. Ohkoda, «Bergson et Merleau-Ponty, la philosophie de l'incarnation» (2001).
405. Ο John Mullarkey κατατάσσει την οικεία αντίληψη του Merleau-Ponty στις νεωτερικές αντιλήψεις περί σώματος, ενώ την αντίστοιχη θέση του Deleuze στις μετανεωτερικές· βλ. «Duplicity in the Flesh. Bergson and current philosophy of the body», σ. 340.
406. Βλ. Leonard Lawlor, «L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*». Το άρθρο αυτό δημοσιεύθηκε επίσης, στην πρωτότυπη αγγλική μορφή του, στο περιοδικό *Philosophy Today* (τόμος 46, τχ. 5, συμπληρωματικός τόμος 2002, σσ. 92-101), με τον τίτλο: «Asceticism and Sexuality: The "Trumpery of Nature" in Bergson's *The Two Sources of Morality*».
407. Βλ. Alexander Tristan Riley (Bucknell University), «Durkheim contra Bergson? The hidden roots of postmodern theory and the postmodern "return of the sacred"». Για μια συγκριτική μελέτη των προσεγγίσεων της καταγωγής της θρησκείας από τον Durkheim και από τον Bergson, βλ. το κείμενο της ανακοίνωσής μου στο γαλλόφωνο διεθνές επιστημονικό συνέδριο με θέμα: «Morale et idéologie. Durkheim et les durkheimiens sur la religion», το οποίο διοργανώθηκε από το Τμήμα Κοινωνιολογίας της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Κρήτης και έλαβε χώρα στο Ρέθυμνο τον Δεκέμβριο του 2003. Το θέμα της ανακοίνωσής μου ήταν: «Bergson était-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ?» (Μπορούμε άραγε να θεωρήσουμε τον Bergson ως οπαδό του Durkheim στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*;) Το κείμενο αυτό, αναθεωρημένο και επαυξημένο, θα δημοσιευθεί το 2006, στον 36ο τόμο της *Φιλοσοφίας* (Επετηρίδας του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών).
408. Βλ. Charles Larmore, *Les pratiques du moi* (2004).
409. *Ό. π.*, σ. 99. Ο Larmore αντιλαμβάνεται σαφώς το εγχείρημά του στην εν λόγω μελέτη ως «κατασκευή μιας θεωρίας του εγώ» (construction d'une théorie du moi) (βλ. και σ. 134).
410. *Ό. π.*, σ. 99.
411. *Αυτόθι*.
412. *Ό. π.*, σσ. 127-128. Όσον αφορά ειδικότερα τον Sartre, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Larmore, «η συστατική σχέση της υποκειμενικότητάς μας με τον εαυτό της δεν μπορεί να *είναι* μια αναστοχαστική σχέση και, συνακόλουθα, δεν μπορεί να *συλληφθεί* ως μια γνωστική σχέση» (βλ. *ό. π.*, σ. 99· οι υπογραμμίσεις δικές μου).
413. *Ό. π.*, κεφ. III, § 5, ιδ. σσ. 127-134.
414. *Ό. π.*, σσ. 128-129.

415. *Ό. π.*, σ. 129 και σημ. 1.
416. *Ό. π.*, σ. 130.
417. *Ό. π.*, σσ. 130-131.
418. *Ό. π.*, σ. 134.
419. *Ό. π.*, σ. 131.
420. *Ό. π.*, σσ. 131-132.
421. *Ό. π.*, σ. 132.
422. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 696 (οι υπογραμμίσεις είναι του Bergson).
423. Βλ. Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, σ. 132.
424. *Ό. π.*, σ. 133.
425. *Ό. π.*, σ. 166.
426. *Ό. π.*, σ. 261.
427. Βλ. κυρίως τα βιβλία του G.H. Mead, *The Philosophy of the Present* (Chicago, The University of Chicago Press, 1932) και *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago, 1936), καθώς και το άρθρο του «The Genesis of the Self and Social Control» (1924-1925): *Selected Writings*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964. Πβ. Jon S. Moran, «Bergsonian Sources of Mead's Philosophy».
428. Βλ. το παλαιότερο άρθρο του André Devaux, «René Le Senne face à Bergson» (1973). Ο Le Senne, υπέρμαχος της «φιλοσοφίας του πνεύματος» (philosophie de l'esprit), επιχείρησε να συμφιλιώσει βασικά στοιχεία της φιλοσοφίας του Bergson με στοιχεία της φιλοσοφίας του Octave Hamelin (βλ., ενδεικτικά, René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, 5η έκδοση, ιδ. δεύτερο μέρος: «Le spiritualisme en France au début du XX^{e} siècle», όπου ο Γάλλος φιλόσοφος αφιερώνει ένα κεφάλαιο στον «συνθετικό ιδεαλισμό του Hamelin» (σσ. 137-178) και ένα στην «μπερξονική ενορασιοκρατία» (σσ. 179-225)· πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σ. 122.
429. Βλ. κυρίως τα δύο ακόλουθα κείμενα του M. Serres: «Boltzmann et Bergson» και «Paris 1800», ιδ. σσ. 358-359. Πβ. Alessandro Delco, «L'informe bergsoniano nella filosofia di Serres».
430. Βλ., ενδεικτικά, το τελευταίο βιβλίο που δημοσίευσε: *Philosophie à l'usage des réfractaires. Initiation aux concepts* (2004). Στο «εγχειρίδιο» αυτό φιλοσοφίας, ο Dagognet εκθέτει πολύ συνοπτικά ορισμένες βασικές θεωρίες του Bergson, στο πλαίσιο της μύησης του αναγνώστη στις έννοιες της συνείδησης (σσ. 18-19), της ύπαρξης σε σχέση με το χρόνο (σ. 56), της τέχνης (σ. 79), της κοινωνίας (σ. 155), της ελευθερίας (σσ. 183-184) και του καθήκοντος (σ. 193). Είναι, ωστόσο, αξιοσημείωτο το γεγονός ότι δεν αναφέρεται στον Bergson στο πλαίσιο της μελέτης των εννοιών του εμβίου (vivant), της θρησκείας και του ζεύγους αντιθέτων εννοιών «ύλη και πνεύμα».
431. Βλ. κυρίως το βιβλίο του *Le désir et le temps* (1971), αλλά και άλλα κείμενά του όπως το άρθρο του «Matière et tradition», ιδ. σσ. 181-187. Αξίζει να επισημανθεί

ότι ο Grimaldi χρησιμοποιεί τον όρο «επιθυμία» για να δηλώσει ό,τι ο Bergson αποκαλούσε «απαίτηση» (exigence), «βούλεσθαι» (vouloir), «ορμή» (élan) (βλ. *ό. π.*, σ. 187, σημ. 1).

432. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι στράφηκε στη φιλοσοφία διαβάζοντας την ακόλουθη φράση του Bergson (από μια επιστολή του 1911): «Η φιλοσοφία είναι η απόφαση που παίρνουμε μια φορά στη ζωή μας να κοιτάξουμε με αθωότητα μέσα μας και γύρω μας». Την πληροφορία αντλώ από το άρθρο της Aude Lancelin, «Bergson par lui-même» που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Le Nouvel Observateur*, Πέμπτη 7 Νοεμβρίου 2002, τχ. 1983 – Livres. Βλ. επίσης τις αναφορές του Hadot στον Bergson στη μελέτη του *La philosophie comme manière de vivre*, σσ. 24-26, 29-30, 62, 76-77, 90, 179, 200-203, 205, 209, 223, 225-227, 235.

433. Βλ. Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής». Βλ., επίσης, Philippe Soulez, «Ravaisson et Cousin» στο συλλογικό τόμο *Victor Cousin, les idéologues et les écossais*, Presse de l'École Normale Supérieure, 1985, σσ. 201-205.

434. Βλ. τις προαναφερθείσες μελέτες του Henri Hude, *Bergson*, τόμος Α', δεύτερο κεφάλαιο και των Philippe Soulez και Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*. Ειδικότερα για την επιρροή που άσκησε ο Émile Boutroux στον Bergson, βλ. το άρθρο του Laurent Fedi, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie».

435. Βλ. André Robinet, *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église*, σσ. 55-56.

436. Βλ. André Robinet, «Bergson et ses contemporains: Et Jaurés ?».

437. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σσ. 594-603. Για την επιρροή που άσκησε ο James Sully στον Bergson, βλ. Gilles A. Tiberghien, «Une source inconnue du bergsonisme». Βλ., επίσης, J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σσ. 26-29.

438. Βλ. την παλαιότερη μελέτη της Nathalie Frieden-Markevitch, *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient* (1982).

439. Βλ. Pierre Magnard, «Bergson interprète de Plotin». Βλ., επίσης, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Émile Bréhier, «Images plotiniennes, images bergsoniennes» (1949). β) J. Trouillard, «Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne» (1959). γ) R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin* (1959). δ) Της ιδίας, «La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin» (1959). ε) Maurice de Gandillac, «Le Plotin de Bergson» (1973). Βλ. επίσης το αδημοσίευτο ακόμη άρθρο της Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, «La notion de causalité chez Plotin: une lecture bergsonienne».

440. Βλ. Gregory Dale Adamson, «Bergson's Spinozist Tendencies» και το παλαιότερο άρθρο του Sylvain Zac, «Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson» (1968), το οποίο συμπεριλαμβάνεται πλέον στη συλλογή άρθρων του ιδίου, *Essais spinozistes* (1985).

441. Βλ. την παλαιότερη μελέτη του Ευάγγελου Μουτσόπουλου, *La critique du platonisme chez Bergson* (1980). Οι πρώτες μορφές της μελέτης αυτής είχαν δημοσιευθεί στα ελληνικά: «Η κριτική της πλατωνικής φιλοσοφίας παρά Bergson», α΄ έκδ. στο περιοδικό *Αθηνά* («Σύγγραμμα περιοδικόν της εν Αθήναις επιστημονικής εταιρείας», Εν Αθήναις, τύποις Μηνά Δ. Μυρτίδου), τ. 66, 1962, σσ. 192-283, β΄ έκδ. Θεσσαλονίκη, Γαρταγάνης, 1966, γ΄ έκδ. 1969.
442. Βλ. τα άρθρα του J.-L. Vieillard-Baron, «Bergson et Fichte» και του Jean-Christophe Goddard, «Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte».
443. Βλ. α) Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations* (1974). β) M. Fabris, *La filosofia sociale di Henri Bergson* (1966). γ) G. Gurvitch, «La philosophie sociale de Bergson» (1948). Πβ. ένα πολύ παλαιότερο άρθρο για τη σχέση ανάμεσα στην ηθική του Bergson και στην κοινωνιολογία: Albert Bayet, «Morale bergsonienne et sociologie» (1935). Η Mara Meletti-Bertolini επανέρχεται στο ίδιο ζήτημα σε ένα άρθρο της του 1982: «Il pensiero morale e religioso di Henri Bergson e la sociologia».
444. Βλ. André Kaspi, *Le temps des Américains. Le concours américain à la France en 1916-1918* (1976). Βλ. επίσης Y.-H. Nouailhat, *France et Etats-Unis, août 1914-avril 1917* (1979).
445. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σ. 35, ιδ. σημ. 35.
446. Βλ. *ό. π.*, σ. 350.
447. Βλ. Henri Hude, *Bergson*, τόμος Β΄, τρίτο κεφάλαιο, III: «Bergson politique», σσ. 172-183.
448. Βλ. Ellen Kennedy, *Freedom and the open society. Henri Bergson 's contribution to political philosophy* (1987).
449. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 5η αναθεωρημένη έκδοση, τόμος Α΄, σσ. 202-203 (βλ. και σσ. 294, 314)· ελλην. έκδ., τόμος Α΄, σσ. 325-326 (βλ. και σσ. 482, 517).
450. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σ. 290, σημ. 99. Ο Γάλλος μελετητής προσθέτει σ' αυτή την υποσημείωση ότι, παρόλο που ο Weber αξιοποίησε θεωρητικά την εν λόγω διάκριση προτού τη χρησιμοποιήσει ο Bergson στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* –οι μελετητές δεν μπορούν να αποφανθούν με βεβαιότητα εάν, και σε ποιο βαθμό, ο Γάλλος φιλόσοφος γνώριζε το στοχασμό του Weber–, ωστόσο ο Bergson εισάγει το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «ανοιχτό-κλειστό» ήδη στη *Δημιουργική εξέλιξη* (βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 718).
451. Βλ. Maël Lemoine, «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion*».
452. Βλ. Henri Bergson, «La philosophie française» (15 Μαΐου 1915· το κείμενο αυτό επανεκδόθηκε, αναθεωρημένο, με τη συνεργασία του Édouard Le Roy, το 1933) στο Bergson, *Mélanges*, σσ. 1157-1189.
453. Βλ. Fr. Worms, «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondial et le moment 1900». Στο άρθρο αυτό ο συγ-

γραφέας συγκρίνει τις αντιλήψεις του Bergson για τη γαλλική φιλοσοφία με τις αντιλήψεις Γάλλων φιλοσόφων για το ίδιο θέμα στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και στις δύο πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα: Taine (1857), Ravaisson (1867), Ribot (1877), Lévy-Bruhl (1899), Boutroux (1908) και Delbos (1919).

454. Βλ. Philippe Soulez, *Bergson politique*, ιδ. σσ. 127-207 και σσ. 265-302. Πβ. του ιδίου «Le partage des philosophes» και Isabelle Starkier, «Les philosophes juifs et la guerre de 14. Philosophes, Juifs ou Français». Βλ., τέλος, Pierre Trotignon, «Bergson et la propagande de guerre».

455. Βλ. Philippe Soulez, «Bergson, le "dernier européen"».

456. Βλ. G. Bouthoul, *Le phénomène guerre*, Παρίσι, PBP, 1962, σσ. 24 κ. ε. Την πληροφορία αυτή αντλούμε από τη μελέτη του Ph. Soulez, *Bergson politique*, σ. 275, σημ. 40.

457. Βλ. α) Albert Thibaudet, «Les figures bergsoniennes de l'histoire» (1923). β) Jean Hyppolite, «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson» στη συλλογή δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique*, τόμος Α'. Το άρθρο αυτό είχε δημοσιευθεί για πρώτη φορά τον Απρίλιο του 1949 στα πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Mendoza, Αργεντινή). γ) Raymond Polin, «Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ?» (1956). δ) Raymond Aron, «Note sur Bergson et l'histoire» (1956).

458. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 135-147 και σσ. 293-296 (βλ. επίσης σσ. 206-207 για τη φιλοσοφία της ιστορίας την οποία εμπερικλείει η *Δημιουργική εξέλιξη*) και Κ. Ρωμανός, *Οικείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερξόν*, σσ. 75-89. Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, βλ. Messay Kebede, «Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire» (1995), καθώς και το τρίτο και τελευταίο μέρος του άρθρου του J.-M. Tréguier, «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», σσ. 423-430: «La question de l'histoire».

459. Βλ. Richard A. Cohen, «Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 25.

460. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 168, επισημ. 1. Ο Gunter παραπέμπει εδώ σε θέσεις του A.R. Lacey (*Bergson*, σ. 219), του Bernard d'Espagnat (*In Search of Reality*, σ. 102) και της Anna Bramwell (*Ecology in the 20th Century a History*, σ. 54 και σσ. 216-218).

461. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 180 και επισημ. 44. Ο Gunter παραπέμπει εδώ σε θέσεις των Maria Mies και Vandana Shiva, στο βιβλίο τους *Ecofeminism* (Atlantic Highlands, Zed Books, 1993, σσ. 255-256).

462. Βλ. John Mullarkey, «*La philosophie nouvelle*, or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 2.

463. Βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, σσ. 22-38, 575-581, 628-629. Στα πλαίσια της μπερξονικής φιλοσοφίας, μια ηθική που συμπεριλαμβάνει τη σχέση του ανθρώπου με

τη φύση προϋποθέτει την αποδοχή της άρρηκτης συνέχειας ανάμεσα στο «μέρος» και στο «όλο» και, γενικότερα, ανάμεσα στα πολλαπλά επίπεδα μιας πραγματικότητας ζώσας, ετερογενούς, αλλά ενιαίας. Βλ. επίσης της ιδίας, «Ethics and Biology. Perspectives of a biosensitive value system», σσ. 236, 239, 241.

464. Βλ. M.B. Bonhomme, *Educational Implications of the Philosophy of H. Bergson* (1944) και Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* (1955). Σημειωτέον ότι η ογκώδης αυτή γαλλική μελέτη (465 σελίδες) περιλαμβάνει πλήρη βιβλιογραφία των έργων και άρθρων του (και για τον) Bergson από το 1878 έως το 1952 (σσ. 359-450), η οποία συμπληρώθηκε για τα οικεία κείμενα μέχρι το 1960, αφενός, από τη M. Barthélemy-Madaule στο βιβλίο της *Bergson et Teilhard de Chardin* (1963) και, αφετέρου, από τον Γεώργιο Μουρέλο στη γαλλόγλωσση μελέτη του *Bergson et les niveaux de réalité* (1964). Η πιο πρόσφατη βιβλιογραφική εργασία για τον Bergson που γνωρίζουμε είναι αυτή του P. A. Y. Gunter, *Henri Bergson: A Bibliography* (2η αναθεωρημένη έκδοση, 1986).

465. J.-L. Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001.

466. Βλ. του ιδίου, « L'éducation morale selon Bergson et Lavelle». Βλ., επίσης, α) Jean Lombard, *Bergson: Création et éducation*. β) Jean Bardy, *Bergson à Clermont. L'enseignement à la Faculté des Lettres. 1884-1885 ?* και του ιδίου, *Bergson professeur au lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand. Cours 1885-1886*. Βλ., τέλος, το πολύ παλαιότερο άρθρο του Albert Millot, «L'intérêt pédagogique de la doctrine de Bergson» (1942).

467. Βλ. P. A.Y. Gunter, «Bergson's Philosophy of Education» (1995).

468. Βλ. κυρίως τις παλαιότερες σημαντικές μελέτες του J.J. Kelley, *Bergson's Mysticism: A Philosophical Exposition and Evaluation of Bergson's Concept of Mysticism* (1954) και της Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique* (1976), καθώς και τη μικρότερη μελέτη της *Lectures bergsoniennes* (1990), ιδίως το τρίτο μέρος της που αφορά την εντύπωση που έκανε στον Bergson η ανάγνωση του κειμένου της περίφημης οπαδού του ησυχασμού (quiétisme) και του μυστικισμού Mme Guyon, *Torrents* [για ορισμένες συνοπτικές πληροφορίες σχετικά με την Mme Guyon, η οποία επηρέασε σε σημαντικό βαθμό τον στοχασμό του Jean-Jacques Rousseau, βλ. Pierre Cariou, «Sur quelques poèmes de Mme Guyon», *Revue philosophique*, 2000, τχ. 2, σσ. 157-168, ιδ. σσ. 163-164]. Βλ. επίσης το βιβλίο του Émile Poulat, *Critique et mystique (autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne)* (1984), το δεύτερο μέρος του οποίου είναι αφιερωμένο στον Bergson. Βλ. επίσης του ιδίου *L'Université devant la mystique* (1999), κεφ. 1. Τέλος, βλ. το άρθρο του J.-L. Vieillard-Baron, «L'expérience philosophique fondamentale et la mystique chez Bergson et Lavelle» (1991) και το πρόσφατο βιβλίο του Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité* (2002). Από την πολύ παλαιότερη δευτερεύουσα βιβλιογραφία για τον ρόλο του μυστικισμού στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. τα άρθρα του

Jean Laporte, «La métaphysique bergsonienne et l'expérience mystique» (1932) και του Jean Baruzi, «Le point de rencontre de Bergson et de la mystique» (1932-1933).

469. Βλ. τις πολύ παλαιότερες μελέτες του Louis Lavelle, «La pensée religieuse d'Henri Bergson» (1941), του Hjalmar J. Sundén, *La théorie bergsonienne de la religion* (Ουψάλα, 1940 και Παρίσι, 1948· πβ. τη βιβλιοκρισία του Henri Gouhier στο περιοδικό *Les Études bergsoniennes*, τχ. 2, 1949, σσ. 244-250) και της Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson* (1946), καθώς και τις παλαιότερες μελέτες του Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* (1961) και του A. Savignano, *L'esperienza religiosa. Da James a Bergson* (1985). Από τις πιο πρόσφατες μελέτες, βλ. Maurice Schumann, *Bergson ou le retour de Dieu* (1995), Maria Teresa Russo, «Henri Bergson e il problema di Dio: materiali per una ricostruzione genetica» (1998), καθώς και τα κείμενα του J.-L. Vieillard-Baron σχετικά με τον Bergson, εκ των οποίων τα πλέον πρόσφατα αφορούν ακριβώς τη θέση της θρησκείας στο έργο του Bergson («La place de la religion», 2000) και τη σχέση του Bergson με τη θρησκεία: «Bergson et la religion» (2001). Πβ. του ιδίου, «Chair spirituelle et incarnation de l'esprit. À partir de Bergson» (1999). Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. το «κριτικό φιλοσοφικό δοκίμιο» του Θεόδωρου Ι. Αποστολόπουλου, *Μπερξόν και θρησκεία*, Αθήνα, 1988.

470. Παρόλα αυτά, βλ. το παλαιότερο άρθρο του Jaroslav Pelikan για την επιρροή των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας* στη θεολογία του Richard Niebuhr (το άρθρο δημοσιεύθηκε το 1962 στο συλλογικό τόμο *The Bergsonian Heritage*, τον οποίο επιμελήθηκε ο Thomas Hanna· την πληροφορία αντλώ από το άρθρο του Milic Čapek, «La pensée de Bergson en Amérique», σ. 349, υποσημ. 54).

471. Βλ. Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962)· ελληνική έκδοση: *Ο τοτεμισμός σήμερα* (1974), κεφ. Ε': «Ο τοτεμισμός από τα μέσα», ιδ. σ. 135, όπου ο Lévi-Strauss επισημαίνει ότι, «παρά τη διαφορά της αφετηρίας τους, ο Μπέρξον εκφράζει το συμπέρασμα του Ράντκλιφ-Μπράουν, είκοσι χρόνια πριν απ' αυτόν. Αυτή η διορατικότητα του φιλοσόφου ... του επιβάλλει, έστω και παρά τη θέλησή του, τη σωστή απάντηση σ' ένα εθνολογικό πρόβλημα άλυτο ακόμα από τους επαγγελματίες εθνολόγους».

Για μια ευσύνοπτη συγκριτική παρουσίαση των αντιλήψεων περί τοτεμισμού του Bergson, του Durkheim και του Lévi-Strauss, βλ. Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson*, σσ. 102-111.

472. Βλ. Κλωντ Λεβί-Στρως, *Ο τοτεμισμός σήμερα*, σ. 145.

473. Βλ. Ph. Soulez, *Bergson politique*, σσ. 225-263. Πβ. του ιδίου, «Ο φιλόσοφος και οι θεσμοί. Σκέψεις πάνω στο ζήτημα της αρμοδιότητας του φιλοσόφου», ιδ. σσ. 160-163. Σημειωτέον ότι, παρόλο που η συλλογή δοκιμίων του Bergson, *La pensée et le mouvant* δημοσιεύθηκε το 1934, τα δύο εισαγωγικά δοκίμια είχαν γραφτεί από το 1922. Μάλιστα η εισαγωγή αυτή (μέρος Ι και μέρος ΙΙ) είναι το μόνο νέο κείμενο του εν λόγω βιβλίου, καθώς τα υπόλοιπα είναι άρθρα και δοκίμια τα οποία είχαν ήδη δημοσιευθεί αλλού.

474. Βλ. Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: La Arquitectura del deseo*.
475. Βλ. Maria Elosegui, «La dialectica del deseo como realizacion de la identidad en Henri Bergson».
476. Βλ. τη μελέτη του *Ce que relèvent leurs phrases: une analyse stylistique quantitative de Aragon, Bergson, Bossuet* (1993).
477. Βλ. Richard L. Brougham, «Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective».
478. Βλ. F. Giesenberg, *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson*. Βλ. επίσης τις αναλύσεις του Paul-Antoine Miquel (στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σ. 369) σχετικά με τις θέσεις επί αυτού του ζητήματος του Emmanuel Picavet, *Choix rationnel et vie publique* (1998) και του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards* (1996).
479. Βλ., για παράδειγμα, την πολύ σημαντική παλαιότερη μελέτη του Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (1968). Πβ. την ενδιαφέρουσα κριτική που ασκεί στη μελέτη αυτή ο Alexis Philonenko στο βιβλιοκριτικό άρθρο του: «Bergson et la philosophie. Étude critique sur l'interprétation de P. Trotignon». Για την κριτική του Bergson στη μεταφυσική, βλ. και το σχετικά πρόσφατο άρθρο του Claude Romano, «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique».
480. Βλ. το μακροσκελές άρθρο του Fr. Worms, «Entre critique et métaphysique: La science chez Bergson et Brunschvicg» (2002), καθώς και το πρώτο μέρος των πρακτικών του συνεδρίου της Καλαβρίας με θέμα: «Henri Bergson: πνεύμα και γλώσσα»: Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* (2001), première partie: «Entre philosophie et science» (σσ. 15-98).
481. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) A. Pigler-Rogers, «Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson» (1991-1992). β) Enrico Tommaso Spanio, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo* (1996). γ) Lenn E. Goodman, «Time, Creation and the Mirror of Narcissus» (1992). δ) Fr. Worms, «La conception bergsonienne du temps» (1997). ε) J.-L. Vieillard-Baron, «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson» (2001). στ) John-Francis Phipps, «Henri Bergson and the Perception of Time» (2004). Βλ., επίσης, τα ακόλουθα άρθρα που περιλαμβάνονται στον πρόσφατο συλλογικό τόμο *Bergson. La durée et la nature* (2005), ο οποίος δημοσιεύθηκε με επιμέλεια του J.-L. Vieillard-Baron: α) J.-L. Vieillard-Baron, «Introduction: la durée et la nature». β) Alain Panero, «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance». γ) J.-L. Vieillard-Baron, «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale». δ) Jean-François Marquet, «Durée bergsonienne et temporalité». ε) Maël Lemoine, «Durée, différence et plasticité de l'Esprit». Βλ., επίσης, το πρόσφατο άρθρο μου «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson» (2005). Βλ., επιπλέον, τις αξιόλογες παλαιότερες μελέτες του André Robinet, *Bergson et les mé-*

tamorphoses de la durée (1965) και της Barbara Skarga, *Czas I trwanie* (Χρόνος και διάρκεια), 1982, στην οποία παραπέμπει με πολύ κολακευτικά σχόλια ο διαπρεπής ιστορικός της φιλοσοφίας Leszek Kolakowski, *Bergson*, σ. 111. Βλ., τέλος, το πολύ παλαιότερο άρθρο της Jeanne Delhomme, «Durée et Vie dans la philosophie de Bergson» (1949) και τα παλαιότερα άρθρα της M. Barthélemy-Madaule, «Lire Bergson» (1968), ιδ. σσ. 97-109: «La durée» και του David A. Sipfle, «Henri Bergson and the Epochal Theory of Time» (1969).

482. Βλ. Ingeborg Schüssler, «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» (1990).

483. Βλ. S.-Y. Park-Hwang, *L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaisson, Bergson* (1997). Σημειωτέον ότι ο Bergson είχε μελετήσει τη διατριβή του Félix Ravaisson, *De l'habitude* (1838), από την οποία μάλιστα φαίνεται ότι είχε επηρεαστεί πολύ νωρίς, σε μια εργασία που εκπόνησε στην École Normale Supérieure σχετικά με την «Επιρροή του Étienne de la Boétie στον Montaigne» (βλ. Ph. Soulez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σσ. 30-31). Άλλωστε, η εκτίμηση που έτρεφε ο Bergson για τον Ravaisson και ειδικά για την εν λόγω διατριβή του, στην οποία ο Γάλλος πνευματοκράτης φιλόσοφος εκθέτει κατ' ουσίαν «μια φιλοσοφία της φύσης», εκφράστηκε με τον καλύτερο τρόπο στο κείμενο του Bergson «La vie et l'oeuvre de Ravaisson» που συμπεριελήφθη στη συλλογή δοκιμίων του *La pensée et le mouvant* (στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1450-1481).

484. Βλ. Lawrence Howe, «Bergsonian methodology and the problem of time» (1999).

485. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) Adriano Pessina, «Le illusioni della coscienza e l'intuizione come metodo: l'impostazione dell'*Essai* di Henri Bergson» (1987). β) Evanghélos Moutsopoulos, «Intuition et raison chez Bergson» (1996). γ) André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition» (1996). δ) Yanming An, «Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms» (1997). ε) Pete A.Y. Gunter, «Bergson, Mathematics, and Creativity» (1999). στ) Carl R. Hausman, «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition» (1999). ζ) J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme* (1999), σσ. 48-63. η) Fréderic Worms, «L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant» (2001). θ) Paola Scarpelli, «Intuition et langage chez Henri Bergson» (2001). ι) Alain Panero, *Intuition et espace chez Bergson* (2002). Βλ., επίσης, Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant* (1996), σσ. 536-544. Από τις πολύ παλαιότερες εργασίες, βλ. το αξιόλογο πόνημα του Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition* (1947) και τις μελέτες του J. Zaragüeta y Bengochea, *La intuicion en la filosofia de Henry Bergson* (1941) και της R.-M. Mossé-Bastide, «L'intuition bergsonienne» (1948). Βλ., επίσης, τα παλαιότερα άρθρα του Alain de Lattre, «Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson» (1966) και της M. Barthélemy-Madaule, «Lire Bergson» (1968), ιδ. σσ.

87-97: «L'intuition». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία» (1990) και, από το πολύ παλαιότερο αξιόλογο βιβλίο του Γιάννη Ιμβριώτη, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν* (1939), κεφ. Γ', ιδ. σσ. 159-186.

486. Βλ. πρωτίστως μια σειρά άρθρων σχετικά με τις αντιλήψεις του Bergson για τη γλώσσα, τα οποία περιλαμβάνονται στα πρακτικά του συνεδρίου με θέμα: «Henri Bergson: πνεύμα και γλώσσα», που έλαβε χώρα στην Καλαβρία τον Απρίλιο του 1998: Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* (2001). Αναφέρομαι ειδικότερα στα κάτωθι άρθρα: α) Paola Scarpelli, «Intuition et langage chez Henri Bergson». β) Claudia Stancati, «Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler les philosophes». γ) Rosalia Cavalieri, «Langage et tons mentaux. La théorie bergsonienne de la conscience». δ) Antonino Pennisi, «Langage, action, réalité chez Henri Bergson». ε) Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson». στ) Federica Vercillo, «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini». ζ) Daniele Gambarara, «Postface. Henri Bergson: une philosophie de la signification».

Βλ., επίσης, τις μελέτες της Rosalia Cavalieri, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson* (1998) και «A Motor Theory of Language: Bergson and Stricker» (1999). Βλ., επίσης, το άρθρο του Ran Lahav, «Bergson and the Hegemony of Language» (1990). Βλ., τέλος, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Luigi Gentile, «Origini, funzioni e natura del linguaggio nella filosofia di H. Bergson» (1977). β) Maria Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson* (1981). γ) José Médina, «Charles Bally: de Bergson à Saussure» (1985).

487. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson* (1990) και Guillaume le Blanc, «Le problème de la création: Bergson et Canguilhem» (2004). Για την έννοια της δημιουργίας στο έργο του Bergson, βλ. και τις πολύ παλαιότερες μελέτες του Newton P. Stallknecht, *Bergson's Idea of Creation* (1930) και του ιδίου *Studies in the Philosophy of Creation, with Especial Reference to Bergson and Whitehead* (1934), το άρθρο του Raymond Polin, «Bergson, philosophe de la création» (1960) και τη μελέτη του A. Trévisan, *Essai sur le problème de la création chez Bergson* (1963).

488. Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi» (1992).

489. Βλ. John Mullarkey, «La méprise de l'homonculus et l'image de la science. Deux interprétations de la *Perception pure* de Bergson» (1997).

490. Βλ. ενδεικτικά τα ακόλουθα άρθρα: α) Xavier Tilliette, «Mémoire et mystère» (1984). β) David Gross, «Bergson, Proust and the Re-evaluation of Memory» (1985). γ) Jean-Claude Dumoncel, «L'argument de Bergson contre la théorie de la trace. Le concept de mémoire multiple» (1997). δ) Pierre Trotignon, «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» (1997). Βλ., επίσης, Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant* (1996), μέ-

ρος Ι, κεφ. Β: «Nouveauté, perception, mémoire» (σσ. 50-124). Βλ. και τις πολύ παλαιότερες εργασίες του Jean Hyppolite, «Aspects divers de la mémoire chez Bergson» (1949), του Edgar Wolff, «La théorie de la mémoire chez Bergson» (1957) και του Milic Čapek, «Immediate and Mediate Memory» (1977).

491. Βλ. Marie Cariou, «Bergson: The keybords of forgetting».

492. Βλ το άρθρο του Alain Vinson, «Paramnésie et katamnèse. Réflexions sur la notion bergsonienne de *souvenir du présent*» (1990) και τη μελέτη του Paolo Virno, *Il ricordo del presente* (1999).

493. Βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του Bernard Gilson, *L'individualité dans la philosophie de Bergson* (1978), 2η αναθεωρημένη έκδοση 1985· για το πρόβλημα της προσωπικότητας, βλ. το πέμπτο κεφάλαιο (σσ. 69-86). Βλ. και την άλλη μελέτη του ιδίου για τον Γάλλο φιλόσοφο: *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*. Για το δυσεπίλυτο πρόβλημα της εξατομίκευσης (individuation) των ανθρώπων στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. το σύντομο αλλά πολύ ενδιαφέρον άρθρο του Pierre Trotignon, «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne».

494. Βλ. R. Lorand, «Bergson's Concept of Order» (1992).

495. Βλ. S. Tsukada, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel* (1995).

496. Βλ. ενδεικτικά Paul M. Cohen, *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault* (1997), όπου συναντούμε πολυάριθμες αναφορές στον Bergson. Βλ., επίσης, Jean-Louis Chédin, «Possibilité et liberté dans l'*Essai*», (1990), Jakub Čapek, «Les apories de la liberté bergsonienne» (2004), Fr. Worms, «À propos des relations entre nature et liberté» (2004) και Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson» (υπό δημοσίευση). Από την παλαιότερη ερευνητική συγκομιδή για την μπερξονική αντίληψη της ελευθερίας, βλ. το βιβλίο του Mohammed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération ? (À partir des libertés bergsoniennes)* (1956) και τα ακόλουθα άρθρα: α) Léon Husson, «Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne» (1956). β) Mary C. Morrovsky, «Henri Bergson on Freedom without antecedent Possibility» (1976). γ) Patrick J. Hurley, «Bergson and Whitehead on Freedom» (1976). δ) Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson» (1977).

497. Βλ. Roland Breeur, *Vrijheid en bewustzijn. Essays over Descartes, Bergson en Sartre* (2002).

498. Βλ. Mirjana Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons* (2002).

Για το μεγάλο ενδιαφέρον που παρουσιάζει ο ρόλος των εικόνων (μεταφορών, παρομοιώσεων κλπ.), στις οποίες καταφεύγει πολύ συχνά ο Bergson στα έργα του, για να διασαφηνίσει τη θεωρία του, βλ. το άρθρο του Jean-François Bordron, «Bergson et les images» (1998) και τις πολύ παλαιότερες μελέτες της Jeanne Hersch, «Les images dans l'oeuvre de Bergson» (1931) και της Lydie Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson* (1951).

499. Βλ. Giulio Brotti, *Bergson. La coscienza e il tempo (Briciole di filosofia)* (1994).

500. Βλ. Rosalia Cavalieri, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson* (1998).
501. Βλ. Annie Petit, «La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson» (1994).
502. Στη μελέτη που αφιέρωσε στις φιλοσοφικές προσεγγίσεις του σώματος, η Chantal Jaquet αφιερώνει λίγες σελίδες στον Bergson κατά τη διερεύνηση του ερωτήματος εάν η συνείδηση ανήκει σε όλα τα προικισμένα με ζωή σώματα ή μόνο σε μια ορισμένη κατηγορία των εν λόγω σωμάτων. Βλ. Ch. Jaquet, *Le corps* (2001), σσ. 120-122.
503. Βλ. Jean-Michel Le Lannou, «Voir les choses mêmes, art et philosophie selon Bergson» (1999). Βλ. και τα πολύ παλαιότερα άρθρα του Raymond Bayer, «L'esthétique de Bergson» (1942), του Raymond Christoflour, «Bergson et la conception mystique de l'art» (1943) και του S. Dresden, «Les idées esthétiques de Bergson» (1956).
504. Βλ. ενδεικτικά α) Thomas Pugh, «Why is Everybody Laughing ? Roth, Coover, and Meta-Comic Narrative» (1994). β) Anna Funaro, «Des phénomènes paranormaux au rire» (2001), σσ. 138-140. γ) Romeo Bufalo, «Pour une esthétique du comique. Considérations sur *Le rire* de Bergson» (2001). δ) Bernard G. Prusak, «*Le rire* à nouveau : Rereading Bergson» (2004). Βλ. και την παλαιότερη μελέτη του P.A.Y. Gunter, «White, Bergson, Freud: Suggestions toward a theory of laughter» (1966).
505. Βλ. Tiziana Portera, «Il *sens commun* tra metafisica e scienza in Henri Bergson» (1998). Βλ. και το πολύ παλαιότερο άρθρο της Françoise Fabre-Luce de Gruson, «Sens commun et bon sens chez Bergson» (1959).
506. Βλ. V. Mathieu, «Bergson technicien» (1959) και Roger Ébacher, *La philosophie dans la cité technique (Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques)* (1968).
507. Βλ. ενδεικτικά Raymond Polin, «Henri Bergson et le mal» (1952) και Éliane Amado-Lévy-Valensi, «Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien ?» (1959).
508. Παρά ταύτα, όσον αφορά τις αντιλήψεις του Bergson για την τεχνική, βλ. το άρθρο του Jean-Pierre Séris, «Bergson et la technique» (1990), ο οποίος εστιάζει ειδικότερα το ενδιαφέρον του στην έννοια της εργασίας (travail).
509. Βλ. Pierre Rodrigo, «Le devenir de la philosophie». Βλ. κυρίως το σημαντικό παλαιότερο άρθρο του διαπρεπούς Γάλλου ιστορικού της φιλοσοφίας Martial Gueroult, «Bergson en face des philosophes» (1960).
510. Βλ., ενδεικτικά, δύο μελέτες στα γαλλικά: J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson* (1991) και του ιδίου *Bergson et le bergsonisme* (1999)· μία μελέτη στα αγγλικά: Richard Bilsker, *On Bergson* (2002)· και μία στα ιταλικά: Adriano Pessina, *Introduzione a Bergson* (1994).

Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. τις πολύ παλαιότερες σύντομες εισαγωγές στη φιλοσοφία του Bergson του Νίκου Καζαντζάκη, «H. Bergson» (1912) και της Έλλης Λαμπρίδη, *Ο Μπερξόν και η φιλοσοφία του* (1929). Κυρίως, όμως, βλ. τη μεταγενέστερη εκτενή μελέτη του Γιάννη Ιμβριώτη, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν* (1939).
511. Βλ. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson* (2000).

512. Βλ. Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité* (1964). K. Romanos, *Heimkehr. Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben* (1988). Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson* (1990).
513. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, σσ. 125-127: «Bibliographie».
514. Βλ. *Les Études philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001: «Bergson et l'idéalisme allemand».
515. Βλ. Bento Prado Jr., «Une philosophie vivante», σ. 28: «θεωρώ δικαιολογημένο να προσκαλέσω τους αναγνώστες στη μελέτη των μεγάλων φιλοσόφων». Ο συγγραφέας επιδιώκει να «οδηγήσει τον αναγνώστη να ξαναδιαβάσει τον Bergson, ιδίως σ' αυτούς τους καιρούς πνευματικής ένδειας».
516. Βλ. Jean Bardy, *Regard sur «L'Évolution créatrice»*, σ. 81.
517. Βλ. ενδεικτικά W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, 5ος τόμος: *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, 2η αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2ο κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson, Dewey, and Whitehead».

Σημειωτέον ότι η αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο Bergson συγκαταριθμείται στους *προδρόμους* της «φιλοσοφίας του γίγνεσθαι» είναι σε τέτοιο βαθμό κυρίαρχη, ώστε ορισμένοι μελετητές επιχειρούν να την ανατρέψουν, αναζητώντας την καταγωγή του φιλοσοφικού αυτού ρεύματος στις πρώτες, προ του Δαρβίνου, εξελικτικές κοσμολογικές θεωρίες των Diderot, Lamarck, Goethe αλλά και εκπροσώπων του φιλοσοφικού κινήματος του ρομαντισμού. Τη θέση αυτή υποστήριξε ο George R. Lucas, Jr., *The Genesis of Modern Process Thought. A Historical Outline with Bibliography*, Metuchen, New Jersey και Λονδίνο, Scarecrow Press, 1983. Πβ. την κριτική παρουσίαση του βιβλίου αυτού από τον Charles Hartshorne στο περιοδικό *Process Studies*, 13, 1983, τχ. 2, σσ. 176-178.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ

1. ΕΡΓΑ ΤΟΥ BERGSON

Oeuvres, εισαγωγή Henri Gouhier, υπομνηματισμός κειμένων André Robinet, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1959[1], 1991[5].

Mélanges, πρόλογος (avant-propos) Henri Gouhier, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τους Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet και Michel Gauthier, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1972.

Cours, 4 τόμοι, επιμέλεια έκδοσης Henri Hude (σε συνεργασία με τον Jean-Louis Dumas, όσον αφορά τους τρεις πρώτους τόμους, και με την Françoise Vinel, όσον αφορά τον τέταρτο), Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1990-2000.

- *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand 1887-1888* (1990[1], 1999[2]).
- *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri IV* (1992).
- *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme* (1995).
- *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque* (2000).

Correspondances, πρόλογος, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τις Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon και Suzanne Stern-Gillet, Παρίσι, P.U.F., 2002.

◆ ◆ ◆

Σημειωτέον ότι τα βιβλία του Bergson κυκλοφορούν επίσης, σε ξεχωριστούς τόμους, από τον παρισινό εκδοτικό οίκο P.U.F., στη συλλογή «Quadrige» (σε παρένθεση το έτος της πρώτης έκδοσής τους).

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), 1997[6].
Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896), 1997[5].
Le rire. Essai sur la signification du comique (1900), 1995[8].
L'Évolution créatrice (1907), 1996[7].
L'Énergie spirituelle (1919), 1996[5].
Durée et simultanéité (1922), 1992.
Les deux sources de la morale et de la religion (1932), 1995[6].
La pensée et le mouvant (1934), 1996[5].

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΜΑΘΗΜΑΤΩΝ ΤΟΥ BERGSON

Hamelin, Octave –Bergson, Henri, *Fichte*, δύο ανέκδοτα μαθήματα δημοσιευμένα από τον Fernand Turlot και από τον Philippe Soulez, Στρασβούργο, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988· το μάθημα του Bergson για τον Fichte (βάσει σημειώσεων του Désiré Roustan) περιλαμβάνεται στις σσ. 153-202.

Bergson, Henri, *Leçons Clermontoises I*, κριτική έκδοση του κειμένου, παρουσίαση και υπομνηματισμός Renzo Ragghianti, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «La philosophie en commun», 2003.

Bergson, Henri, «Histoire de l'idée de temps» (ανέκδοτο μάθημα του Bergson στο Collège de France, χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1902-1903) στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 25-68.

Bergson, Henri, «Histoire des théories de la mémoire» (ανέκδοτο μάθημα του Bergson στο Collège de France, εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1903-1904) στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 41-149.

Ricot, Jacques, *Leçons de Bergson sur la perception du changement*, Παρίσι, P.U.F., 1998.

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΜΗΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΟΥ BERGSON

Bergson, Henri, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, επιμέλεια έκδοσης R. Ragghianti, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Genovesi, Angelo, «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein», *Filosofia*, 1998, τχ. 1, σσ. 3-41.

Soulez, Philippe, «La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», *Revue philosophique*, 1989, τχ. 4, σσ. 481-492.

Worms, Frédéric και Coeuré, Sophie (επιμελ.), Albert Kahn/Henri Bergson. *Correspondances*, Desmaret/Musée départemental Albert Kahn, 2003.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, «Lettres inédites de Bergson» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 461-488.

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΕΚΜΥΣΤΗΡΕΥΣΕΩΝ ΤΟΥ BERGSON

Henri Bergson, *Écrits et paroles*, επιμέλεια έκδοσης Rose-Marie Mossé-Bastide, Παρίσι, P.U.F., τόμος Α΄, 1957, τόμοι Β΄ και Γ΄, 1959.

2. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

1. Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, σειρά «Μείζονα φιλοσοφικά», 1998.
2. Henri Bergson, *Η δημιουργός εξέλιξις*, πρόλογος και μετάφραση Κωνσταντίνος Παπαλεξάνδρου, Αθήναι, Εκδοτικός οίκος Ι. Βασιλείου, 1925. Νέα μετάφραση Π. Γ. Τεσσέρης, επιμέλεια Δ. Αραβαντινού, Αθήναι, Εκδ. Αναγνωστίδη, 1968.
3. Μπερξόν, *Το γέλιο*, μετάφραση Νίκος Καζαντζάκης, Εν Αθήναις, Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Δ. Φέξη, σειρά «Φιλοσοφική και κοινωνιολογική βιβλιοθήκη Φέξη», 1915. Νέα μετάφραση Βασίλης Τομανάς, Αθήνα, Εξάντας, σειρά «Νήματα», 1998.
4. Ανρί Μπερξόν, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, πρόλογος και μετάφραση Β. Ν. Τατάκης, Αθήνα, Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Παπαδημητρίου, 1951.
5. Ερρίκου Μπερξόν, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετάφραση Κ.Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα, Δίφρος, 1962.
6. Henri Bergson, *Η φιλοσοφική ενόραση*, μετάφραση Κ.Θ. Παπαλεξάνδρου, *Εποπτεία*, τεύχος 1 (Απρίλιος 1976), αφιέρωμα στο ερώτημα: «Τι είναι φιλοσοφία», σσ. 23-32.
7. Ερ. Μπερξόν, *Η διανοητική προσπάθεια*, μετάφραση Έλλης Λαμπρίδη, Αθήνα, Βιβλιακά Καταστήματα Γεωρ. Η. Καλέργη, σειρά «Μελέτες», 1929.
8. Ερρίκου Μπερξόν (Henri Bergson), *Φαντάσματα και όνειρα. Ψυχή και σώμα*, μετάφραση Ανδρέας Δαλέζιος, Αθήναι, εκδ. Χ. Γανιάρη, 1927.

9. Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μετάφραση Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ΄, 2005 (υπό δημοσίευση).

3. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ

1. Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, μετάφραση F.L. Pogson, Λονδίνο, George Allen and Unwin, 1910.
2. Henri Bergson, *Matter and Memory*, μετάφραση Nancy Margaret Paul και W. Scott Palmer, Λονδίνο, George Allen and Unwin, 1911· επανέκδοση Νέα Υόρκη, Zone Books, 1988.
3. Henri Bergson, *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*, μετάφραση Cloudesley Brereton και Fred Rothwell, Λονδίνο, MacMillan, 1911· ανατύπωση Κοπεγχάγη, Green Integer, 1999.
4. Henri Bergson, *Creative Evolution*, μτφρ. Arthur Mitchell, Νέα Υόρκη, Henry Holt and Company και Λονδίνο, MacMillan, 1911· ανατύπωση Lanham, Maryland, University Press of America, 1983.
5. Henri Bergson, *Mind-Energy: Lectures and Essays*, μτφρ. H. Wildon Carr, Νέα Υόρκη, Henry Holt and Company, 1920· ανατύπωση Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975.
6. Henri Bergson, *The Creative Mind. An Introduction to Metaphysics*, μτφρ. Mabelle L. Andison, Westport, CT Greenwood Press και Νέα Υόρκη, Philosophical Library, 1946.
7. Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, μτφρ. T.E. Hulme, Νέα Υόρκη, MacMillan Publishing Company, 1955.
8. Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, μετάφραση R. Ashley Audra, Cloudesley Brereton και W. Horsfall Carter, Νέα Υόρκη, Henry Holt, 1935· ανατύπωση Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1977.
9. Henri Bergson, *Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory*, μτφρ. Leon Jacobsen, εισαγωγή Herbert Dingle, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
10. Henri Bergson, «Fictitious Times and Real Times» (1924), μετάφραση P.A.Y. Gunter στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 168-186.
11. «Henri Bergson, Albert Einstein and Henri Piéron Remarks concerning Relativity Theory» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 123-135.
12. Henri Bergson, *Aristotle's Concept of Place* (1889), μετάφραση John K. Ryan στο

Ancients and Moderns Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 15ος τόμος. Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1970, σσ. 20-72.
13. «A Letter from Bergson to John Dewey» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The new Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 84-87.
14. *Henri Bergson Key Writings*, επιμέλεια έκδοσης Keith Ansell Pearson, Νέα Υόρκη, Continuum Publishing, 2002.

4. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΓΕΡΜΑΝΙΚΑ

1. *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, μετάφραση P. Fohr, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1911.
2. *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, Meisenheim am Glan, 1949.
3. *Zeit und Freiheit*, Φραγκφούρτη, 1989.
4. *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, εισαγωγή W. Windelband, μτφ. I. Benrubi, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1908.
5. *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, μετάφραση Julius Frankenberger, Ιένα, 1919.
6. *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Φραγκφούρτη, 1964.
7. *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, μετάφραση Julius Frankenberger, εισαγωγή Erik Oger, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991.
8. *Das Lachen*, μετάφραση Julius Frankenberger και W. Fränzel, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1914.
9. *Das Lachen*, Neuwied, 1988.
10. *Einführung in die Metaphysik*, μετάφραση R. von Bendemann, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1909.
11. *Einführung in die Metaphysik*, Cuxhaven, 1988.
12. *Die schöpferische Entwicklung*, μετάφραση Gertrud Kantorowicz, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1912.
13. *Schöpferische Entwicklung*, Ζυρίχη, 1967.
14. *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge*, μετάφραση Eugen Lerch, Eugen Diederichs Verlag, Ιένα, 1928.
15. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, μετάφραση Eugen Lerch, Ιένα, 1933.
16. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Olten και Freiburg, 1980.
17. *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, μετάφραση F. Kottje, Meisenheim am Glan, 1948.

18. *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, επιλεγόμενα K. P. Romanos, Φραγκφούρτη, 1985.

5. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ (ΜΕ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗ ΣΕΙΡΑ)

1. *A Contribution to a Bibliography of Henri Bergson*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1913, εισαγωγή John Dewey.
2. Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Παρίσι, P.U.F., 1955, σσ. 359-450: περιέχει το σύνολο της ερευνητικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson μέχρι το 1953.
3. Mathieu, V., «Bibliografia bergsoniana in Francia 1945-1959», *Giornale di Metafisica*, τόμος 14, 1959, τχ. 6, σσ. 835-852.
4. Mathieu, V., «Bibliografia bergsoniana in Germania 1945-1959», *Giornale di Metafisica*, τόμος 14, 1959, τχ. 6, σσ. 853-856.
5. Mourélos, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P.U.F., 1964, σσ. 245-254: περιέχει το σύνολο της ερευνητικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson από το 1953 έως το 1961.
6. Gunter, Pete Addison Y., *Henri Bergson: A Bibliography*, Ohio, Bowling Green State University, Philosophy Documentation Center, 1974[1], 1986[2].

6. ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΜΠΕΡΞΟΝΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

1. *Les Études bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., δεκαέξι τεύχη από το 1948 έως το 1976.
2. *Annales bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή « Epiméthée», επιμέλεια έκδοσης Fr. Worms, τόμος Α΄: «Bergson dans le siècle» (2002)· τόμος Β΄: «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» (2004).

7. ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΩΝ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ BERGSON

Revue internationale de philosophie, 13, τχ. 48, 1959: «Hommage à Henri Bergson».
Revue de Métaphysique et de Morale, Απρίλιος-Ιούνιος 1959, τχ. 2.
Revue philosophique, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1959, τχ. 3: «Autour de Bergson».
The Philosophical Forum (Boston University, Department of Philosophy), 17, 1959-1960, σσ. 22-45: «Process and Personality in Bergson's Thought»: αφιέρωμα στη φιλοσοφία του Bergson με πρωτοβουλία του *The Personalist Discussion Group* του Πανεπιστημίου της Βοστόνης.

Revista Brasileira de Filosofia, τεύχη Σεπτεμβρίου και Δεκεμβρίου 1960.

Revue internationale de philosophie, 45, τχ. 177, 1991: «Bergson (1941-1991)».

Philosophie (Παρίσι, Ed. de Minuit), τχ. 54, Ιούνιος 1997.

Process Studies, 28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 267-345: «Special Focus Bergson and Whitehead»: αφιέρωμα στον Bergson και στον Whitehead. Επιμέλεια Randall E. Auxier.

Magazine Littéraire, Απρίλιος 2000, τχ. 386.

Les Études philosophiques (Παρίσι, P.U.F.), Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, τχ. 4: « Bergson et l'idéalisme allemand» (αφιέρωμα στη σχέση της φιλοσοφίας του Bergson με τον γερμανικό ιδεαλισμό).

8. ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΙ ΤΟΜΟΙ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ BERGSON

Assoun, Paul-Laurent (επιμελ.), *Analyses et réflexions sur Henri Bergson*: La pensée et le mouvant, Παρίσι, Ellipses, συλλογή «Analyses et réflexions», 1998.

Béguin, Albert και Thévenaz, Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1942.

Bergson et nous, Πρακτικά του 10ου Συνεδρίου των Γαλλόφωνων Φιλοσοφικών Εταιρειών (Actes du X^e^ Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française), Παρίσι, 17-19 Μαΐου 1959, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Παρίσι, Armand Colin, 1959, 2 τόμοι.

Burwick, F. και Douglass, Paul (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Claverie, B., Jaffard, R., Andrieu, B. κ. ά, *Bergson. De la philosophie aux neurosciences* (πρακτικά του συνεδρίου της 1ης Οκτωβρίου 1997 που έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο Victor-Ségalen Bordeaux 2), Bordeaux, Université Victor-Ségalen, 2000.

Cossutta, Frédéric (επιμελ.), *Lire Bergson «Le possible et le réel»*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «La librairie du Collège international de philosophie», 1998.

Gallois, Ph. και Forzy, G. (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, συλλογή «Les empêcheurs de penser en rond», 1997.

Gunter, P.A.Y. (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville (Tennessee), University of Tennessee Press, 1969.

H. Bergson, *La evolucion creadora (1907) Encuentros de filosofia in Denia*, Denia, Seminario de Filosofia, 1986.

Hanna, Thomas (επιμελ.), *The Bergsonian Heritage*, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, Columbia University Press, 1962.

Jaffard, E., Claverie, B. και Andrieu, B. (επιμελ.), *Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Niort, Editions Osiris, 1998.

Mullarkey, John (επιμελ.), *The New Bergson*, Manchester και Νέα Υόρκη, Manchester University Press, 1999.

Papanicolaou, Andrew και Gunter, P.A.Y. (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science*, Chur (Ελβετία), Harwood Academic Publishers, 1987.

Pariente, Jean-Claude (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie (Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989)*, Παρίσι, P.U.F., 1990.

Stancati, Claudia, Chirico, Donata και Vercillo, Federica (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* (πρόλογος: D. Chirico, C. Stancati και F. Vercillo, επίμετρο: D. Gambarara), Sprimont (Βέλγιο), Mardaga, σειρά «Philosophie et langage», 2001.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Débats philosophiques», 2004.

9. ΜΕΛΕΤΕΣ ΚΑΙ ΑΡΘΡΑ

A

Adamson, Gregory Dale, «Bergson's Spinozist Tendencies», *Philosophy Today*, τόμος 44, τχ. 1, άνοιξη 2000, σσ. 73-85.

Adès, Albert, *Adès chez Bergson*, Παρίσι, 1949.

Adolphe, Lydie, *La philosophie religieuse de Bergson*, Παρίσι, P.U.F., 1946.

— *La dialectique des images chez Bergson*, Παρίσι, P.U.F., 1951.

— *L'univers bergsonien*, Παρίσι, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1954.

— «Bergson et l'élan vital», *Les Études bergsoniennes*, 3ος τόμος, 1952, σσ. 79-138.

Alcaro, Mario, «Le *bios* et la conscience» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 21-32.

Alexander, Ian W., *Bergson Philosopher of Reflection*, Λονδίνο, Bowes and Bowes, 1957.

Allen, D. F. και Postel, J., «Eugeniusz Minkowski ou une vision de la schizophrénie (suivi de sept lettres de H. Bergson à E. Minkowski)», *Évolution psychiatrique*, 60, 1995, τχ. 4, σσ. 961-980.

Alliez, Eric, «Sur le bergsonisme de Deleuze» στο Eric Alliez (επιμελ.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, συλλογή «Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Alonso Gonzales, A., *La cosmovision evolucionista y el problema de Dios. Un estudio sobre Whitehead, Bergson y Tomas de Aquino*, Μαδρίτη, Instituto pontificio de Filosofia, 1987.

Amado-Lévy-Valensi, Éliane, «Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien?» στο συλλογικό τόμο *Bergson et nous*, 1959, τόμος Α', σσ. 7-11.

An, Yanming, «Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms», *Philosophy East and West*, 47, 1997, τχ. 3, σσ. 337-362.

Anastassopoulou-Kapoyanni, Théoni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, διδακτορική διατριβή, Université de Paris-Sorbonne, Paris-IV, 1990.

— «Ethics and Biology. Perspectives of a biosensitive value system», *Skepsis*, τόμ. XIII-XIV, 2002-2003, σσ. 233-241.

— «The Constitution of Knowledge in the bio-medical sciences according to Claude Bernard's epistemological conceptions», *Skepsis*, τ. XV, 2004, τχ. 2, σσ. 187-194.

Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 21, 1990, σσ. 235-246.

— «Από το υποκείμενο στο αντικείμενο. Υποκειμενικότητα και γνώση», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 8, τχ. 24, Σεπτέμβριος 1991, σσ. 247-266.

— «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», Πρακτικά του Γ' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας «Αθήνα και Εσπερία. Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού» (30-31 Μαΐου 2000), Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών, Αθήνα, 2001, σσ. 19-30.

— «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ΄, 2005 (υπό δημοσίευση).

Andreu, Pierre, «Bergson et la théorie des mythes chez Sorel», *La Nef*, τχ. 32, Ιούλιος 1947, σσ. 53-58.

— «Bergson et Sorel», *Les Études bergsoniennes*, 3ος τόμος, Παρίσι, Albin Michel, 1952, σσ. 41-78.

Ανδρούτσος, Χρήστος, «Henri Bergson», *Επιστημονική Επετηρίς Πανεπιστημίου Αθηνών*, 13, 1916-1917, σσ. 3-25.

Antliff, Mark, *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

— «Organicism against itself Cubism, Duchamp-Villon and the contradictions of Modernism», *Word and Image*, 12 (4), 1996, σσ. 366-388.

— «The Rhythms of Duration: Bergson and the Art of Matisse» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 184-208.

Arbour, Roméo, *Henri Bergson et les lettres françaises*, Παρίσι, Librairie José Corti, 1956.

— «Le bergsonisme dans la littérature française», *Revue internationale de philosophie*, 13, 1959, τχ. 2, σσ. 230-248.

Αποστολόπουλος, Θεόδωρος, *Μπερξόν καὶ θρησκεία*, Αθήνα, 1988.

Αργυροπούλου, Ρωξάνη, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, Ανθολογία κειμένων με εισαγωγή και σχόλια Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, τόμος Β΄: «Η φιλοσοφία μεταξύ επιστήμης και θρησκείας, 1876-1922», Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1998.

Aron, Raymond, «Note sur Bergson et l'Histoire», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 43-51.

Assmus, W., «Der Advokat der Intuitionsphilosophie (Bergson und seine Kritik des Intellectualismus)», *Unter dem Banner des Marxismus* (Βιέννη-Βερολίνο-Μόσχα-Λένινγκραντ), τχ. 2, 1928, σσ. 8-16· ελληνική έκδοση: «Ο δικηγόρος της φιλοσοφίας της ενόρασης. Ο Μπέρξον και η κριτική του διανοητικισμού», μτφ. Θ. Σ(κουρλή), *Νέα Επιθεώρηση*, Α΄, Ιαν.-Δεκ. 1928, σσ. 311-313, 336-343, 364-372.

Atlan, Henri, *Entre le cristal et la fumée*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1969.

Aubert, Louis, «Henri Bergson (prix Nobel)», *Bulletin de la Société «Autour du Monde»*, 1928.

Auxier, Randall E., «Influence as Confluence: Bergson and Whitehead», *Process Studies*, 28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 301-338.

B

Babini, Valeria Paola, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Bologna, Il Mulino, 1990.

Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée*, Παρίσι, Alcan, 1936, επανέκδοση P.U.F., συλλογή «Quadrige», 1990· ελληνική έκδοση: *Η διαλεκτική της διάρκειας*, μετάφραση Ρ. Σπηλιωτακοπούλου, Αθήνα, Εκδόσεις Εκάτη, 1994.

— *L'Intuition de l'instant*, Παρίσι, Éditions Stock, 1931· ελληνική έκδοση: Γκαστόν Μπασελάρ, *Η εποπτεία της στιγμής*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτη, σειρά «Ελάσσονα φιλοσοφικά», 1997.

Balan, Bernard, «L'œil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques», *Raison présente*, τχ. 119, σσ. 87-106.

Βανταράκης, Ευάγγελος, «Ο δημιουργός χρόνος» στο αφιέρωμα του περιοδικού *Νέα Εστία* στον Κορνήλιο Καστοριάδη, έτος 74, τόμος 147, τχ. 1722, Απρίλιος 2000, σσ. 646-663.

Barbaras, Renaud, *La perception*, Παρίσι, Hatier, συλλογή «Optiques. Philosophie», 1994, ιδ. την ενότητα «Le tournant bergsonien».

— *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Παρίσι, Vrin, 1999.

— «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson», *Philosophie*, τχ. 54, 1997, σσ. 33-59· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται, αναθεωρημένο, στη συλλογή κειμένων του ιδίου *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de*

Merleau-Ponty, Παρίσι, Vrin, σειρά «Bibliothéque d'histoire de la philosophie», 1998, σσ. 33-61.

— «Le problème de la perception», *Magazine Littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 46-47.

— «La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)», *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 337-341.

Bardy, Jean, *Bergson à Clermont. L'enseignement à la Faculté des Lettres. 1884-1885 ?*, Clermont-Ferrand, C.R.D.P., 1992.

— *Bergson professeur au lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand. Cours 1885-1886*, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 1998.

— *Regard sur «L'Évolution créatrice»*, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 2003.

— «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 13-22.

Barlow Michel, *Henri Bergson*, Παρίσι, Éditions Universitaires, σειρά «Classiques du XX^e^ siècle», 1966.

Barreau, Hervé, «Bergson et Einstein. À propos de *Durée et simultanéité*», *Les Études bergsoniennes*, 10ος τόμος, 1973, σσ. 73-134.

Barron, Frank, «Bergson and the Modern Psychology of Creativity», στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 205-222.

Bars, H., «Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques Maritain» στο συλλογικό τόμο *Jacques Maritain et ses contemporains*, Desclée de Brouwers, 1991, σσ. 167-198.

Barthélémy-Madaule, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1963.

— *Bergson, adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme*, Παρίσι, P.U.F., 1965.

— *Bergson*, Παρίσι, Éditions du Seuil, συλλογή «Écrivains de toujours», 1967.

— *Bergson*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophes», 1968.

— «Introduction à un rapprochement entre Henri Bergson et Pierre Teilhard de Chardin», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, Παρίσι, P.U.F., 1960, σσ. 65-84.

— «Lire Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 85-120.

— «Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 211-216.

Baruzi, Jean, *L'intelligence mystique*, επιλογή και παρουσίαση κειμένων από τον J.-L. Vieillard-Baron, Παρίσι, L'Ile Verte, Berg International, 1985.

— «Le point de rencontre de Bergson et de la mystique», *Recherches philosophiques*, 1932-1933.

Bayer, Raymond, «L'esthétique de Bergson» στο αφιέρωμα της *Revue philosophique* στον Bergson: *Hommage à Henri Bergson* (1942), το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: *Études bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., 1942, σσ. 124-190.

Bayet, Albert, «Morale bergsonienne et sociologie»: *Les Annales sociologiques*, Série C, Sociologie Juridique et Morale, Παρίσι, 1935, σσ. 1-51.

de Belloy, Camille, «Bergsonisme et christianisme: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Παρίσι, Vrin), 85, τχ. 4 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001), σσ. 641-667.

— «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 131-142.

Belot, Gustave, «Une théorie nouvelle de la liberté», *Revue philosophique*, XXX, Οκτώβριος 1890, σσ. 361-392.

Benda, Julien, *Le bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Παρίσι, Mercure de France, 1912.

— *Une Philosophie pathétique*, *Cahiers de la quinzaine*, 15, 2, Νοέμβριος 1913.

— *Sur le succès du bergsonisme. Précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine*, Παρίσι, Mercure de France, 1914.

— *La trahison des clercs*, Παρίσι, Grasset, 1927· ελληνική έκδοση: Julien Benda, *Η προδοσία των διανοουμένων*, μετάφραση Η. Π. Νικολούδης και Κατερίνα Μίχα, πρόλογος Η. Π. Νικολούδης, Αθήνα, Ροές, σειρά «Δοκίμια», 1998.

— *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier)*, 3η έκδοση, Παρίσι, Gallimard, 1950.

Benrubi, I., *Souvenirs sur Henri Bergson*, Παρίσι, Delachaux, 1942.

Benton, Arthur L., «Bergson and Freud on Aphasia: A Comparison» στο A. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 175-186.

Berger, G., «Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl » στο συλλογικό τόμο *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, 1943.

Berlin, Isaiah, «Impressionist Philosophy», *London Mercury*, 32, τχ. 191, 1935, σσ. 489-500.

Berthelot, René, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, 2ος τόμος: *Le pragmatisme de Bergson*, Παρίσι, Alcan, 1913.

Bilsker, Richard, *On Bergson*, Belmont, Thomson Learning, σειρά «Wadsworth Philosophers Series», 2002.

Bjelland, Andrew G., «Capek, Bergson, and Process Proto-Mentalism», *Process Studies*, 11, φθινόπωρο 1981, τχ. 3, σσ. 180-189.

Blanc, Guillaume le, «Le problème de la création: Bergson et Canguilhem» στο Fr.

Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 489-506.

Blanc, Sébastien, «*Comme elle-même* et *en elle-même*, ce n'est pas la même chose. La perception chez Husserl et Bergson» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 305-332.

Boas, J., «Bergson and his predecessors», *Journal of History of Ideas*, 20, 1959, σσ. 503-514.

Bodei, Remo, «L'individuo nella massa: filosofia, psicopatologia e psicologia delle folle nella cultura francese fin de siècle» στο M. Donzelli και M. Fimiani (επιμελ.), *Figure dell 'individualità nella Francia tra Otto e Novecento*, Γένοβα, Marietti, 1983.

Bonhomme, M.B., *Educational Implications of the Philosophy of H. Bergson*, Washington, The Catholic University of America, 1944.

Bonnet, H., «Bergson et Proust» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], τόμος Α΄, σσ. 39-43.

Bordron, Jean-François, «Bergson et les images» στο Frédéric Cossutta (επιμελ.), *Lire Bergson «Le possible et le réel»* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 159-181.

Borroadori, Giovanna, «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche», *Philosophy Today*, συμπλήρωμα τόμου 43, 1999, σσ. 140-145.

Botz-Bornstein, Thorsten, «Contingency and the " Time of the Dream": Kuki Shuzo and French Prewar Philosophy», *Philosophy East and West* (University of Havaii Press), τόμος 50, 2000, τχ. 4, σσ. 481-506.

Bouaniche, Arnaud, «La pensée et le nouveau», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 43-45.

— «L'originaire et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 143-170.

— «Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930 : *Les Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson (1932) et la *Krisis* de Husserl (1935-1936)» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 333-362.

Boudot, Maurice, «L'espace selon Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85, 1980, τχ. 3, σσ. 332-356.

Boullant, F., *Henri Bergson. Le rire (Parcours philosophie)*, Bertrand-Laconste, 1994.

Boundas, Constantin, «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual» στο Paul Patton (επιμελ.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1996, σσ. 81-107.

Bourgeois, Bernard, «Bergson et l'idéalisme allemand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d 'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 139-157.

Bramwell, Anna, *Ecology in the 20th Century: a History*, New Haven, Yale University Press, 1989.

Breeur, Roland, *Vrijheid en bewustzijn. Essays over Descartes, Bergson en Sartre*, Leuven, Peeters, 2002.

Bréhier, Émile, «Images plotiniennes, images bergsoniennes», *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 107-128.

Brémondy, François, «La critique de Bergson par Ruyer est-elle justifiée ?» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 169-193.

Brès, Yvon, *L'être et la faute*, Παρίσι, P.U.F., 1988, σσ. 152-173: «Bergson et Freud».

Breuvart, Jean-Marie, «Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 29-64.

Broc-Lapeyre, Monique, «Simone Weil et Bergson», *Cahiers Simone Weil*, 1989, 12, τχ. 1, σσ. 18-28.

Broglie, Louis de, *Matière et lumière*, Παρίσι, Albin Michel, 1937.

— «Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 48ος τόμος, τχ. 3, Ιούλιος 1941, σσ. 241-257. Το άρθρο αυτό, που συμπεριελήφθη στο βιβλίο του de Broglie, *Physique et microphysique* (Παρίσι, Albin Michel, 1947, σσ. 191-211), έχει μεταφραστεί στα αγγλικά στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 45-62: «The concepts of Contemporary physics and Bergson's ideas of time and motion».

Brotti, Giulio, *Bergson. La coscienza e il tempo (Briciole di filosofia)*, Padova, CEDAM, 1994.

Brougham, Richard L., «Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective», *Process Studies*, 22, άνοιξη 1993, τχ. 1, σσ. 37-41.

— «Reality and Appearance in Bergson and Whitehead», *Process Studies*, 24, 1995, σσ. 39-43.

Bufalo, Romeo, «Pour une esthétique du comique. Considérations sur *Le rire* de Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 165-174.

C

Caeymaex, Florence, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β', σσ. 409-425.

Calkins, Mary W., «H. Bergson Personalist», *Philosophical Review*, 21, σσ. 666-675.

Canguilhem, Georges, «Commentaire au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*», *Bulletin de la Faculté des Lettres et d'Histoire de Strasbourg*, 21ος τόμος, 1943, τχ. 5-6, σσ. 126-143 και τχ. 8, σσ. 199-214.

— *Le Normal et le pathologique*, Παρίσι, P.U.F., 1966.
— «Le concept et la vie» (1966) στη συλλογή δοκιμίων του *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Παρίσι, Vrin, 1968.
Čapek, Jakub, «Les apories de la liberté bergsonienne» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 249-259.
Čapek, Milic, *Bergson and Modern Physics: A Reinterpretation and Re-evaluation*, Νέα Υόρκη, Humanities Press και Dordrecht, Reidel, 1971.
— «Stream of Consciousness and "durée réelle"», *Philosophy and Phenomenological Research*, τ. 10, 1950, τχ. 3, σσ. 331-352.
— «La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57, 1952, τχ. 3, σσ. 325-348.
— « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 143, 1953, τχ. 1-3, σσ. 28-60.
— «Time and Eternity in Royce and Bergson», *Revue Internationale de Philosophie*, 1966, τχ. 79, σσ. 22-45.
— «Immediate and Mediate Memory», *Process Studies*, 7, άνοιξη 1977, τχ. 1, σσ. 90-96.
— «La pensée de Bergson en Amérique», *Revue internationale de philosophie*, 121-122, 1977, τχ. 3-4, σσ. 329-350.
— «Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité», *Revue de Synthèse*, 101, 1980, τχ. 99-100, σσ. 331-344.
— «Bergson's Theory of the Mind-Brain Relation» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 129-148.
Čapek, Milic και Stearns, Brenton, «Philosophy and Classical Determinism», *Process Studies*, 11, φθινόπωρο 1981, τχ. 3, σσ. 190-198.
Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1976.
— *Lectures bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Questions», 1990[1], 1997[2].
— *Bergson et Bachelard*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Questions », 1995.
— «Bergson: The Keybords of Forgetting» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 99-117.
Carr, H. Wildon, *Henri Bergson: The Philosophy of Change: A Study of the Fundamental Principle of the Philosophy of Bergson*, Λονδίνο και Εδιμβούργο, T.C. και E.C. Jack, 1912· ελληνόγλωσση έκδοση: *Bergson. Η φιλοσοφία της μεταβολής*, μετάφρασις εκ του αγγλικού υπό Α.Κ.Ι., Εν Λονδίνω, Τυπογραφεία Γεωργίου Σ. Βελώνη, 1915.
— «On Mr. Russell's Reasons for Supposing that Bergson's Philosophy is not True», *The Cambridge Magazine*, 12 Απριλίου 1913.
Carroy, Jacqueline, *Hypnose, suggestion, psychologie*, Παρίσι, P.U.F., 1991.

Castex, Adelina, *Metafisica del Tiempo*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988.

Castillo, Monique, «L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant», *Les Études philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, σσ. 439-452.

Cavalieri, Rosalia, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson*, Ρώμη, Herder, 1998.

— «A Motor Theory of Language: Bergson and Stricker» στο Daniele Gambarara και Lia Formigari (επιμελ.), *New Italian Studies in Linguistic Historiography*, Münster, Nodus Publikationen, 1999, σσ. 135-146.

— «Langage et tons mentaux. La théorie bergsonienne de la conscience» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 107-114.

Cesselin, Félix, *La philosophie organique de Whitehead*, Παρίσι, 1950.

Chacon, Fuertes P., *Bergson o el tiempo del éspiritu*, Μαδρίτη, Cincel, 1988.

Chaix-Ruy, Jules, «Bergson et ses critiques italiens», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 205-226.

— «Vitalité et élan vital: Bergson et Croce», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 143-167.

Challaye, F., «Bergson vu par les Soviets», *Preuves*, τόμος 4, τχ. 44, Οκτώβριος 1954, σσ. 62-63.

Changeux, Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Παρίσι, Fayard, σειρά «Le temps des sciences», 1983· ελληνική έκδοση: Jean-Pierre Changeux. Ζαν-Πιερ Σανζέ, *Ο νευρωνικός άνθρωπος. Πώς λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος;*, μεταγραφή-σχόλια Βαγγέλης Μπρίκας, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», τέταρτη έκδοση, 1994.

Chantre, Benoît, «Péguy, l'essentiel médiateur», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 34-37.

Chartier, Emile (Alain), «Discussion du paralogisme psychophysiologique de Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904.

Chédin, Jean-Louis, «Possibilité et liberté dans l'*Essai*» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-96.

Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Παρίσι, Plon, 1959.

Chirico, Donata, «Conscience et mouvement avant Bergson. La psycho-linguistique de Maine de Biran» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 115-124.

Chiusano, Lido, «Henri Bergson e l'idealismo italiano», *Filosofia e società*, 7, 2, 1983, σσ. 43-65.

Christoflour, Raymond, «Bergson et la conception mystique de l'art» στο Albert Béguin και Pierre Thévenaz (επιμελ.), *Henri Bergson. Essais et témoignages* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Ciusa, N., *Inchiesta sul bergsonismo*, Sassari, Gallizzi, 1953.

Clair André, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», *Archives de philosophie*, 59, 1996, σσ. 203-218.

Cohen, Paul M., *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago και Λονδίνο, University of Chicago Press, 1997.

Cohen, Richard A., «Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 18-31.

Conry, Yvette, *«L'Evolution créatrice» d'Henri Bergson. Investigations critiques*, πρόλογος François Dagognet, Παρίσι-Μόντρεαλ, L'Harmattan, 2000.

— «Comment a-t-on pu être néolamarckien en France (1843-1930) ?», *Nuncius Annali di storia della scienza*, Istituto e Museo di Storia della Scienza (Φλωρεντία, Olschki), τχ. 8, 1993, σσ. 487-520.

Constantino, Salvatore, «L'intuition comme lecture ; Merleau-Ponty interprète de Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 227-240.

Costa de Beauregard, Olivier, «Certain Aspects of the Irreversibility of Time in Classical and Quantum Physics», στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 77-105.

Cote, Antoine, «La question du néant en métaphysique. Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 130, 1, 1998, σσ. 21-36.

Couchoud, Paul-Louis, «La métaphysique nouvelle: *Matière et mémoire* de M. Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901.

Cresson, A., Bergson. *Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Παρίσι, P.U.F., 1941.

Crocker, Stephen, «The Oscillating Now. Heidegger on the Failure of Bergsonism», *Philosophy Today*, τόμος 41, τχ. 3, φθινόπωρο 1997, σσ. 405-423.

D

Dagognet, François, *Philosophie à l'usage des réfractaires. Intitiation aux concepts*, Παρίσι, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2004.

Dayan, Maurice, «L'inconscient chez Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1965.

Delacour, Jean, «*Matière et mémoire*. A la lumière des neurosciences contemporaines» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 23-27.

Delattre, Floris, «La durée bergsonienne dans le roman de Virginia Woolf», *Revue Anglo-Américaine*, 9ème année, Παρίσι, P.U.F., 1931-1932, σσ. 97-108.

— «Bergson et Proust. Accords et dissonances», *Les Études bergsoniennes*, 1ος τόμος, Παρίσι, Albin Michel, 1948, σσ. 9-127.

Delbos, Victor, «*Matière et mémoire* par Henri Bergson. Étude critique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1897.

Delco, Alessandro, «L'informe bergsoniano nella filosofia di Serres», *Filosofia*, 45, 1994, τχ. 2, σσ. 217-250.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Initiation philosophique», 1966[1], συλλογή «Quadrige», 1998· αγγλόφωνη έκδοση: *Bergsonism*, μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Νέα Υόρκη, Zone Books, 1991.

— *Proust et les signes*, 2η αναθεωρημένη έκδοση, Παρίσι, P.U.F., 1971· αγγλόφωνη έκδοση: *Proust and Signs*, μετάφραση Richard Howard, Λονδίνο, Allen Lane, 1972.

— *Cinéma 1: L'image-mouvement*, Παρίσι, Minuit, 1983· αγγλόφωνη έκδοση: *Cinema 1: The Movement-Image*, μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Λονδίνο, Athlone Press, 1986.

— *Cinéma 2: L'image-temps*, Παρίσι, Minuit, 1985· αγγλόφωνη έκδοση: *Cinema 2: The Time-Image*, μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Λονδίνο, Athlone Press, 1989.

— «La conception de la différence chez Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 77-112· αγγλόφωνη έκδοση: «Bergson's Conception of Difference», μετάφραση Melissa McMahon, στο J. Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 42-65.

Deleuze, Gilles και Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1980· αγγλόφωνη έκδοση: *A Thousand Plateaus*, μετάφραση Brian Massumi, Λονδίνο, Athlone Press, 1987.

Delhomme, Jeanne, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Παρίσι, P.U.F., 1954.

— *Nietzsche et Bergson*, Deux Temps Tierce, 1992.

— «Durée et Vie dans la philosophie de Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 131-191.

— «Le problème de l'intériorité: Bergson et Sartre», *Revue internationale de philosophie*, 1959, τχ. 2, σσ. 201-219.

— «Nietzsche et Bergson: la représentation de la vérité», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 39-62.

Derrida, Jacques, «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*» στη συλλογή κειμένων του *Marges de la philosophie*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1972, σσ. 31-78.

Descombes, Vincent, *Το ίδιο και το άλλο. 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μετάφραση Λένα Κασσίμη, Αθήνα, Praxis, 1984.

Devaux, André, «René Le Senne face à Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 10ος τόμος, 1973.

Devaux, Philippe, «Le bergsonisme de Whitehead», *Revue Internationale de Philosophie*, 15, 1961, σσ. 217-236.

Dewey, John, «Spencer et Bergson», μετάφραση G. Deledalle, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1965, σσ. 325-333.

Dickson, Eric, «Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol», *Process Studies*, 32.1 (άνοιξη-θέρος 2003), σσ. 79-93.

Dolléans, Édouard, «L'influence d'Henri Bergson à travers les lettres françaises», *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 228-237.

Donkel, Douglas L., «Deleuze's Challenge Thinking Internal Difference», *Philosophy Today*, τόμος 46, τχ. 3, φθινόπωρο 2002, σσ. 323-329.

Douglass, Paul, *Bergson, Eliot and American Literature*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1986.

— «Deleuze and the Endurance of Bergson», *Thought*, 67, 1992, σσ. 47-61.

— «Deleuze's Bergson Bergson Redux» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 368-388.

Dresden, S., «Les idées esthétiques de Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 55-75.

Driesch, Hans, «H. Bergson, der biologische Philosoph», *Zeitschrift für den Aufbau der Entwicklungslehre*, 1908, τχ. 1, σσ. 48-55.

Du Bos, Charles, *Journal (1921-1923)*, Παρίσι, Editions Corréa, 1946· νέα έκδοση: *Journal (1920-1925)*, Παρίσι, Buchet-Chastel, 2003.

Dumoncel, Jean-Claude, «L'argument de Bergson contre la théorie de la trace. Le concept de mémoire multiple» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 141-149.

— «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique», *Les Études philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2002, τχ. 4, σσ. 457-473.

Durie, Robin, «Splitting Time: Bergson's Philosophical Legacy», *Philosophy Today*, τόμος 44, τχ. 2, καλοκαίρι 2000, σσ. 152-168.

During, Elie, «Fantômes de problèmes», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 39-42.

E

Ébacher, Roger, *La philosophie dans la cité technique (Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1968.

Elosegui, Maria, «La dialectica del deseo como realizacion de la identidad en Henri Bergson», *Themata*, 1989, σσ. 45-50.

Espagnat, Bernard d', *In Search of Reality*, Νέα Υόρκη, Springer Verlag, 1983.

Evans, Serge, «La vie et l'Intelligence. I. M. Bergson et Schopenhauer» και «La vie et l'Intelligence. II. M. Bergson et Schopenhauer», *La Renaissance contemporaine*, 10 και 24 Ιουνίου 1913 αντιστοίχως.

F

Fabre-Luce de Gruson, Françoise, «Sens commun et bon sens chez Bergson», *Revue Internationale de Philosophie*, 13ος τόμος, 1959, τχ. 2, σσ. 187-200.

— «Bergson, lecteur de Kant», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 171-190.

Fabris, Matteo, *La filosofia sociale di Henri Bergson*, Bari, Resta, 1966.

Famiani, Irene, «Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 125-134.

Farges, Albert, *La Philosophie de M. Bergson, professeur au Collège de France, exposé et critique*, Éditions Feron-Vrau, 1914.

Fedi, Laurent, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001, τχ. 2, σσ. 97-118.

Felt, James W., «Intuition, Event-Atomism, and the Self» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Field, Richard W., «William James and the Epochal Theory of Time», *Process Studies*, 13, 1983, τχ. 4, σσ. 260-274.

Fink, Hilary L., *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930* (Studies in Russian Literature and Theory), Northwestern U.P., 1998.

Fitzi, Gregor, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson*, Κωνσταντία, UVK, 2002.

— «Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, 243-264.

Fizer, John, «Ingarden's Pases, Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually Exclusive Concepts on the Theme of Time», *Dialectics and Humanism*, 1975, 2, σσ. 33-48.

Flewelling, Ralph T., *Bergson and Personal Realism*, The Abingdon Press, 1920.

— «Bergson and Personalism», *The Personalist*, 14, 2, Απρίλιος 1933, σσ. 81-92.

Formenti, C., «Memoria, sistema, immagine da Bergson all'epistemologia della complessità», *Il cannocchiale*, 1987, 3, σσ. 25-54.

Fossati, W.J., «Ambivalence and Admiration: Jacques Maritain Toward Henri Bergson», *Contemporary Philosophy*, 17, 2, 1995, σσ. 22-30.

François, Arnaud, «Vers l'*Introduction à la métaphysique*» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 17-24.

— «Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β', σσ. 17-40.

Frank, Simon, «L'intuition fondamentale de Bergson» στο A. Béguin και P. Thévenaz (επιμελ.), *Henri Bergson. Essais et témoignages* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 187-195.

Frieden-Markevitch, Nathalie, *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient*, Φράιμπουργκ (Ελβετία), Éditions Universitaires, 1982.

Funaro, Anna, «Des phénomènes paranormaux au rire» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 135-140.

G

Gabaude Jean-Marc, «Éclairage sur le kairos à partir de la philosophie de Bergson», *Φιλοσοφία*, 21-22, 1991-1992, σσ. 349-357.

Gale, R.M., «Bergson's Analysis of the Concept of Nothing», *The Modern Schoolman*, 51ος τόμος, 1973-1974, σσ. 269-300.

Gallagher, Idealla J., *Morality in Evolution: The Moral Philosophy of Henri Bergson*, Χάγη, Martinus Nijhoff, 1970.

Gallois, Philippe, «En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue ?» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 11-22.

Gambarara, Daniele, «Henri Bergson: une philosophie de la signification» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 299-308.

Game, Ann, *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.

Gandillac, Maurice de, «Le Plotin de Bergson», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, τχ. 11.

Gangas, Spiros, *Relativism, Vitalism and Modernity on Georg Simmel's Social Theory*, διδακτορική διατριβή, University of Edinburgh, 1995, σσ. 104-151: "Simmel and Bergson".

Genovesi, Angelo, «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, I. Dal «tempo» della coscienza ai livelli paralleli della durata», *Filosofia*, 42, 1991, τχ. 2, σσ. 177-233.

— «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale. II. Dai «livelli paralleli della durata» al tempo unico e universale», *Filosofia*, 42, 1991, τχ. 3, σσ. 359-412.

— «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein», *Filosofia*, 1998, τχ. 1, σσ. 3-41.

Gentile, Luigi, «Origini, funzione e natura del linguaggio nella filosofia di Henri Bergson», *Aquinas*, τ. 20, 1977, τχ. 3, σσ. 417-428.

Georgescu-Roegen, N., *The Entropy Law and the Economic Press*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.

Georgopoulos, N., «Kazantzakis, Bergson, Lenin and the "Russian Experiment"», *Journal of the Hellenic Diaspora*, τόμος 5, χειμώνας 1979, τχ. 4, σσ. 33-44.

Giancotti, Michele, «Bergson et Janet: contiguïtés et résonances» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 141-145.

Gillies, Mary Ann, *Henri Bergson and British Modernism*, McGill-Queen's University Press, 1996.

Giesenberg, F., *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson* (Europäische Hochschuhlschriften, Reihe 20 Philosophie, Bd. 496), Peter Lang, 1996.

Gil Didier, «Si les fourmis se mettaient à parler» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 33-50.

Gilson, Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Παρίσι, Vrin, 1978[1], 2η αναθεωρημένη έκδοση 1985.

— *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Παρίσι, Vrin.

Gilson, Étienne, «Le bergsonisme par Albert Thibaudet», *Revue philosophique*, 1925, τχ. 2, σσ. 308-310.

— «L'Hommage au Panthéon. Bergson. Le privilège de l'intelligence», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 170-173.

Giroux, Laurent, *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*, Tournai-Montréal, Ballarmin, 1971.

Giuliani, Fabrizia, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 265-271.

Goddard, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, 2002.

— *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophies», 2003.

— «Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte», *Les Études philosophiques*, Οκτ.-Δεκ. 2001, σσ. 465-477.

— «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 215-229.
— «Réflexion et présence» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 343-348.
Goodman, Lenn E., «Time, Creation and the Mirror of Narcissus», *Philosophy East and West*, τόμος 42, 1992, τχ. 1, σσ. 69-112· συμπεριλαμβάνεται στη μελέτη του *God of Abraham*, Oxford University Press, 1996.
— παρουσίαση του συλλογικού τόμου *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science*, επιμέλεια έκδοσης: A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter [βλ. συλλογικούς τόμους], *Process Studies*, 21, χειμώνας 1992, τχ. 4, σσ. 260-268.
Gouhier, Henri, *Henri Bergson et le Christ des Évangiles*, Παρίσι, Arthème Fayard, 1961[1], Παρίσι, Vrin, 1987[2], 1999[3].
— *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Παρίσι, Vrin, συλλογή «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», 1989.
— *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Παρίσι, Vrin, 1993.
— «Maine de Biran et Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 1ος τόμος, Παρίσι, P.U.F., 1948, σσ. 131-173.
— «Bergson et l'histoire des idées», *Revue Internationale de Philosophie*, τχ. 10, Οκτώβριος 1949, σσ. 434-444.
— «Bergson et la philosophie du christianisme», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 10ος τόμος, 1960, σσ. 1-22.
Grégoire Franz, «Réflexions sur l'étude critique des philosophies intuitionnistes. Le cas de l'élan vital chez Bergson», *Revue philosophique de Louvain*, τόμος 45, Μάιος-Αύγουστος 1947, τχ. 6-7, σσ. 169-187.
— «La collaboration de l'intuition et de l'intelligence», *Revue internationale de philosophie*, Οκτώβριος 1949.
Grimaldi, Nicolas, *Le désir et le temps*, Παρίσι, P.U.F., 1971.
— «Matière et tradition», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76, 1971, τχ. 2, σσ. 167-195.
Grindler, Marietta, *Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins. Ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken bei Plotin, Schelling und Bergson*, Aachen, Shaker, 2000.
Grogin, Robert C., *The Bergsonian Controversy in France. 1900-1914*, Calgary (Alberta), The University of Calgary Press, 1988.
Gross, David, «Bergson, Proust and the Re-evaluation of Memory», *International Philosophical Quarterly*, 25ος τόμος, 1985, σσ. 369-380.
Guerlac, Suzanne, *Literary Polemics. Bataille, Sartre, Valéry, Breton*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997.

Gueroult, Martial, «Bergson en face des philosophes», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 11-35.

Guitton, Jean, *La Vocation de Bergson*, Παρίσι, Gallimard, 1960.

— «Jeanne Bergson» στο *Portraits et circonstances*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, 1989.

Gunter, Pete Addison Y., «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism», *Personalist*, 47, 1966, τχ. 1, σσ. 43-60.

— «White, Bergson, Freud: Suggestions toward a theory of laughter», *Southern Journal of Philosophy*, 1966, τχ. 4, σσ. 55-60.

— «Bergsonian Method and the Evolution of Science» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 3-42.

— «Temps biologique et développement biologique», *Cahiers d'Association Lecomte de Noüy*, 3, άνοιξη 1971, σσ. 16-22.

— «Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology», *Journal of the History of Ideas*, 32, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1971, τχ. 4, σσ. 525-542.

— «Bergson's Philosophical Method and its Applications to the Sciences», *Southern Journal of Philosophy*, 16, 1978, τχ. 3, σσ. 167-181.

— «The Dialectic of Intuition and Intellect Fruitfulness as a Criterion» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 3-18.

— «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method», *Revue internationale de philosophie*, τόμος 45, 1991, τχ. 177, σσ. 108-121.

— «Bergson and Sartre: The Rise of French Existentialism» στο F.Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 230-244.

— «Henri Bergson» στο David Ray Griffin (επιμελ.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, Albany, SUNY, 1993, σσ. 133-163.

— «Bergson's Philosophy of Education», *Educational Theory*, τόμος 45, χαλοκαίρι 1995, τχ. 3, σσ. 379-394.

— «Bergson, les images et l'homme neuronal» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 109-124.

— «Bergson, Mathematics and Creativity», *Process Studies*, 28, 1999, τχ. 3-4, σσ. 268–288.

— «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 168-182.

— «Retour à Bergson», *Magazine Littéraire*, τχ. 386, Απρίλιος 2000, σ. 27.

Gunter, P.A.Y. και Wilkinson, T., *Conversations on Evolution*, Black Pearl Publishing, 2002.

Gurvitch, G., «La philosophie sociale de Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τόμος 53, 1948, σσ. 294-306.

— «Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τόμος 65, 1960, τχ. 3, σσ. 307-316.

H

Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, Παρίσι, Albin Michel, συλλογή «Le Livre de poche. Biblio. Essais», 2001.

Hamilton, Georges Rostrevor, *Bergson and the future philosophy: an essay on the scope of intelligence*, Λονδίνο, Macmillan and Co, 1921.

Hamilton, James Jay, «Georges Sorel and the inconsistencies of a bergsonian marxism», *Political Theory*, 1973, 1, σσ. 329-340.

Hanna, Thomas, «The Bergsonian Heritage» στο Thomas Hanna (επιμελ.), *The Bergsonian Heritage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 1-31.

Hardt, M., *An Apprenticeship in Philosophy: Gilles Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Hartshorne, Charles, «Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 369-382.

— «Some Under- and Some Over-rated Great Philosophers», *Process Studies*, 21, 1992, σσ. 166-174.

Hausman, Carl R., «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition», *Process Studies*, 28, 1999, τχ. 3-4, σσ. 289-300.

Heidsieck, François, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Παρίσι, Belles Lettres, 1953[1], Le Cercle du Livre, 1957[2].

— «Der Einfluss Bergsons (1859-1941) auf das katholische Denken» στο συλλογικό τόμο *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz, Verlag Styria, 1990, σσ. 375-383.

— παρουσίαση του έργου του R. Barbaras, *Le désir et la distance*, *Revue philosophique*, 2000, τχ. 3, σ. 374-375.

Henckmann, Wolfhart, «La réception schélérienne de la philosophie de Bergson», μτφ. Arnaud François, στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β', σσ. 363-389.

Henry, André, *Bergson maître de Péguy*, Παρίσι, Les jeunes études philosophiques, Elzévir, 1948.

— «Quelques aspects du "bergsonisme" de Péguy d'après les notes de 1914», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 115-155.

Herman, Daniel J., *The Philosophy of Henri Bergson*, Washington D.C., University Press of America, 1980.

— «La phénoménologie de l'intensité», *Revue internationale de philosophie*, 45, τχ. 177, 1991, σσ. 122-129.

Hernandez Cruz, M., «Bergson et Unamuno» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], τόμος Α΄, σσ. 81-83.

Hernandez, Garcia Gabriela, *La vitalidad recobrada: un estudio del pensamiento ético de Bergson*, México, UNAM/Facultad de Filosofia y Letras, σειρά «Seminarios», 2001.

Hersch, Jeanne, «Les images dans l'oeuvre de Bergson», *Archives de psychologie*, τχ. 90, Αύγουστος 1931, σσ. 97-130.

Höffding, Harald, *La Philosophie de Bergson*, Παρίσι, Alcan, 1917².

Horkheimer, Max, «Zur Henri Bergsons Metaphysik der Zeit», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, σσ. 409-415.

— «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*» (1933) στο Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, τ. 3, Φρανκφούρτη, 1988.

Howe, Lawrence, «Bergsonian methodology and the problem of time», *Southwest Philosophical Review*, 15, 1999, τχ. 2, σσ. 39-55.

Hude, Henri, *Bergson*, Παρίσι, Éditions Universitaires, σειρά «Philosophie européenne», 1989-1990, 2 τόμοι.

— «Les Cours de Bergson» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 23-42.

Hurley, Patrick J., «Bergson and Whitehead on Freedom», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 50, 1976, σσ. 107-117.

Husson, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Παρίσι, P.U.F., 1947.

— «Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 157-201.

— «La portée lointaine de la psychologie bergsonienne» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 157-162.

Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1971, 1ος τόμος, σσ. 443-498: τέσσερα άρθρα για τη φιλοσοφία του Bergson: α) «Du bergsonisme à l'existentialisme» (σσ. 443-458). β) «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson» (σσ. 459-467). γ) «Aspects divers de la mémoire chez Bergson» (σσ. 468-488). δ) «Vie et existence d'après Bergson (Faiblesse et grandeur de l'intelligence)» (σσ. 489-498).

— «Henri Bergson et l'existentialisme», *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 208-215.

I

Ιμβριώτης, Γιάννης, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν*, Θεσσαλονίκη, Τυπογραφείο Τριανταφύλλου, 1939.

Ingarden, Roman, «Intuition und Intellekt bei Bergson» στο *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, 1921, σσ. 285-461.

— «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 163-167.

Izuzquiza, Ignacio, *Henri Bergson: La Arquitectura del Deseo*, Σαραγόσα, Universidad de Zaragoza, 1986.

J

Janiaud-Lust, Colette, *Nikos Kazantzaki, sa vie, son oeuvre (1883-1957)*, Παρίσι, François Maspero, 1970, σσ. 99-107.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Παρίσι, P.U.F., 1959[1], συλλογή «Quadrige», 1999.

Jaquet, Chantal, *Le corps*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosopher», 2001.

Jay, Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1993.

Jiseok, Ryu, «A Letter from Bergson to John Dewey» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. τους συλλογικούς τόμους], σσ. 84-87.

— «Sur une lettre de Bergson à H.M. Kallen (1915)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1993, τχ. 4, σσ. 785-788.

Jolivet, Régis, *Essai sur le bergsonisme*, Λυόν, 1931.

— «Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre» στο συλλογικό τόμο *Bergson et nous*, τόμος Α', σσ. 171-175.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, 5ος τόμος: *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, New York – Chicago – San Francisco – Atlanta, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 2η αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2ο κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson, Dewey, and Whitehead».

Jouhaud, Michel, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études Philosophiques*, Απρίλιος-Ιούνιος 1992, σσ. 195-215.

— «Édouard Le Roy, le bergsonisme et la philosophie réflexive: l'*Essai d'une philosophie première*», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 87-139.

Joussain, A., «Bergsonisme et marxisme», *Écrits de Paris*, Απρίλιος 1956.

K

Καζαντζάκης, Νίκος, «Η. Bergson», *Δελτίον Εκπαιδευτικού Ομίλου*, τόμος Β', 1912, σσ. 310-334.

Kallen, Horace Meyer, *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*, University of Chicago Press, 1914· επανέκδοση Νέα Υόρκη, AMS Press, 1980.

Kampis, G., *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science*, Οξφόρδη, Pergamon Press, 1991.

Kaspi, André, *Le temps des Américains. Le concours américain à la France en 1916-1918*, Publications de la Sorbonne, Série internationale 6, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines (IHRIC), Παρίσι, 1976.

Kebede, Messay, «Ways Leading to Bergson's Notion of the "Perpetual Present"», *Philosophy Today*, 33ος τόμος, φθινόπωρο 1989, τχ. 3, σσ. 275-287.

— «Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire», *Les Études philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1995, τχ. 4, σσ. 513-522.

Keck, Frédéric, «Face aux sciences humaines», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 58-61.

— «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 195-214.

Kelley, J.J., *Bergson's Mysticism: A Philosophical Exposition and Evaluation of Bergson's Concept of Mysticism*, Φράιμπουργκ, Saint Martin's Press, 1954.

Kemp-Smith, Norman, «Bergson's Manner of Approach to Moral and Social Questions», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48ος τόμος, 1947-1948, σσ. 1-18.

Kennedy, Ellen, *Freedom and the open society. Henri Bergson's contribution to political philosophy*, Garland, 1987.

Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη, Oxford University Press, σειρά «Past Masters», 1985[1], South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2001[2].

Kolstad, Hans, *Henri Bergsons filosofi betydning of aktualitet [Η φιλοσοφία του Henri Bergson. Το νόημά της και η επικαιρότητά της]*, Όσλο, Humanist forlag, 2001.

Κουμάκης, Γεώργιος Χ., *Νίκος Καζαντζάκης. Θεμελιώδη προβλήματα στη φιλοσοφία του*, γ΄ έκδοση επαυξημένη, Αθήνα, 1996.

Kremer-Marietti, Angèle, «L'explication bergsonienne», *Les Études bergsoniennes*, 7ος τόμος, 1966, σσ. 181-192.

— «Bibliographie: Une idéologie bergsonienne ?», *Les Études bergsoniennes*, 9ος τόμος, 1970, σσ. 209-227.

— «Physique et métaphysique du rythme comme mimésis», *Revue internationale de philosophie*, 45, τχ. 177, 1991, σσ. 137-150.

Kumar, Shiv K., *Bergson and the Stream of Consciousness Novel*, Γλασκόβη, Blackie and Son, 1962 και New York University Press, 1963.

Kurris, F., «Le bergsonisme d'Albert Thibaudet», *Les Études bergsoniennes*, 7ος τόμος, 1966, σσ. 139-178.

L

Lacey, A.R., *Bergson*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, Routledge, σειρά «The Arguments of the Philosophers», 1989.

Lafrance, Guy, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations*, Οτάβα (Καναδάς), Éditions de l'Université, 1974.

— «Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne», *Dialogue (Revue Canadienne de Philosophie)*, τ. 7, 1968-1969, σσ. 94-101.

— «La liberté et la vie chez Bergson», *Revue internationale de philosophie*, 45, τχ. 177, 1991, σσ. 130-136.

Lahav, Ran, «Bergson and the Hegemony of Language», *Southern Journal of Philosophy*, 28, 1990, σσ. 329-342.

Lahbabi, Mohamed Aziz, *Liberté ou libération ? (À partir des libertés bergsoniennes)*, Παρίσι, Aubier Montaigne, 1956.

Λαμπρίδη, Έλλη, Ο *Μπερξόν και η φιλοσοφία του*, Αθήνα, Βιβλιακά Καταστήματα Γεωρ. Η. Καλέργη, σειρά «Μελέτες», 1929.

Laporte, Jean, «Maine de Biran et Bergson», *Revue de France*, 1 Αυγούστου 1924.

— «La métaphysique bergsonienne et l'expérience mystique», *Revue de France*, 1 Ιουνίου 1932.

Larmore Charles, *Les pratiques du moi*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Éthique et philosophie morale», 2004.

Lattre, Alain de, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1990.

— «Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 7ος τόμος, 1966, σσ. 195-215.

Lavelle, Louis, «La pensée religieuse d'Henri Bergson» στο αφιέρωμα της *Revue philosophique* στον Bergson: *Hommage à Henri Bergson* (1942), το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: *Études bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., 1942.

Lawlor, Leonard, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, Νέα Υόρκη, Continuum/Athlone Press, 2003.

— «Asceticism and Sexuality: The "Trumpery of Nature" in Bergson's *The Two Sources of Morality and Religion*», *Philosophy Today*, τόμος 46, τχ. 5, συμπληρωματικός τόμος 2002, σσ. 92-101· γαλλική μετάφραση Valentine Moulard στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 231-242: «L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*».

Lazzeroni, Virgilio, «La Psicologia di Henri Bergson», *Sophia*, 1, 1942.

Léger, François, «Note III – Simmel et Bergson» στο συλλογικό τόμο *La Pensée de Georg Simmel*, Παρίσι, Éditions Kimé, 1989, σσ. 324-328.

Le Lannou, Jean-Michel, «Voir les choses mêmes, art et philosophie selon Bergson», *Philosophique* (Παρίσι, Éd. Kimé), 1999.

Lemoine, Maël, «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion*», *Les Études philosophiques*, Οκτ.-Δεκ. 2001, τχ. 4, σσ. 479-497.

— «Durée, différence et plasticité de l'esprit» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 99-117.

Λεονταρίτου, Κλεοπάτρα, *Η νεορομαντική βιοθεωρία του Καζαντζάκη. Η ποίηση της ζωής*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1981.

Leopoldo e Silva, Franklin, *Bergson: Intuiçao e Discurso Filosofico*, S. Paulo, Ed. Loyola, 1994.

Le Roy, Édouard, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Παρίσι, Alcan, 1912· αγγλόφωνη έκδοση: *The New Philosophy of Henri Bergson*, μετάφραση Vincent Benson, Νέα Υόρκη, Henry Holt and Company, χ.χ.

Le Savoureux, H., «Bergsonisme et neurologie», *Nouvelle Revue française*, 22, 1934, τχ. 251, σσ. 202-227.

Le Senne, René, *Introduction à la philosophie*, 5η έκδοση Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Logos», 1970.

Levi, Albert W., «Bergson ou Whitehead? » στο W. Reese και E. Freeman (επιμελ.), *Process and Divinity. Philosophical Essays presented to Charles Hartshorne*, Open Court, 1964, σσ. 134-159.

Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Παρίσι, Alcan, 1930.

— *Éthique et infini (Dialogues avec Philippe Nemo)*, Παρίσι, Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982.

Lévi-Strauss, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Παρίσι, P.U.F., 1962· ελληνική έκδοση: Κλωντ Λεβί-Στρως, *Ο τοτεμισμός σήμερα*, μετάφραση Νικόλας Βουλέλης, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», 1974.

— *De près et de loin, entretien avec Didier Eribon*, Παρίσι, Odile Jacob, 1988.

Lévy-Leblond, Jean-Marc, «Bergson, Einstein et la Relativité», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 48-49.

Loisy Alfred, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, Παρίσι, Émile Nourry Editeur, 1933.

Lombard, Jean, *Bergson: Création et éducation*, Παρίσι, L'Harmattan, 1997.

Lorand, R., «Bergson's Concept of Order», *Journal of the History of Philosophy*, τ. 30, 1992, σσ. 579-595.

Lorenz, Stefan, «André Lalande, Henri Bergson und die "Fixation du langage philosophique". Zur Vorgeschichte des *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*», *Arch. Begriffsgesch.*, 1995, XXXVIII, σσ. 223-235.

Lutzow, Thomas H., «The Structure of the Free Act in Bergson», *Process Studies*, 1977, τχ. 2, σσ. 73-89.

M

Mabille, Bernard, «Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole», *Les Études philosophiques*, 2001, τχ. 4, σσ. 499-516.

Madinier, Gabriel, *Conscience et mouvement. Étude sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson*, Παρίσι, Alcan, 1938.

Magnard, Pierre, «Bergson interprète de Plotin» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 111-119.

Maire, Gilbert, «Un jugement littéraire récent sur Henri Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 238-243.

Manganelli, Maria, *Il linguaggio nel pensiero di Henri Bergson*, Μιλάνο, Marzorati, 1981.

Marceau, William, *Henri Bergson et Joseph Malègue. La convergence de deux pensées*, Stanford, California, Stanford University Press, 1988.

March, John, *A Reader's Companion to the Fiction of Willa Cather*, Westport, Connecticut και Λονδίνο, Greenwood Press, 1993.

Marcucci, Silvestro, *Tempo e relatività nella filosofia francese contemporanea*, Lucques, Maria Pacini Fazzi, συλλογή «La Ruota», 1996.

Maritain, Jacques, *Les deux bergsonismes*, Privat, 1912.

— *La Philosophie bergsonienne*, Éditions Marcel Rivière, 1914[1], 1948[3].

— *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Νέα Υόρκη, Éditions de la Maison française, INC, 1944· αγγλόφωνη έκδοση: *Bergsonian Philosophy and Thomism*, μετάφραση Mabelle L. Andison και J. Gordon Andison, Νέα Υόρκη, Greenwood Press, 1968.

— *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Παρίσι, Éditions Gallimard, 1960, ιδ. σσ. 518-554: «L'éthique bergsonienne et le problème de la supra-morale».

— «Discussion avec de Tonquédec et R. Johannet sur Bergson», *Les Lettres*, τχ. 2, 1920.

— «Discussion avec Jacques Chevalier sur Aristote et Bergson», *Les Lettres*, τχ. 4, 1920.

Marquet, Jean-François, «Durée bergsonienne et temporalité» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 77-97.

Martin, Auguste, «Le dossier Bergson-Péguy», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 3-60.

Marzocca, O., «Tempo e molteplicità. La durata bergsoniana tra relatività e irreversibilità», *Giornale critico della filosofia italiana*, 72, 1993, τχ. 2, σσ. 271-303.

Mathieu, Vittorio, *Bergson. Il profondo e le sue espressioni*, Τορίνο, Edizioni di «Filosofia», 1954[1], Napoli, Guida, 1971[2].

— «Bergson technicien», *Revue internationale de philosophie*, 1959, τ. 2, σσ. 173-186.

Matthews, Eric, *Twentieth century French Philosophy*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 1996.

— «Bergson's concept of a person» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 118-123.

Maxwell, D.R., *The Abacus and the Rainbow. Bergson, Proust and the Digital-Analogic Opposition*, Peter Lang Publishing, 1999.

May, William E., «The Reality of Matter in the Metaphysics of Bergson», *International Philosophical Quarterly*, τ. 10, 1970, σσ. 611-642.

Mazzone, Marco, «Les stations du devenir. La métaphysique de Bergson au-delà du dualisme ?» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 51-59.

McNamara, Patrick, *Mind and Variability: Mental Darwinism, Memory, and Self*, Westport, Praeger Publishers, 1999, ιδ. το τρίτο κεφάλαιο: «Bergson's Memory Theory».

— «Bergson's Theory of Dreaming», *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams* 6, 1996, τχ. 3, σσ. 173-186.

— «Bergson's *Matter and Memory* and Modern Selectionist Theories of Memory», *Brain and Cognition* 30, 1996, σσ. 215-231.

Médina, José, «Charles Bally: de Bergson à Saussure», *Langages*, 77, 1985, σσ. 95-104.

Megay, Joyce N., *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Παρίσι, Vrin, 1976.

Meletti Bertolini, Mara, *Bergson e la psicologia*, Μιλάνο, Franco Angeli, 1984.

— *Il pensiero e la memoria, filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Dipartimento di filosofia, Università di Parma, Franco Angeli, 1991.

— «Il pensiero morale e religioso di Henri Bergson e la sociologia», *Filosofia*, 33, 1982, σσ. 11-28.

— «Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard», *Filosofia*, 1988, τχ. 1, σσ. 19-44.

Merlan, Philip, «A Certain Aspect of Bergson's Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research* 2, 1942, σσ. 529-545.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Παρίσι, Gallimard, 1953.

— *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson* (πανεπιστημιακές παραδόσεις στην École Normale Supérieure ακαδημαϊκού έτους 1947-1948), επιμέλεια έκδοσης Jean Deprun, Παρίσι, Vrin, 1968.

— *Signes*, Παρίσι, N.R.F., Gallimard, 1960, σσ. 229-249· ελληνική έκδοση: Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Σημεία*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, επίμετρο Αλέκα Μουρίκη, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», σειρά «Φιλοσοφία», 2005, σσ. 295-324.
— *Le Visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, Παρίσι, Gallimard, σειρά «Tel», 1964.
Metz, André, *La Relativité*, Παρίσι, Étienne Chiron, 1923, 15η αναθεωρημένη έκδοση με τον τίτλο: *Les Nouvelles Théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité*, 1926.
— *Bergson et le bergsonisme*, Παρίσι, Vrin, 1933.
— «Le temps d'Einstein et la philosophie», *Revue de philosophie*, 31, σσ. 56-88 και σσ. 437-439.
— «Bergson, Einstein et les relativistes», *Archives de philosophie*, 22, 1959, τχ. 3, σσ. 369-384.
Meyer, François, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Παρίσι, Bordas, 1964[4].
Meyer, Rudolf W., «Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung», *Phänomenologische Forschung* (Freiburg/München), 1982, τχ. 13, σσ. 10-64.
Middleton, Darren, *Novel Theology: Nikos Kazantzakis's Encounter with Whiteheadian Process Theism*, Macon, GA Mercer University Press, 2000.
— «Nikos Kazantzakis and Process Theology: Thinking Theologically in a Relational World», *Journal of Modern Greek Studies*, 12, 1994, σσ. 57-74.
Migliaccio, C., *Invito al pensiero di Bergson*, Μιλάνο, Mursia, 1994.
Millet, Jean, *Bergson et le calcul infinitésimal, ou la raison et le temps*, πρόλογος Jean Ullmo, Παρίσι, P.U.F., 1974.
— «Bergsonian epistemology and its origins in mathematical thought» στο A. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 29-37.
Millot, Albert, «L'intérêt pédagogique de la doctrine de Bergson» στο αφιέρωμα της *Revue philosophique* στον Bergson: *Hommage à Henri Bergson* (1942), το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: *Études bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., 1942, σσ. 199-222.
Minkowski, Eugène, *Le temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques*, 1933.
— «Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1923, σσ. 543-558.
— «Bergson's conceptions as applied to psychopathology», *Journal of nervous and mental diseases*, 1926, τχ. 6, σσ. 553-568.
— «La pure durée et la durée vécue» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους].
Miquel, Paul-Antoine, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'* Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine*, διδακτορική διατριβή, Université de Paris X – Nanterre, Diffusion A.N.R.T (Atelier national de reproduction des thèses), 1996.

— «Animalité et humanité dans l'*Évolution créatrice* de Bergson» στο Alain Niderst (επιμελ.), *L'Animalité: Hommes et animaux dans la littérature française*, Tübingen, Gunten Narr Verlag, 1994, σσ. 201-211.
— «La contingence de l'évolution», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 55-57.
— βιβλιοκρισία της μελέτης του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards*, στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 365-370.
— «Bergson et Darwin» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 119-135.
Missa, Jean-Noël, *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Παρίσι, Vrin, 1993, ιδ. κεφ. V «Bergson, Ribot et les neurosciences».
— «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 65-83.
Monod Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Παρίσι, Editions du Seuil, 1970· ελληνική έκδοση: Ζακ Μονό, *Η τύχη και η αναγκαιότητα*, μετάφραση Νίκος Παπαδόπουλος, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», 1971.
Montebello, Pierre, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, συλλογή «Philosophie», 2003.
— «Nietzsche et Bergson: deux philosophes de la vie», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 52-54.
— «Différences de la nature et différences de nature» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 137-158.
Moore, F.C.T., *Bergson. Thinking Backwards*, Cambridge University Press, συλλογή «Modern european philosophy», 1996.
Moran, Jon S., «Bergsonian Sources of Mead's Philosophy», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32, 1, 1996, σσ. 41-63.
Morris, David, «The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema», *Philosophy Today*, συμπλήρωμα τόμου 44, 2000, σσ. 60-69.
Morrovsky, Mary C., «Henri Bergson on Freedom without antecedent Possibility» στο *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 50, 1976, σσ. 99-106.
Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Παρίσι, P.U.F., 1955.
— *Bergson et Plotin*, Παρίσι, P.U.F., 1959.
— «L'intuition bergsonienne», *Revue philosophique*, Απρίλιος-Ιούνιος 1948, σσ. 195-206.

— «Bergson et Spinoza», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ιανουάριος 1949, σσ. 62-82.

— «La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Mourélos, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1964.

Μουρέλος, Γιώργος, *Μεταμορφώσεις του χρόνου*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Κωνσταντινίδη, χ.χ.

— «Η αναβίωση των μπερξονικών μελετών» (βιβλιοκρισία της μελέτης του Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Παρίσι, Fayard, 1961), *Εποχές*, τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σσ. 64-66.

— «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», *Εποχές*, τχ. 30, Οκτώβριος 1965, σσ. 84-100.

Mourgue, Raoul, «Le point de vue neurobiologique dans l'oeuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1920, 27, σσ. 27-70.

Mourgue, Raoul και Von Monakow, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, intégration et désintégration de la fonction*, Παρίσι, Alcan, 1929.

Μουτσόπουλος, Ευάγγελος, *Φιλοσοφία της καιρικότητος*, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984.

— «Από του 'ρεύματος νοήσεως' εις την 'συνειδησιακήν ροήν'. Ο εκμπεργκσονισμός του πραγματισμού» (*Αθηνά*, 1968, σσ. 109-120)· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή δοκιμίων του *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τόμος δεύτερος: «Αναδρομαί και αναδομήσεις», Αθήναι, 1978, σσ. 359-368.

Moutsopoulos, Evanghélos, *La critique du platonisme chez Bergson*, Αθήνα, Éditions Grigoris, 1980, 4η έκδοση Παρίσι, I.P.R.-Vrin, 2000.

— «Intuition et raison chez Bergson», *Diotima* 24, 1996, σσ. 156-164.

Μπαγιόνας, Αύγουστος, «Γύρω στον Μπέρξον» (βιβλιοκρισία της μελέτης του G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P.U.F., 1964), *Εποχές*, τχ. 35, Μάρτιος 1966, σσ. 264-266.

Μπανάκου-Καραγκούνη, Νίκη-Χαρά, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty*, Αθήνα, 2002.

Muldoon, Mark S., «Henri Bergson and Postmodernism», *Philosophy Today*, τόμος 34, τχ. 2, καλοκαίρι 1990, σσ. 179-190.

— «Time, Self and Meaning in the Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, and Paul Ricoeur», *Philosophy Today*, τόμος 35, τχ. 3, φθινόπωρο 1991, σσ. 254-268.

Mullarkey, John C., *Bergson and Philosophy*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 1999.

— «Duplicity in the Flesh. Bergson and Current Philosophy of the Body», *Philosophy*

Today, τόμος 38, τχ. 4, χειμώνας 1994, σσ. 339-355.
— «Bergson's Method of Multiplicity», *Metaphilosophy*, τόμος 26, Ιούλιος 1995, τχ. 3, σσ. 230-259.
— «Bergson and the Language of Process», *Process Studies*, 24, 1995, σσ. 44-58.
— «Bergson: The Philosophy of *Durée-Différence*», *Philosophy Today*, τόμος 40, τχ. 3, φθινόπωρο 1996, σσ. 367-380.
— «*La philosophie nouvelle*, or change in philosophy» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 1-16.
— «La méprise de l'homonculus et l'image de la science. Deux interprétations de la *Perception pure* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 125-140.
— «Les nouvelles lectures», *Magazine Littéraire*, τχ. 386, Απρίλιος 2000, σσ. 24-28.
— «La naturalisation de la métaphysique: La théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 309-327.
Murphy, Timothy S., «Beneath Relativity: Bergson and Bohm on Absolute Time» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 66-81.

N

Narcy, Michel, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristote», *Philosophie*, 1997, τχ. 54, σσ. 14-32.
Naulin, Paul, «Le problème de la conscience et la notion d'"image"» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 97-109.
Nethercott, Frances, *Une rencontre philosophique. Bergson et la Russie (1907-1914)*, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «La philosophie en commun», 1995.
Neveu, Bruno, «Bergson et l'Index», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Οκτώβριος 2003, τχ. 4, σσ. 543-551.
Nizan, Paul, *Les Chiens de garde*, Παρίσι, Rieder, 1932, επανέκδοση Παρίσι, Maspéro, 1960.
Nouailhat, Y.-H., *France et États-Unis, août 1914-avril 1917*, Publications de la Sorbonne, Série internationale 10, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines (IHRIC), Παρίσι, 1979.
Νούτσος, Παναγιώτης, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», τόμος Γ΄ (1993) και τόμος Δ΄ (1994).

— *Στην αυγή του νέου αιώνα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2002.
— «Η συζήτηση για τους "κοινωνικούς νόμους" στην *Αναγέννηση*» στο Τομέας Φιλοσοφίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Δημήτρης Γληνός. Παιδαγωγός και φιλόσοφος*, Αθήνα, Gutenberg, 1983, σσ. 38-47.

O

Oger, Erik, εισαγωγή στη νέα γερμανική έκδοση του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη*: *Materie und Gedächtnis*, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991, σσ. XXXIX-XLIII.

Ohkoda, S., «Bergson et Merleau-Ponty, la philosophie de l'incarnation», *Revue de Philosophie Française* (Société franco-japonaise de philosophie), τχ. 6, 2001, σσ. 185-201.

Oster, Daniel, *Passages de Zénon*, Παρίσι, Seuil, 1984.

P

Panero, Alain, *Intuition et espace chez Bergson*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
— «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 25-44.

Paradis, Bruno, «Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson», *Philosophie*, τχ. 32, 1991, σσ. 11-40.

Pariente, Jean-Claude, «Bergson et Wittgenstein», πρακτικά του συνεδρίου για τη φιλοσοφία του Wittgenstein στην Aix-en-Provence, *Revue internationale de philosophie*: «Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science», 23ος τόμος, 1969, σσ. 183-200· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στο βιβλίο του ιδίου *Le langage et l'individuel*, Παρίσι, Armand Colin, 1973.

Park-Hwang, S.-Y., *L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaisson, Bergson*, Diffusion Septentrion, 1997.

Patrao, Neves M., «A Critica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuicao», *Philosophica*, 1995, σσ. 85-101.

Pearson, Keith Ansell, *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*, Routledge, 2002.
— «Bergson and Creative Evolution/Involution: Explosing the Transcendental Illusion of Organismic Life» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 146-167.

Peillon, Vincent, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1997, τχ. 3, σσ. 385-403.

Pennisi Antonino, «Langage, action, réalité chez Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 147-158.

Pentimalli, G., *H. Bergson, la dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici*, Torino, Bocca, 1949.

Pernot, C., «Spiritualisme et spiritisme chez Bergson», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1964, 3, σσ. 1-24.

Pessina, Adriano, *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson*, Μιλάνο, CUSL, 1983.

— *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Μιλάνο, Vita e pensiero, 1988.

— *Introduzione a Bergson*, Ρώμη-Μπάρι, Editori Laterza, συλλογή «I Filosofi», 1994[1], 1999[4].

— «Le illusioni della coscienza e l'intuizione come metodo: L'impostazione dell'*Essai* di Henri Bergson», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1987, τχ. 79, σσ. 96-117.

— «L'esperienza della "differenza" e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*.

Petit, Alain, «Le premier élève de Bergson, un précurseur alsacien de l'UNESCO», *Hommes et Mondes*, Νοέμβριος 1949.

Petit, Annie, «Henri Bergson, la surface et la profondeur» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 71-83.

— «La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson» στο B. Feltz και D. Lambert (επιμελ.), *Entre le corps et l'esprit*, Βρυξέλλες, Mardaga, 1994, σσ. 33-77.

Pflug, Günther, *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer inductiven Metaphysik*, Βερολίνο, Walter de Gruyter Verlag, 1959.

— «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, 1991, τχ. 2, σσ. 257-266.

Philonenko, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Παρίσι, Le Cerf, 1994.

— «Bergson et la philosophie. Étude critique sur l'interprétation de P. Trotignon», *Archives de Philosophie*, 33, 1970, σσ. 73-95.

— «La problématique de Bergson dans *Matière et mémoire*» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 151-159.

Phipps, John-Francis, «Henri Bergson and the Perception of Time», *Philosophy Now*, Οκτώβριος-Νοέμβριος 2004, σσ. 20-22.

Piaget, Jean, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Παρίσι, P.U.F., 1965· ελληνική έκδοση: Ζαν Πιαζέ, *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1987.

Picavet, Emmanuel, *Choix rationnel et vie publique*, Παρίσι, P.U.F., 1998.

Pigler-Rogers, A., «Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson», *Φιλοσοφία* (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας), 21-22, 1991-1992, σσ. 358-365.

Pilkington, A.E., *Bergson and his Influence: a Reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Pöggeler, Otto, «Bergson und die Phänomenologie der Zeit», στο *Aratro corona messoria*, Βόννη, 1988, σσ. 153-167.

Poggi, Stefano, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, Bologna, Il Mulino, 1991.

— «Il tormento della distinzione e il flusso della coscienza; Bergson, Spencer e i fatti della psiche», *Rivista di Filosofia*, 1982, τχ. 73, σσ. 122-169.

Polin, Raymond, «Henri Bergson et le mal», *Les Études bergsoniennes*, 3ος τόμος, 1952, σσ. 9-40.

— «Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ?», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956, σσ. 9-40.

— «Bergson, philosophe de la création», *Les Études bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 193-213.

Politzer, Georges, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Παρίσι, Les Revues, 1929, επανέκδοση Παρίσι, J.-J. Pauvert, συλλογή «Libertés nouvelles», 1967.

— «Introduction», *L'Esprit* (Παρίσι, Éd. F. Rieder), τχ. 1, Μάιος 1926· το κείμενο αυτό συμπεριελήφθη στο G. Politzer, *Écrits I. La philosophie et les mythes*, Παρίσι, Éd. Sociales, 1969, σσ. 22-58.

Poole, Leah M, «Henri Bergson and William James Unite against Rationalism», *Dialogue*, 1986, τχ. 28, σσ. 27-32.

Popper, Karl R., *The Open Society and its Enemies*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1945[1], 5η αναθεωρημένη έκδοση 1966, 2 τόμοι· ελληνική έκδοση: Καρλ Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, εισαγωγή-μετάφραση Ειρήνης Παπαδάκη, Αθήνα, Δωδώνη, 1980, 2 τόμοι.

Portera, Tiziana, «Il *sens commun* tra metafisica e scienza in Henri Bergson», *Idee* (Rivista di Filosofia), 1998, τχ. 37/38, σσ. 157-180.

Poulakidas Andreas, «Kazantzakis and Bergson: Metaphysic Aestheticians», *Journal of Modern Literature*, τόμος 2, 1971, τχ. 2, σσ. 267-283.

Poulat, Émile, *Critique et mystique (autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne)*, Παρίσι, Le Centurion, 1984, ιδ. το δεύτερο μέρος.

— *L'Université devant la mystique*, Παρίσι, 1999, κεφ. 1.

Poulet, Gaston, *Études sur le temps humain*, Εδιμβούργο, 1949.

— «Bergson et le thème de la vision panoramique des mourants», *Revue de théologie et de philosophie*, τόμος 10, 1960, τχ. 1, σσ. 23-41.

Poulos, Panayotis, *Littérature et philosophie: Le statut de la temporalité dans la construction de l'oeuvre de Marcel Proust*, διδακτορική διατριβή, Université Charles de Gaulle – Lille III, Sciences Humaines, Lettres et Arts, 2000.

Prado, Bento Jr., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, γαλλική μετάφραση Renaud Barbaras, Olms, 2002 (1η έκδοση στα πορτογαλικά, Sao Paulo, 1989).

— «Une philosophie vivante», *Magazine Littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 28-30.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Ένα μεταπτυχιακό μάθημα σύγχρονης φιλοσοφίας με θέμα: *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Henri Bergson*»: στο συλλογικό τόμο *Η εξ αποστάσεως εκπαίδευση. Συνιστά παράδειγμα το μάθημα της φιλοσοφίας;*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 2003, σσ. 47-78.

— «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας και Πολιτιστικός Σύλλογος Καπεσόβου «Αλέξης Νούτσος», Ιωάννινα, 2005, σσ. 49-78.

— «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Vita contemplativa. Αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Δημήτριο Κούτρα*, επιμέλεια έκδοσης: Ευάγγελος Μουτσόπουλος, Γεώργιος Βαγιανός και Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Αθήνα, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου Αθηνών, 2006 (υπό δημοσίευση).

— «Bergson était-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion?*»: *Φιλοσοφία*, τ. 36, 2006 (υπό δημοσίευση).

Prévost, J., «Les *Deux Sources de la morale et de la religion*», *NRF*, 1932, σσ. 113-118.

Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming*, San Francisco, W.H. Freeman, 1980.

— *La fin des certitudes*, Παρίσι, Odile Jacob, 1996.

Prigogine, Ilya και Stengers, Isabelle, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Παρίσι, Gallimard, 1979.

— *Order out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature*, Νέα Υόρκη, Bantam Books, 1984· ελληνική έκδοση: *Τάξη μέσα από το χάος*, μτφρ. Μαρία Λογιωτάτου, Αθήνα, Κέδρος, 1992.

— *Entre le temps et l'éternité*, Παρίσι, Fayard, 1988.

— «Penser le temps», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1988, τχ. 1-2, σσ. 5-19.

— «Redécouverte du temps», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1988, τχ. 1-2, σσ. 21-38.

Prochiantz, Alain, «À propos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal», *Critique*, Ιούνιος-Ιούλιος 2002, τχ. 661-662, σσ. 532-541.

Prusak, Bernard G., «*Le rire* à nouveau: Rereading Bergson», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 62:4, φθινόπωρο 2004, σσ. 377-388.

Pugh, Thomas, «Why is Everybody Laughing? Roth, Coover, and Meta-Comic Narrative», *Critique* (Bolingbroke Society), τ. 35, 1994, τχ. 2, σσ. 67-80.

Q

Quercy de Rennes, Pierre, «Remarques sur la théorie bergsonienne de l'aphasie sensorielle», *Encéphale* (Journal de Neurologie, de Psychiatrie, de Biologie et de Physiologie pathologique du système nerveux, Παρίσι, Delarue), 20, 1925, σσ. 89-98.

Quirk, Tom, *Bergson and American Culture. The Worlds of Willa Cather and Wallace Stevens*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.

R

Ravaisson-Mollien, Félix, *De l'habitude*, Παρίσι, 1838. Νέα έκδοση, με επιμέλεια του Jean Baruzi, Παρίσι, Alcan, 1933. Πρόσφατη έκδοση με πρόλογο του Frédéric de Towarnicki, Παρίσι, Rivages Poche/Petite bibliothèque, 1997.

Reichenbach Hans, *The Direction of Time*, επιμέλεια έκδοσης Maria Reichenbach, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

Rescher, Nicholas, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1996, πρώτο κεφάλαιο.

Restuccia, M.R., «Deleuze et Bergson», *Il Cannocchiale*, 1983, τχ. 1-2, σσ. 167-171.

Richaudeau, *Ce que relèvent leurs phrases: une analyse stylistique quantitative de Aragon, Bergson, Bossuet*, Retz, 1993.

Ricot, J., *Leçons de Bergson sur la perception du changement*, Παρίσι, P.U.F., 1998.

Riley, Alexander Tristan, «Durkheim contra Bergson ? The hidden roots of postmodern theory and the postmodern "return of the sacred"», *Sociological Perspectives*, 45, 3, 2002, σσ. 243-265.

Riley, W. I., «La philosophie française en Amérique III. Le bergsonisme», *Revue philosophique*, 91, 1922, σσ. 75-107 και σσ. 234-269.

Riquier, Camille, «Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire* ?» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 261-285.

Robert, Pierre-Edmond, «Proust, bergsonien malgré lui ?», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 37-38.

Roberts, James Deotis, *Faith and reason. A comparative study of Pascal, Bergson and James*, Βοστόνη, Christopher, 1962.

Robinet, André, *H. Bergson et les métamorphoses de la durée*, Παρίσι, Éditions Seghers, συλλογή «Philosophes de tous les temps», 1965[1], 1969[2].

— *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église*, Παρίσι, Éd. Seghers, 1969.
— «Le passage à la conception biologique de la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson», *Les Études philosophiques*, 1960, σσ. 375-388.
— «Péguy, lecteur de Bergson. Première rencontre», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 63-81.
— «Bergson et l'Indien sioux», *Revue internationale de philosophie*, 45, τχ. 177, 1991, σσ. 97-107.
— «Bergson et ses contemporains: Et Jaurés ?», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 33-34.
— «L'oeuvre de Bergson: et maintenant ?», στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 267-278.
Robinson, D.S., «The Bergson-Flewelling Correspondence, 1919-1940», *Coranto*, 10, 2, 1977, σσ. 21-37.
Rodrigo, Pierre, *La pensée et le mouvant. Henri Bergson*, Παρίσι, Ellipses, συλλογή «Philo-textes», 1998.
— «Le devenir de la philosophie», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 64-66.
Romano, Claude, «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique», *Philosophie*, τχ. 70, 2001, σσ. 72-92.
Romanos, Konstantinos, *Heimkehr. Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben*, Φρανκφούρτη, Athenäum, 1988· ελληνική έκδοση: Ρωμανός Κωνσταντίνος Π., *Οικείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερξόν*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός, συλλογή «Παραφερνάλια», 2001.
— *Die Einheit der Erkenntnistheorie und der Theorie des Lebens*, Χαϊδελβέργη, Forschungstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 1986.
— «Henri Bergsons Kritik der Quantität als allgemeine Entfremdungstheorie der Gegenwart», *Revue internationale de philosophie*, 45, τχ. 177, 1991, σσ. 151-184.
Ronchi, R., *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Γένοβα, Marietti, 1990.
Rose, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1984, σσ. 87-108: «The New Bergsonism: Deleuze».
Ruiz Sanchez, C., *H. Bergson y su revolucion metodologica*, Σαλαμάνκα, Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.
Russell, Bertrand, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, The McMaster University Edition, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, Routledge, 1992, 6ος τόμος:
«The Professor's Guide to Laughter» (σσ. 309-312).
«The Philosophy of Bergson» (σσ. 313-337).

«Metaphysics and Intuition» (σσ. 338-341).
«Mr. Wildon Carr's Defence of Bergson (σσ. 342-346).
— «Mysticism and Logic» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, *ό. π.*, 8ος τόμος, σσ. 27-49.
— *A History of Western Philosophy*, 1945· *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μετάφραση-σημειώσεις Αιμίλιου Χουρμούζιου, Αθήνα, Εκδόσεις Αρσενίδη, χ.χ., ενότητα VII: «Από τον Ρουσσώ ως σήμερα», «Κεφάλαιο XXVIII: Μπεργκσόν», σσ. 581-595.
Russo, Maria Teresa, «Henri Bergson e il problema di Dio materiali per una ricostruzione genetica», *Aquinas* (Pontificia Università Lateranense, Mursia), τχ. 41, 1/1998, σσ. 141-156.
Ruyer, Raymond, *La Conscience et le corps*, Παρίσι, Alcan, 1937.

S

Saint-Sernin, Bertrand, «L'action à la lumière de Bergson», *Philosophie*, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σσ. 60-72.
Sanchez Rey, M.d.C., *La filosofia bergsoniana de la inteligencia*, Σεβίλη, Publicationes de la Universidad de Sevilla, 1989.
Santos, J., «A influencia de Bergson no Brasil», *Revista brasileira de Filosofia*, 15, 1965, τχ. 48, σσ. 237-244.
Sauvagnargues, Anne, «Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur l'*Évolution créatrice*» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 151-165.
Savignano, A., *L'esperienza religiosa. Da James a Bergson*, Περούτζια, Editrice Benucci, 1985.
Scarpelli, Paola, «Intuition et langage chez Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 61-70.
Scharfstein, Ben-Ami, *Roots of Bergson's Philosophy*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1953.
— «Bergson and Merleau-Ponty: a Preliminary Comparison», *Journal of Philosophy*, 1955, τόμος 52, τχ. 14, σσ. 380-386.
Schiumerini, Pietro, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 273-280.
Schumann, Maurice, *Bergson ou le retour de Dieu*, Παρίσι, Flammarion, 1995.
Schüssler, Ingeborg, «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» στα πρακτικά του 22ου Συνεδρίου της ASPLF με θέμα: «Χώρος και χρόνος» (L'espace et le temps), Παρίσι, Vrin, 1990, σσ. 122-127.

Schwartz, Sandford, «Bergson and the Politics of Vitalism» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 272-305.

Sepp, Hans Rainer, «Illusion et transcendance. Ingarden lecteur de Bergson», μτφ. Arnaud François, στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σσ. 391-407.

Séris, Jean-Pierre, «Bergson et la technique» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 121-138.

Serres, Michel, «Boltzmann et Bergson» στο βιβλίο του *Hermès IV. La distribution*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1977, σσ. 125-141.

— «Paris 1800» στο M. Serres (επιμελ.), *Éléments d'histoire des sciences*, Παρίσι, Bordas, 1989, σσ. 337-361.

Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Henri Bergson et le catholicisme*, Παρίσι, Flammarion, 1941.

— *Avec Henri Bergson [entretiens]*, Παρίσι, Flammarion, 1941· ανατύπωση Mons, Sils Maria Édition, συλλογή «Collection les fac-similés», 2002.

— *Lumière et périls du bergsonisme*, Παρίσι, Flammarion, 1943.

— «Le libre-arbitre chez saint Thomas et chez Bergson», *La Vie intellectuelle*, XLIX, 1, 25 Απριλίου 1937.

Sgattoni, A., *Rappresentazione, forma, norma in Bergson*, Μιλάνο, Giuffré, 1992.

Sherry, D.M., «Zeno's Metrical Paradox Revisited», *Philosophy of Science*, τ. 55, 1988, σσ. 58-73.

Shuzo, Kuki, «Bergson au Japon», *Les Nouvelles Littéraires*, 15 Δεκεμβρίου 1928· αγγλική μετάφραση του άρθρου αυτού περιλαμβάνεται στο Steven Light, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

Simpson, George G., *The Meaning of Evolution*, Yale University Press, 1951, κεφ. 8.

Sipfle, David A., «Henri Bergson and the Epochal Theory of Time» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 275-294.

Sitbon-Peillon, Brigitte, «Bergson et *le* primitif: entre métaphysique et sociologie» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 171-194.

Skarga, Barbara, *Czas I trwanie* (Χρόνος και διάρκεια), 1982.

Sokal, Alan και Bricmont, Jean, *Impostures intellectuelles*, Παρίσι, Odile Jacob, 1997[1], Le livre de poche, σειρά «Biblio/Essais», 1999[2], σσ. 245-270: «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs».

Sommer, E., *Bergson Einfluss auf die französische Schriftsprache*, Μόναχο, 1935.

Sossi, F., «Da Bergson a Proust. Nota su soggetto e metafora», *aut aut*, 1984, τχ. 204.

Soulez, Philippe, *Bergson: Le Philosophe et l'Homme politique*, κρατική διδακτορική διατριβή (doctorat d'État), Université de Paris-Sorbonne, 1988.

— *Bergson politique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1989.

— «Lorsque Bergson parle de Freud», *Psychanalyse à l'Université* (επιθεώρηση του Εργαστηρίου Ψυχανάλυσης και Ψυχοπαθολογίας του Πανεπιστημίου των Παρισίων Paris VII), τ. 2, τχ. 5, Δεκέμβριος 1976.

— «Lorsque Freud parle de Bergson», *Psychanalyse à l'Université*, τ. 3, τχ. 9, Δεκέμβριος 1977.

— παρουσίαση ενός ανέκδοτου στα γαλλικά άρθρου του Max Horkheimer για τον Bergson στο περιοδικό *L'Homme et la Société* (Revue Internationale de Recherches et de Synthèses Sociologiques, Παρίσι, Éd. Anthropos), 1983.

— «Bergson ou la littérature déniée ?», *L'Homme et la Société*, τχ. 73-74, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1984, σσ. 197-208.

— «Ravaisson et Cousin» στο συλλογικό τόμο *Victor Cousin, les idéologues et les écossais*, Presse de l'École Normale Supérieure, 1985, σσ. 201-205.

— «La correspondance Bergson / Lévy-Bruhl», *Revue philosophique*, 1989, τχ. 4, σσ. 481-492.

— «Le partage des philosophes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τ. 95, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1990, τχ. 4, σσ. 537-546.

— «Les mathématiques, la biologie et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson», *Philosophique* (Besançon), 1991.

— «Bergson, le "dernier européen"» στο Ph. Soulez (επιμελ.), *La Guerre et les philosophes, de la fin des années vingt aux années cinquante*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1992.

— «Ο φιλόσοφος και οι θεσμοί. Σκέψεις πάνω στο ζήτημα της αρμοδιότητας του φιλοσόφου», μτφ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 10, τχ. 29, Μάιος 1993, σσ. 157-167.

Soulez, Philippe και Worms, Frédéric, *Bergson. Biographie*, Παρίσι, Flammarion, συλλογή «Grandes biographies», 1997[1], επανέκδοση Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2002.

Spanio, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo*, πρόλογος Emanuele Severino, Βενετία, Il Cardo, 1996.

Stallknecht, Newton P., *Bergson's Idea of Creation*, διδακτορική διατριβή, Princeton University, 1930.

— *Studies in the Philosophy of Creation, with Especial Reference to Bergson and Whitehead*, Princeton University Press, 1934.

Stancati, Claudia, «Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler

les philosophes» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 71-83.

Stark, W., «Henri Bergson, a guide for sociologists», *Revue Internationale de Philosophie*, τχ. 10, Οκτώβριος 1949, σσ. 407-433.

Starkier, Isabelle, «Les philosophes juifs et la guerre de 14. Philosophes, Juifs ou Français» στο Ph. Soulez (επιμελ.), *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1988.

Stepelevich, Lawrence, «Benda's Attack on Bergson», *New Scholasticism*, τχ. 34, 1960, σσ. 488-498.

Sullivan, K., «The Relation between Duration and the Critique of the Idea of Nothing in Bergson's Thought», *De Philosophia*, τ. 4, 1983, σσ. 75-86.

Sundén, Hjalmar J., *La théorie bergsonienne de la religion*, Ουψάλα, Almquist και Wiksells Boktryckeri, 1940 και Παρίσι, P.U.F., 1948.

Σωτήρης, Παναγιώτης, «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Ζ. Ντελέζ», *Θέσεις*, Ιανουάριος - Μάρτιος 2003, σσ. 117-147.

Szendrei, Eric V., «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», *Process Studies*, 18, φθινόπωρο 1989, τχ. 3, σσ. 181-193.

T

Tallon, Andrew, «Memory and Man's Composite Nature According to Bergson», *New Scholasticism*, τ. 47, 1973, σσ. 483-489.

Taminiaux, J., «De Bergson à la phénoménologie existentielle», *Revue philosophique de Louvain*, τ. 54, τχ. 1, Φεβρουάριος 1956, σσ. 26-85.

Taroni, Paolo, *Bergson, Einstein e il tempo*, Urbino, Quattro Venti, 1998.

Τζαβάρας, Θανάσης, «Ο Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση», *Νεύσις* (Αθήνα, εκδόσεις Νεφέλη), τχ. 8, καλοκαίρι 1999, σσ. 55-70.

Thayer, V.T., «A Comparison of Bergson and Spinoza», *The Monist*, τόμος 29, 1919, σσ. 98-105.

Theau Jean, *Le Crépuscule de l'homme*, Μόντρεαλ, Bellarmine, 1986.

Thibaud, Marguerite, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*, Grenoble, Allier, 1939.

Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme*, Παρίσι, Gallimard, συλλογή NRF, 1923, 2 τόμοι.

— *Paul Valéry*, Παρίσι, Grasset, 1923.

— «Les figures bergsoniennes de l'histoire», *Revue de Genève*, Αύγουστος 1923.

Tiberghien, Gilles A., «Une source inconnue du bergsonisme» στο J.-C. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 43-56.

Tilliette, Xavier, «Mémoire et mystère», *Corps écrit*, τχ. 11, 1984, σσ. 79-86.

Tonnélat, Marie-Antoinette, *Histoire du principe de relativité*, Παρίσι, 1971, σσ. 280-293.

Tonquédec, Joseph de, *Dieu dans l'évolution créatrice*, 1912.

— *Sur la philosophie bergsonienne*, Παρίσι, Beauchesne, 1936.
— «Comment interpréter l'ordre du monde ?», *Études religieuses, historiques et littéraires*, 5 Μαρτίου 1908.
— «M. Bergson est-il moniste ?», *Études religieuses, historiques et littéraires*, Ιανουάριος 1912.
Tréguier, Jean-Marie, «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1997, τχ. 3, σσ. 405-430.
Tresmontant, Claude, «Deux métaphysiques bergsoniennes ?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τόμος 64, τχ. 2, Απρίλιος-Ιούνιος 1959, σσ. 180-193.
Trévisan, Armindo, *Essai sur le problème de la création chez Bergson*, διδακτορική διατριβή, Φράιμπουργκ (Ελβετία), 1963.
Trotignon, Pierre, *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1968.
— «Autre voie, même voix: Lévinas et Bergson» στο Catherine Chalier και Miguel Abensour (επιμελ.), *Emmanuel Lévinas*, Παρίσι, Éditions de l'Herne, 1991, σσ. 287-293.
— «Bergson et la propagande de guerre» στο Jean Quillien (επιμελ.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Presses Universitaires de Lille, 1994, σσ. 207-215.
— «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 161-167.
Trouillard, J., «Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 307-310.
Tsukada, S., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Peeters, 1995.

V

Van Peursen, C.A., «Henri Bergson, phénoménologue de la perception», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τ. 65, 1960, τχ. 3, σσ. 317-326.
Vercillo, Federica, «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 281-298.
Verdeau, Patricia, *Le problème de la personnalité dans la philosophie de Bergson*, διδακτορική διατριβή, Université de Poitiers.
Veronesi, P., «Nota bibliografica sulla fortuna di Bergson in Francia», *aut aut*, 1984, τχ. 204, σσ. 111-126.
Vialatoux, J., *De Durkheim à Bergson*, Παρίσι, Bloud & Gay, 1939.
Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Que sais-je ?», 1991[1], 2η αναθεωρημένη έκδοση 1993.

— *Bergson et le bergsonisme*, Παρίσι, Armand Colin, συλλογή «Synthèse», σειρά «Philosophie», 1999.
— *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση: ελληνικά-γαλλικά), μετάφραση Έλενα Θεοδωροπούλου, Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001.
— *Le problème du temps. Sept études*, Παρίσι, Vrin, 1995.
— «Les paradoxes du moi dans l'*Essai* de Bergson» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 57-69.
— «Charles Du Bos et Bergson: une amitié philosophico-littéraire» στο συλλογικό τόμο *Jean Giraudoux, quarante-sept hommages offerts à Jacques Body*, Publications de l'Université de Tours, 1990, σσ. 337-346.
— «Lectures récentes de Bergson», *Les Études philosophiques*, Απρίλιος-Ιούνιος 1991, σσ. 235-244.
— «L'expérience philosophique fondamentale et la mystique chez Bergson et Lavelle» στο E. Jain και R. Margreiter (επιμελ.), *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1991, σσ. 285-292.
— «Affinités et divergences entre Bergson et Pascal» στο συλλογικό τόμο *Pascal au miroir du XIX^e siècle*, Παρίσι, Nouvelles Éditions Mame, 1992, σσ. 145-158.
— «Bergson et Fichte» στο Ives Radrizzani (επιμελ.), *Fichte et la France*, Παρίσι, Beauchesne, 1997, σσ. 201-220.
— «Corps-quantité et corps-qualité selon Bergson» στο Jean-Luc Petit (επιμελ.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Παρίσι, Vrin, 1997, σσ. 111-124.
— « L'éducation morale selon Bergson et Lavelle», *Impacts* (Revue de l'Institut Catholique de l'Ouest), τχ. 2-3: «Questions d'éducation, hommage à Roger Texier», 1999, σσ. 69-81.
— «Chair spirituelle et incarnation de l'esprit. A` partir de Bergson» στο Marco M. Olivetti (επιμελ.), *Incarnation*, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, Padova, CEDAM, 1999, σσ. 725-735.
— «La place de la religion», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 61-64.
— «Bergson et la religion», *Revue philosophique*, 2001, τχ. 4, σσ. 505-516.
— «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et Bergson», *Les Études philosophiques*, Οκτ.-Δεκ. 2001, τχ. 4, σσ. 517-530.
— «Continuité et discontinuité de l'oeuvre de Bergson» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 279-307.
— «Introduction: la durée et la nature» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 11-24.
— «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 45-75.

Vinson, Alain, «Paramnésie et katamnèse. Réflexions sur la notion bergsonienne de *souvenir du présent*», *Archives de philosophie*, 53, 1990, τχ. 1, σσ. 3-29.

— «La fausse reconnaissance, le pressentiment et l' "inquiétante étrangeté". Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson», *Les Études philosophiques*, 1991, τχ. 4, σσ. 471-489.

Virno, Paolo, *Il ricordo del presente*, Τορίνο, Bollati Boringhieri, 1999.

Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*, Μόναχο, Wilhelm Fink Verlag, 2002.

W

Wahl, Jean, *Bergson, Cours de Sorbonne*, 1965.

— *Tableau de la philosophie française*, Παρίσι, Fontaine, 1946, επανέκδοση NRF.

— «L'espèce à part», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 173-175.

Watanabé, Satosi, «The concept of Time in Modern Physics and Bergson's Pure Duration» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 62-77.

Williams, Clifford, «A Bergsonian Approach to A- and B-Time», *Philosophy*, τ. 73, 1998, σσ. 379-393.

Wolff, Edgar, «La théorie de la mémoire chez Bergson», *Archives de philosophie*, 20, 1957, σσ. 42-77.

— «Mémoire et durée» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 333-337.

Wolsky, Marie de Issekutz και Wolsky, Alexander A., «Bergson's Vitalism in the Light of Modern Biology» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 153-170.

Worms, Frédéric, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Introduction aux grands livres de la philosophie», 1997· μικρό τμήμα της μελέτης αυτής δημοσιεύθηκε, σε αγγλική μετάφραση της Pelagia Goulimari, στο John Mullarkey (επιμελ.), *The new Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 88-98.

— εισαγωγή στο κείμενο του Bergson «L'âme et le corps», Παρίσι, Hatier, συλλογή «Profil. Philosophie», 1992.

— «Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson», *Épokhê*, τχ. 4, 1994.

— «Le rire et sa relation au mot d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud» στο *Freud et le rire*, Métailié, 1994.

— «Le paralogisme du parallélisme. *Le Cerveau et la pensée* de Bergson (1904) et sa portée philosophique», *Cahiers philosophiques*, CNDP, Οκτώβριος 1995.

— «Bergson» στο Laurent Jaffro και Monique Labrune (επιμελ.), *Gradus*

philosophique, Παρίσι, GF-Flammarion, 4η αναθεωρημένη έκδοση 1996, σσ. 93-113.

— «La conception bergsonienne du temps», *Philosophie*, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σσ. 73-91.

— «La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-108.

— «Les deux écritures d'Henri Bergson», *Cahiers de la bibliothèque littéraire Jacques Doucet*, τχ. 2, 1998.

— «James et Bergson: Lectures croisées», *Philosophie*, 1999, τχ. 64, σσ. 54-68.

— «Bergson par ses livres», *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 31-33.

— *Le vocabulaire de Bergson*, Παρίσι, Ellipses, 2000.

— «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondial et le moment 1900», *Revue de Métaphysique et de Morale*, τχ. 3, 2001, σσ. 63-81.

— «L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant», *Les Études philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, τχ. 4, σσ. 453-464.

— «Entre critique et métaphysique. La science chez Bergson et Brunschvicg» στο Pierre Wagner (επιμελ.), *Les philosophes et la science*, Παρίσι, Gallimard, σειρά «Folio/Essais», 2002, σσ. 403-446.

— «Un empirisme métaphysique ? Bergson dans le siècle» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 5-12.

— «Conscience, néant, vie: les problèmes bergsoniens dans le moment philosophique des années 1960 (d'après le livre de Bento Prado Jr)» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α΄, σσ. 355-362.

— «À propos des relations entre nature et liberté» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 159-166.

— *Bergson ou les deux sens de la vie*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2004.

— (επιμελ.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Y

Yamaguchi, M., *The Intuition of Zen and Bergson: Comparative Intellectual Approach to Zen/Reason of Divergencies Between East and West*, Tokyo, Herder Agency, 1969.

Yuasa Yasuo, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, εισαγωγή Thomas P. Kasulis, μετάφραση Nagatomo Shigenori και Thomas P. Kasulis, State University of New York Press, 1987.

Z

Zac, Sylvain, «Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 8ος τόμος, 1968, σσ. 123-158· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων του ιδίου *Essais spinozistes*, Παρίσι, Vrin-Reprise, 1985, σσ. 15-50.

Zambelloni, F., «Bergson e la filosofia italiana (1900-1915)», *Filosofia*, 21, 1970, τχ. 3, σσ. 331-360.

Zanatta, Marcello, «La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-98.

Zanzanaini, I., «Il pensiero di Bergson e la medicina psichiatrica francese», *Giornale critico della filosofia italiana*, 79, 1991, τχ. 3, σσ. 485-494.

Zaragüeta y Bengochea, J., *La intuicion en la filosofia de Henry Bergson*, Μαδρίτη, 1941.

Zubiri, Xavier, *Cinq leçons de philosophie. Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl*, μτφ. Philibert Secretan, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 2003 [το πρωτότυπο είχε κυκλοφορήσει για πρώτη φορά στα ισπανικά το 1963].

A

αβέβαιος: incertain
αγαθός δαίμονας: bon génie
αγάπη: amour
αγγίζω: toucher
άγνοια: ignorance
άγνωστος: inconnu
αγωγός: canal
αδημιούργητος: incréé
αδιαίρετος: indivisé, indivis
αδιάλειπτος: ininterrompu, incessant
αδιαμφισβήτητος: incontestable
αδιαφοροποίητος: indifférencié
αδιάφορος: indifférent
αδιαφορώ: se désintéresser de
αδιέξοδο: impasse
αδράνεια: inertie
αδρανής ύλη: matière inerte
αδυναμία: impuissance/faiblesse
αδύνατο: impossible
αέναος: perpétuel
άζωτο: azote
αθέατος: invisible
αισθάνομαι: sentir
αίσθηση: sens/sensation/sentiment
αισθησιοκινητικός: sensori-moteur
αισθητή ποικιλομορφία: diversité sensible
αισθητήρια όργανα: organes sensoriels
αισθητικότητα: sensibilité
αισθητός: sensible
αίτημα: postulat
αιτία, αίτιο: cause
αιτιοκρατία: déterminisme
αιτιότητα: causalité
αιχμαλωσία: emprisonnement
αιχμάλωτος: prisonnier
αιχμή: pointe
αιώνιος: éternel
αιωνιότητα: éternité
άκαμπτος: inflexible/rigide
ακαμψία: raideur
ακατανοησία: incompréhension
ακατανόητος: inconcevable/-incompréhensible
ακατέργαστη ύλη: matière brute
ακινησία: immobilité/fixité/repos
ακινητοποιώ: immobiliser
ακίνητος: immobile
ακούσιος: involontaire
ακρίβεια: précision/exactitude/rigueur
άκρο, άκρη: extrémité
ακρωτηριάζω: tronquer
αλήθεια: vérité
αληθινός: vrai, véritable
αληθοφανής: vraisemblable
αλλαγή: changement
αλλάζω: changer
αλληλεγγύη: solidarité
αλληλέγγυος: solidaire
αλληλεξάρτηση: interdépendance

αλληλεπίδραση: interférence/interaction
αλληλοδιείσδυση: pénétration réciproque, compénétration réciproque, interpénétration réciproque, entrepénétration
αλλοιώνομαι: s'altérer
αλλοίωση: altération
αλλόκοτος: étrange
αλλοπρόσαλλος: capricieux
άλμα: bond, saut
αλυσίδα: chaîne
άμεσος: immédiat/direct
αμεταβλησία: immutabilité
αμετάβλητος: immuable
αμιγής: pur
αμιγώς: purement
αμμόμετρο: sablier
αμοιβάδα: amibe
αμοιβαίος: réciproque, mutuel
άμορφη ύλη: matière sans forme
άμορφος: informe, amorphe, sans forme
αμύνομαι: se défendre
αμφιβληστροειδής χιτώνας: rétine
αμφίβολος: douteux
αμφιλεγόμενος: controversé
αμφισημία: ambiguïté, équivoque
αμφίσημος: équivoque
αμφιταλάντευση: balancement/oscillation
αναβλύζω: jaillir
ανάβλυσμα: jaillissement
αναγένεση: régénération/anagenèse
αναγέννηση: renaissance
αναγκαίος: nécessaire
αναγκαιότητα: nécessité
ανάγκη: besoin
ανάγλυφο: relief
αναγνωρίζω: reconnaître
αναγνώριση: reconnaissance
αναδιπλώνομαι: se replier
αναδρομικός: rétrospectif/rétroactif
αναζήτηση: recherche
αναζητώ: chercher
αναισθησία: insensibilité
ανακάλυψη: découverte
ανακτώ τον εαυτό μου: se reconquérir sur soi-même, se ressaisir soi-même
αναλαμπή: lueur
αναλλοίωτος: invariable
αναλογία: analogie/proportion
ανάλογος: analogue/proportionnel
ανάλυση: analyse
αναλύω: analyser/résoudre
ανάμνηση: souvenir
ανανεώνομαι: se renouveler
ανανέωση: renouvellement/-rajeunissement
αναντιστοιχία: inadéquation
αναπαραγωγή: reproduction
αναπλήρωση: suppléance
αναπηρία: infirmité
αναπόσπαστο τμήμα: partie intégrante
αναποτελεσματικός: inefficace
ανάπτυξη: développement/épanouissement/expansion
αναπτύσσω: développer
αναρριχητικό φυτό: plante grimpante
αναρροφούμαι: se résorber
ανασκευή: réfutation
αναστοχασμός: réflexion
αναστροφή: inversion
ανασυγκρότηση: reconstruction/-reconstitution
ανασυγκροτώ: reconstituer/reconstruire
ανασύνθεση: recomposition
ανασυνθέτω: recomposer
ανασυνιστώ: reconstituer
ανασύσταση: reconstitution
ανατοποθετούμαι: se replacer
ανατροπή: renversement

ανεξαρτησία: indépendance
ανεξάρτητος: indépendant
ανεξήγητος: inexplicable
ανεπαίσθητη παραλλαγή: variation insensible
ανεπαίσθητος: insensible
ανεπάρκεια: insuffisance/déficience
ανεπαρκής: insuffisant
ανεπίλυτος: insoluble
ανέφικτος: impossible
ανησυχία: inquiétude
άνθρακας: carbone
ανθρακικό οξύ: acide carbonique
ανθρωπομορφικός: anthropomorphique
ανθρωπότητα: humanité
ανιδιοτελής: désintéressé
ανίκανος: incapable
άνισος: inégal
άνοδος: montée/ascension
άνοιγμα: ouverture
ανοιχτός: ouvert
ανολοκλήρωτος: incomplet
ανόμοιος: dissemblable
ανόργανος: inorganique
ανοργάνωτος: inorganisé
ανοσία: immunité
ανταγωνισμός: concurrence
ανταγωνιστικός: antagoniste
αντανακλαστικό: réflexe
αντίδραση: réaction
αντίθεση: opposition/contraste/-antithèse
αντίθετος: opposé/inverse/contraire
αντικαθιστώ: remplacer
αντικατάσταση: remplacement
αντικειμενικός: objectif
αντικειμενικότητα: objectivité
αντικείμενο: objet
αντιλαμβάνομαι: percevoir, apercevoir, s'apercevoir
αντιληπτό (το): percept
αντιληπτός: perceptible, perçu
αντίληψη: perception
αντινομία: antinomie
αντιξοότητα: contrariété
αντίπαλος: adversaire
αντιπρόσωπος: représentant
αντίρρηση: objection
αντισταθμίζω: contre-balancer
αντίσταση: résistance
αντιστοιχία: correspondance
αντίστοιχος: correspondant/respectif
αντιστοιχώ: correspondre
αντιστροφή: interversion
αντίστροφος: inverse
αντίφαση: contradiction
αντλώ: puiser/tirer
ανυπαρξία: inexistence
ανωμαλία: anomalie
ανώτερος: supérieur
ανωτερότητα: supériorité
αξία: valeur
αξιοθαύμαστος: admirable
αξίωμα: axiome
αόρατος: invisible
αόριστος: vague/flou
απαθής: impassible
απαίτηση: exigence
απαιτώ: exiger, réclamer
απαράδεκτος: inacceptable
απαραίτητος: indispensable
απαριθμώ: énumérer
απαρχή: commencement/origine
απειλή: menace
άπειρος: infini
απειροελάχιστος: infinitésimal
απελευθερώνω: libérer, mettre en liberté
απεραντοσύνη: immensité
απεριόριστος: illimité/indéfini
απεχθάνομαι: répugner à
απίθανος: improbable
απιθανότητα: impossibilité
απλοποιώ, απλουστεύω: simplifier
απλός: simple

απλότητα: simplicité
απλούστευση: simplification
απόγειο: apogée
απογοήτευση: déception
απόγονος: descendant
αποδεικνύω: démontrer, prouver
απόδειξη: démonstration, preuve
αποδίδω: attribuer
αποθέτω: déposer
αποθήκευση: emmagasinage
αποθηκεύω: emmagasiner/mettre en réserve
αποθήκη: réservoir
αποικία: colonie
αποκαλύπτω: révéler
αποκλειστικά: exclusivement/-uniquement
αποκλίνων: divergent
απόκλιση: écart/divergence/écartement
αποκορύφωμα: point culminant
απολήγω: aboutir
απόληξη: aboutissement
απόλυτος: absolu
απομονώνω: isoler
απομόνωση: isolement
αποναρκώνομαι: s'assoupir
απορρέω: émaner/dériver/sortir
απόρροια: émanation
απόρριμμα: déchet
απορρίπτω: rejeter/repousser
απορροφώ: résorber, absorber
αποσπασματικός: fragmentaire
αποσπώ: détacher
αποστακτήρας: cornue
απόσταση: distance
αποστροφή: répugnance
αποσύνθεση: décomposition
αποσυνθέτω: décomposer
αποτέλεσμα: résultat/effet
αποτελεσματικός: efficace (επίθετο)
αποτελεσματικότητα: efficacité, efficace (ουσιαστικό)
απότομη παραλλαγή: variation brusque
αποτύπωμα: empreinte
αποτυχία: insuccès
απουσία: absence
απόφαση: décision/décret/résolution
απόχρωση: nuance
άποψη: vue/conception
απρόβλεπτος: imprévisible/imprévu
απρόοπτο: imprévu
απροσάρμοστος: inadapté
απροσδιοριστία: indétermination/indéterminisme
απροσδιόριστος: indéterminable/indéterminé/non défini
απρόσιτος: inaccessible
απρόσωπος: impersonnel
απτός: tangible
απώλεια: perte
αρθρόποδο: arthropode
αρθρωτό: articulé
αριθμητικός: arithmétique
αριθμός: nombre
αρκούμαι: s'en tenir à
αρκώ: suffire
αρμοδιότητα: compétence
αρμονία: harmonie
αρμονικός: harmonieux
άρνηση: négation/refus
αρνητικός: négatif
αρνούμαι: nier/refuser
αρχέγονος: primitif
αρχή: principe/commencement
αρχικός: initial/originel
ασάλευτος: immobile
ασθένεια: maladie
άσκηση: exercice
ασπόνδυλος: invertébré
αστάθεια: instabilité
ασταθής: instable
αστάθμητος: impondérable/aléatoire
ασύλληπτος: insaisissable/inconcevable
ασύμβατος: incompatible

ασυμβίβαστος: inconciliable
ασύμμετρος: incommensurable
ασυμφωνία: discordance
ασυνειδησία: inconscience
ασυνείδητο: inconscient
ασυνείδητος, ασύνειδος: inconscient
ασυνέχεια: discontinuité
ασύντακτος: incoordonné
αταξία: désordre
ατέλεια: imperfection
ατελής: imparfait/incomplet
ατμόσφαιρα: atmosphère
ατομικός: individuel
ατομικότητα: individualité
άτομο: individu/atome
ατροφώ: s'atrophier
αυθαίρετος: arbitraire
αυθορμησία: spontanéité
άυλος: immatériel
αύξηση: croissance, accroissement/augmentation
αύξων, -ουσα: croissant, e/grandissant, e
αυταπάτη: illusion
αυτεξούσιο: libre arbitre
αυτοδημιουργία: création de soi par soi
αυτοματικός: automatique
αυτοματισμός: automatisme
αυτόματος: automatique
αυτονομία: autonomie
αφαίρεση: abstraction/soustraction
αφαιρώ: enlever
αφετηρία, αφετηριακό σημείο: point de départ
αφή: toucher
αφηρημένος: abstrait
αφομοιώνω: s'assimiler
αφομοίωση: assimilation
αφυπνίζομαι: se réveiller/s'éveiller
αφύπνιση: réveil/éveil
αχρησία: non-usage
άχρηστος: inutile
άχρονος: intemporel
άχρωμος: incolore
άψυχο σώμα: corps brut
άψυχος: inanimé

Β

βάδισμα: marche
βαθμιαίος: graduel
βαθμός: degré
βάθος: fond/profondeur
βαθύς: profond
βάρος: poids
βαρύτητα: pesanteur
βάση: base
βασίλειο: règne
βέβαιος: certain/assuré
βεβαιότητα: certitude
βέλος: flèche
βελτιώνω: améliorer
βιολόγος: biologiste
βίος: vie
βιταλισμός (ζωτικοκρατία): vitalisme
βιώνω: vivre/expérimenter
βιώσιμος: viable
βλάβη: lésion/dommage
βλαστικό πλάσμα: plasma germinatif
βλέμμα: regard
βολβός: bulbe
βολικός: commode
βούληση: volonté, vouloir/volition
βουλητικός: volontaire
βυθίζομαι: se plonger

Γ

γεγονός: fait/événement
γενεά, γενιά: génération
γενεαλογία: généalogie
γένεση: génération/genèse
γενεσιουργός, -ός, -ό: générateur, trice
γενίκευση: généralisation
γενικός: général
γενικότητα: généralité

γέννηση: naissance
γεννητικό κύτταρο: cellule germinale
γεννώ: engendrer, donner naissance à
γεννώμενος: naissant
γένος: genre
γερνώ: vieillir
γεωμετρία: géométrie
γήρανση: vieillissement
γήρας, γεράματα: vieillesse
γίγνεσθαι: devenir
γλυκογόνο: glycogène
γλυκόζη: glycose
γλώσσα: langage/langue
γνώρισμα: trait, caractère
γνώση: connaissance, savoir
γνωστός: connu
γονιμοποίηση: fécondation
γραμμή: ligne
γραμμικός: linéaire

Δ

δαίμονας: génie
δεδομένο: donnée, donné
δείχνω: montrer
δεξαμενή: réservoir
δέσμη: gerbe
δέσμιος: captif
δημιουργία: création
δημιουργικός, -ή, -ό: créateur, trice
διαβάθμιση: gradation
διαβλέπω: entrevoir
διαδίδομαι: se propager
διαδικασία: processus/procédé
διαδοχή: succession
διαδοχικός: successif, consécutif
διάθεση: disposition
διάθλαση: réfraction
διαθλώμαι: se réfracter
διαίρεση: division
διαιρετός: divisible
διαιρούμαι: se diviser/se scinder
διαιωνίζομαι: se perpétuer
διάκενο: interstice
διακλάδωση: bifurcation
διακοπή: interruption
διακρίνω: distinguer/démêler
διάκριση: distinction
διαλεκτική: dialectique
διαλύομαι: se diluer
διαμόρφωση: configuration
διάνοια: intelligence
διανοητής: penseur
διανοητικός: intellectuel/intelligent
διανοητικότητα: intellectualité, intellection
διαπιστώνω: constater
διαπίστωση: constatation
διάρκεια: durée
διασάφηση: éclaircissement
διασκορπίζω: éparpiller
διασπείρω: éparpiller/disséminer
διαστέλλομαι: se dilater
διάστημα: espace/portion
διαστολή: dilatation
διασφαλίζω: assurer
διάταξη: disposition/ordre/arrangement
διαταραχή: trouble
διάταση: extension/distension
διατήρηση: conservation/maintien
διατροφή: alimentation
διαφαίνομαι: transparaître
διαφανής: transparent
διαφάνεια: transparence
διαφορά: différence
διαφορικές εξισώσεις: équations différentielles
διαφοροποιημένος: différencié
διαφοροποίηση: différenciation
διάχυτος: diffus
διαχωρισμός: dissociation
διαχωριστική γραμμή: ligne de démarcation
διδακτικός: instructif
διεκδικώ: revendiquer
διένεξη: querelle

διέξοδος: issue
διεργασία: opération
διεύρυνση: élargissement/extension
διευρύνω: élargir/étendre/dilater
διηνεκής: perpétuel
διιστάμενος: divergent
δικαιολογώ: justifier
διορθώνω: corriger
διοχέτευση: canalisation
διοχετεύω: canaliser
δισταγμός: hésitation
διχοτόμηση: dédoublement
δόγμα: dogme
δογματισμός: dogmatisme
δομή: structure
δόνηση: vibration
δράση: action
δραστηριότητα: activité
δραστικές ουσίες: substances énergétiques
δραστικός: agissant
δρόμος: route/voie/chemin
δρω: agir
δρων, -ώσα, -ων: agissant, ante
δυαδικότητα: dualité
δύναμη: force, puissance
δυναμική ενέργεια: énergie potentielle
δυναμικός: dynamique
δυνατός: possible
δυνατότητα: possibilité
δυνητικός: virtuel
δυνητικότητα: virtualité
δυσαναλογία: disproportion
δυσαρμονία: désharmonie
δυσδιάκριτος: indistinct
δυσκολία/δυσχέρεια: difficulté

E

εγκαθίσταμαι: s'installer
εγκάρσια τομή: coupe transversale
εγκατάλειψη: abandon
εγκεφαλική ουσία: matière cérébrale
εγκεφαλονωτιαίος: cérébro-spinal
εγκέφαλος: cerveau, encéphale
εγκεφαλικός: cérébral
εγκεφαλικός φλοιός: cortex cérébral
εγρήγορση: état de veille
εγχείρημα: entreprise
εγχυματόζωο: infusoire
εγώ: moi
είδη γνώσης: espèces de connaissance
ειδήμων: savant (ουσιαστικό)
ειδικός: spécial, spécifique
ειδικότητα: spécialité
είδος: espèce/genre/forme (όταν αναφέρεται στα πλατωνικά είδη ή ιδέες)
εικάζω: conjecturer, présumer
εικασία: conjecture, présomption
εικόνα: image
ειμαρμένη: destin
είναι: être
εισάγω: introduire
εκβλάστημα: bourgeon
εκδηλώνω: manifester
εκδήλωση: manifestation
εκκρίνω: excréter
έκκριση: sécrétion
εκμηδένιση: anéantissement, annihilation
εκούσιος: volontaire
εκρηκτικό: explosif
έκρηξη: explosion
έκταση: étendue/extension
εκτατός: extensif
εκτροπή: déviation
εκτύλιξη: déroulement
εκτυλίσσομαι: se déployer/se dérouler
εκτυλίσσω: déployer/dérouler
έκφανση: manifestation
εκφράζω: exprimer
έκφραση: expression
εκφραστικός: expressif
εκφυλισμένος: dégénéré
εκφυλισμός: dégénérescence

ελατήριο: ressort/déclic/mobile
ελάττωση: diminution/réduction
ελαφρός: léger
ελευθερία: liberté
ελιγμός: sinuosité/manœuvre/zigzag
ελκτικός: attractif
έλλειμμα: déficit
έλλογος: raisonnable
έλξη: attraction
εμβάθυνση: approfondissement
εμβέλεια: portée
έμβιο: vivant
έμβιο ον: être vivant
εμβρίθεια: profondeur
εμβρυακός, εμβρυϊκός: embryonnaire
έμβρυο: embryon, fœtus
εμβρυογενετικός: embryogénique
εμβρυογονία: embryogénie
εμβρυολογία: embryologie
εμβρυόσακος: sac embryonnaire
εμμενής: immanent
έμμεσος: indirect
εμπειρία: expérience
εμπειριοκρατικός: empiristique
εμπειρισμός: empirisme
έμπνευση: inspiration
εμπνέω: inspirer
εμποδίζω: empêcher/entraver
εμπόδιο: obstacle/barrière
εμφάνιση: apparition
έμφυτος: inné
έμψυχη ύλη: matière animée
έμψυχος: animé
εμψυχώνω: animer
ένδειξη: indication
ενδεχομενικός: contingent
ενδεχομενικότητα: contingence
ενδεχόμενος: éventuel
ενδιάμεσος: intermédiaire
ενδιαφέρομαι: s'intéresser à
ενδιαφέρον: intérêt
ένδοθεν, έσωθεν: du dedans
ενέργεια: énergie/acte
ενέργημα: acte
ενεργητικός: actif
ενεργοποίηση: déclenchement
ενεργοποιώ: actionner/déclencher
ενεργοποιούμαι: s'actualiser
ενεργός: actif, agissant
έννοια: concept, notion
εννοιολογικός: conceptuel
ενοποίηση: unification
ενόραση: intuition
ενότητα: unité
ενσαρκώνομαι: s'incarner
ένστικτο: instinct
ενστικτώδης: instinctif
ενσυνείδητος: conscient
ένταξη: insertion
ένταση: intensité/tension
εντείνομαι: s'intensifier
εντελέχεια: entéléchie
εντελής: parfait
έντομο: insecte
έντονη προσπάθεια: tension
έντονος: intense
εντοπίζω: localiser
εντροπία: entropie
εντύπωση: impression
ένωση: union
ενωτικό: trait d'union
εξαίρεση: exception
εξαιρετικός: exceptionnel
εξαλείφω: éliminer/effacer
εξάλειψη: élimination
εξάμβλωμα: avorton
εξαντικειμενίζομαι: s'objectiver
εξαντικειμένιση: objectivation
εξαντλώ: épuiser
εξάρτημα: appendice/pièce
εξαρτώμαι: dépendre
εξασθένηση: affaiblissement
εξασφαλίζω: assurer
εξατομικεύομαι: s'individualiser, s'individuer
εξατομίκευση: individuation

εξαφανίζομαι: disparaître
εξελικτική γραμμή: ligne d'évolution
εξελικτικισμός: évolutionnisme
εξελικτικός: évolutionniste/évolutif
εξέλιξη: évolution
εξετάζω: examiner/considérer
έξη: habitude
εξήγηση: explication
εξηγώ: expliquer/rendre compte de
εξημέρωση: domestication
εξίσωση: équation
εξομοίωση: assimilation
εξουδετερώνω: neutraliser
εξόχως: éminemment
εξυψώνομαι: s'élever/se relever
εξυψώνω: élever/hausser
έξω βλαστικό δέρμα (ή εξωβλάστη): ectoderme
εξωδιανοητικός: extra-intellectuel
έξωθεν: du dehors
εξωτερικεύομαι: s'extérioriser
εξωτερικός: extérieur, externe
εξωτερικότητα: extériorité
εξωχωρικός: extra-spatial
επαγωγή: induction/inférence
επαλήθευση: vérification
επαληθεύω: vérifier
επάλληλος: coextensif
επανάληψη: répétition
επαφή: contact
επεκτείνω: étendre
επηρεάζω: influencer
επιβαίνω: chevaucher
επιβάλλω: imposer
επιβεβαιώνω: confirmer
επιβίωση: survivance
επιβράδυνση: ralentissement
επιβραδύνω: ralentir/retarder
επίδραση: influence
επιδρώ: influer
επιθυμία: désir
επικαλούμαι: faire appel à/invoquer
επικάλυψη: empiètement
επικοινωνία: communication
επίκτητος: acquis
επιλέγω: choisir/opter
επιλογή: choix/sélection/option
επιλύω: résoudre
επιμέρους: particulier
επιμηκύνω: allonger
επινόηση: invention
επινοητικότητα: industrie
επιπροσθέτω: surajouter
επισταμένη γνώση: science
επιστήμη: science
επισώρευση: accumulation/amoncellement
επιτάχυνση: accélération
επιτυχία: succès
επιφάνεια: surface
επιφανειακός: superficiel
επίφαση: apparence
επιχείρημα: argument
εποπτεία: intuition (όταν αναφέρεται στην καντιανή εποπτεία)
επώαση: incubation
επωφελούμαι: tirer parti de/profiter
εργαλείο: instrument, outil
εργασία: travail
εργάτης: ouvrier
έργο: œuvre/tâche
ερέθισμα: excitation
έρεισμα: point d'appui/soutien/support
έρευνα: recherche
ερμηνεία: interprétation
ερπετό: reptile
εσωτερικεύομαι: s'intérioriser
εσωτερικός: intérieur, interne
ετερογενής: hétérogène
ευελιξία: souplesse
εύκαμπτος: flexible
ευκινησία: agilité
ευλογοφανής: plausible
ευνοώ: favoriser
εύπλαστος: souple

εύρος: ampleur/latitude
ευρύς: vaste
εφαπτομένη: tangente
εφαρμογή: application
εφαρμόζομαι: s'appliquer
εφεύρεση: invention
εφικτός: possible
εχθρός: ennemi
εχινόδερμο: échinoderme

Ζ

ζυμομύκητας: ferment
ζωή: vie
ζωικό βασίλειο: règne animal
ζωικός, -ή, -ό: animal, e
ζωικότητα: animalité
ζων, ζώσα, ζων: vivant, ante
ζώνη: zone
ζώο: animal/bête
ζωογονώ: vivifier
ζωοσπόρια: zoospores
ζωτική αρχή: principe vital
ζωτική ορμή: élan vital
ζωτική ώθηση: poussée vitale
ζωτικός: vital
ζωτικότητα: vitalité

Η

ηθικός: moral
ηλιακός: solaire
ηλικία: âge
ήλιος: soleil
ημιπυρήνας: demi-noyau
ήπαρ: foie

Θ

θάνατος: mort
θαύμα: miracle/merveille
θαυμάζω: admirer
θαυμάσιος, θαυμαστός: admirable
θέαμα: spectacle
θέαση: vision
θεϊκός, θείος: divin
θεοποιώ: diviniser
Θεός: Dieu
θεμέλιο: fondement
θεμελιώδης, θεμελιακός: fondamental
θεμελιώνω: fonder
θεμιτός: légitime
θερμοδυναμική: thermodynamique
θερμότητα: chaleur
θέση: place/position/thèse
θετική επιστήμη: science positive
θετικός: positif
θετικότητα: positivité
θεώρηση: considération
θεωρία: doctrine/théorie/spéculation (όποτε αντιτίθεται στους όρους pratique ή action)
θεωρία της γνώσης: théorie de la connaissance
θεωρητικός: théorique
θηλαστικό: mammifère
θλίψη: regret
θρεπτικές ουσίες: substances alimentaires, substances nutritives
θρέψη: nutrition
θριαμβεύω: triompher
θρίαμβος: triomphe
θυμικός: affectif
θυμάμαι: se souvenir/se remémorer
θυμική κατάσταση, θυμικότητα: affection
θυσία: sacrifice
θυσιάζω: sacrifier

Ι

ιδέα: idée
ιδεατός: idéal
ιδεατότητα: idéalité
ιδεώδες: idéal
ιδεώδες όριο: limite idéale
ιδεώδης: idéal
ιδιάζων: sui generis
ιδιαίτερος: particulier
ιδιαιτερότητα: particularité

ίδιος: même
ιδιότητα: propriété
ιδιοτροπία: caprice
ιδιοτυπία: spécificité
ιδιοφυΐα: génie/génialité
ιεραρχία: hiérarchie
ικανοποίηση: satisfaction
ικανός: capable/susceptible
ικανότητα: faculté/capacité/aptitude/pouvoir
ίλιγγος: vertige
ίνα: fibre
ινδικό χοιρίδιο: cobaye
ίριδα: iris
ισοδυναμία: équivalence
ισοδύναμο: équivalent
ισορροπία: équilibre
ιστολογικός: histologique
ιστορία: histoire
ιστός: tissu
ίχνος: trace

Κ

καθαρός: pur
καθαρότητα: pureté
καθηλωμένος: rivé à
καθήλωση: fixation
κάθοδος: descente
καθολικός: universel
καθολικότητα: universalité
καθορισμένος: déterminé/défini
καθορισμός: détermination
καινοτομία: nouveauté
καινοφανής: nouveau, neuf
κακός δαίμονας: mauvais génie
καλλιτέχνης: artiste
καλούπι: moule
καμβάς: canevas
κάμπια: chenille
καμπύλη: courbe
καμπυλότητα: courbure
κανόνας: règle
κανονικός: normal/régulier/réglé
καταγραφή: enregistrement
καταγράφω: enregistrer
καταγωγή: origine
καταγωγικός: originel
κατάκτηση: conquête
καταλήγω: aboutir/finir par
κατάλοιπο: résidu
κατάλοιπος, -η, -ο: résiduel, le
κατάλυση: abolition
καταμερισμός εργασίας: division du travail
καταναγκασμός: contrainte
κατανόηση: compréhension
κατανομή: répartition
κατάργηση: suppression
κατασκευάζω: construire/fabriquer
κατασκευή: construction/fabrication
κατάσταση: état/situation
κατάστιχο: registre
κατάφαση: affirmation
καταφεύγω: se réfugier
καταφύγιο: abri
κατεύθυνση: direction, sens
κατευθυντήρια ιδέα: idée directrice
κατευθυντήριος: directeur
κατηγόρημα: attribut
κατηγορηματικός: péremptoire
κατηγορία: catégorie
κατηγορική κρίση: jugement attributif
κατηγορούμενο: attribut
κατιών, -ούσα, -όν: descendant, ante
κατ' όνομα: verbal
κατοχή: possession
κατώτερος: inférieur
κέλυφος: coquille
κενό: vide/lacune
κέντρο: centre
κερατοειδής χιτώνας: cornée
κερματίζω: morceler/découper
κεφαλαιώδης: capital
κινηματογράφος: cinématographe
κινηματογραφικός: cinématographique

κίνηση: mouvement
κινητική ενέργεια: énergie cinétique
κινητικός: mobile
κινητικότητα: mobilité
κινητοποιώ: mettre en mouvement
κινητός: mobile
κίνητρο: motif
κινούμενος: mouvant
κλειστός: clos/fermé
κληρονομικός: héréditaire
κληρονομικότητα: hérédité
κλίμακα: échelle
κλίση: inclination/pente/-infléchissement
κοινός: commun
κοινός νους: sens commun
κοινότητα: communauté
κοινωνία: société
κοινωνικός: social
κοινωνικότητα: sociabilité
κολεόπτερο: coléoptère
κονιορτοποιώ: pulvériser
κορυφή: sommet
κοσμογονία: cosmogonie
κοσμολογία: cosmologie
κόσμος: monde
κρίση: jugement/crise
κριτήριο: critérium
κριτική: critique
κροσσός: frange
κρύβομαι: se dissimuler
κρυσταλλοειδής φακός: cristallin
κυκλικός: circulaire
κυκλικότητα: circularité
κύκλος: cercle/cycle/circulus
κυκλοφορώ: circuler
κύμα: onde/flot/vague
κυριαρχία: maîtrise/mainmise
κυρίαρχος: dominateur
κύριος: principal
κύρος: autorité
κυτταρίνη: cellulose
κύτταρο: cellule
κυτταρόπλασμα: cytoplasme
κυτταροτοξίνη: cytotoxine
κυτταρώδης: cellulaire

Λ

λανθάνων: latent
λεία: proie
λειτουργία: fonction, fonctionnement
λειτουργικός: fonctionnel
λέξη: mot
λήθη: oubli
λησμονώ: oublier
λήψη του ζητουμένου: pétition de principe
λογική: logique
λογικός: logique/raisonnable
Λόγος: raison
λόγος ύπαρξης: raison d'être
λύση: solution

Μ

μάζα: masse
μαθηματικός: mathématique
μαλάκιο: mollusque
μαντεύω: deviner
μάταιος: vain
ματιά: coup d'œil
μεγαλοφυής: génial
μεγαλώνω: grandir
μέγεθος: grandeur
μέθοδος: méthode/procédé
μείγμα: mélange
μειονέκτημα: inconvénient
μείωση: diminution
μέλισσα: abeille
μέλλον: avenir
μελλοντικός, μέλλων: futur
μέλος: membre
μελωδία: mélodie
μεμονωμένος: isolé
μερικός: partiel
μεροληψία: parti pris
μέρος: partie

μέσο: moyen
μέσο βλαστικό δέρμα: mésoderme (ή μεσοβλάστη ή μεσόδερμα)
μεσοδιάστημα: intervalle
μεταβαλλόμενος: changeant, mouvant
μετάβαση: transition/passage
μεταβιβάζω: transmettre
μεταβίβαση: transmission
μεταβλητή: variable
μεταβλητός: variable/mobile
μεταβλητότητα: mutabilité/variabilité
μεταβολή: changement
μεταδίδω: communiquer
μεταθέτω: transposer
μεταλλαγή: mutation
μεταμορφισμός: transformisme
μεταμορφώνω: transformer
μεταμόρφωση: transformation, métamorphose
μεταρρύθμιση: réforme
μετατοπίζομαι: se déplacer
μετατόπιση: déplacement/translation
μετατρέπω: convertir
μεταφέρω: transporter
μεταφορά: métaphore
μετάφραση: traduction
μεταφυσική: métaphysique
μέτρηση: mesure
μέτρο: mesure
μέτρο σύγκρισης: terme de comparaison
μη αντιστρέψιμος: irréversible
μη γεννητικό κύτταρο: cellule somatique
μηδέν: néant/zéro
μη γεννητικό κύτταρο: cellule somatique
μη διαιρετός: indivisible
μη εκτατός: inétendu/inextensif
μη επαληθεύσιμος: invérifiable
μη επιστητό: inconnaissable
μη πραγματικός: irréel
μη πραγματικότητα: irréalité, non-réalité
μηρυκαστικό: ruminant
μη συνεκτικός: incohérent
μη συνεκτικότητα: incohérence
μητρικό κύτταρο: cellule-mère
μηχανή: machine/appareil
μηχανική ενέργεια: énergie totale
μηχανικός (επίθ.): mécanique, machinal
μηχανισμός: mécanisme/dispositif
μηχανικισμός, μηχανοκρατία: mécanisme
μηχανιστικός: mécanistique
μικρόβιο: microbe
μικρόκοσμος: microcosme
μικτός: mixte
μίμηση: imitation
μνήμη: mémoire
μοιάζω: ressembler
μονάδα: unité/monade (όταν αναφέρεται στη φιλοσοφία του Λάιμπνιτς)
μοναδικός: unique
μονιμότητα: permanence
μονισμός: monisme
μονόγραμμος: unilinéaire
μονοκύτταρος: unicellulaire
μόριο: molécule
μορφή: forme/figure
μορφολογία: configuration
μορφολογικός: morphologique
μυελός: moelle
μύκητας: champignon
μυρμήγκι: fourmi
μυς: muscle
μυστήριο: mystère
μυστηριώδης: mystérieux
μυστικό: secret

N

νάρκη: torpeur
νέος, νεοπαγής, νεοφανής: nouveau
νευρικό κέντρο: centre nerveux
νεύρο: nerf

νευρώνας: neurone
νεφελώδης: nébulaire
νεφέλωμα: nébulosité, nébuleuse
νεωτερικός, νεότερος: moderne
νεωτερισμός: nouveauté
νήμα: fil
νιώθω: sentir, se sentir/éprouver
νόημα: sens
νοημοσύνη: intelligence (όταν πραγματεύεται το ζήτημα της νοημοσύνης των ζώων)
νοήμων: intelligent
νόηση: entendement/pensée (όταν αναφέρεται στην αριστοτελική «νόησιν νοήσεως» στο δεύτερο ήμισυ του τέταρτου κεφαλαίου)
νοησιαρχία: intellectualisme
νοητική ζωή: vie mentale
νοητικός: intelligent
νοητός: intelligible
νομιμοποιώ: légitimer
νόμος: loi
νύμφη: nymphe
νωτιαίος μυελός: moelle épinière

Ξ

ξεθώριασμα: estompage
ξένος: étranger
ξεπερνώ: dépasser/déborder
ξεχνώ: oublier

Ο

οβίδα: obus/boulet plein
όγκος: volume
ογκούμαι: se grossir/s'enfler/gonfler
οδεύω: s'acheminer
οδηγώ: guider/conduire/amener
οδός: voie/rue
οκνηρία: paresse
ολικός: total/intégral
όλο(ν): tout
ολοκληρωμένος: achevé
ολοκληρωτικός: intégral
ολότητα: totalité/intégralité
ομάδα: groupe
ομοιογενής: homogène
ομοιόμορφος: uniforme
όμοιος: semblable, similaire
ομοιότητα: similitude, ressemblance
ομόκεντρος: concentrique
ομόλογος: homologue
ον: être
όνειρο: rêve
ονειροπολώ: rêver
οντογένεση: ontogenèse
οντότητα: entité
οπισθοδρόμηση: régression/recul
οπλισμός: armement
οπτικός: optique, visuel
όραση: vision/vue
ορατός: visible
όργανο: organe/appareil/instrument
οργανική φθορά: destruction organique
οργανικός: organique
οργανισμός: organisme
οργανωμένος: organisé
οργανωμένο ον: être organisé
οργάνωση: organisation
ορθογένεση: orthogenèse
ορθολογικός: rationnel
ορθολογικότητα: rationalité
ορθοφροσύνη: bon sens
οριακή περίπτωση: cas limite
ορίζοντας: horizon
ορίζω: définir
όριο: limite
ορισμός: définition
οριστικός: définitif
ορμή: élan/essor
όρος: terme/condition
ορυκτός: minéral
όστρακο: carapace
οστρακόδερμο: crustacé
ουσία: essence/substance (όταν αναφέρεται, για παράδειγμα, σε

«θρεπτικές ουσίες»: substances alimentaires ή nutritives, σε «οργανικές ουσίες»: substances organiques, σε «ανόργανες ουσίες»: substances inorganiques, σε «ορυκτές ουσίες»: substances minérales, σε «χρωματική ουσία»: substance chromatique κλπ.) /matière (όταν αναφέρεται, για παράδειγμα, στην «εγκεφαλική ουσία»: matière cérébrale ή σε «διαλυτές ουσίες»: matières solubles κλπ.)

ουσιώδης: essentiel
οφθαλμός: œil
όψη: aspect/vue
όψιμος: tardif

Π

παγιώνομαι: se figer/se fixer/se consolider
παγίωση: consolidation/fixation
παθητικός: passif
παθητικότητα: passivité
παθολογικός: pathologique
πάθος: passion
παιδική ηλικία: enfance
παιχνίδι: jeu
πανίδα: faune
παραγνωρίζω: méconnaître
παράγοντας: facteur
παραγωγή (Λογ.): déduction
παραγωγή: production
παράγω: produire/engendrer
παράδειγμα: exemple
παράδοξος: paradoxal
παραδοσιακός: traditionnel
παράθεση: juxtaposition
παραλλαγή: variation
παραλληλισμός: parallélisme
παραλογισμός: absurdité, paralogisme
παράλογος: absurde/déraisonnable
παραμορφώνω: déformer
παρανόηση: méprise
παρασιτισμός: parasitisme
παράσιτο: parasite
παράσταση: représentation
παράταση: prolongation
παρατείνομαι: se prolonger
παρατήρηση: observation/remarque/considération
παρατηρήσιμος: observable
παραφωνία: dissonance
παρελθόν: passé
παρέμβαση: intervention
παρεξήγηση: malentendu
παρεπόμενο: concomitant
παροδικός: passager
παρόμοιος: semblable
παρόν: présent
παρουσία: présence
παύση: pause
πεδίο: champ/domaine/terrain
πειθαρχία: discipline
πείραμα: expérience
πειραματίζομαι: expérimenter
πειραματικός: expérimental
πειραματισμός: expérimentation
πέλεκυς: hache
πεμπτουσία: quintessence
πεπερασμένος: fini
πεποίθηση: conviction
πεπρωμένο: destinée
πέρασμα: passage
περατός: fini
περατώνω: achever, parachever
περάτωση: achèvement
περιβάλλον: milieu/entourage
περιβάλλω: entourer/envelopper
περίβλημα: enveloppe
περίγραμμα: contour
περιγραφή: description
περιγράφω: décrire
περιεκτικός: compréhensif
περίεργος: curieux/étrange
περιεχόμενο: contenu

περιέχον: contenant
περιέχω: contenir
περιλαμβάνω: embrasser
περιορίζομαι: se borner, se restreindre/s'en tenir à quelque chose
περιορίζω: limiter
περιορισμένος: limité, restreint
περιορισμός: limitation
περιπλοχή: complication
περίπλοκος: compliqué
περιπτώσεις: cas
περίσσευμα: surplus
περιστάσεις: circonstances
περιφέρεια: circonférence/périphérie
περιφρόνηση: dédain
πηγή: source
πίεση: pression
πιθανός: probable/possible
πιθανότητα: probabilité/chance
πίθηκος: singe
πίνακας: tableau
πλαίσιο: cadre
πλάνη: erreur
πλασματικός: imaginaire
πλαστικός: plastique
πλαστός: factice
πλεόνασμα: excédent
πλεονέκτημα: avantage
πληθώρα: foule
πλήρης: complet/plein
πληρώ: remplir/combler
πνεύμα: esprit
πνευματική ζωή: vie spirituelle
πνευματικός: spirituel/mental
πνευματικότητα: spiritualité
πνευματοκρατία: spiritualisme
πνοή: souffle
ποιητική αιτιότητα: causalité efficiente
ποιητικό αίτιο: cause efficiente
ποικιλία: variété
ποικιλομορφία: diversité
ποιότητα: qualité
ποιοτικός: qualitatif
πολλαπλότητα: multiplicité
πολυζωισμός: polyzoïsme
πολυκύτταρος: pluricellulaire
πολυμορφισμός: polymorphisme
πολυπλοκότητα: complexité/complication
πολύπλοκος: complexe
πολυτέλεια: luxe
πόνημα: ouvrage
πορεία: marche/course/allure/parcours/trajet
ποσότητα: quantité
ποσοτικός: quantitatif
ποταμός: fleuve
πράγμα: chose
πράγμα καθ' εαυτό: chose en soi
πραγματεύομαι: traiter
πραγματικό: réel
πραγματικός: réel/véritable
πραγματικότητα: réalité
πραγμάτωση: réalisation
πρακτικός: pratique
πράξη: action/acte
προαισθάνομαι: pressentir
προαιωνίως: de toute éternité
προβάλλω: projeter
προβλέπω: prévoir
πρόβλεψη: prévision
πρόβλημα: problème
πρόβλημα-φάντασμα: fantôme de problème
προβολή: projection
προγενέθλιος: prénatal
πρόγονος: ancêtre/ascendant
προδιάθεση: prédisposition
προέκταση: prolongement
προέλευση: origine
προεξοφλώ: anticiper sur
προετοιμασία: préparation
πρόθεση: intention
πρόθεση της ζωής: intention de la vie

πρόθεση της φύσης: intention de la nature
προκαθορισμένος: prédéterminé
προκαλώ: provoquer/causer/susciter/-déterminer
προκατάληψη: préjugé
προκατεστημένος: préétabli
προκάτοχος: prédécesseur, devancier
προκείμενη: prémisse
προκύπτω: résulter
προνομιακός: privilégié
προνύμφη: larve
προοδευτικός: progressif
προοδεύω: progresser
πρόοδος: progrès/progression/-procession (όταν αναφέρεται στον Πλωτίνο)
προοπτική: perspective
προορίζω: destiner/prédestiner
προορισμός: destination
προσανατολισμός: orientation
προσαρμογή: adaptation/ajustement
προσαρμόζομαι: s'adapter
προσδιορίζω: déterminer/conditionner
προσδιορισμός: détermination
προσθέτω: ajouter, additionner
προσθήκη: addition/adjonction
προσιτός: accessible
προσοχή: attention
προσπάθεια: effort
προσπελάζω: atteindre
προσφεύγω: recourir à, avoir recours à
προσχηματισμένος: préformé
προσωπικότητα: personnalité/personne
πρόσωπο: personne/personnage/visage
προσωπογραφία: portrait
προσωρινός: provisoire, temporaire
προτίμηση: préférence
πρότυπο: modèle
προϋπαρξη: préexistence
προϋπάρχω: préexister
προφάνεια: évidence
προφανής: évident
πρωταρχικό ένστικτο: instinct primaire
πρωταρχικός: primordial
πρωτοβουλία: initiative
πρωτόζωα: protozoaires
πρωτόπλασμα: protoplasme
πρωτοπλασματικός: protoplasmique
πρωτοτυπία: originalité
πρωτότυπος: original
πρωτόφυτα: protophytes
πτηνό: oiseau
πτυχή: pli
πτώση: chute
πυρήνας: noyau

Ρ

ρεύμα: courant
ρευστός: fluide
ρευστότητα: fluidité
ρέω: couler
ρήξη: rupture
ρητός: explicite
ρίζα: racine
ριζικός: radical
ροή: flux/cours/écoulement
ροϊκότητα: fluent
ρόλος: rôle
ροπή: aspiration/tendance/inclination
ρους: cours/écoulement
ρυάκι: ruisselet
ρυθμισμένος: réglé
ρυθμός: rythme

Σ

σάρκα: chair
σαρκοφάγος: carnivore
σαφήνεια: clarté
σαφής: clair/net
σεβασμός: respect
σειρά: série
σημαντικός: important/considérable

σημασία: signification/sens
σημείο: signe/marque/point/endroit
σημείο αναφοράς: point de repère
σημειώνω: marquer/noter
σήψη: pourriture
σκάβω: creuser
σκελετός: ossature/charpente
σκεπτικισμός: scepticisme
σκέψη: pensée
σκοπός: but, fin
σκουλήκι: ver
σοφός: savant (επίθετο)
σπασμός: convulsion
σπέρμα: germe
σπερματικός: germinatif
σπερματοζωάριο: spermatozoïde
σπίθα, σπινθήρας: étincelle
σπονδυλωτό: vertébré
σπουδαιότητα: importance
σταθερός: constant/stable
σταθερότητα: stabilité
σταθμός: arrêt
στάση: arrêt/station/attitude
στατικός: statique/sédentaire
σταυροδρόμι: carrefour
στέλεχος: souche
στενός: étroit
στερεό: solide
στερεοποίηση: solidification
στερεό σώμα: solide
στερεότητα: solidité
στέρηση: privation
στερώ: priver
στίγμα: tare
στιγμή: instant, moment
στιγμιαίος: instantané/momentané
στοιχείο: élément
στοιχειώδης: élémentaire
στόχος: objet
στροβιλισμός: tourbillonnement
στρόβιλος: tourbillon
στρώμα: couche
συγγένεια: parenté
συγκεκριμένος: concret
συγκεντρώνομαι: se concentrer
συγκέντρωση: concentration
συγκεχυμένος: confus
συγκίνηση: émotion
σύγκλιση: convergence
συγκρίνω: comparer
σύγκριση: comparaison
συγκρότηση: constitution
συγκροτούμαι: se constituer
σύγκρουση: conflit
συγχέω: confondre
σύγχρονος: contemporain
σύγχυση: confusion
συγχωνεύω: fondre/fusionner/confondre ensemble
σύζευξη: conjugaison
συζήτηση: discussion
συλλαμβάνω: concevoir/saisir/embrasser
συλλέγω: recueillir
συλλογικός: collectif
συλλογισμός: raisonnement
συμβάν: événement/accident/incident
σύμβαση: convention
συμβατικός: conventionnel
συμβατικότητα: conventionalité, convention
συμβεβηκός: accident
συμβολίζω: symboliser
συμβολικός: symbolique
συμβολισμός: symbolisme
σύμβολο: symbole
σύμμετρος: commensurable
συμπαγής: compact
συμπάθεια: sympathie
σύμπαν: univers
συμπαντικός: universel
συμπαράθεση: juxtaposition
συμπέρασμα: conclusion
συμπίεση: compression
συμπίπτω: coïncider

συμπληρωματικός: complémentaire, supplémentaire
συμπληρωματικότητα: complémentarité
συμπληρώνω: compléter
συμπτύσσω: ramasser
συμπτωματικός: accidentel
σύμπτωση: coïncidence
συμπύκνωση: condensation/concentration
συμφέρον: intérêt
συμφυής: inhérent
σύμφυρμα: agrégat
συμφωνία: accord/concordance/symphonie
συναίσθημα: sentiment
συνάρθρωση: articulation
συνάρτηση: fonction
συνδέομαι: se relier, se rattacher
συνδέω: lier, relier, rattacher
συνδρομή: concours
συνδυασμένος: combiné
συνδυασμός: combinaison
συνείδηση: conscience
συνειρμός: association
συνεκτικός: cohérent
συνένωση: association
συνέπεια: conséquence/effet
συνέχεια: continuité
συνεχής: continu, continuel
συνεχιζόμενη δημιουργία: création continuée
συνέχιση: continuation
συνήγορος: avocat
συνήθεια: habitude
συνήθης, συνηθισμένος: habituel, usuel, ordinaire:
σύνθεμα: composé
σύνθεση: synthèse, composition
σύνθετος: composé
συνθήκη: condition
συνισταμένη: résultante
συνιστώσα: composante
συνοδεύω: accompagner
σύνολο: ensemble
σύνολο γεννητικών κυττάρων: germen
σύνολο μη γεννητικών κυττάρων: soma
συνομοταξία: groupe
συντομεύω: abréger
συντριβή: écrasement
συνυπάρχω: coexister
συρρικνώνω: rétrécir
συρρίκνωση: rétrécissement
συσκευή: appareil
σύσπαση: contraction
συσσώρευση: accumulation
συσσωρεύω: accumuler
συστατικά στοιχεία: éléments constitutifs
συστατικός: constitutif
συστέλλομαι: se rétracter/se contracter
συστέλλω: contracter
σύστημα: système
συστηματικός: systématique
συστηματοποίηση: systématisation
σύστοιχος: corrélatif
συστολή: contraction
συστροφή: torsion
συσχέτιση, συσχετισμός: corrélation
συχνότητα: fréquence
σφάλμα: erreur/faute
σφήκα: guêpe, sfex
σχέδιο: plan/projet/dessein/dessin
σχέση: rapport, relation
σχετικισμός: relativisme
σχετικός: relatif
σχετικότητα: relativité
σχήμα: schéma/figure
σχηματίζω: former
σχηματικός: schématique
σχηματισμός: formation
σχηματοποιημένος: schématisé
σχοινιοειδές σώμα του προμήκους μυελού: corps restiforme

σώμα: corps
σωματίδιο: corpuscule, particule
σωματικότητα: corporéité
σωρευτικός, -ή, -ό: accumulateur, trice

Τ

ταλαντεύομαι: osciller
ταλάντωση, ταλάντευση: oscillation
τάξη: ordre
ταξινόμηση: classification
ταξινομώ: classer
ταπεινός: humble
ταπεινότητα, ταπεινοφροσύνη: humilité
ταπείνωση: humiliation
τάση: tendance
ταυτίζω: identifier
ταυτόσημος: identique
ταυτότητα: identité
ταυτοχρονία: simultanéité
ταυτόχρονος: simultané
ταχύτητα: rapidité, vitesse
τεκμήριο: document
τελειοποίηση: perfectionnement
τελειότητα: perfection
τελεολογία: finalisme, téléologie
τελεσίδικος: définitif
τελεσφόρος: efficace
τελικό αίτιο: cause finale
τελικότητα: finalité
τέλος: fin
τελούμενος: se faisant
τέντωμα: tension
τέρμα: terme
τετελεσμένος: fait, tout fait
τετμημένη: abscisse
τέχνασμα: artifice
τέχνη: art
τεχνητός: artificiel
τεχνίτης: artisan
τίποτε: rien
τμήμα: partie, portion, fragment, parcelle
τομή: coupe/coupure
τοξίνη: toxine
τοξίνωση: intoxication
τοπικός: local
τόπος: lieu
τροπικότητα: modalité
τροπισμός: tropisme
τροποποίηση: modification
τροποποιώ: modifier
τρόπος: mode/manière/moyen
τρόπος λειτουργίας: fonctionnement
τροφή: aliment/nourriture
τροφικός: trophique
τροχιά: trajectoire, trajet
τυλίγομαι: s'enrouler
τυπικός: formel
τύπος: type/forme/formule
τυφλός: aveugle
τυχαίος: fortuit
τύχη: hasard/sort/chance

Υ

υγρό: liquide
υδατάνθρακας: hydrate de carbone
υιοθετώ: adopter
ύλη: matière
υλικό: matériau
υλικός: matériel
υλικότητα: matérialité
υλισμός: matérialisme
υλοποίηση: matérialisation
υλοποιώ: matérialiser
υμένας: pellicule
υμενόπτερο: hyménoptère
υπαρκτική κρίση: jugement existentiel
ύπαρξη: existence
υπεραισθητός: suprasensible
υπεράνθρωπος: sur-homme
υπεράνθρωπος, -η, -ο: surhumain, e
υπερβαίνω: dépasser/déborder/transcender
υπερβατικός: transcendant
υπερβατολογικός: transcendantal

υπερδιανοητικός: supra-intellectuel, ultra-intellectuel
υπερσυνείδηση: supraconscience
υπερτίθεμαι: se superposer
υπνοβάτης: somnambule
υπνώττω: sommeiller/s'endormir
υποβαθμίζομαι, υποβιβάζομαι: se dégrader
υποβάθμιση, υποβιβασμός: dégradation
υπόβαθρο: substrat, substratum/fond
υποβάλλω: suggérer
υποδεικνύω: indiquer
υπόδειξη: indication
υποδιαίρεση: subdivision
υποδιαιρώ: subdiviser
υποδιανοητικός: infra-intellectuel
υπόθεση: hypothèse
υποθέτω: supposer
υποκατάσταση: substitution
υποκείμενο: sujet
υπολογίζω: calculer
υπολογισμός: calcul
υπολογιστής: calculateur
υπόρρητα: implicitement
υπόσταση: substance
υποστασιακός: substantiel
υποστασιοποιώ: hypostasier
υποστηρίζω: sous-tendre/supporter/soutenir
υπόστρωμα: substrat
υποταγή: assujettissement
υποτυπώδης: rudimentaire
υποχρέωση: obligation
υφάδι, ύφασμα: étoffe
υφίσταμαι: subsister
υψηλός: haut

Φ

φαγοκύτταρο: phagocyte
φαγοκυττάρωση: phagocytose
φαινομενικός: apparent/phénoménal
φαινόμενο: phénomène/fait
φαντάζομαι: imaginer, s'imaginer/se figurer
φαντασία: imagination
φάντασμα: fantôme
φανταστικός: imaginaire, imaginatif
φάση: phase/momentum
φαύλος κύκλος: cercle vicieux
φευγαλέος: fuyant/fugitif
φιλοδοξία: ambition
φυλογένεση: phylogenèse
φυλογενετικός: phylogénétique
φύση: nature
φυσική επιλογή: sélection naturelle
φυσικός: naturel/physique
φυσιοδίφης: naturaliste
φυσιολόγος: physiologiste
φυτική ζωή, φυτικός βίος: vie végétative/vie végétale
φυτικός κόσμος: monde végétal
φυτό: plante, végétal
φυτόχωμα: humus
φως: lumière
φωσφορισμός: phosphorescence
φωτεινός: lumineux
φωτίζω: éclairer/illuminer

Χ

χαλαρώνω: se détendre
χαλάρωση: détente/relâchement
χάος: chaos
χαρακτήρας: caractère
χαρακτηριστικό: caractère
χάρη: faveur/grâce
χειρισμός: maniement/manipulation
χειρονομία: geste
χημισμός: chimisme
χρήση: usage/emploi
χρησιμοποίηση: utilisation
χρήσιμος: utile
χρησιμότητα: utilité
χρονικός: temporel
χρονολογικός: chronologique
χρόνος: temps

χρυσαλλίδα: chrysalide
χρώμα: couleur
χρωματίζω: colorer
χρωστικό στίγμα: tache pigmentaire, tache de pigment
χτένι: peigne
χωρική εποπτεία: intuition spatiale
χωρικότητα: spatialité
χωροποιημένος: spatialisé
χώρος: espace

Ψ

ψευδής: faux
ψευδοπόδια: pseudopodes
ψευδοπρόβλημα: pseudo-problème
ψηλάφηση: tâtonnement
ψηλαφώ: palper
ψυχή: âme
ψυχικός: psychique
ψυχολογικός: psychologique
ψυχοφυσιολόγος: psychophysiologiste

Ω

ωάριο: ovule
ώθηση: impulsion/poussée
ωριμάζω: mûrir, se mûrir
ωρίμαση: maturation
ωριμότητα: maturité
ωφελιμότητα: utilité

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγη 9

Πρωτο Κεφαλαιο: Η εξέλιξη της ζωής.

Μηχανοκρατία και τελικότητα 15

Η διάρκεια 17

Τα ανοργάνωτα σώματα 23

Τα οργανωμένα σώματα 26

Γήρανση και ατομικότητα 32

Ο μεταμορφισμός και οι τρόποι ερμηνείας του 35

Η ριζική μηχανοκρατία

Βιολογία και φυσικοχημεία 37

Η ριζική τελεολογία 50

Βιολογία και φιλοσοφία 54

Αναζήτηση ενός κριτηρίου 62

Το παράδειγμα του οφθαλμού 68

Ο Δαρβίνος και η ανεπαίσθητη παραλλαγή 70

Ο ντε Βρις και η απότομη παραλλαγή 72

Ο Άιμερ και η ορθογένεση 78

Οι νεολαμαρκιστές και η κληρονομικότητα

των επίκτητων χαρακτηριστικών 82

Αποτελέσματα της συζήτησης 90

Η ζωτική ορμή 92

Δευτερο Κεφαλαιο: Οι αποκλίνουσες κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής.

Νάρκη, διάνοια, ένστικτο 103

Γενική ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας 105

Η αύξηση 105

Αποκλίνουσες και συμπληρωματικές τάσεις 106

Προσαρμογή και πρόοδος 108
Σχέση του ζώου με το φυτό 112
Σχήμα του ζωικού βίου 123
Ανάπτυξη της ζωικότητας 129
Οι κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής: Διάνοια και ένστικτο 137
Πρωταρχική λειτουργία της διάνοιας 151
Φύση του ενστίκτου 163
Ζωή και συνείδηση 173
Η θέση του ανθρώπου στη φύση 178

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η σημασία της ζωής. Η τάξη της φύσης και η μορφή της διάνοιας 183

Πρόβλημα της ζωής και πρόβλημα της γνώσης 185
Η φιλοσοφική μέθοδος 186
Φαύλος κύκλος της προτεινόμενης φιλοσοφικής μεθόδου 190
Επιστήμη και φιλοσοφία 192
Ταυτόχρονη γένεση της ύλης και της διάνοιας 196
Η εγγενής στην ύλη γεωμετρική τάξη 202
Ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας 206
Γεωμετρία και παραγωγή 206
Γεωμετρία και επαγωγή 208
Οι φυσικοί νόμοι 211
Ανάλυση της ιδέας της αταξίας 214
Δύο αντίθετες μορφές της τάξης: γένη και νόμοι 219
Η αταξία και οι δύο τάξεις 224
Δημιουργία και εξέλιξη 228
Ιδεατή γένεση της ύλης 235
Καταγωγή και προορισμός της ζωής: Η ορμή της ζωής 240
Τι είναι ουσιώδες και τι συμπτωματικό στην εξέλιξη 243
Η πορεία προς τον αναστοχασμό 249
Η ανθρώπινη συνείδηση, σκοπός της εξέλιξης 250
Η πνευματική (spirituelle) ζωή 255

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο κινηματογραφικός μηχανισμός της σκέψης και η μηχανιστική αυταπάτη
Μια ματιά στην ιστορία των συστημάτων
Το πραγματικό γίγνεσθαι και ο ψευδοεξελικτικισμός 259
Αυταπάτη των ιδεών του μηδενός και της αμεταβλησίας 261
Η ύπαρξη και το μηδέν 263

Το γίγνεσθαι και η μορφή 283
Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα 291
Πλάτων και Αριστοτέλης: η Ιδέα 297
Η φυσική κλίση της διάνοιας 305
Το γίγνεσθαι στη νεότερη επιστήμη 309
Ο χρόνος στη θετική επιστήμη 316
Η μεταφυσική της επιστήμης 322
Καρτέσιος (Descartes) 324
Σπινόζα και Λάιμπνιτς 326
Παραλληλισμός και μονισμός 327
Η καντιανή Κριτική 335
Ο εξελικτικισμός του Σπένσερ 340

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson 349

1. Η «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο 350
2. Η κριτική των Russell, Bachelard, Popper και Piaget στη φιλοσοφία του Bergson 351
3. Η μομφή περί ανορθολογισμού του Bergson 358
4. Η διακριτική παρουσία του στοχασμού του Bergson στη γαλλική φιλοσοφία της δεκαετίας του 1960 384
5. Η αναβίωση των μπερξονικών σπουδών: 1984-2004 385
6. Λόγοι που πιθανώς συνετέλεσαν στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson κατά την εικοσαετία 1984-2004 417

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ 421
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ 477
ΓΛΩΣΣΑΡΙ 529

η νέα γενιά, που αντιδρά στον καντιανισμό και τον επιστημονισμό της Σορβόννης. Μεταξύ των μαθητών του, ο Σαρλ Πεγκύ, ο Ερνέστος Ψυχάρης (γιος του Γιάννη Ψυχάρη), ο Ζακ Μαριτέν, ο Ζωρζ Σορέλ. Δέχεται όμως και σφοδρές επιθέσεις, τόσο από την άκρα Δεξιά στο όνομα του κλασικισμού, αλλά με αντισημιτικό υπόβαθρο, όσο και από τον J. Benda στο όνομα του καρτεσιανισμού.

Κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ο Μπερξόν, ο οποίος είχε αρνηθεί να πάρει θέση στην υπόθεση Ντρέυφους, καθίσταται ο επίσημος, κατά κάποιον τρόπο, φιλόσοφος της Γαλλίας. Μετέχει σε διπλωματικές αποστολές στην Ισπανία και στις ΗΠΑ, όπου έχει συνομιλητή του τον Πρόεδρο και φιλόσοφο Ουίλσον, και είναι από τους αρχιτέκτονες της γαλλοαμερικανικής συμμαχίας. Το 1922 εκλέγεται πρόεδρος της Επιτροπής Μορφωτικής Συνεργασίας της Κοινωνίας των Εθνών. Παραιτείται το 1925 για λόγους υγείας. Έκτοτε αποσύρεται από τη δημόσια ζωή και αφοσιώνεται στο έργο του. Προσεγγίζει όλο και περισσότερο τη χριστιανική σκέψη, παρότι το 1914 τα βιβλία του περιελήφθησαν στο Index του Βατικανού. Ωστόσο, δεν θα προσχωρήσει στον καθολικισμό γιατί, όπως γράφει η M.-A. De Baumarchais, μένει πιστός στον ιουδαϊσμό από αλληλεγγύη προς τους ομοθρήσκους του. Το 1934 διατυπώνει δημόσια προς το Παγκόσμιο Ισραηλιτικό Συμβούλιο την ανησυχία του για την άνοδο του αντισημιτισμού και του ναζισμού.

Ο Μπερξόν πέθανε στις αρχές του 1941. Ο Πωλ Βαλερύ εκφώνησε στη Γαλλική Ακαδημία τον επιμνημόσυνο λόγο για τον Μπερξόν, γεγονός που θεωρείται ότι σηματοδοτεί την αντίσταση των Γάλλων διανοουμένων κατά της γερμανικής κατοχής. Έτσι, ακόμα και στον θάνατό του, ο Μπερξόν, που πάντα αρνιόταν τον ρόλο του στρατευμένου διανοουμένου, θα αποτελέσει ακούσιο πολιτικό διακύβευμα της πάλης των ιδεών.

Cristophe Charle

Η συμβολή του έργου του Henri Bergson στην ανανέωση της φιλοσοφί
αρχών του εικοστού αιώνα, καθώς και η επιρροή που άσκησε το έργο τ
στοχασμό μειζόνων φιλοσόφων, ψυχολόγων, λογοτεχνών, καλλιτεχνώ
και επιστημολόγων ή θετικών επιστημόνων του εικοστού αιώνα (κυρί
πρώτο μισό του, και όχι μόνο στη Γαλλία) είναι αδιαμφισβήτητες. Στα π
μιας δυναμοκρατικής θεώρησης της πραγματικότητας, αναδεικνύονται
μελιώδεις οι έννοιες της διάρκειας, της ενόρασης, των δύο ειδών μνήμ
ζωτικής ορμής, της ανοιχτής και κλειστής κοινωνίας, καθώς και της δυν
και στατικής θρησκείας. Εκλαμβάνοντας τη ζωή ως συνεχή δημιουργική
κασία, ο Bergson προτείνει κυρίως νέους τρόπους προσέγγισης του ζητ
του χρόνου, της ελευθερίας, της αντίληψης και της εικόνας, της σχέσης
σα στην ψυχή και το σώμα ή, ακόμη, ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επι

❖ ❖ ❖

Η *Δημιουργική εξέλιξη*, από τα κορυφαία φιλοσοφικά έργα του Ερρίκου
ξόν, συναντά την ψυχολογία και τη μεταφυσική για να συγκροτήσει μια
πλέον πρωτότυπες θεωρίες για την εξέλιξη. Ο Μπερξόν ερευνά τη μηχα
τία, την τελικότητα και τις αντιφάσεις της εξέλιξης αλλά επίσης και σημ
ζητήματα όπως είναι το νόημα της ζωής, η φυσική τάξη και οι μορφές τ
σης. Ο Μπερξόν εδώ αναπτύσσει τη θέση του για τη φυσική ενότητα τ
με το Όλο.

❖ ❖ ❖

«Από όλα τα βιβλία μου, η *Δημιουργική εξέλιξη* είναι αυτό που απευθ
στο ευρύτερο κοινό. Διαβάστηκε πολύ περισσότερο από όλα τα άλλα
βαλε μάλιστα στο να διαβαστούν πιο πολύ τα υπόλοιπα κείμενά μου κ
θησε να γίνουν πιο κατανοητά. Συμβουλεύω εν γένει να αρχίσει κανείς τ
γνωση των έργων μου από αυτό».

Henri B

ΕΡΡΙΚΟΣ ΜΠΕΡΞΟΝ

Η δημιουργική εξέλιξη

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ
ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΑΟΡΕΝΤΖΟΣ

I IIIMI \I.I \ - ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΑΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΟΣ ΜΠΕΡΞΟΝ
δημιουργική εξέλ

Η: ΚΩΣΤΗΣ Π Α Π Α ΓΙΩ Ρ Γ Η Σ - ΓΙ ΑΝ Ν Η Σ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

0 Henri Bergson, εξέχουσα μορφή της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης κατά το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα, αποτέλεσε αντικείμενο λατρείας αλλά και φαινόμενο μόδας. Η απήχηση και το κύρος του ξεπερνούσε κατά πολύ τον στενό κύκλο των ειδικών. Η λατρεία προς τον Μπερξόν ήταν προϊόν μιας αντιεπιστημονικής και, ίσως, πολιτικής στάσης που στρεφόταν κατά της κατεστημένης πανεπιστημιακής διδασκαλίας της Σορβόννης. 0 ίδιος ο Μπερξόν ποτέ δεν αποδέχτηκε τον ανορθολογισμό ορισμένων οπαδών του. Αυτού του τύπου ο μπερξονισμός έβλαψε την μπερξονική φιλοσοφία και προκάλεσε τους λιβέλους του J. Benda και του G. Politzer.

Γιος ενός μετανάστη Πολωνοεβραίου συνθέτη και μιας Αγγλίδας, ο Μπερξόν, ακολουθώντας μια εκπληκτική πνευματική περιπέτεια, κατόρθωσε να φτάσ?ι ρτην κορυφή; εισχωρώντας στα άγια των *αγίων* του πανεπιστημιακού συστήματος. Γεννήθηκε στο Παρίσι το 1859. Λαμπρός μαθητής, εισάγεται τρίτος στην École Normale Supérieure. Μεταξύ των συμμαθητών του. ο Ζαν Ζωρές και ο Εμίλ Ντυρκέμ.

Το 1879 αποκτά τη γαλλική ιθαγένεια. Το 1881 γίνεται agrégé της φιλοσοφίας. Ευγνώμων προς ένα πανεπιστημιακό σύστημα που τον ενσωμάτωσε στην πιο υψηλή του κλίμακα, ακολουθεί την κλασική σταδιοδρομία του καθηγητή λυκείου αρχικά, του αναπληρωτή καθηγητή στην École Normale στη συ-

ΜΙΟΥΡΓΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ

Η δημιουργική εξέλιξη

ife

φωτογραφία εξωφύλλου

Roger-Viollet, Henri Bergson

μακέτα εξωφύλλου

Μαρία Τσουμαχίδου

επιμέλεια

Βασιλική Μπεκυρά

πρώτη έκδοση Οκτώβριος 2005

αναθεώρηση Ιούνιος 2016

(2.036 αντίτυπα)

Henri Bergson, ***L'évolution créatrice***

© 1941, Presses Universitaires de France

© 2005. για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

Αιόλου 33, 105 51 Αθήνα

τηλ.: 210-36 43 382, fax: 210-36 36 501

© 2005, για το Επίμετρο και το Γλωσσάρι, Γιάννης Πρελορέντζος

e-mail: info@polis-ed.gr

facebook: Εκδόσεις Πόλις

ISBN: 978-960-435-034-6

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ιστορία της εξέλιξης της ζωής, μολονότι ανολοκλήρωτη ακόμη, μας επιτρέπει ήδη να διαβλέψουμε πώς συγκροτήθηκε η διάνοια προοδεύοντας αδιάλειπτα και ακολουθώντας ανιούσα γραμμή μέσα από τη σειρά των σπονδυλωτών μέχρι τον άνθρωπο. Στην ικανότητα της κατανόησης, μας δείχνει ένα παράρτημα της ικανότητας για δράση, μιαν ολοένα και πιο ευκρινή, ολοένα πιο πολύπλοκη και ελαστική προσαρμογή της συνείδησης των έμβιων όντων στους όρους της ύπαρξής τους. Εξ αυτού θα έπρεπε να συναχθεί το συμπέρασμα ότι η διάνοιά μας, με τη στενή σημασία της λέξης, προορίζεται να διασφαλίζει την τέλεια ένταξη του σώματός μας στο περιβάλλον του, να σχηματίζει παραστάσεις για τις αμοιβαίες σχέσεις των εξωτερικών πραγμάτων και, τέλος, να σκέφτεται την ύλη. Αυτού του ποιου θα είναι ένα από τα συμπεράσματα του παρόντος δοκιμίου. Όπως θα δούμε, η ανθρώπινη διάνοια νιώθει οικεία καθόσον την αφήνουμε ανάμεσα στα αδρανή αντικείμενα, μάλιστα ανάμεσα στα στερεά σώματα, όπου η δράση μας βρίσκει το έρεισμά της και η επινοητικότητά μας τα εργαλεία της* επίσης, οι έννοιές μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων, η λογική μας είναι κυρίως η λογική των στερεών σωμάτων, οπότε η διάνοιά μας θριαμβεύει στη γεωμετρία, όπου αποκαλύπτεται η συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη* εκεί η διάνοια αρκεί να ακολουθήσει τη φυσική της ροπή, μετά από την κατά το δυνατόν στοιχειώδη επαφή με την εμπειρία, για να οδεύσει από ανακάλυψη σε ανακάλυψη, με τη βεβαιότητα ότι η εμπειρία έπεται και θα της δίνει σταθερά δίκιο.

Εξ αυτού όμως θα έπρεπε να συναχθεί επίσης ότι η σκέψη μας, υπό την αμιγώς λογική μορφή της, αδυνατεί νασυλλάβει την αληθινή φύση της ζωής, τη βαθιά σημασία της εξελικτικής κίνησης. Δεδομένου ότι η σκέψη μας δημιουργήθηκε από τη ζωή, σε καθορισμένες περιστάσεις, για να επενεργήσει σε

καθορισμένα πράγματα, πώς θα μπορούσε να συλλάβει τη ζωή, της οποίας αποτελεί μόνο μιαν απόρροια ή μιαν όψη; Εφόσον η σκέψη μας είναι κάτι απ' όσα άφησε καθ' οδόν η εξελικτική κίνηση, πώς θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το σύνολο της εξελικτικής κίνησης; Τούτο θα σήμαινε ότι το μέρος ισοδυναμεί με το όλο, ότι το αποτέλεσμα μπορεί να απορροφήσει την αιτία του ή ότι το βότσαλο στην ακτή προδίδει τη μορφή του κύματος που το ξέβρασε. Όντως, νιώθουμε ότι καμιά από τις νοητικές μας κατηγορίες (ενότητα, πολλαπλότητα, μηχανική αιτιότητα, νοήμων τελικότητα κτλ.) δεν εφαρμόζεται επακριβώς στα πράγματα της ζωής· ποιος θα μας πει, τάχα, πού αρχίζει και πού τελειώνει η ατομικότητα, αν το έμβιο ον είναι ένα ή πολλά, αν τα κύτταρα είναι αυτά που, μέσω της συνένωσής τους, συγκροτούν τον οργανισμό ή αν ο οργανισμός διαιρείται σε κύτταρα; Μάταια ωθούμε το έμβιο να ενταχθεί σε κάποιο από τα πλαίσιά μας. Όλα τα πλαίσια αφήνουν ύποπτους τριγμούς. Παραείναι στενά, κυρίως παραείναι άκαμπτα για να δεχθούν τα περιεχόμενα που θα θέλαμε να τους προσδώσουμε. Εξάλλου η συλλογιστική μας, ασφαλής όταν κυκλοφορεί ανάμεσα στα αδρανή πράγματα, δυσανασχετεί σε αυτό το νέο πεδίο. Θα μας ήταν πολύ δύσκολο να αναφέρουμε μια βιολογική ανακάλυψη που να οφείλεται στον καθαρό συλλογισμό. Τις περισσότερες φορές, όταν η εμπειρία καταλήγει να μας δείξει πώς ενεργεί η ζωή για να επιτύχει ένα ορισμένο αποτέλεσμα, διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος της δεν μας είχε περάσει καν από τον νου.

Παραταύτα, η εξελικτική φιλοσοφία δεν διστάζει να διευρύνει στα πράγματα της ζωής τις μεθόδους εξήγησης που τελεσφόρησαν αναφορικά με την ακατέργαστη ύλη. Είχε αρχίσει δείχνοντάς μας στη διάνοια ένα τοπικό σύμπτωμα της εξέλιξης, μια ίσως συμπτωματική φλογίτσα που φωτίζει το πήγαιν' έλα των έμβιων όντων μέσα στο στενό πέρασμα προς τη δράση* να λοιπόν που, αιφνίδια, λησμονώντας τα όσα μας είπε, παρουσιάζει αυτόν τον φανό, που χρησιμοποιεί σε ένα υπόγειο, ως Ήλιο που θα φωτίσει τον κόσμο. Θαρραλέα, μόνο με τις δυνάμεις της εννοιολογικής σκέψης, προβαίνει στην ιδεατή ανασυγκρότηση όλων των πραγμάτων, ακόμα και της ζωής. Η αλήθεια είναι ότι, καθ' οδόν, αντιμετωπίζει τρομερές δυσκολίες, βλέπει τη λογική της να απολήγει εδώ σε τόσο αλλόκοτες αντιφάσεις, ώστε τάχιστα παραιτείται από την αρχική της φιλοδοξία. Ισχυρίζεται λοιπόν ότι δεν θα ανασυνθέσει την ίδια την πραγματικότητα, αλλά μόνο μια μίμηση του πραγματικού, ή μάλλον μια συμβολική εικόνα* η ουσία των

πραγμάτων μάς διαφεύγει και θα μας διαφεύγει πάντα, κινούμαστε μεταξύ σχέσεων, το απόλυτο παραμένει απρόσιτο σ' εμάς, οπότε ας σταματήσουμε προ του μη επιστητού. Αλλά, μετά από την εξηρμένη έπαρση, αυτό θα είναι υπερβολική ταπεινοφροσύνη για την ανθρώπινη διάνοια. Αν η διανοητική μορφή του έμβιου όντος διαπλάστηκε σιγά σιγά παρακολουθώντας τις αμοιβαίες δράσεις και αντιδράσεις μερικών σωμάτων και του υλικού τους περιβάλλοντος, πώς γίνεται να μη μας παρέχει κάποια πληροφορία για την ίδια την ουσία από την οποία συγκροτούνται τα σώματα; Η δράση δεν θα μπορούσε να τελείται μέσα στο μη πραγματικό. Για ένα πνεύμα που γεννήθηκε για να στοχάζεται ή να ονειροπολεί θα μπορούσα να δεχθώ ότι παραμένει εξωτερικό ως προς την πραγματικότητα, ότι την παραμορφώνει και τη μεταμορφώνει, ίσως μάλιστα ότι τη δημιουργεί, όπως πλάθουμε μορφές ανθρώπων και ζώων με τη φαντασία μας κοιτάζοντας τα διαβατικά σύννεφα στον ουρανό. Αλλά μια διάνοια στραμμένη προς τη δράση που θα τελεστεί και προς την αντίδραση που θα ακολουθήσει, η οποία ψηλαφεί το αντικείμενό της για να δεχθεί ανά πάσα στιγμή τη μεταβλητή εντύπωσή του, είναι μια διάνοια που αγγίζει κάτι από το απόλυτο. Θα μας κατέβαινε, τάχα, ποτέ η ιδέα να αμφιβάλουμε γι' αυτή την απόλυτη αξία της γνώσης μας, αν η φιλοσοφία δεν μας είχε δείξει σε ποιες αντιφάσεις υποπίπτει ο λογισμός μας και σε τι λογής αδιέξοδα καταλήγει; Αλλά αυτές οι δυσκολίες, αυτές οι αντιφάσεις εμφανίζονται επειδή εφαρμόζουμε τις συνηθισμένες μορφές της σκέψης μας σε αντικείμενα στα οποία δεν οφείλει να ασκηθεί η επινοητικότητά μας και για τα οποία, συνεπώς, τα πλαίσιά μας δεν είναι κατάλληλα. Η διανοητική γνώση, καθόσον σχετίζεται με μιαν ορισμένη όψη της αδρανούς ύλης, οφείλει, απεναντίας, να μας παρουσιάζει το πιστό αποτύπωμα, το οποίο αποδίδει ένα επιμέρους αντικείμενο. Σχετική γίνεται μόνο εάν αξιώνει -στην κατάσταση που βρίσκεται- να μας παραστήσει τη ζωή, δηλαδή τον στερεοτύπη που πήρε το αποτύπωμα.

Μήπως λοιπόν πρέπει να απαρνηθούμε την εμβάθυνση στη φύση της ζωής; Μήπως πρέπει να αρκεστούμε στη μηχανιστική παράστασή της που θα μας παρέχει πάντα η νόηση, παράσταση αναγκαστικά τεχνητή και συμβολική, καθότι συρρικνώνει την ολική δραστηριότητα της ζωής στη μορφή μιας κάποιας ανθρώπινης δραστηριότητας; η οποία είναι απλώς μια μερική και τοπική εκδήλωση της ζωής, συνέπεια ή κατάλοιπο της ζωτικής διεργασίας;

Αυτό θα έπρεπε να κάνουμε, αν η ζωή είχε χρησιμοποιήσει όλες τις ψυχικές δυνητικότητες τις οποίες περικλείει για να μορφώσει καθαρές νοήσεις, δηλαδή για να προετοιμάσει γεωμέτρες. Πλην όμως η εξελικτική γραμμή που απολήγει στον άνθρωπο δεν είναι η μόνη. Σε άλλες οδούς, αποκλίνουσες, αναπτύχθηκαν άλλες συνειδησιακές μορφές, που δεν κατάφεραν να απαλλαγούν από τους εξωτερικούς καταναγκασμούς ούτε να ανακτήσουν τον εαυτό τους όπως το κατόρθωσε η ανθρώπινη διάνοια, μορφές παραταύτα που εκφράζουν, με τη σειρά τους, κάτι το εμμενές και το ουσιώδες στην εξελικτική κίνηση. Εάν τις συμπλησιάζαμε κι εάν, στη συνέχεια, τις συγχωνεύαμε με τη διάνοια, άραγε δεν θα αποκτούσαμε μια συνείδηση επάλληλη με τη ζωή και ικανή, μέσω της απότομης εναντίωσής της στη ζωτική ώθηση που την κινεί, να αποκτήσει μιαν ολική θέασή της, έστω και αμυδρή;

Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, θα έλεγε κανείς ότι δεν υπερβαίνουμε τη διάνοιά μας, καθότι παρατηρούμε τις άλλες μορφές της συνείδησης διά της διανοίας μας και μέσω της διανοίας μας. Δικαιολογημένα θα το ισχυριζόμασταν, αν ήμασταν καθαρές διάνοιες, αν δεν είχε απομείνει, γύρω από την εννοιολογική και λογική σκέψη μας, ένα αόριστο νεφέλωμα, φτιαγμένο από την ίδια την υπόσταση εις βάρος της οποίας σχηματίστηκε ο φωτεινός πυρήνας που ονομάζουμε διάνοια. Εκεί εδρεύουν ορισμένες συμπληρωματικές δυνάμεις της νόησης, δυνάμεις για τις οποίες δεν έχουμε παρά μια συγκεχυμένη αίσθηση όταν μένουμε κλεισμένοι στον εαυτό μας, οι οποίες όμως θα ξεκαθαριστούν και θα σαφηνιστούν όταν θα αντιληφθούν ότι συμπράττουν κι αυτές στην εξέλιξη της φύσεως. Θα μάθουν έτσι πόση προσπάθεια πρέπει να καταβάλουν για να εντατικοποιηθούν και να διασταλούν προς την κατεύθυνση της ζωής.

Είναι σαν να λέμε ότι *η θεωρία της γνώσης* και *η Θεωρία της ζωής* μάς φαίνονται αδιαχώριστες. Μια θεωρία της ζωής που δεν συνοδεύεται από μια κριτική της γνώσης είναι υποχρεωμένη να δέχεται αυτούσιες τις έννοιες που της παρέχει η νόηση· αναγκαστικά περικλείει τα γεγονότα σε προϋπάρχοντα πλαίσια, τα οποία εκλαμβάνει ως τελεσίδικα. Έτσι επιτυγχάνει έναν συμβολισμό βολικό, ίσως μάλιστα αναγκαίο στη θετική επιστήμη, αλλά όχι και μια άμεση θέαση του αντικειμένου της. Εξάλλου, μια θεωρία της γνώσης, η οποία δεν ανατοποθετεί τη διάνοια στη γενική εξέλιξη της ζωής, αποκλείεται να μας πληροφορήσει πώς συγκροτήθηκαν τα γνωστικά πλαί-

σια ούτε πώς μπορούμε να τα διευρύνουμε ή να τα υπερβούμε. Κατά συνέπεια, αυτές οι δύο έρευνες, θεωρία της γνώσης και θεωρία της ζωής, πρέπει να συναντηθούν και, διά μιας κυκλικής διαδικασίας, να ωθούν η μία την άλλη στο διηνεκές.

Απύ μόνες τους θα καταφέρουν να επιλύσουν τα μεγάλα προβλήματα που θέτει η φιλοσοφία με μέθοδο ασφαλέστερη και εγγύτερη στην εμπειρία. Διότι, αν επιτύχουν στο κοινό τους εγχείρημα, θα καταδείξουν το σχηματισμό της διάνοιας και συνακόλουθα τη γένεση της ύλης εκείνης που, χάρη στη διάνοιά μας, μαθαίνουμε τη γενική της διαμόρφωση. Θα ανασκάψουν μέχρι τη ρίζα της φύσης και του πνεύματος. Θα υποκαταστήσουν τον ψευδή εξελικτικισμό του Σπένσερ (Spencer) -ο οποίος τεμαχίζει την ήδη εξελιγμένη παρούσα πραγματικότητα σε μικρά εξίσου εξελιγμένα τεμάχια και, κατόπιν, την ανασυνθέτει με αυτά τα αποσπάσματα, οπότε το εξηγητέο λαμβάνεται εκ των προτέρων ως δεδομένα- με έναν αληθή εξελικτικισμό, όπου η πραγματικότητα παρακολουθείται εν τη γενέσει και τη αυξήσει της.

Μόνο που μια παρόμοια φιλοσοφία δεν γίνεται αυθημερόν. Σε αντίθεση προς τα καθαυτό συστήματα, καθένα από τα οποία ήταν έργο ενός ιδιοφυούς ανθρώπου και παρουσιάστηκε ως συμπαγές σύνολο, προς αποδοχή ή απόρριψη, αυτή η φιλοσοφία θα συγκροτηθεί μόνο με συλλογική και προοδευτική προσπάθεια πολλών διανοητών και πολλών παρατηρητών, που θα συμπληρώνουν, θα διορθώνουν και θα βελτιώνουν ο ένας τον άλλον. Έτσι, το παρόν δοκίμιο δεν αποσκοπεί στη διαμιάς επίλυση των μέγιστων προβλημάτων. Το μόνο που θα ήθελε είναι να καθορίσει τη μέθοδο και να υποδείξει, σε κάποια καίρια σημεία, τη δυνατότητα εφαρμογής της.

0 σχεδιασμός του δοκιμίου υπαγορεύθηκε από το ίδιο το θέμα. Σε ένα πρώτο κεφάλαιο δοκιμάζουμε στην εξελικτική πρόοδο τα δύο ετοιμοπαράδοτα ενδύματα που διαθέτει η νόησή μας, τη μηχανοκρατία και την τελικότητα*[1] δείχνουμε ότι δεν της ταιριάζουν, ούτε η μία ούτε η άλλη, αλλά ότι η μία θα μπορούσε να κοπεί και να ραφτεί εκ νέου και με τη νέα μορφή της να είναι λιγότερο παράταιρη από την άλλη. Για να υπερβούμε τη νοη-

1. Αλλωστε η ιδέα να θεωρήσουμε τη ζωή υπερβαίνουσα τόσο την τελικότητα όσο και τον μηχανικισμό. μονάχα καινοφανής δεν είναι. Τη βρίσκουμε εκτεθειμένη με περισσή εμβρίθεια σε τρία άρθρα του κ. Σ. Ντυνάν (Ch. Dunan) για το πρόβλημα της ζωής ***{Reimephilosophique.*** 1892). Κατά την ανάπτυξη αυτής της ιδέας συναντηθήκαμε πολλές φορές με τον κ. Ντυνάν. Εντούτοις, οι απόψεις που υποστηρίζουμε επί τούτου, όπως και στα σχετικά ζητήματα, είναι οι ίδιες που διατυπώ-

τική σκοπιά, επιχειρούμε να ανασυστήσουμε, στο δεύτερό μας κεφάλαιο, τις μεγάλες εξελικτικές γραμμές που διέτρεξε η ζωή παράπλευρα με κείνη που οδηγούσε στην ανθρώπινη διάνοια. Έτσι η διάνοια ανακτά τη θέση της στη γενεσιουργό αιτία της, την οποία θα έπρεπε να συλλάβουμε αυτή καθαυτήν και να την παρακολουθήσουμε στην κίνησή της. Αυτή την απόπειρα επιχειρούμε -ατελέστατα- στο τρίτο μας κεφάλαιο. Ένα τέταρτο και τελευταίο μέρος προορίζεται να δείξει πώς η ίδια η νόησή μας, υπακούοντας σε κάποια πειθαρχία, θα μπορούσε να προετοιμάσει μια φιλοσοφία που θα την υπερβεί. Ως εκ τούτου, μια ματιά στην ιστορία των συστημάτων απέβη αναγκαία, συνάμα με μιαν ανάλυση των δύο μεγάλων αυταπατών στις οποίες εκτίθεται η ανθρώπινη νόηση, από τη στιγμή που στοχάζεται για την εν γένει πραγματικότητα.

σαμε προ πολλού στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης {Παρίσι.* 1889). Ένας από τους κύριους στόχους αυτού του *Δοκιμίου* ήταν να δείξει ότι ο ψυχολογικός βίος δεν συνιστά ενότητα ούτε πολλαπλότητα, ότι υπερβαίνει το *μηχανικό* και το *νοήμον*. τον *μηχανικισμό* και την *τελεολογία*. καθώς οι δύο αυτές θεωρίες έχουν νόημα μόνο όπου υφίσταται «διακριτή πολλαπλότητα», «χωρικότητα» και συνεπώς συναρμογή προϋπαρχόντων μερών «πραγματική διάρκεια» σημαίνει αδιαίρετη συνέχεια και συνάμα δημιουργία. Στην παροι>σα εργασία, εφαρμόζουμε τις ίδιες ιδέες στη ζωή εν γένει. την οποία θεωρούμε από ψυχολογική σκοπιά.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

ΜΗΧΑΝΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΕΛΙΚΟΤΗΤΑ

Η διάρκεια

Η ύπαρξη για την οποία είμαστε περισσότερο βέβαιοι και την οποία γνωρίζουμε καλύτερα είναι αδιαμφισβήτητα η δική μας, διότι οι έννοιες που έχουμε για όλα τα άλλα αντικείμενα μπορούν να κριθούν εξωτερικές και επιφανειακές, ενώ τον εαυτό μας τον αντιλαμβανόμαστε εσωτερικά και βαθύτατα. Τι διαπιστώνουμε τότε; Ποια είναι, τάχα, σε αυτή την προνομιακή περίπτωση, η ακριβής σημασία της λέξης «υπάρχω»; Ας ανακεφαλαιώσουμε εδώ συνοπτικά τα συμπεράσματα μιας προγενέστερης εργασίας.

Αρχικά διαπιστώνω ότι περνώ από μια κατάσταση σε άλλη. Ζεσταίνομαι ή κρυώνω, χαίρομαι ή λυπάμαι, εργάζομαι ή μένω άπραγος, κοιτάζω τον περίγυρο ή σκέφτομαι κάτι άλλο. Οι αισθήσεις, τα συναισθήματα, οι βουλήσεις, οι παραστάσεις συνιστούν τις τροποποιήσεις ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ύπαρξή μου και από τις οποίες χρωματίζεται εκ περιτροπής. Μεταβάλλομαι δηλαδή ακατάπαυστα και, επιπλέον, η μεταβολή είναι πολύ πιο ριζική απ' ό,τι θα πίστευε κανείς αρχικά.

Όντως μιλώ για καθεμιά κατάστασή μου σάμπως να αποτελεί κάτι συμπαγές. Παραδέχομαι ότι μεταβάλλομαι, μόνο που η μεταβολή μού φαίνεται ότι έγκειται στο πέρασμα από τη μια κατάσταση στην άλλη* για κάθε επιμέρους κατάσταση θέλω να πιστεύω ότι παραμένει ως έχει σε όλο το διάστημα κατά το οποίο λαμβάνει χώρα. Κι όμως, λίγο αν πρόσεχα, θα ανακάλυπτα ότι δεν υπάρχει θυμική κατάσταση, παράσταση ή βούληση που να μην τροποποιείται ανά πάσα στιγμή* αν μια ψυχική κατάσταση παρέμενε αμετάβλητη, αυτόχρημα θα έπαυε να ρέει και η διάρκειά της. Ας πάρουμε λοιπόν την πιο σταθερή εσωτερική κατάσταση, την οπτική αντίληψη ενός ακίνητου εξωτερικού αντικειμένου. Μολονότι παραμένει το ίδιο.

μολονότι το κοιτάζω από την ίδια πλευρά, την ίδια γωνία και το αυτό φως, αυτό που βλέπω διαφέρει από αυτό που έβλεπα προηγουμένως, καθότι το αντικείμενο πάλιωσε κατά μία στιγμή. Η μνήμη μου, βέβαια, εισάγει στο παρόν κάτι από το παρελθόν. Η ψυχική μου κατάσταση, προχωρώντας στην οδό του χρόνου, ογκούται συνεχώς από τη συσσώρευση της διάρκειας· σχηματίζει, θα λέγαμε, χιονοστιβάδα με τον εαυτό της. Κατά μείζονα λόγο το ίδιο συμβαίνει με τις βαθύτερες εσωτερικές καταστάσεις, όπως είναι οι αισθήσεις, οι θυμικές καταστάσεις, οι επιθυμίες κ τ λ., οι οποίες δεν αντιστοιχούν, σαν μια απλή οπτική αντίληψη, σε ένα αναλλοίωτο εξωτερικό αντικείμενο. Αλλά είναι βολικό να μην προσέχουμε αυτή την αδιάλειπτη μεταβολή και να μην την παρατηρούμε παρά μόνο όταν γίνεται επαρκώς αδρή για να επιβάλει στο σώμα μια νέα στάση και στην προσοχή μια νέα κατεύθυνση. Εκείνη ακριβώς τη στιγμή διαπιστώνουμε ότι αλλάξαμε κατάσταση. Η αλήθεια είναι ότι μεταβαλλόμαστε ακατάπαυστα και ότι η ίδια η κατάσταση είναι ήδη μεταβολή.

Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στη μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη και στην παραμονή στην ίδια κατάσταση. Εάν η κατάσταση που «παραμένει ως έχει» είναι πιο ποικιλόμορφη απ' ό,τι πιστεύουμε, αντίστροφα η μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη μοιάζει περισσότερο απ' όσο φαντάζεται κανείς με μία και την αυτή κατάσταση που παρατείνεται· η μετάβαση είναι συνεχής. Αλλά, επειδή ακριβώς εθελοτυφλούμε απέναντι στην αδιάλειπτη μεταλλαγή κάθε ψυχολογικής κατάστασης, είμαστε υποχρεωμένοι, όταν η μεταλλαγή αποβαίνει τόσο σημαντική ώστε να επιβάλλεται στην προσοχή μας, να μιλάμε σάμπως μια νέα κατάσταση να συμπαρατέθηκε στην προηγούμενη. Και γι' αυτήν υποθέτουμε ότι, με τη σειρά της, παραμένει αναλλοίωτη, και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Η φαινομενική ασυνέχεια της ψυχολογικής ζωής οφείλεται λοιπόν στο γεγονός ότι η προσοχή μας προσηλώνεται σ' αυτήν με μια σειρά ασυνεχών ενεργημάτων όπου υπάρχει μόνο μια ελαφρά κλίση, πιστεύουμε ότι διακρίνουμε τις βαθμίδες μιας σκάλας, σύμφωνα με τη διακεκομμένη γραμμή που ακολουθούν τα ενεργήματα της προσοχής μας. Αληθεύει, βέβαια, ότι η ψυχολογική ζωή μας είναι γεμάτη απρόοπτα. Ανακύπτουν μύρια όσα συμβάντα που μοιάζουν να αντιδιαστέλλονται σαφώς από ό,τι προηγείται και να μη συνδέονται με ό,τι έπεται. Αλλά η ασυνέχεια των εμφανίσεών τους διακρίνεται πάνω στο βάθος μιας συνέχειας όπου

διαγράφονται και στο *οποίο* οφείλουν τα ίδια τα μεσοδιαστήματα που τα διαχωρίζουν* είναι οι κρούσεις του κυμβάλου που ηχούν αραιά και πού μέσα στη συμφωνία. Η προσοχή μας εστιάζεται σε αυτά διότι την ενδιαφέρουν περισσότερο, αλλά κάθε συμβάν φέρεται από τη ρευστή μάζα ολόκληρης της ψυχολογικής μας ύπαρξης. Κάθε συμβάν δεν είναι παρά το πιο φωτισμένο σημείο μιας κινούμενης ζώνης που περιλαμβάνει όλα όσα νιώθουμε, σκεφτόμαστε, θέλουμε, όλα όσα είμαστε τέλος πάντων σε μια δεδομένη στιγμή. Στην πραγματικότητα, η κατάστασή μας συγκροτείται από ολόκληρη αυτή τη ζώνη. Οπότε οι καταστάσεις μας, με βάση αυτόν τον ορισμό, δεν είναι ξεχωριστά στοιχεία. Συνεχίζουν η μια την άλλη με μιαν ατέρμονη ροή.

Δεδομένου όμως ότι η προσοχή μας τις διέκρινε και τις ξεχώρισε τεχνητά, είναι υποχρεωμένη στη συνέχεια να τις ενώσει εκ νέου με έναν τεχνητό σύνδεσμο. Έτσι, φαντάζεται ένα άμορφο εγώ, αδιάφορο, αμετάβλητο, πάνω στο οποίο παρελαύνουν ή αρμαθιάζονται οι ψυχολογικές καταστάσεις που η προσοχή κατέστησε ανεξάρτητες οντότητες. Όπου υπάρχει ρευστότητα φευγαλέων αποχρώσεων που αλληλοεπικαλύπτονται, η προσοχή μας αντιλαμβάνεται ξεκάθαρα χρώματα, μάλιστα, θα λέγαμε, στέρεα, τα οποία συμπαρατίθενται σαν τις πολύχρωμες χάντρες ενός περιδέραιου* οπότε είναι επιβεβλημένο να υποθέσουμε μιαν εξίσου στέρεη κλωστή που θα συγκρατεί τις χάντρες. Αλλά αν αυτό το άχρωμο υπόστρωμα χρωματίζεται διαρκώς από τις επικαλύψεις του, λόγω της απροσδιοριστίας του, για μας είναι σαν να μην υπάρχει. Για την ακρίβεια, εμείς αντιλαμβανόμαστε μόνο το έγχρωμο, δηλαδή ψυχολογικές καταστάσεις. Οπότε αυτό το «υπόστρωμα» δεν αποτελεί κάτι πραγματικό* για τη συνείδησή μας, είναι ένα απλό σημείο προορισμένο να της υπενθυμίζει ακατάπαυστα τον τεχνητό χαρακτήρα της διεργασίας μέσω της οποίας η προσοχή συμπαραθέτει μια κατάσταση σε μιαν άλλη, εκεί όπου έχουμε ένα εκτυλισσόμενο συνεχές. Αν η ύπαρξή μας απαρτιζόταν από ξεχωριστές καταστάσεις, τη σύνθεση των οποίων θα επωμιζόταν ένα απαθές «εγώ», δεν θα υπήρχε για μας διάρκεια. Καθότι ένα εγώ που δεν μεταβάλλεται αυτόχρημα δεν διαρκεί, και μια ψυχολογική κατάσταση που παραμένει η αυτή, καθόσον δεν αντικαθίσταται από την επόμενη, δεν διαρκεί. Οπότε μάταια θα αραδιάζαμε αυτές τις καταστάσεις πλάι πλάι πάνω στο «εγώ» *που* τις υποστηρίζει, διότι ουδέποτε αυτά τα στερεά που αρμαθιάζονται πάνω σε κάτι στέρεο θα αποτελέσουν

ρέουσα διάρκεια. Η αλήθεια είναι ότι έτσι επιτυγχάνουμε μια τεχνητή απομίμηση της εσωτερικής ζωής, ένα στατικό ισοδύναμο που ανταποκρίνεται καλύτερα στις απαιτήσεις της λογικής και της γλώσσας, επειδή ακριβώς απαλείφουμε τον πραγματικό χρόνο. Όσον αφορά όμως τον ψυχολογικό βίο, όπως αυτός εκτυλίσσεται κάτω από τα σύμβολα που τον επικαλύπτουν, εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι το υφάδι του είναι αυτός τούτος ο χρόνος.

Εξάλλου δεν υπάρχει πιο στέρεο και πιο ανθεκτικό υφάδι. Διότι η διάρκειά μας δεν είναι μια στιγμή που αντικαθιστά μιαν άλλη- αν αυτό ίσχυε, θα υπήρχε μόνο το παρόν, δεν θα υπήρχε προέκταση του παρελθόντος στο παρόν ούτε εξέλιξη ούτε συγκεκριμένη διάρκεια. Η διάρκεια είναι η συνεχής πρόοδος του παρελθόντος που ροκανίζει το μέλλον και ογκούται προελαύνουσα. Από τη στιγμή που το παρελθόν αυξάνεται αδιάκοπα, διατηρείται επίσης απεριόριστα. Η μνήμη, όπως επιχειρήσαμε να αποδείξουμε,[1] δεν είναι μια ικανότητα ταξινόμησης των αναμνήσεων μέσα σε ένα συρτάρι ούτε καταγραφής τους σε ένα κατάστιχο. Συρτάρι και κατάστιχο δεν υπάρχουν, μάλιστα, κυριολεκτώντας, θα λέγαμε ότι δεν υπάρχει καν ικανότητα, καθότι μια ικανότητα ασκείται διακεκομμένα, όταν θέλει ή όταν μπορεί, ενώ η επισώρευση του παρελθόντος επί του παρελθόντος συνεχίζεται αδιάκοπα. Στην πραγματικότητα, το παρελθόν διατηρείται αφ' εαυτού, αυτομάτως. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μας ακολουθεί σύσσωμο ανά πάσα στιγμή- ό,τι νιώσαμε, σκεφτήκαμε, θελήσαμε εξ απαλών ονύχων είναι εκεί, συνάπτεται με το παρόν και σπρώχνει τη θύρα της συνείδησης που θα ήθελε να το κλείσει απέξω. Ο εγκεφαλικός μηχανισμός είναι καμωμένος έτσι ακριβώς ώστε να απωθεί την ολότητα σχεδόν του παρελθόντος στο ασυνείδητο και να εισάγει στη συνείδηση μόνο ό,τι δύναται να φωτίσει την παρούσα κατάσταση, να βοηθήσει την μελετώμενη πράξη και να αποδώσει τελικά μια *χρήσιμη* εργασία. Κατ' εξαίρεση, κάποιες ιδιάζουσες αναμνήσεις τρυπώνουν λάθρα από τη μισάνοιχτη πόρτα και, σαν αγγελιαφόροι του ασυνειδήτου, μας ειδοποιούν για κείνο που σέρνουμε πίσω μας εν αγνοία μας. Αλλά, ακόμη και αν δεν είχαμε ευκρινή ιδέα αυτού του γεγονότος, θα αισθανόμασταν αορίστως ότι το παρελθόν μας παραμένει παρόν σ' εμάς. Πράγματι, τι είμαστε, τι είναι ο *χαρακτήρας* μας, αν όχι η συμπύκνωση της ιστορίας που ζήσαμε από γεννήσεως, μάλιστα και προ της γεννήσεως, αφού φέρουμε μέ-

1. ***Ϊ'λη α Μή(Maticrc et Mémoire),*** Παρίσι, 1896. κεφ. 2 και 3.

σα μας και προγενετικές διαθέσεις; Σκεπτόμαστε πιθανώς μόνο με ένα μικρό τμήμα του παρελθόντος μας- πλην όμως επιθυμούμε, θέλουμε, ενεργούμε με ολόκληρο το παρελθόν μας, συμπεριλαμβανομένης και της καταγωγικής ψυχικής καμπυλότητας μας. Κατά συνέπεια το παρελθόν μας εκδηλώνεται συνολικά σ' εμάς με την ώθησή του και υπό μορφή τάσεως, αδιάφορο αν μόνο ένα μικρό τμήμα του αποβαίνει παράσταση.

Αυτή η επιβίωση του παρελθόντος καθιστά αδύνατο για μια συνείδηση να διασχίσει δύο φορές την ίδια κατάσταση. Δεν έχει σημασία αν είναι οι ίδιες περιστάσεις, το ουσιώδες είναι ότι δεν επιδρούν πάνω στο ίδιο πρόσωπο, καθότι το συναντούν σε μια νέα στιγμή της ιστορίας του. Η προσωπικότητά μας, η οποία οικοδομείται ανά πάσα στιγμή με τη σωρευμένη εμπειρία, μεταβάλλεται αδιαλείπτως. Μεταβαλλόμενη, εμποδίζει μια κατάσταση, έστω και επιφανειακά ταυτόσημη, να επαναληφθεί κατά βάθος. Ιδού γιατί η διάρκειά μας είναι μη αντιστρέψιμη. Δεν θα μπορούσαμε να ξαναζήσουμε ούτε ένα τμήμα της διάρκειάς μας, καθότι θα έπρεπε να απαλλάξουμε την ανάμνηση απ' όλα όσα ακολούθησαν. Στην ανάγκη, θα μπορούσαμε να διαγράψουμε αυτή την ανάμνηση από τη διάνοιά μας, αλλά όχι και από τη βούλησή μας.

Έτσι, η προσωπικότητά μας αυξάνεται, αναπτύσσεται, ωριμάζει αδιάκοπα. Κάθε στιγμή της είναι κάτι νέο που προστίθεται στα προηγούμενα. Μάλιστα πρέπει να πούμε ότι δεν είναι μόνο κάτι νέο, αλλά και κάτι απρόβλεπτο. Αναμφίβολα η παρούσα κατάστασή μου εξηγείται διά της προτέρας και χάρη σε κείνο που επενεργούσε πάνω μου την ίδια στιγμή. Αναλύοντάς την, δεν θα έβρισκα μέσα της άλλα στοιχεία. Αλλά ακόμα και μια υπεράνθρωπη διάνοια δεν θα ήταν ικανή να προβλέψει την απλή, μη διαιρετή μορφή η οποία προσδίδει σε αυτά τα όλως αφηρημένα στοιχεία τη συγκεκριμένη τους οργάνωση. Διότι η πρόβλεψη συνίσταται στο να προβάλλουμε στο μέλλον ό,τι αντιληφθήκαμε κατά το παρελθόν ή στο να φανταζόμαστε για αργότερα μια νέα συνάρθρωση ήδη αντιληπτών στοιχείων σε άλλη διάταξη. Ωστόσο, κάτι που ουδέποτε υπέπεσε σε αντίληψη και συνάμα είναι απλό, αναγκαστικά είναι και απρόβλεπτο. Αυτό ισχύει για κάθε μας κατάσταση, αν τη δούμε ως στιγμή μιας εκτυλισσόμενης ιστορίας· είναι απλή και αποκλείεται να έχει γίνει ήδη αντιληπτή, εφόσον συγκεντρώνει στη μη διαιρετότητά της παν το αντιληπτό καΓεπιπλέον ό,τι του προσθέτει το παρόν. Είναι μια πρωτότυπη στιγμή μιας εξίσου πρωτότυπης ιστορίας.

Η ολοκληρωμένη προσωπογραφία εξηγείται με τη φυσιογνωμία του μοντέλου, με τη φύση του καλλιτέχνη, με τα χρώματα που διαλύθηκαν πάνω στην παλέτα* αλλά, έστω και γνωρίζοντας τα όσα την εξηγούν, κανείς, ούτε ο ίδιος ο καλλιτέχνης, δεν θα ήταν ικανός να προβλέψει την ακριβή εκδοχή της προσωπογραφίας, διότι, αν την προέλεγε, θα ήταν σαν να την είχε ζωγραφίσει πριν ακόμα ζωγραφιστεί, υπόθεση άτοπη που αυτοαναιρείται. Το ίδιο ισχύει για τις στιγμές της ζωής μας, τις οποίες δημιουργούμε σαν χειροτέχνες. Καθεμιά από αυτές είναι ένα είδος δημιουργίας. Όπως το τάλαντο του ζωγράφου σχηματίζεται και αποσχηματίζεται, εν γένει δηλαδή τροποποιείται, υπό την επίδραση των έργων που παράγει, έτσι και κάθε κατάστασή μας, την ώρα που βγαίνει από μέσα μας, τροποποιεί την προσωπικότητά μας, καθώς αποτελεί τη νέα μορφή που της προσδώσαμε. Δικαιολογημένα λοιπόν ισχυρίζεται κανείς ότι αυτό που κάνουμε εξαρτάται από κείνο που είμαστε· πρέπει όμως να προσθέσουμε ότι, σε κάποιο βαθμό, είμαστε αυτό που κάνουμε και ότι δημιουργούμε διαρκώς τον εαυτό μας. Εξάλλου αυτή η αυτοδημιουργία είναι τόσο πιο πλήρης όσο καλύτερα διαλογιζόμαστε τις πράξεις μας. Διότι ο Λόγος εν προκειμένω δεν προβαίνει όπως στη γεωμετρία, όπου οι προκείμενες είναι δεδομένες άπαξ διά παντός, απρόσωπες, και όπου επιβάλλεται από ένα απρόσωπο συμπέρασμα. Απεναντίας, εδώ, οι ίδιοι λόγοι μπορεί να υπαγορεύσουν σε διαφορετικά πρόσωπα, ή στο ίδιο πρόσωπο σε διαφορετικές στιγμές, ενέργειες βαθύτατα διαφορετικές, αν και εξίσου λογικές. Για να ακριβολογούμε, δεν πρόκειται για τους ίδιους λόγους, διότι δεν ανήκουν στο ίδιο πρόσωπο ούτε στην ίδια στιγμή. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να επέμβουμε σε αυτούς αφηρημένα, έξωθεν, όπως στη γεωμετρία, ούτε να λύσουμε για λογαριασμό άλλου τα προβλήματα που του θέτει η ζωή. Εναπόκειται στον καθένα να τα επιλύσει ένδοθεν για λογαριασμό του. Αλλά δεν χρειάζεται να εμβαθύνουμε σε αυτό το ζήτημα. Το μόνο που ζητάμε είναι η ακριβής σημασία που δίνει η συνείδησή μας στη λέξη «υπάρχω», οπότε βρίσκουμε ότι. για ένα συνειδητό ον, υπάρχω σημαίνει μεταβάλλομαι, μεταβάλλομαι ωριμάζοντας, ωριμάζω αυτοδημιουργούμενος εις το διηνεκές. Θα το λέγαμε άραγε αυτό για την εν γένει ύπαρξη;

Τα ανοργάνωτα σώματα

Ένα τυχαίο υλικό αντικείμενο παρουσιάζει αντίθετα γνωρίσματα από κείνα που μόλις απαριθμήσαμε. Είτε παραμένει ως έχει είτε -αν μεταβάλλεται υπό την επίδραση μιας εξωτερικής δύναμης- παριστούμε αυτή τη μεταβολή ως μετατόπιση μερών, τα οποία δεν μεταβάλλονται. Αν αυτά τα μέρη τολμούσαν να μεταβληθούν, θα τα τεμαχίζαμε με τη σειρά τους. Έτσι, θα κατερχόμασταν μέχρι τα μόρια από τα οποία απαρτίζονται τα τεμάχια, μέχρι τα άτομα που συγκροτούν τα μόρια, μέχρι τα σωματίδια που γεννούν τα άτομα, μέχρι το «αστάθμητο» στους κόλπους του οποίου το σωματίδιο θα σχηματιζόταν με απλό στροβιλισμό. Τέλος θα συνεχίσουμε τη διαίρεση ή την ανάλυση όσο γίνεται μακρύτερα. Αλλά δεν θα σταματήσουμε παρά μόνο προ του αμετάβλητου.

Αέμε λοιπόν τώρα ότι το σύνθετο αντικείμενο μεταβάλλεται με τη μετατόπιση των μερών του. Αλλά όταν ένα μέρος εγκαταλείψει τη θέση του, μπορεί κάλλιστα να την ανακτήσει. Έτσι μια ομάδα στοιχείων που πέρασε από μια κατάσταση μπορεί πάντα να επανέλθει σε αυτή, αν όχι αφ' εαυτής, τουλάχιστον χάρη σε μιαν εξωτερική αιτία που επαναφέρει τα πάντα στη θέση τους. Τούτο σημαίνει ότι μια κατάσταση της ομάδας θα μπορεί να επαναλαμβάνεται όσο συχνά θέλουμε και, επομένως, ότι η ομάδα δεν γερνάει. Δεν έχει ιστορία.

Κατά συνέπεια, τίποτα δεν δημιουργείται στο εσωτερικό της ομάδας, τόσο στη μορφή όσο και στην ύλη. Η ομάδα είναι κιόλας αυτό που θα γίνει, αρκεί να περιλάβουμε σε αυτό που είναι όλα τα σημεία του σύμπαντος με τα οποία υποθέτουμε ότι σχετίζεται. Μια υπεράνθρωπη διάνοια θα υπολόγιζε, για οιαδήποτε χρονική στιγμή, τη θέση οιουδήποτε σημείου του συστήματος στον χώρο. Επειδή λοιπόν στη μορφή του όλου δεν υπάρχει τίποτα περισσότερο από τη διάταξη των μερών, οι μελλοντικές μορφές του συστήματος είναι θεωρητικά ορατές στην παρούσα διαμόρφωσή του.

Όλη η πίστη μας στα αντικείμενα, όλοι οι υπολογισμοί μας για τα συστήματα που απομονώνει η επιστήμη βασίζονται όντως στην ιδέα ότι ο χρόνος δεν τα φθείρει. Θίξαμε το ζήτημα αυτό σε μια προγενέστερη εργασία και θα επανέλθουμε επί τούτου στην παρούσα μελέτη. Για την ώρα. ας περιοριστούμε να επισημάνουμε ότι ο αφηρημένος χρόνος 1 που αποδίδεται από την

επιστήμη σε ένα υλικό αντικείμενο ή σε ένα μεμονωμένο σύστημα συνίσταται απλώς σε έναν καθορισμένο αριθμό *ταυτοχρονιών* ή γενικότερα *αντιστοιχιών* και ότι ο αριθμός αυτός παραμένει ο ίδιος, όποια κι αν είναι η φύση των μεσοδιαστημάτων τα οποία χωρίζουν τις αντιστοιχίες μεταξύ τους. Όταν μιλάμε για την ακατέργαστη ύλη, ουδέποτε κάνουμε λόγο γι' αυτά τα μεσοδιαστήματα* ή, αν τα λάβουμε υπόψη, σκοπεύουμε να υπολογίσουμε εντός τους νέες αντιστοιχίες, ανάμεσα στις οποίες θα μπορέσει να συμβεί ό,τι θελήσουμε. 0 κοινός νους, που ασχολείται μόνο με χωριστά αντικείμενα, όπως άλλωστε και η επιστήμη, η οποία ερευνά μόνο μεμονωμένα συστήματα, τοποθετείται στα άκρα των μεσοδιαστημάτων και όχι κατά μήκος τους. Ιδού γιατί, ακόμη κι αν υποθέταμε ότι η ροή του χρόνου προσέλαβε άπειρη ταχύτητα, ότι σύνολο το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον των υλικών αντικειμένων ή των μεμονωμένων συστημάτων ξετυλίχτηκε εν ακαρεί στον χώρο, δεν θα χρειαζόταν να αλλάξουμε τίποτε στις διατυπώσεις του ειδήμονα ούτε στη γλώσσα του κοινού νου. 0 αριθμός I θα σήμαινε πάντα το ίδιο πράγμα. Θα εξακολουθούσε να καταμετρά τον ίδιο αριθμό αντιστοιχιών ανάμεσα στις καταστάσεις των αντικειμένων ή των συστημάτων και στα σημεία της χαραγμένης γραμμής που θα ήταν τώρα ο «ρους του χρόνου».

Εντούτοις η διαδοχή είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός, ακόμα και στον υλικό κόσμο. Οσο κι αν οι συλλογισμοί μας για τα μεμονωμένα συστήματα προϋποθέτουν ότι η παρελθούσα, παρούσα και μέλλουσα ιστορία καθενός από αυτά θα μπορούσε να εκδιπλωθεί αίφνης σαν βεντάλια, αυτή η ιστορία εκτυλίσσεται βαθμηδόν, σάμπως να κάλυπτε μια διάρκεια ανάλογη με τη δική μας. Αν θέλω να σερβίρω ένα ποτήρι ζαχαρωμένο νερό, οφείλω να περιμένω μέχρι να λιώσει η ζάχαρη. Αυτό το μικρογεγονός είναι διδακτικότατο. Διότι ο χρόνος που χρειάζεται να περιμένω δεν είναι πια αυτός ο μαθηματικός χρόνος που θα αφορούσε και ολόκληρη την ιστορία του υλικού κόσμου, έστω κι αν απλωνόταν διαμιάς στον χώρο. Συμπίπτει με την αδημονία μου. δηλαδή με ένα ορισμένο διάστημα της δικής μου διάρκειας, η οποία αδυνατεί να παραταθεί ή να συντομευθεί κατά βούληση. Δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με σκέψη, αλλά με βίωμα. Δεν είναι πλέον μια σχέση, είναι κάτι απόλυτο. Τι άλλο μπορεί να σημαίνει αυτό, αν όχι ότι το ποτήρι με το νερό, η ζάχαρη και η διαδικασία διάλυσής της μέσα στο νερό είναι μάλλον αφαιρέσεις και ότι το Όλον, μέσα στο οποίο διαχωρίστηκαν αυτά διά των αισθήσεων και της νόησής μου. προοδεύει πιθανώς με τον τρόπο μιας συνείδησης;

Βέβαια, η διεργασία με την οποία η επιστήμη απομονώνει και κλείνει ένα σύστημα δεν είναι εξ ολοκλήρου τεχνητή. Αν δεν είχε αντικειμενικό θεμέλιο, δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε γιατί κρίνεται ενδεδειγμένη σε ορισμένες περιπτώσεις, ενώ είναι αδύνατον να ισχύει σε άλλες. Όπως θα δούμε, η ύλη έχει μια τάση να συγκροτεί απομονώσιμα συστήματα, που επιδέχονται γεωμετρική πραγμάτευση. Μάλιστα, θα την ορίσουμε χάρη σε αυτή την τάση. Αλλά είναι απλώς μια τάση. Η ύλη δεν φτάνει μέχρι τέρμα και η απομόνωση δεν είναι ποτέ πλήρης. Αν η επιστήμη φτάνει μέχρι τέρμα και προβαίνει σε πλήρη απομόνωση, αυτό γίνεται για την διευκόλυνση της μελέτης. Υπονοείται ότι το επονομαζόμενο μεμονωμένο σύστημα εξακολουθεί να υπόκειται σε ορισμένες εξωτερικές επιδράσεις. Η επιστήμη τις αφήνει απλώς κατά μέρος, είτε διότι τις κρίνει αρκετά αδύναμες, ώστε να τις παραβλέψει, είτε διότι επιφυλάσσεται να τις λάβει υπόψη της αργότερα. Αληθεύει επίσης ότι αυτές οι επιδράσεις είναι ισάριθμα νήματα που συνδέουν το σύστημα με ένα άλλο ευρύτερο και αυτό με ένα τρίτο που περιλαμβάνει τα άλλα δύο, και ούτω καθεξής ωσότου φτάσουμε στο πιο αντικειμενικά απομονωμένο και πιο ανεξάρτητο σύστημα απ' όλα, ήτοι το ηλιακό σύστημα στο σύνολό του. Μόνο που κι εδώ η απομόνωση δεν είναι απόλυτη. 0 ήλιος μας εκπέμπει θερμότητα και φως πέρα κι από τον πλέον απομακρυσμένο πλανήτη. Εξάλλου, κινείται, συμπαρασύροντας τους πλανήτες και τους δορυφόρους τους, σε μια καθορισμένη κατεύθυνση. Το νήμα που τον συνδέει με το υπόλοιπο σόμπαν αναμφίβολα είναι πολύ ανθεκτικό. Παραταύτα, κατά μήκος αυτού του νήματος, που διήκει και το έσχατο μόριο του κόσμου στον οποίο ζούμε, μεταβιβάζεται η εμμενής σε όλο το σόμπαν διάρκεια.

Το σόμπαν διαρκεί. Όσο εμβαθύνουμε στη φύση του χρόνου, τόσο περισσότερο κατανοούμε ότι διάρκεια σημαίνει επινόηση, δημιουργία μορφών, συνεχή επεξεργασία του απολύτως νεοφανούς. Τα οριοθετημένα από την επιστήμη συστήματα διαρκούν απλώς και μόνο επειδή είναι αρρήκτως συνδεδεμένα με το υπόλοιπο σόμπαν. Ισχύει επίσης ότι, μέσα στο ίδιο το σόμπαν, πρέπει να διακρίνουμε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, δύο αντίρροπες κινήσεις* μια κίνηση «κατιούσα» και μιαν άλλη «ανιούσα». Η πρώτη απλώς εκτυλίσσει ένα έτοιμο ρολό. Θα μπορούσε, κατ' αρχήν, να συντελεστεί σχεδόν σε μία μόνο στιγμή, όπως συμβαίνει με ένα εξαπολυόμενο ελατήριο. Αλλά η δεύτερη, που αντιστοιχεί σε μιαν εσωτερική εργασία ωρί-

μασης ή δημιουργίας, διαρκεί ουσιαστικά και επιβάλλει τον ρυθμό της στην πρώτη, από την οποία είναι αδιαχώριστη.

Μπορούμε λοιπόν απρόσκοπτα να αποδώσουμε στα συστήματα που απομονώνει η επιστήμη μια διάρκεια και, κατά συνέπεια, μια μορφή ύπαρξης ανάλογη με τη δική μας, αν τα επανεντάξουμε στο Όλο. Αλλά πρέπει να τα επανεντάξουμε σ' αυτό. Κατά μείζονα λόγο το ίδιο θα λέγαμε για τα αντικείμενα που οριοθετούνται από την αντίληψή μας. Τα ευκρινή περιγράμματα που αποδίδουμε σε ένα αντικείμενο, και τα οποία του προσδίδουν την ατομικότητά του, είναι απλώς το σχέδιο ενός είδους *επίδρασης* που θα μπορούσαμε να ασκήσουμε σε ένα σημείο του χώρου· είναι το πρόγραμμα των ενδεχόμενων πράξεών μας που επιστρέφει στα μάτια μας, περίπου σαν κατοπτρισμός, όταν αντιλαμβανόμαστε τις επιφάνειες και τις γωνίες των πραγμάτων. Διαγράψτε αυτή τη δράση και, κατά συνέπεια, τις μεγάλες οδούς που διανοίγει εκ των προτέρων, διά της αντιλήψεως. μέσα στην περιπλοκή του πραγματικού, και τότε η ατομικότητα του σώματος αναρροφάται μέσα στη συμπαντική αλληλεπίδραση που αναμφίβολα είναι αυτή τούτη η πραγματικότητα.

Τα οργανωμένα σώματα

Εξετάσαμε ήδη υλικά αντικείμενα που πήραμε στην τύχη. Αλλά δεν υπάρχουν προνομιακά αντικείμενα; Λέγαμε ότι τα άψυχα σώματα είναι κομμένα πάνω στο υφάδι της φύσης από μιαν *αντίληψη* που τα ψαλίδια της ακολουθούν, κατά κάποιον τρόπο, τις κατάστικτες γραμμές κατά μήκος των οποίων θα περνούσε η *δράση*. Αλλά το σώμα που θα ασκήσει αυτή τη δράση, το σώμα που, προτού εκτελέσει πραγματικές πράξεις, καταστρώνει ήδη πάνω στην ύλη τον σχεδιασμό των δυνητικών πράξεών του, το σώμα που πρέπει απλώς να προσηλώσει τα αισθητήρια όργανά του στη ροή του πραγματικού για να το αποκρυσταλλώσει σε καθορισμένες μορφές και έτσι να δημιουργήσει όλα τα άλλα σώματα, αυτό το *έμβιο σώμα* είναι τάχα ένα σώμα όπως τα άλλα;

Χωρίς αμφιβολία, κι αυτό συνίσταται σε τμήμα έκτασης που συνδέεται με την υπόλοιπη έκταση, που είναι αλληλέγγυο με το Όλον, υποκείμενο στους ίδιους φυσικούς και χημικούς νόμους οι οποίοι διέπουν το οιοδήποτε

τμήμα της ύλης. Αλλά, ενώ η υποδιαίρεση της ύλης σε μεμονωμένα σώματα σχετίζεται με την αντίληψή μας, ενώ η συγκράτηση κλειστών συστημάτων από υλικά σημεία σχετίζεται με την επιστήμη μας, το έμβιο σώμα απομονώθηκε και περικλείστηκε από την ίδια τη φύση. Απαρτίζεται από ετερογενή μέρη τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται. Εκτελεί ποικίλες λειτουργίες που η μία προϋποθέτει την άλλη. Είναι ένα *άτομο (individu*λ πράγμα που δεν μπορούμε να πούμε για κανένα άλλο αντικείμενο, ούτε καν για το κρύσταλλο, καθότι ένα κρύσταλλο δεν έχει ετερογένεια μερών ούτε ποικιλομορφία λειτουργιών. Αναμφίβολα είναι δύσκολο, ακόμα και στον οργανωμένο κόσμο, να καθορίσουμε τι είναι και τι δεν είναι άτομο. Ήδη η δυσκολία είναι μεγάλη μέσα στο ζωικό βασίλειο* αποδεικνύεται σχεδόν ανυπέρβλητη όταν έχουμε να κάνουμε με φυτά. Άλλωστε η δυσκολία αυτή οφείλεται σε βαθιές αιτίες, με τις οποίες θα ασχοληθούμε παρακάτω. Θα δούμε ότι η ατομικότητα περιλαμβάνει άπειρες διαβαθμίσεις και ότι πουθενά -ούτε καν στον άνθρωπο- δεν πραγματώνεται στην εντέλεια. Δεν είναι όμως λόγος αυτός για να μην αναγνωρίσουμε σε αυτή μια χαρακτηριστική ιδιότητα της ζωής. 0 βιολόγος που ενεργεί ως γεωμέτρης υπερφαλαγγίζει με υπερβολική ευκολία εδώ την αδυναμία μας να δώσουμε έναν γενικό και ακριβή ορισμό της ατομικότητας. Ένας εντελής ορισμός εφαρμόζεται μόνο σε μια τετελεσμένη πραγματικότητα* πλην όμως οι ζωτικές ιδιότητες ουδέποτε πραγματώνονται πλήρως, αντίθετα τελούν μονίμως υπό πραγμάτωση* είναι τάσεις μάλλον παρά *καταστάσεις.* Μια τάση λοιπόν κερδίζει το σκοπούμενο μόνο αν δεν παρακωλύεται από καμία άλλη τάση. Πώς να εμφανιστεί αυτή η περίπτωση στο πεδίο της ζωής, όπου πάντοτε, όπως θα δείξουμε, σημειώνεται αμοιβαία περιπλοκή ανταγωνιστικών τάσεων; Ιδιαίτερα, στην περίπτωση της ατομικότητας, μπορούμε να πούμε ότι, αν η εξατομικευτική τάση εμφανίζεται παντού μέσα στον οργανωμένο κόσμο, απανταχού πάλι καταπολεμάται από την τάση προς αναπαραγωγή. Για να αποβεί εντελής η ατομικότητα, θα έπρεπε να μην μπορεί να επιβιώσει ξεχωριστά κανένα μέρος που αποσπάται από τον οργανισμό. Οπότε η αναπαραγωγή θα αποδεικνυόταν ανέφικτη. Γιατί τι άλλο είναι αυτή από ανασυγκρότηση ενός νέου οργανισμού με βάση ένα τμήμα του παλαιού οργανισμού; Αρα η ατομικότητα φιλοξενεί εντός της τον εχθρό της. Μάλιστα, η ίδια η ανάγκη την οποία νιώθει να διαιωνιστεί μέσα στον χρόνο την καταδικάζει να είναι μονίμως ατελής εν χώρω. Απόκειται λοιπόν στον βιολόγο να ξεχωρίσει, σε κάθε πε-

ρίπτωση, τις δύο τάσεις. Μάταια λοιπόν του ζητούμε έναν παραμόνιμο ορισμό της ατομικότητας, που θα εφαρμοζόταν αυτομάτως.

Ωστόσο, αντιμετωπίζουμε πολύ συχνά τα πράγματα της ζωής ως τροπικότητες της ακατέργαστης ύλης. Η σύγχυση είναι κατάδηλη στις συζητήσεις γύρω από την ατομικότητα. Μας παρουσιάζουν τα τμήματα ενός τύπου δακτυλιοσκώληκος, του Lumbriculus, καθώς το καθένα ξαναβγάζει κεφάλι και στο εξής ζει ως ανεξάρτητο άτομο· ένα νερόφιδο που τα κομμάτια του γίνονται ισάριθμα νέα νεροφίδα* ένα αυγό αχινού που τα θραύσματά του αναπτύσσουν πλήρη έμβρυα* πού βρισκόταν λοιπόν, μας ρωτούν, η ατομικότητα του αυγού, του νερόφιδου ή του σκουληκιού; Ωστόσο, από το γεγονός ότι τώρα υπάρχουν πολλές ατομικότητες, δεν έπεται ότι δεν υπήρχε προηγουμένως μια μοναδική ατομικότητα. Αναγνωρίζω πως, όταν βλέπω πολλά συρτάρια να πέφτουν από ένα έπιπλο, δεν έχω πια το δικαίωμα να ισχυρίζομαι ότι το έπιπλο είναι μονοκόμματο. Αλλά αυτό σημαίνει ότι στο παρόν του εν λόγω επίπλου δεν μπορούμε να έχουμε τίποτε περισσότερο απ' ό,τι στο παρελθόν του, και ότι, αν τώρα απαρτίζεται από πολλά ετερογενή κομμάτια, όλα αυτά τα είχε από την κατασκευή του. Γενικότερα, τα ανοργάνωτα σώματα, τα οποία έχουμε ανάγκη για να δρούμε και σύμφωνα με τα οποία ρυθμίσαμε τον τρόπο σκέψης μας, διέπονται από τον εξής απλό νόμο: «το παρόν δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από το παρελθόν και ό,τι βρίσκουμε στο αποτέλεσμα υπήρχε ήδη στην αιτία του». Ας υποθέσουμε όμως ότι το οργανωμένο σώμα έχει ως διακριτικό γνώρισμα να αυξάνεται και να τροποποιείται ακατάπαυστα, όπως μαρτυρεί άλλωστε και η πιο επιπόλαιη παρατήρηση* διόλου δεν θα μας ξένιζε εάν αρχικά ήταν *ένα* και κατόπιν *πολλά*. Η αναπαραγωγή των μονοκύτταρων οργανισμών συνίσταται ακριβώς σε αυτό: το έμβιο ον διαιρείται σε δύο μισά καθένα από τα οποία είναι ένα πλήρες άτομο. Η αλήθεια είναι ότι στα πιο πολύπλοκα ζώα η φύση προικίζει τα λεγόμενα γενετήσια κύτταρα, που είναι σχεδόν ανεξάρτητα, με την ικανότητα (pouvoir) να παράγουν εκ νέου το όλο. Αλλά κάτι από αυτή την ικανότητα μπορεί να παραμείνει διάχυτο μέσα στον υπόλοιπο οργανισμό, όπως αποδεικνύουν τα φαινόμενα αναγένεσης. και κατανοούμε ότι, σε κάποιες προνομιακές περιπτώσεις, η ικανότητα (faculté) διατηρείται ακέραιη σε λανθάνουσα κατάσταση και εκδηλώνεται με την πρώτη ευκαιρία. Η αλήθεια είναι ότι. για να έχω το δικαίωμα να μιλώ για ατομικότητα, δεν είναι αναγκαίο ο οργανισμός να αδυνατεί να διαιρεθεί σε βιώσιμα τμήματα. Αρκεί αυτός ο οργανισμός να πα-

ρουσιάζει μια κάποια συστηματοποίηση των μερών πριν από τον τεμαχισμό και η ίδια συστηματοποίηση να τείνει να αναπαραχθεί στα τεμάχια, άπαξ και αποσπαστούν. Αυτό ακριβώς παρατηρούμε στον οργανωμένο κόσμο. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η ατομικότητα δεν είναι ποτέ τέλεια, ότι είναι συχνά δύσκολο και ενίοτε αδύνατο να πούμε τι είναι και τι δεν είναι άτομο, αλλά ότι η ζωή δεν παύει να εκδηλώνει μιαν αναζήτηση της ατομικότητας και τείνει να συγκροτήσει συστήματα φυσικώς μεμονωμένα, φυσικώς κλειστά.

Κατά συνέπεια, ένα έμβιο ον διακρίνεται από όλα όσα η αντίληψή μας ή η επιστήμη μας απομονώνει ή περικλείει τεχνητά. Θα ήταν λοιπόν σφάλμα να το συγκρίνουμε με ένα *αντικείμενο.* Αν θέλαμε να βρούμε σε ό,τι είναι ανοργάνωτο ένα μέτρο σύγκρισης, θα οφείλαμε να εξομοιώσουμε τον ζώντα οργανισμό, όχι με ένα καθορισμένο υλικό αντικείμενο, αλλά μάλλον με την ολότητα του υλικού σύμπαντος. Βέβαια, η σύγκριση δεν θα μας έδινε σοβαρή βοήθεια, διότι ένα έμβιο ον είναι κάτι παρατηρήσιμο, ενώ το όλον του σύμπαντος είναι κατασκευή ή ανακατασκευή της σκέψης. Έτσι τουλάχιστον η προσοχή μας θα στρεφόταν στον ουσιώδη χαρακτήρα της οργάνωσης. Όπως το σόμπαν στο σύνολό του. όπως κάθε επιμέρους ενσυνείδητο ον, ο έμβιος οργανισμός είναι κάτι που διαρκεί. Το παρελθόν του παρατείνεται ολόκληρο στο παρόν του, όπου παραμένει σύγχρονο και ενεργό. Διαφορετικά πώς θα κατανοούσαμε τις κανονικές φάσεις που διέρχεται, το γεγονός ότι αλλάζει ηλικία και, τέλος, ότι έχει ιστορία; Αν εξετάσω ειδικότερα το σώμα μου, διαπιστώνω ότι, παρόμοια με τη συνείδησή μου, ωριμάζει σιγά σιγά από την παιδική ηλικία έως το γήρας* γερνάει κι αυτό σαν κι εμένα. Μάλιστα, η ωριμότητα και τα γεράματα, για να κυριολεκτούμε, είναι κατηγορήματα του σώματός μου* μόνο μεταφορικά δίνω το ίδιο όνομα στις αντίστοιχες μεταβολές του ενσυνείδητου προσώπου μου. Εν προκειμένω, αν κατέλθω από τα πάνω προς τα κάτω την κλίμακα των έμβιων όντων, αν περάσω από ένα εκ των πλέον διαφοροποιημένων όντων σε ένα εκ των λιγότερο διαφοροποιημένων όντων, από τον πολυκύτταρο ανθρώπινο οργανισμό στον μονοκύτταρο οργανισμό του εγχυματόζωου, ανευρίσκω, σε αυτό το απλό κύτταρο, την ίδια διαδικασία γήρανσης. Το εγχυματόζωο εξαντλείται ύστερα από κάποιον αριθμό διαιρέσεων και, αν μπορούμε, τροποποιώντας το περιβάλλον,[2] να

2. Calkins. Studies on the life history of Protozoa (***Arch.f. Entwickelungsmechanik.*** XV 1903. σσ. 139-186).

επιβραδύνουμε τη στιγμή που αποβαίνει αναγκαία η διά συζεύξεως ανανέωση, δεν θα μπορούσαμε να την αναβάλλουμε επ' άπειρον. Η αλήθεια είναι ότι ανάμεσα σε αυτές τις δύο ακραίες περιπτώσεις, όπου ο οργανισμός είναι πλήρως εξατομικευμένος, θα βρίσκαμε πλήθος άλλων όπου η ατομικότητα είναι λιγότερο έκδηλη και στις οποίες, παρότι υφίσταται αναμφίβολα κάποια γήρανση, δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί τι ακριβώς γερνάει. Για άλλη μια φορά, πρέπει να πούμε ότι δεν υπάρχει καθολικός βιολογικός νόμος που να εφαρμόζεται κατά γράμμα και αυτομάτως στο οιοδήποτε έμβιο. Μονάχα *κατευθύνσεις* υπάρχουν προς τις οποίες η ζωή εξαπολύει τα είδη εν γένει. Κάθε επιμέρους είδος, στο ίδιο το ενέργημα διά του οποίου συγκροτείται, επιβεβαιώνει την ανεξαρτησία του, ακολουθεί την ιδιοτροπία του, εκτρέπεται λίγο πολύ από την πορεία του, ενίοτε μάλιστα κινείται αναπόταμα και μοιάζει να στρέφει τα νώτα στην καταγωγική κατεύθυνση. Εύκολα θα ισχυριζόταν κανείς ότι ένα δέντρο δεν γερνάει, επειδή τα ακραία του κλαδιά είναι πάντα νεαρά, πάντα ικανά να αναδώσουν με μεταφύτευση νέα δέντρα. Αλλά σε έναν παρόμοιο οργανισμό -ο οποίος είναι κοινωνία μάλλον παρά άτομο- κάτι γερνάει, έστω και αν είναι τα φύλλα και το εσωτερικό του κορμού. Και κάθε κύτταρο, θεωρούμενο ξεχωριστά, εξελίσσεται με έναν καθορισμένα τρόπο. *Παντού όπου ζει κάτι, υπάρχει κάπου ένα ανοιχτό κατάστιχο όπου εγγράφεται ο χρόνος.*

Μεταφορικό σχήμα, θα μας πουν. Πράγματι, η ουσία του μηχανικισμού υπαγορεύει να εκλαμβάνουμε ως μεταφορά κάθε έκφραση η οποία προσδίδει στον χρόνο τελεσφόρο ενέργεια και ιδιάζουσα πραγματικότητα. Μάταια η άμεση παρατήρηση μας δείχνει ότι το βάθος της συνειδητής μας ύπαρξης είναι μνήμη, δηλαδή προέκταση του παρελθόντος στο παρόν, ήτοι διάρκεια δραστική και μη αντιστρέψιμη. Μάταια η συλλογιστική μάς αποδεικνύει ότι, όσο απομακρυνόμαστε από τα αντικείμενα τα οποία οριοθετούν και από τα συστήματα τα οποία απομονώνουν ο κοινός νους και η επιστήμη, τόσο έχουμε να κάνουμε με μια πραγματικότητα που μεταβάλλεται συλλήβδην στις εσωτερικές της διαθέσεις, σάμπως μια σωρευτική μνήμη του παρελθόντος να καθιστά ανέφικτη την επιστροφή. Το μηχανιστικό ένστικτο του πνεύματος υπερισχύει του συλλογισμού, καθώς επίσης και της άμεσης παρατήρησης. Ο μεταφυσικός τον οποίο ενέχουμε ασύνειδα, και η παρουσία του οποίου εξηγείται, όπως θα δούμε, βάσει της θέσης που κατέχει ο άνθρωπος στο σύνολο των έμβιων όντων, έχει συγκεκριμένες

απαιτήσεις, περαιωμένες εξηγήσεις και απαραμείωτες θέσεις· όλες οδηγούν στην άρνηση της συγκεκριμένης διάρκειας. Η μεταβολή *πρέπει* να αναχθεί σε μια διάταξη ή διατάραξη των μερών, η μη αντιστρεψιμότητα του χρόνου να αποβεί επίφαση που σχετίζεται με την άγνοιά μας και το ανέφικτο της επιστροφής να είναι απλώς αδυναμία του ανθρώπου να ξαναβάλει τα πράγματα στη θέση τους. Εφεξής, η γήρανση μόνο προοδευτική πρόσκτηση ή βαθμιαία απώλεια ορισμένων ουσιών μπορεί να είναι, ίσως και τα δύο συγχρόνως. Ο χρόνος είναι εξίσου πραγματικός για ένα έμβιο ον όσο και για ένα αμμόμετρο, όπου το πάνω δοχείο κενούται καθόσον το κάτω πληρούται και όπου μπορούμε να αποκαταστήσουμε τα πράγματα αντιστρέφοντας τη συσκευή.

Αληθεύει ότι δεν υπάρχει ομογνωμία πάνω στο τι χάνεται και τι κερδίζεται ανάμεσα στη μέρα της γέννησης και σε κείνη του θανάτου. Δείξαμε προσήλωση στη συνεχή αύξηση του όγκου του πρωτοπλάσματος από τη γέννηση του κυττάρου μέχρι τον θάνατό του.[3] Αλλά αληθοφανέστερη και εμβριθέστερη είναι η θεωρία που συνάπτει τη μείωση με την ποσότητα της θρεπτικής ουσίας που είναι κλεισμένη στο «εσωτερικό περιβάλλον», όπου ο οργανισμός ανανεώνεται, και την αύξηση με την ποσότητα των μη εκκριθεισών κατάλοιπων ουσιών, οι οποίες, συσσωρευόμενες στο σώμα, τελικά το «στερεοποιούν».[4] Παραταύτα, μαζί με έναν διαπρεπή μικροβιολόγο, πρέπει τάχα να δηλώσουμε ότι κάθε εξήγηση της γήρανσης που δεν λαμβάνει υπόψη της τη φαγοκυττάρωση είναι ανεπαρκής;[5] Δεν έχουμε την αρμοδιότητα να επιλύσουμε το πρόβλημα. Το γεγονός όμως ότι οι δύο θεωρίες συνυποστηρίζουν τη σταθερή συσσώρευση ή τη σταθερή απώλεια ενός ορισμένου είδους ύλης, ενώ στον καθορισμό του κέρδους και της απώλειας δεν έχουν πλέον πολλά κοινά, δείχνει επαρκώς ότι το πλαίσιο της εξήγησης δόθηκε a priori. Είναι κάτι που θα το διακρίνουμε καλύτερα καθόσον θα προχωρά η μελέτη μας· όταν σκεφτόμαστε τον χρόνο, δύσκολα μπορούμε να ξεφύγουμε από την εικόνα του αμμόμετρου.

3. Sedgwick Minot. On certain phenomena of growing old (***Proc. of the American Assoc, for the advancement of science.*** 39η συνάντηση, Salem. 1891. σσ. 271-288).

4. Le Dantec, ***L 'individualité et l'erreur individualiste.*** Παρίσι. 1905, σ. 84 κ.ε.

5. Metchnikoff. La dégénérescence sénile ***(Annéebiologique.*** III. 1897. σ. 249 κ.ε.). Βλ. του ίδιου ***La nature humaine.*** Παρίσι. 1903. σ. 312 κ.ε.

Γήρανση και ατομικότητα

Η αιτία της γήρανσης πρέπει να είναι βαθύτερη. Εκτιμούμε ότι υφίσταται αδιάλειπτη συνέχεια ανάμεσα στην εξέλιξη του εμβρύου και σε κείνη του πλήρους οργανισμού. Η ώθηση δυνάμει της οποίας μεγαλώνει, αναπτύσσεται και γερνάει το έμβιο ον είναι η ίδια διά της οποίας διέρχεται τις φάσεις της εμβρυακής ζωής. Η ανάπτυξη του εμβρύου είναι μια διηνεκής μεταβολή μορφής. Αυτός που θα ήθελε να σημειώσει όλες τις διαδοχικές όψεις της θα χανόταν στο άπειρο, όπως συμβαίνει όταν έχουμε να κάνουμε με μια συνέχεια. Η ζωή είναι η προέκταση αυτής της προγενέθλιας εξέλιξης. Απόδειξη ότι συχνά αδυνατούμε να πούμε αν έχουμε να κάνουμε με έναν γηράσκοντα οργανισμό ή με ένα έμβρυο που εξακολουθεί να εξελίσσεται· αυτό παρατηρείται, για παράδειγμα, στις προνύμφες των εντόμων και στα οστρακόδερμα. Εξάλλου, σε έναν οργανισμό σαν τον δικό μας, κρίσεις όπως η εφηβεία ή η εμμηνόπαυση, οι οποίες επιφέρουν την πλήρη μεταμόρφωση του ατόμου, μπορούν να παραβληθούν αυτόχρημα με τις μεταβολές που συντελούνται στη διάρκεια της νυμφικής ή εμβρυακής ζωής. Εντούτοις αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της γήρανσής μας. Αν εμφανίζονται σε μια καθορισμένη ηλικία και σε ένα αρκετά βραχύ χρονικό διάστημα, ουδείς θα υποστηρίξει ότι επέρχονται απροσδόκητα (*exabrupto*), έξωθεν, απλώς επειδή φτάνει κάποιος σε μια ορισμένη ηλικία, όπως η στρατιωτική θητεία καλεί τον νέο που συμπλήρωσε τα είκοσι έτη του. Είναι προφανές ότι μια μεταβολή σαν την εφηβεία προετοιμάζεται ανά πάσα στιγμή από τη γέννηση, και μάλιστα πριν από τη γέννηση, και ότι η γήρανση του έμβιου όντος, μέχρι να επέλθει αυτή η κρίση, έγκειται, εν μέρει τουλάχιστον, σε αυτή τη βαθμιαία προετοιμασία. Με έναν λόγο, το καθαυτό ζωτικό στοιχείο της γήρανσης είναι η ανεπαίσθητη και απείρως διαιρούμενη συνέχιση της αλλαγής μορφής. Εξάλλου η γήρανση συνοδεύεται αδιαμφισβήτητα από φαινόμενα οργανικής φθοράς. Σε αυτά θα προσηλωθεί μια μηχανιστική εξήγηση της γήρανσης. Θα σημειώσει τα συμπτώματα της σκλήρυνσης, τη βαθμιαία συσσώρευση κατάλοιπων ουσιών, την αύξουσα υπερτροφία του πρωτοπλάσματος του κυττάρου. Αλλά, κάτω από αυτά τα ορατά συμπτώματα, κρύβεται μια εσωτερική αιτία. Η εξέλιξη του έμβιου όντος, όπως και του εμβρύου, προϋποθέτει μια συνεχή καταγραφή της

διάρκειας, μια διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν και, συνεπώς, μιαν κατ' επίφαση τουλάχιστον οργανική μνήμη.

Η παρούσα κατάσταση ενός άψυχου σώματος εξαρτάται αποκλειστικά από κείνο που συνέβαινε την προηγούμενη στιγμή. Η θέση των υλικών σημείων ενός συστήματος καθορισμένου και μεμονωμένου από την επιστήμη προσδιορίζεται από τη θέση αυτών των σημείων κατά την αμέσως προηγούμενη στιγμή. Με άλλα λόγια, οι νόμοι που διέπουν την ανοργάνωτη ύλη είναι κατ' αρχήν εκφράσιμοι με διαφορικές εξισώσεις στις οποίες ο χρόνος (με τη μαθηματική σημασία της λέξης) θα έπαιζε τον ρόλο ανεξάρτητης μεταβλητής. Τάχα ισχύει το ίδιο και για τους νόμους της ζωής; Άραγε η κατάσταση ενός έμβιου σώματος εξηγείται πλήρως από την αμέσως προηγούμενη κατάστασή του; Ναι, εάν συμφωνήσουμε, εκ των προτέρων, να εξομοιώσουμε το έμβιο σώμα με τα άλλα φυσικά σώματα και να το ταυτίσουμε, για ευνόητους λόγους, με τα τεχνητά συστήματα που μετέρχεται ο χημικός, ο φυσικός και ο αστρονόμος. Μόνο που στην αστρονομία, στη φυσική και στη χημεία, η πρόταση έχει σαφώς καθορισμένο νόημα* σημαίνει ότι ορισμένες όψεις του παρόντος, σημαντικές για την επιστήμη, μπορούν να υπολογιστούν σε συνάρτηση με το άμεσο παρελθόν. Τίποτα παρόμοιο δεν συμβαίνει στο πεδίο της ζωής. Εδώ ο υπολογισμός αφορά το πολύ πολύ σε ορισμένα φαινόμενα οργανικής *φθοράς*. Απεναντίας, όσον αφορά την οργανική *δημιουργία*, τα εξελικτικά φαινόμενα τα οποία συνιστούν την καθαυτό ζωή, ούτε καν διαβλέπουμε πώς θα μπορούσαμε να τα υποτάξουμε στον μαθηματικό λογισμό. Θα μας αντιτάξουν ότι αυτή η αδυναμία οφείλεται μόνο στην άγνοιά μας. Μπορεί όμως κάλλιστα να σημαίνει ότι η παρούσα στιγμή ενός έμβιου σώματος δεν βρίσκει τον λόγο της ύπαρξής της στην αμέσως προηγούμενη στιγμή και ότι πρέπει να προστεθεί σ' αυτήν όλο το παρελθόν του οργανισμού, η κληρονομικότητά του και, τέλος, το σύνολο της μακρότατης ιστορίας του. Στην πραγματικότητα, η δεύτερη υπόθεση διερμηνεύει τη σημερινή κατάσταση των βιολογικών επιστημών και μάλιστα την κατεύθυνσή τους. Όσο για την ιδέα ότι το έμβιο σώμα θα ήταν δυνατό να υπαχθεί -από κάποιον υπεράνθρωπο υπολογιστή- στην ίδια μαθηματική εξέταση με το ηλιακό μας σύστημα, προέκυψε σταδιακά από μια ορισμένη μεταφυσική που έλαβε ακριβέστερη μορφή μετά τις φυσικές ανακαλύψεις του Γαλιλαίου, αλλά -όπως θα δείξουμε- υπήρξε ανέκαθεν η φυσική μεταφυσική του ανθρώπινου πνεύματος. Η έκδηλη σαφήνειά της, η αδημονία μας να τη θεωρή-

σουμε αληθινή, η βιασύνη με την οποία τόσα έξοχα πνεύματα την παραδέχονται άνευ αποδείξεως, η γοητεία, τέλος, που ασκεί στη σκέψη μας θα έπρεπε να μας καταστήσουν προσεκτικούς απέναντι της. Το θέλγητρό της αποδεικνύει επαρκώς ότι ικανοποιεί μιαν έμφυτη κλίση. Αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, οι διανοητικές τάσεις, έμφυτες σήμερα, τις οποίες η ζωή πρέπει να δημιούργησε κατά την εξέλιξή της, στο μόνο που δεν αποσκοπούν είναι στο να μας παράσχουν μιαν εξήγηση της ζωής.

Σε αυτή την τάση προσέκρουσαν όσοι θέλησαν να διακρίνουν ένα τεχνητό σύστημα από ένα σύστημα φυσικό, τη νέκρα από τη ζωντάνια. Εξαιτίας της τάσης αυτής είναι εξίσου δύσκολο να σκεφτούμε ότι το οργανωμένο διαρκεί και ότι το ανοργάνωτο δεν διαρκεί. Οπότε θα μας πουν: βεβαιώνοντας ότι η κατάσταση ενός τεχνητού συστήματος εξαρτάται αποκλειστικά από την κατάστασή του κατά την προηγούμενη στιγμή, τάχα δεν παρεισάγετε τον χρόνο, δεν θέτετε το σύστημα μέσα στη διάρκεια; Εξάλλου, αυτό το παρελθόν που, κατά την άποψή σας, συσσωματώνεται με την παρούσα στιγμή του έμβιου όντος, η οργανική μνήμη δεν το συστέλλει ολόκληρο στην αμέσως προηγούμενη στιγμή, η οποία, ως εκ τούτου, αποβαίνει η μοναδική αιτία της παρούσας κατάστασης; Μιλώντας με αυτόν τον τρόπο είναι σαν να παραγνωρίζουμε την κεφαλαιώδη διαφορά που χωρίζει τον συγκεκριμένο χρόνο, κατά μήκος του οποίου αναπτύσσεται ένα πραγματικό σύστημα, από τον αφηρημένο χρόνο, ο οποίος παρεμβαίνει στους υπολογισμούς που κάνουμε για τα τεχνητά συστήματα. Όταν λέμε ότι η κατάσταση ενός τεχνητού συστήματος εξαρτάται από αυτό που ήταν στην αμέσως προηγούμενη στιγμή, τι εννοούμε τάχα; Δεν υπάρχει, δεν είναι δυνατό να υπάρχει αμέσως πρότερη στιγμή από μιαν άλλη στιγμή, όπως δεν υπάρχει και μαθηματικό σημείο που να εφάπτεται σε ένα μαθηματικό σημείο. Η «αμέσως προηγούμενη» στιγμή είναι στην πραγματικότητα αυτή που συνδέεται με την παρούσα στιγμή διά του μεσοδιαστήματος dt. Το μόνο λοιπόν που θέλουμε να πούμε είναι ότι η παρούσα κατάσταση του συστήματος ορίζεται από εξισώσεις όπου εμπλέκονται διαφορικοί συντελεστές, όπως ~ δηλαδή, κατά βάθος, παρούσες ταχύτητες και *παρούσες επιταχύνσεις*. Άρα έχουμε να κάνουμε μόνο με το παρόν, με ένα παρόν το οποίο, είναι αλήθεια, αντιμετωπίζουμε με την *τάση του*. Πράγματι, τα συστήματα όπου επεμβαίνει η επιστήμη βρίσκονται σε ένα στιγμιαίο παρόν, το οποίο ανανεώνεται ακατάπαυστα, αλλά ουδέποτε στην πράγματι-

κή, συγκεκριμένη διάρκεια, όπου το παρελθόν συσσωματώνεται με το παρόν. Όταν ο μαθηματικός υπολογίζει τη μελλοντική κατάσταση ενός συστήματος στο πέρας του χρόνου t, τίποτε δεν τον εμποδίζει να υποθέσει ότι, του λοιπού, το υλικό σόμπαν θα εκλείψει για να επανεμφανιστεί ξαφνικά. Το μόνο που μετράει είναι η ί στιγμή - κάτι αμιγώς στιγμιαίο. Ό,τι θα διαρρεύσει στο μεσοδιάστημα, δηλαδή ο πραγματικός χρόνος, δεν μετράει και δεν μπορεί να συνυπολογιστεί. Αν, πάλι, ο μαθηματικός δηλώσει ότι έλαβε θέση σε αυτό το μεσοδιάστημα, μεταφέρεται πάντα σε κάποιο σημείο, σε κάποια στιγμή, θέλω να πω στο άκρο του χρόνου ί', οπότε δεν τίθεται πλέον θέμα για το διάστημα που φτάνει ως το Τ'. Αν διαιρεί το μεσοδιάστημα σε μέρη απείρως μικρά εξετάζοντας τον διαφορικό συντελεστή ός, τότε δηλώνει απλώς ότι θα εξετάσει επιταχύνσεις και ταχύτητες, δηλαδή αριθμούς που σημειώνουν τάσεις και επιτρέπουν να υπολογιστεί η κατάσταση του συστήματος σε μια δεδομένη στιγμή* αλλά πρόκειται πάντα για μια δεδομένη στιγμή, θέλω να πω για μια στιγμή στατική, και όχι για τον ρέοντα χρόνο. Με έναν λόγο, *ο κόσμος στον οποίο επεμβαίνει ο μαθηματικός είναι ένας κόσμος που πεθαίνει και ξαναγεννιέται ανά πάσα στιγμή, ακριβώς δηλαδή ο κόσμος τον οποίο είχε κατά νου ο Καρτέσιος όταν μιλούσε για συνεχιζόμενη δημιουργία.* Αλλά, σε έναν παρόμοιο χρόνο, πώς να παραστήσουμε μιαν εξέλιξη, δηλαδή το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ζωής; Η εξέλιξη συνεπάγεται μια πραγματική συνέχιση του παρελθόντος από το παρόν, μια διάρκεια που λειτουργεί ως *ενωτικό.* Με άλλα λόγια, η γνώση ενός έμβιου όντος ή *φυσικού συστήματος* είναι μια γνώση που αναφέρεται στο μεσοδιάστημα της διάρκειας, ενώ η *γνώση* ενός μαθηματικού ή *τεχνητού συστήματος* αναφέρεται μόνο στο άκρο.

Έχουμε συνέχεια της μεταβολής, διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν, αληθινή διάρκεια, καθώς το έμβιο ον μοιάζει να μοιράζεται αυτά τα κατηγορήματα με τη συνείδηση. Μπορούμε άραγε να προχωρήσουμε και να πούμε ότι η ζωή είναι επινόηση όπως η ενσυνείδητη δραστηριότητα, αδιάλειπτη δημιουργία σαν κι αυτή;

0 μεταμορφισμός και οι τρόποι ερμηνείας του

Δεν σκοπεύουμε στην παρούσα μελέτη να απαριθμήσουμε τις αποδείξεις του μεταμορφισμού. Το μόνο που θέλουμε είναι να εξηγήσουμε συνοπτικά

τον λόγο για τον οποίο θα τον δεχτούμε, σε αυτή την εργασία, ως μια επαρκώς ακριβή μετάφραση των γεγονότων που γνωρίζουμε. Η ιδέα του μεταμορφισμού υπάρχει ήδη εν σπέρματι στη φυσική ταξινόμηση των οργανωμένων όντων. Πράγματι ο φυσιοδίφης συγκατατάσσει τους οργανισμούς που μοιάζουν μεταξύ τους, κατόπιν διαιρεί τη συνομοταξία σε υποομοταξίες στο εσωτερικό των οποίων η ομοιότητα είναι ακόμα μεγαλύτερη, και ούτω καθεξής: σε όλο το μάκρος της διεργασίας, τα γνωρίσματα της συνομοταξίας εμφανίζονται ως γενικά θέματα βάσει των οποίων κάθε υποομοταξία θα επιτελούσε τις ιδιάζουσες παραλλαγές της. Τέτοια ακριβώς είναι η σχέση που βρίσκουμε, μέσα στον ζωικό και τον φυτικό κόσμο, ανάμεσα σε αυτό που γεννάει και σε κείνο που γεννιέται· πάνω στον καμβά που μεταβιβάζει ο πρόγονος στους απογόνους του, τον οποίο αυτοί κατέχουν από κοινού, ο καθένας κεντά το πρωτότυπο ποίκιλμά του. Αληθεύει ότι οι διαφορές ανάμεσα στον πρόγονο και στον απόγονο είναι ελαφρές και ότι μπορούμε μάλιστα να διερωτηθούμε αν η ίδια ζώσα ύλη παρουσιάζει αρκετή πλαστικότητα, ώστε να περιβάλλεται διαδοχικά μορφές τόσο διαφορετικές, όπως του ιχθύος, του ερπετού και του πτηνού. Η παρατήρηση όμως αποκρίνεται σε αυτή την ερώτηση με κατηγορηματικό τρόπο. Μας δείχνει ότι, ίσαμε μιαν ορισμένη περίοδο της ανάπτυξής του, το έμβρυο του πτηνού μόλις διακρίνεται από το έμβρυο του ερπετού και ότι το άτομο αναπτύσσει μέσα από την εν γένει εμβρυακή ζωή μια σειρά μεταμορφώσεων που μπορούν να παραβληθούν με κείνες διά των οποίων -κατά τον εξελικτικισμό- θα περνούσαμε από το ένα είδος στο άλλο. Ένα και μόνο κύτταρο, σχηματισμένο από τον συνδυασμό αρσενικού και θηλυκού κυττάρου, επιτελεί αυτή την εργασία διαιρούμενο. Κάθε μέρα, μπροστά στα μάτια μας, οι ύπατες μορφές της ζωής πηγάζουν από μια στοιχειωδέστατη μορφή. Η εμπειρία καταδεικνύει λοιπόν ότι το πλέον πολύπλοκο ήταν δυνατόν να προέλθει από το πλέον απλό διά της εξελίξεως. Ισχύει όντως αυτό; Η παλαιοντολογία, παρά τα ανεπαρκή της τεκμήρια, μας καλεί να το πιστέψουμε, καθότι εκεί όπου ξαναβρίσκει με κάποια ακρίβεια την τάξη της διαδοχής των ειδών, αυτή η τάξη είναι εκείνη ακριβώς που θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει με βάση τις παρατηρήσεις της συγκριτικής εμβρυογονίας και της συγκριτικής ανατομίας, και κάθε νέα παλαιοντολογική ανακάλυψη κομίζει και νέα επιβεβαίωση του μεταμορφισμού. Έτσι, η απόδειξη που αντλείται από την απλή και καθαρή παρατήρηση ενισχύεται σταθερά, ενώ, από την άλλη.

ο πειραματισμός ανασκευάζει όλες τις αντιρρήσεις· οπότε, τα περίεργα πειράματα του ντε Βρις (H. de Vries), για παράδειγμα, δείχνοντας ότι σημαντικές παραλλαγές μπορεί κάλλιστα να παραχθούν απότομα και να μεταβιβαστούν κανονικά, καταρρίπτουν μερικές από τις μεγαλύτερες δυσκολίες που παρουσίαζε η εν λόγω θέση. Αυτά τα πειράματα μας επιτρέπουν να συντομεύσουμε κατά πολύ τον χρόνο που έδειχνε να απαιτεί η βιολογική εξέλιξη. Επίσης μας καθιστούν λιγότερο απαιτητικούς απέναντι στην παλαιοντολογία. Οπότε, συνοπτικά, η μεταμορφιστική υπόθεση παρουσιάζεται ολοένα και περισσότερο σαν μια, τουλάχιστον κατά προσέγγιση, έκφραση της αλήθειας. Δεν μπορεί να αποδειχθεί αυστηρά* αλλά, κάτω από τη βεβαιότητα που προσφέρει η θεωρητική ή η πειραματική απόδειξη, υπάρχει αυτή η απροσδιορίστως αυξανόμενη πιθανότητα που αναπληρώνει την προφάνεια και τείνει προς αυτήν, ως εάν επρόκειτο για το όριό της* αυτού του είδους την πιθανότητα εμφανίζει ο μεταμορφισμός.

Η ριζική μηχανοκρατία: Βιολογία και φυσικοχημεία

Ας δεχθούμε όμως ότι ο μεταμορφισμός αποδεικνύεται εσφαλμένος. Ας υποθέσουμε ότι, επαγωγικά ή εμπειρικά, κατορθώνουμε να αποδείξουμε ότι τα είδη γεννήθηκαν μέσω μιας ασυνεχούς διαδικασίας, για την οποία σήμερα δεν έχουμε ιδέα. Αραγε η θεωρία του μεταμορφισμού θα επλήττετο σε ό,τι πιο ενδιαφέρον έχει, και για μας πιο σημαντικό; Η ταξινόμηση θα επιβίωνε πιθανώς σε γενικές γραμμές. Εξίσου θα ίσχυαν τα σημερινά δεδομένα της εμβρυολογίας. Ακόμη, θα ίσχυε η αντιστοιχία ανάμεσα στη συγκριτική εμβρυογονία και τη συγκριτική ανατομία. Έτσι, η βιολογία θα μπορούσε και θα όφειλε να συνεχίσει να αποκαθιστά ανάμεσα στις έμβιες μορφές τις ίδιες σχέσεις και την ίδια συγγένεια που υποθέτει σήμερα ο μεταμορφισμός. Θα επρόκειτο, βέβαια, για ιδεατή συγγένεια και όχι πια για υλική αλληλουχία. Αλλά, αφού τα σημερινά δεδομένα της παλαιοντολογίας θα ίσχυαν ακόμα, θα ήμασταν υποχρεωμένοι να δεχθούμε επίσης ότι διαδοχικά και όχι ταυτόχρονα εμφανίστηκαν οι μορφές ανάμεσα στις οποίες αποκαλύπτεται μια ιδεατή συγγένεια. Να όμως που η εξελικτική θεωρία, σε ό,τι σημαντικό παρουσιάζει για τον φιλόσοφο, δεν απαιτεί τίποτα περισσότερο. Συνίσταται κυρίως στη διαπίστωση σχέσεων ιδεατής συγγένειας και στον

ισχυρισμό ότι, εκεί όπου υπάρχει αυτή η οιονεί *λογική* αλληλουχία ανάμεσα σε μορφές, υπάρχει επίσης και μια σχέση *χρονολογικής* διαδοχής ανάμεσα στα είδη στα οποία υλοποιούνται αυτές οι μορφές. Ετούτη η διττή σχέση θα ίσχυε σε κάθε περίπτωση. Ως εκ τούτου, θα έπρεπε εκ νέου να υποθέσουμε κάπου μια εξέλιξη - είτε σε μια δημιουργική Σκέψη, όπου οι ιδέες των διαφόρων ειδών θα γεννιόντουσαν αμοιβαία, όπως ακριβώς κατά τον μεταμορφισμό τα ίδια τα είδη γεννήθηκαν πάνω στη γη* είτε σε ένα εμμενές στη φύση σχέδιο ζωτικής οργάνωσης, που θα σαφηνιζόταν σταδιακά, όπου οι σχέσεις λογικής και χρονολογικής αλληλουχίας ανάμεσα στις καθαρές μορφές θα ήταν εκείνες ακριβώς που μας παρουσιάζει ο μεταμορφισμός ως σχέσεις πραγματικής αλληλουχίας ανάμεσα σε ζώντα άτομα· είτε τέλος σε κάποια άγνωστη αιτία της ζωής, η οποία θα ανέπτυσσε τα αποτελέσματά της *σάμπως να* γεννιόντουσαν αμοιβαία. Άρα, απλώς θα είχαμε *μεταθέσει* την εξέλιξη. Θα την είχαμε μεταφέρει από το ορατό στο αόρατο. Όλα σχεδόν όσα υποστηρίζει σήμερα ο μεταμορφισμός θα ίσχυαν, με τη διαφορά ότι θα ερμηνεύονταν με άλλο τρόπο. Άρα δεν είναι προτιμότερο να εμμείνουμε στο γράμμα του μεταμορφισμού, όπως το αποδέχεται η ολότητα σχεδόν των ειδημόνων; Αν διατηρούμε την επιφύλαξη αναφορικά με το ερώτημα σε ποιο βαθμό αυτός ο εξελικτικισμός περιγράφει τα γεγονότα και σε ποιο βαθμό τα συμβολίζει, τίποτα δεν τον εμποδίζει να συμφιλιωθεί με τις θεωρίες που αξίωσε να αντικαταστήσει, ακόμη και με κείνη των χωριστών δημιουργιών, προς την οποία τον αντιτάσσουν γενικά. Ιδού γιατί φρονούμε ότι η γλώσσα του μεταμορφισμού επιβάλλεται τώρα σε κάθε φιλοσοφία, όπως η δογματική βεβαίωση του μεταμορφισμού επιβάλλεται στην επιστήμη.

Συνεπώς δεν θα πρέπει πλέον να μιλάμε για τη *ζωή εν γένει* σάμπως να είναι μια αφαίρεση ή μια απλή κατηγορία στην οποία εντάσσουμε όλα τα έμβια όντα. Σε κάποια στιγμή, σε κάποια σημεία του χώρου, γεννήθηκε ένα ολοφάνερο ρεύμα* αυτό το ρεύμα ζωής, διατρέχοντας τα σώματα που οργάνωσε εκ περιτροπής, μεταβαίνοντας από γενεά σε γενεά, διακλαδώθηκε μεταξύ των ειδών και διασκορπίστηκε μεταξύ των ατόμων, και όχι μόνο δεν απώλεσε κάτι από τη δύναμή του, αλλά αντίθετα εντάθηκε καθόσον προχωρούσε. Ξέρουμε ότι, κατά τη θεωρία της «συνέχειας του βλαστικού πλάσματος», που υποστήριξε ο Βάισμαν (Υν^Γηβηη). τα γενετήσια στοιχεία του γεννήτορος οργανισμού μεταβιβάζουν απευθείας τις ιδιότητές τους στα γενετήσια στοιχεία του γεννώμενου οργανισμού. Με αυτή την

ακραία μορφή, η θεωρία φάνηκε αμφισβητήσιμη, καθότι μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις βλέπουμε να αρχίζουν να σχηματίζονται οι γεννητικοί αδένες, άπαξ και το γονιμοποιηθέν ωάριο τεμαχιστεί. Αλλά, αν τα κύτταρα που γεννουν τα γενετήσια στοιχεία δεν εμφανίζονται γενικά απαρχής της εμβρυακής ζωής, ισχύει εξίσου ότι σχηματίζονται πάντοτε εις βάρος των ιστών του εμβρύου που δεν έχουν ακόμη υποστεί καμιά ιδιαίτερη λειτουργική διαφοροποίηση και τα κύτταρά τους αποτελούνται από μη τροποποιημένο πρωτόπλασμα.[6] Με άλλα λόγια, η γενετική δύναμη του γονιμοποιηθέντος ωαρίου εξασθενεί καθόσον διαμοιράζεται στην αυξανόμενη μάζα των ιστών του εμβρύου· αλλά, ενόσω διαλύεται έτσι, ανασυγκεντρώνει κάτι από τον εαυτό της σε ένα ειδικό σημείο, πάνω στα κύτταρα από τα οποία θα γεννηθούν τα ωάρια ή τα σπερματοζωάρια. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι, αν το βλαστικό πλάσμα δεν είναι συνεχές, υφίσταται τουλάχιστον συνέχεια γενετικής ενέργειας, η οποία αναλώνεται μόνο μερικές στιγμές, ωσότου δηλαδή δώσει την ώθηση στην εμβρυακή ζωή, και ξαναβρίσκεται το ταχύτερο δυνατό σε νέα γενετήσια στοιχεία, όπου, για άλλη μια φορά, θα αναμείνει την ώρα της. Κοιταγμένη από αυτή τη σκοπιά, *η ζωή εμφανίζεται σαν ένα ρεύμα που βαίνει από σπέρμα σε σπέρμα μέσω ενός αναπτυγμένου οργανισμού.* Όλα συμβαίνουν σάμπως ο ίδιος ο οργανισμός να ήταν μόνο μια απόφυση, ένα εκβλάστημα η ανάπτυξη του οποίου οφείλεται στο παλαιό σπέρμα που πασχίζει να συνεχιστεί σε ένα νέο σπέρμα. Το ουσιώδες έγκειται στη συνέχεια της προόδου που εξακολουθεί απεριόριστα, της αόρατης προόδου, στην οποία κάθε ορατός οργανισμός επιβαίνει κατά το βραχύ διάστημα του χρόνου που του μέλλεται να ζήσει.

Οσο περισσότερο λοιπόν εστιάζουμε την προσοχή μας σε αυτή τη συνέχεια της ζωής, τόσο καλύτερα βλέπουμε την οργανική εξέλιξη να προσεγγίζει εκείνη μιας συνείδησης, όπου το παρελθόν πιέζει το παρόν και προκαλεί το ανάβλυσμα μιας νέας μορφής, ασύμμετρης με τις προηγούμενες. Κανείς δεν θα αμφισβητήσει ότι η εμφάνιση ενός νέου φυτικού ή ζωικού είδους οφείλεται σε καθορισμένα αίτια. Αλλά τούτο σημαίνει μόνο ότι, αν γνωρίσουμε εκ των υστέρων τις λεπτομέρειες αυτών των αιτίων, θα καταφέρουμε να εξηγήσουμε μέσω αυτών την παραχθείσα μορφή, όχι όμως και να την προβλέψουμε.[7]

6. Roule, ***L'embryologie générale.*** Παρίσι. 1893^σ. 319.

7. Η μη αναστρεψιμότητα της σειράς των έμβιων όντων εκτέθηκε σαφώς από τον Baldwin ***(Development and evolution.*** Νέα Τόρκη. 1902, ιδιαίτερα σ. 327).

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι θα την προβλέπαμε αν γνωρίζαμε καταλεπτώς τις συνθήκες που την παρήγαγαν; Αλλά αυτές οι συνθήκες συσσωματώνονται μαζί της και μάλιστα αποτελούν ένα και το αυτό πράγμα, καθότι χαρακτηρίζουν την ιστορική στιγμή που διέρχεται η ζωή· πώς λοιπόν να υποθέσουμε εκ των προτέρων γνωστή μια κατάσταση που είναι μοναδική στο είδος της, που δεν έχει ακόμη παραχθεί και ουδέποτε θα αναπαραχθεί; Το μόνο που προβλέπουμε από το μέλλον είναι ό,τι μοιάζει με το παρελθόν ή ό,τι είναι ανασυνθέσιμο με στοιχεία όμοια με κείνα του παρελθόντος. Αυτό ισχύει για τα αστρονομικά, φυσικά και χημικά γεγονότα, για όλα εκείνα που αποτελούν μέρος ενός συστήματος, όπου συμπαρατίθενται απλώς στοιχεία τα οποία εκλαμβάνονται ως αμετάβλητα, όπου παρατηρούνται μόνο μεταβολές θέσεως και όπου δεν είναι θεωρητικός παραλογισμός να φανταστεί κάποιος ότι τα πράγματα θα επανέλθουν στη θέση τους, άρα ότι το ίδιο ολικό φαινόμενο ή τουλάχιστον τα ίδια στοιχειώδη φαινόμενα μπορούν να επαναληφθούν. Πώς όμως μπορούμε να φανταστούμε ως δεδομένη, προτού συμβεί, μια πρωτότυπη κατάσταση που μεταδίδει κάτι από την πρωτοτυπία της στα στοιχεία της, δηλαδή στα επιμέρους στιγμιότυπα που συλλέξαμε απ' αυτήν;[8] Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι, άπαξ και παραχθεί, εξηγείται από τα στοιχεία που ανακαλύπτει μέσα της η ανάλυση. Αλλά, ό,τι αληθεύει για την παραγωγή ενός νέου είδους, αληθεύει επίσης για την παραγωγή ενός νέου ατόμου και, γενικότερα, για την οιανδήποτε ζώσα μορφή σε οιανδήποτε στιγμή. Διότι, αν η παραλλαγή πρέπει να προσλάβει κάποια σπουδαιότητα και κάποια γενικότητα, ώστε να γεννήσει ένα νέο είδος, από την άλλη παράγεται ανά πάσα στιγμή, συνεχής, ανεπαίσθητη, σε κάθε έμβιο ον. Ακόμα και οι απότομες μεταλλαγές, για τις οποίες μας μιλούν σήμερα, προφανώς είναι δυνατές μόνο αν έχει ολοκληρωθεί μια εργασία επώασης ή, καλύτερα, ωρίμασης, διαμέσου μιας σειράς γενεών, που φαίνονταν ότι δεν αλλάζουν. Υπό αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε για τη ζωή, όπως και για τη συνείδηση, ότι σε κάθε στιγμή δημιουργεί κάτι.[9]

8. Επιμείναμε σε **αυτό** το σημείο στο **Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης** (***Esstii sur les données immédiates de la conscience),*** **σσ** 120-180.

9. Στο αξιόλογο βιβλίο του **Η ιδιαφία στην τέχνη *(Le génie dans I 'art),*** ο κ. Σεάιγ (Séailles) αναπτύσσει τη διττή **θέση** σύμφωνα με την οποία, αφενός, η τέχνη προεκτείνει τη φύση και. αφετεροο. η ζωή είναι δημιοργία. Πρόθυμα Ηα αποδεχόμασταν τη δεύτερη διατύπωση· αλλά πρέπει θ(>αγε να εννοήσουμε με τη λέξη «δημιουργία» μια **σύνθεση** στοιχείων, όπως χάνει ο συγγραφέας; 'Οπου

Αλλά ολόκληρη η διάνοια μας εξεγείρεται ενάντια σε αυτή την ιδέα της απόλυτης πρωτοτυπίας και του απόλυτα απρόβλεπτου χαρακτήρα των μορφών. Σύμφωνα με τον τρόπο που διαμορφώθηκε από την εξέλιξη της ζωής, η διάνοιά μας έχει ως ουσιαστική της λειτουργία να φωτίζει τη διαγωγή μας, να προετοιμάζει τη δράση μας πάνω στα πράγματα, να προβλέπει, για μια δεδομένη κατάσταση, τα πρόσφορα ή απρόσφορα γεγονότα που ενδέχεται να ακολουθήσουν. Επομένως, σε μια κατάσταση, απομονώνει ενστικτωδώς ό.τι μοιάζει στο ήδη γνωστό* γυρεύει το ίδιο, για να μπορέσει να εφαρμόσει την αρχή της κατά την οποία «το ίδιο παράγει το ίδιο». Σε αυτό συνίσταται η πρόβλεψη του μέλλοντος από τον κοινό νου. Η επιστήμη προάγει αυτή την διεργασία στον ύψιστο δυνατό βαθμό ακρίβειας και σαφήνειας, χωρίς να αλλοιώνει τον ουσιώδη χαρακτήρα της. Όπως η συνήθης γνώση, η επιστήμη συγκρατεί από τα πράγματα μόνο την έποψη της *επανάληψης*. Αν το όλον είναι πρωτότυπο, λαμβάνει μέτρα για να το αναλύσει σε στοιχεία ή σε επόψεις, που ανταποκρίνονται *περίπου* στην αναπαραγωγή του παρελθόντος. Η επιστήμη μπορεί να ασχολείται μόνο με ό,τι εικάζεται ότι επαναλαμβάνεται, δηλαδή με κείνο που, εξ υποθέσεως, δεν υπόκειται στην επίδραση της διάρκειας. Καθετί μη αναγώγιμο και μη αντιστρέψιμο στις διαδοχικές στιγμές μιας ιστορίας τής διαφεύγει. Για να παραστήσουμε το μη αναγώγιμο και το μη αντιστρέψιμο, πρέπει να αποκηρύξουμε τις επιστημονικές έξεις, οι οποίες ανταποκρίνονται στις θεμελιακές απαιτήσεις της σκέψης, να ασκήσουμε πίεση στο πνεύμα και να κινηθούμε ενάντια στη φυσική φορά της διάνοιας. Ακριβώς αυτός όμως είναι ο ρόλος της φιλοσοφίας.

Ιδού γιατί, όσο κι αν η ζωή εξελίσσεται μπροστά στα μάτια μας ως μια συνεχής δημιουργία απρόβλεπτης μορφής, διατηρείται πάντα η ιδέα ότι η μορφή, το απρόβλεπτο και η συνέχεια είναι απλά επιφαινόμενα, όπου αντανακλώνται ισάριθμες άγνοιες. Ό,τι προβάλλει στις αισθήσεις ως μια συνεχής ιστορία, θα αποσυντεθεί -θα μας πουν- σε διαδοχικές καταστά-

τα στοιχεία προϋπάρχουν, η σύνθεση που θα τα περιλάβει είναι δυνητικά δεδομένη, όντας μόνο μία από τις δυνατές διευθετήσεις· αυτή τη διευθέτηση μια υπεράνθρωπη διάνοια θα μπορούσε να την είχε αντιληφθεί εκ των προτέρων ανάμεσα σε όλες τις δυνατότητες. Απεναντίας, εμείς φρονούμε ότι. στο πεδίο της ζωής, τα στοιχεία δεν έχουν πραγματική και χωριστή ύπαρξη. Είναι πολλαπλά στιγμιότυπα τα οποία συλλέγει το πνεύμα από μια μη διαιρετή διαδικασία. Ως εκ τούτου υπάρχει ριζική ενδεχομενικότητα στην πρόοδο, ασυμμετρία ανάμεσα σε ό,τι προηγείται και σε ό.τι έπεται. με άλλα λόγια διάρκεια.

σεις. Ό,τι σας δίνει την εντύπωση μιας πρωτότυπης κατάστασης, διαλύεται, κατά την ανάλυση, σε στοιχειώδη γεγονότα, καθένα από τα οποία είναι η επανάληψη ενός γνωστού γεγονότος. Ό,τι αποκαλείτε απρόβλεπτη μορφή, ουσιαστικά είναι μια νεοπαγής διάταξη παλαιών στοιχείων. Τα στοιχειώδη αίτια, το σύνολο των οποίων καθόρισε αυτή τη διάταξη, είναι κι αυτά παλαιά αίτια που επαναλαμβάνονται υιοθετώντας μια νέα τάξη. Η γνώση των στοιχείων και των στοιχειωδών αιτίων θα επέτρεπε να προσχεδιάσουμε την έμβια μορφή, η οποία είναι το άθροισμα και το αποτέλεσμά τους. Αφού αναλύσαμε τη βιολογική έποψη των φαινομένων σε φυσικοχημικούς παράγοντες, στην ανάγκη, θα κάνουμε ένα άλμα πάνω από τη φυσική και τη χημεία· θα περάσουμε από τις μάζες στα μόρια, από τα μόρια στα άτομα, από τα άτομα στα σωματίδια, ώστε να φτάσουμε τελικά σε κάτι που να μπορεί να αντιμετωπιστεί ως ένα είδος ηλιακού συστήματος, ήτοι αστρονομικώς. Αν το αρνείστε, αμφισβητείτε την ίδια την αρχή του επιστημονικού μηχανισμού και διακηρύσσετε αυθαίρετα ότι η έμβια ύλη δεν είναι καμωμένη από τα ίδια στοιχεία με την άλλη. - Θα αποκριθούμε ότι δεν αμφισβητούμε τη θεμελιώδη ταυτότητα της ακατέργαστης ύλης και της οργανωμένης ύλης. Το μόνο ζήτημα είναι να μάθουμε αν τα φυσικά συστήματα. που αποκαλούμε έμβια όντα πρέπει να εξομοιωθούν με τα τεχνητά συστήματα, τα οποία η επιστήμη διαχωρίζει μέσα στην ακατέργαστη ύλη, ή αν θα έπρεπε μάλλον να τα παραβάλουμε με κείνο το φυσικό σύστημα που είναι η ολότητα του σύμπαντος. Παραδέχομαι ότι η ζωή είναι ένα είδος μηχανισμού. Είναι όμως άραγε ο μηχανισμός των μερών που μπορούν να απομονωθούν τεχνητά μέσα στην ολότητα του σύμπαντος ή ο μηχανισμός του πραγματικού όλου; Η ολότητα του πραγματικού θα μπορούσε, όπως είπαμε, να είναι μια μη διαιρετή συνέχεια* οπότε τα συστήματα που διαχωρίζουμε μέσα της δεν θα ήταν, κατά κυριολεξία, μέρη παρά επιμέρους απόψεις του όλου. Οπότε, με αυτές τις επιμέρους απόψεις, τοποθετημένες τη μία δίπλα στην άλλη, δεν θα επιτύχετε ούτε καν ένα ξεκίνημα ανασύνθεσης του συνόλου, όπως δεν πρόκειται να αναπαραγάγετε την υλικότητα ενός αντικειμένου πολλαπλασιάζοντας τις φωτογραφίες του από μύριες διαφορετικές απόψεις. Αυτό ισχύει για τη ζωή και για τα φυσικοχημικά φαινόμενα στα οποία θα αξίωνε κανείς να την αναγάγει. Η ανάλυση θα ανακαλύψει ασφαλώς στις διαδικασίες οργανικής δημιουργίας έναν αυξανόμενο αριθμό φυσικοχημικών φαινομένων. Σε αυτό θα περιοριστούν οι χη-

μικοί και οι φυσικοί. Δεν έπεται όμως από αυτό ότι η χημεία και η φυσική οφείλουν να μας προσφέρουν το κλειδί της ζωής.

Ένα βραχύτατο τμήμα καμπύλης είναι σχεδόν μια ευθεία γραμμή. Η ομοιότητα με την ευθεία θα αυξάνεται στον βαθμό που θα μικραίνει το μέγεθος του, οπότε οριακά θα πούμε, κατά βούληση, ότι αυτό το τμήμα αποτελεί μέρος μιας ευθείας ή μιας καμπύλης. Σε κάθε σημείο του, όντως, η καμπύλη συγχέεται με την εφαπτομένη της. Έτσι, η «ζωτικότητα» είναι εφαπτομένη οιουδήποτε σημείου των φυσικών και χημικών δυνάμεων αλλά, σε τελική ανάλυση, αυτά τα σημεία είναι απλώς οι απόψεις ενός πνεύματος που φαντάζεται στάσεις σε αυτήν ή εκείνη τη στιγμή της γενεσιουργού κίνησης της καμπύλης. Στην πραγματικότητα, η ζωή δεν απαρτίζεται από φυσικοχημικά στοιχεία για τον ίδιο λόγο που μια καμπύλη δεν απαρτίζεται από ευθείες γραμμές.

Γενικά, η πιο ριζική πρόοδος που μπορεί να επιτελέσει μια επιστήμη συνίσταται στην εισαγωγή των ήδη προσκτηθέντων πορισμάτων σε ένα νέο σύνολο, σε σχέση με το οποίο αυτά θα αποβούν στιγμιαίες και ασάλευτες επόψεις, που από καιρού εις καιρόν συλλέγουμε από τη συνέχεια μιας κίνησης. Αυτού του ποιού, για παράδειγμα, είναι η σχέση της νεότερης γεωμετρίας προς την αρχαία. Η τελευταία, αμιγώς στατική, εργαζόταν πάνω σε σχήματα που διαγράφηκαν άπαξ διά παντός* αντίθετα, η άλλη μελετά την παραλλαγή μιας συνάρτησης, δηλαδή τη συνέχεια της κίνησης η οποία διαγράφει το σχήμα. Για να επιτύχουμε μεγαλύτερη ακρίβεια, μπορούμε αναμφίβολα να εξαλείψουμε από τις μαθηματικές διαδικασίες μας πάσα θεώρηση της κίνησης* ισχύει εξίσου ότι η εισαγωγή της κίνησης στη γένεση των σχημάτων είναι μια από τις ιδρυτικές αρχές των νεότερων μαθηματικών. Εκτιμούμε λοιπόν ότι, αν η βιολογία μπορούσε να μελετά το αντικείμενό της από τόσο κοντά όσο το μελετούν τα μαθηματικά, θα απέβαινε για τη φυσικοχημεία των οργανωμένων σωμάτων ό,τι είναι ήδη τα νεότερα μαθηματικά για την αρχαία γεωμετρία. Οι άκρως επιφανειακές μετατοπίσεις μαζών και μορίων τις οποίες μελετούν η φυσική και η χημεία θα απέβαιναν, σε σχέση με αυτή τη ζωτική κίνηση που παράγεται στο βάθος, και είναι μεταμόρφωση και όχι πια μετατόπιση, ό,τι είναι η στάση ενός κινητού προς την κίνησή του στον χώρο. Καθόσον μπορούμε να το προαισθανθούμε, η διαδικασία διά της οποίας θα περνούσαμε από τον ορισμό μιας κάποιας ζωτικής δράσης στο σύστημα των φυσικοχημικών γεγονότων τα οποία συνε-

πάγεται θα ήταν ανάλογη με τη διεργασία διά της οποίας μεταβαίνουμε από τη συνάρτηση στην παράγωγό της, από την εξίσωση της καμπύλης (δηλαδή του νόμου της συνεχούς κίνησης διά της οποίας γεννήθηκε η καμπύλη) στην εξίσωση της εφαπτομένης η οποία της προσδίδει τη στιγμιαία κατεύθυνση. Μια τέτοια επιστήμη θα γινόταν μια *μηχανική της μεταμόρφοκτης*, ειδική περίπτωση της οποίας θα ήταν η δική μας *μηχανική της μετατόπισης*, μια απλούστευση δηλαδή, μια προβολή επί του πεδίου της αμιγούς ποσότητας. Όπως λοιπόν υπάρχουν άπειρες συναρτήσεις που έχουν την ίδια μεταβλητή και το στοιχείο που διαφοροποιεί τις μεν από τις δε είναι μια σταθερά, έτσι, ίσως, η ολοκλήρωση των φυσικοχημικών στοιχείων μιας καθαυτό ζωτικής δράσης θα προσδιόριζε αυτή τη δράση μόνο εν μέρει* ένα μέρος της θα παρέμενε απροσδιόριστο. Ωστόσο, μόνο αν ονειροπολούσαμε, θα μπορούσαμε να συλλάβουμε μια παρόμοια ολοκλήρωση* δεν ισχυριζόμαστε ότι το όνειρο θα γίνει ποτέ πραγματικότητα. Το μόνο που θελήσαμε, αναπτύσσοντας κατά το δυνατόν μια ορισμένη σύγκριση, ήταν να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο η θέση μας προσεγγίζει τον καθαρό μηχανικισμό και συνάμα τον τρόπο με τον οποίο αντιδιαστέλλεται από αυτόν.

Εξάλλου μπορούμε να προχωρήσουμε αρκετά μακριά όσον αφορά τη μίμηση του έμβιου από το ανοργάνωτο. Οχι μόνο η χημεία πραγματοποιεί οργανικές συνθέσεις, αλλά επιπλέον κατορθώνουμε να αναπαράγουμε τεχνητά το εξωτερικό σχέδιο ορισμένων γεγονότων οργάνωσης, όπως είναι η έμμεση διαίρεση του κυττάρου και η πρωτοπλασματική κυκλοφορία. Γνωρίζουμε ότι το πρωτόπλασμα του κυττάρου επιτελεί ποικίλες κινήσεις μέσα στο περίβλημά του. Από την άλλη, η λεγόμενη έμμεση διαίρεση του κυττάρου τελείται με εξαιρετικά πολύπλοκες διεργασίες, εκ των οποίων οι μεν αφορούν τον πυρήνα και οι δε το κυτταρόπλασμα. Οι τελευταίες αρχίζουν με τη διχοτόμηση του κεντροσώματος, ενός σφαιρικού σωματιδίου που κείται πλάι στον πυρήνα. Τα δύο κεντροσώματα που σχηματίστηκαν έτσι απομακρύνονται μεταξύ τους, ελκύουν τα ινώδη τεμάχια που αποσπάστηκαν και διχοτομήθηκαν από τον ιστό που αποτελούσε ουσιαστικά τον αρχικό πυρήνα, και σχηματίζουν τελικά δύο νέους πυρήνες γύρω από τους οποίους συγκροτούνται τα δύο νέα κύτταρα, τα οποία θα διαδεχθούν το πρώτο. Κατόρθωσαν λοιπόν να μιμηθούν, σε γενικές γραμμές και στην εξωτερική τους επίφαση, μερικές τουλάχιστον από αυτές τις διεργασίες. Αν κονιορτοποιήσουμε ζάχαρη ή μαγειρικό άλας και προσθέσουμε πολυκαιρισμένο λάδι, κοι-

τώντας με το μικροσκόπιο μια σταγόνα από αυτό το μείγμα, βλέπουμε έναν αφρό με κυψελοειδή δομή που η μορφολογία του μοιάζει -σύμφωνα με ορισμένους θεωρητικούς- με κείνη του πρωτοπλάσματος, όπου συντελούνται κινήσεις οι οποίες θυμίζουν αρκετά εκείνες της πρωτοπλασματικής κυκλοφορίας.[10] Αν σε έναν παρόμοιο αφρό εξαγάγουμε τον αέρα μιας κυψελίδας, βλέπουμε να σχηματίζεται ένας κώνος έλξης ανάλογος με κείνους που σχηματίζονται γύρω από τα κεντροσώματα για να καταλήξουν στη διαίρεση του πυρήνα.[11] Πιστεύουν ότι μπορούν να εξηγήσουν μηχανικά ακόμη και τις εξωτερικές κινήσεις ενός μονοκύτταρου οργανισμού ή τουλάχιστον μιας αμοιβάδας. Οι μετατοπίσεις της αμοιβάδας μέσα σε μια σταγόνα νερό θα μπορούσαν να παραβληθούν με το πήγαιν' έλα ενός κόκκου σκόνης μέσα σε μια κάμαρα όπου σχηματίζονται ρεύματα αέρος από τις ανοιχτές πόρτες και τα παράθυρα. Η μάζα της αμοιβάδας απορροφά αδιάκοπα κάποιες διαλυτές ουσίες τις οποίες περιέχει το περιβάλλον ύδωρ και του επιστρέφει κάποιες άλλες· αυτές οι συνεχείς ανταλλαγές, που μοιάζουν με τις ανταλλαγές ανάμεσα σε δύο δοχεία τα οποία χωρίζονται με πορώδες διάφραγμα, θα δημιουργούσαν γύρω από τον μικροοργανισμό έναν ακατάπαυστα μεταβαλλόμενο στρόβιλο. Όσο για τα προσωρινά εξογκώματα ή ψευδοπόδια που φαίνεται να αποκτά η αμοιβάδα, δεν εκπέμπονται από αυτή, αλλά μάλλον ελκύονται έξωθεν με ένα είδος εισπνοής ή αναρρόφησης του περιβάλλοντος.[12] Σταδιακά, θα διευρυνθεί αυτός ο τρόπος εξήγησης στις πιο πολύπλοκες κινήσεις τις οποίες επιτελεί το ίδιο το εγχυματόζωο με τις παλμικές βλεφαρίδες του, οι οποίες, πιθανότατα, είναι απλώς ψευδοπόδια που παγιώθηκαν.

Εντούτοις, οι ειδήμονες δεν συμφωνούν μεταξύ τους αναφορικά με την αξία των εξηγήσεων και των σχημάτων αυτού του είδους. Κάποιοι χημικοί επισήμαναν ότι, ακόμη κι αν λαμβάναμε υπόψη μόνο το οργανικό, χωρίς να προχωρήσουμε μέχρι το οργανωμένο, η επιστήμη, μέχρι σήμερα, έχει αναδυστήσει μόνο τα απορρίμματα της ζωτικής δραστηριότητας· οι καθαυτό ενεργές, πλαστικές ουσίες δεν επιδέχονται σύνθεση. Ένας από τους διαπρεπέστερους φυσιοδίφες της εποχής μας τόνισε ιδιαίτερα την αντίθεση

10. Bütschli. ***Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma.*** Λειψία. 1892. α' μέρος.

11. Rhumbler. Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zelle- und Kerntheilung ***(Roux*** 's ***Archiv.,*** 1896).

12. Berthold. ***Studien über Protoplasmamechanik.*** Λειψία. 1886. σ. 102. Πβ. την εξήγηση που προτείνει ο Le Dantec. ***Théorie nouvelle de la vie.*** Παρίσι, 1896, σ. 60.

ανάμεσα στις δύο τάξεις φαινομένων που διαπιστώνουμε στους έμβιους ιστούς: αφενός στην *αναγένεση (anagenèse)* και αφετέρου στην *χαταγ ένεση (catagen'ese*λ 0 ρόλος των αναγενετικών ενεργειών έγκειται στην ανύψωση των κατώτερων ενεργειών στο δικό τους επίπεδο διά της αφομοιώσεως ανόργανων ουσιών. Κατασκευάζουν τους ιστούς. Απεναντίας, η ίδια η λειτουργία της ζωής (εξαιρώντας ωστόσο την αφομοίωση, την αύξηση και την αναπαραγωγή) είναι καταγενετικής τάξεως, μείωση ενέργειας και όχι πια επίταση. Η φυσικοχημεία θα εξέταζε μόνο τα γεγονότα καταγενετικής τάξεως, δηλαδή, εν κατακλείδι, το νεκρό και όχι το ζωντανό.[13] Είναι βέβαιο ότι τα γεγονότα της πρώτης κατηγορίας δείχνουν να αντιδρούν στη φυσικοχημική ανάλυση, ακόμη και αν δεν είναι καθαυτό αναγενετικά. Όσο δε για την τεχνητή μίμηση της εξωτερικής όψης του πρωτοπλάσματος, πρέπει τάχα να της προσδώσουμε μια πραγματική θεωρητική σπουδαιότητα, ενώ δεν έχουμε ακόμη βεβαιωθεί για τη φυσική μορφολογία αυτής της ουσίας; Κατά μείζονα λόγο δεν μπορεί ακόμα να τεθεί ζήτημα χημικής ανασύνθεσής του. Τέλος, μια φυσικοχημική εξήγηση των κινήσεων της αμοιβάδας, και μάλιστα του εγχυματόζωου, φαίνεται ανέφικτη σε πολλούς από κείνους οι οποίοι παρατήρησαν εκ του σύνεγγυς αυτούς τους υποτυπώδεις οργανισμούς. Ακόμη και σε αυτές τις πιο ταπεινές εκδηλώσεις της ζωής αντιλαμβάνονται το ίχνος κάποιας αποτελεσματικής ψυχολογικής δραστηριότητας.[14] Αλλά το πλέον διδακτικό είναι ότι η εμβριθής μελέτη των ιστολογικών φαινομένων συχνά αποθαρρύνει αντί να ενθαρρύνει την τάση να εξηγούνται τα πάντα διά της φυσικής και της χημείας. Αυτό είναι το συμπέρασμα του όντως υπέροχου βιβλίου που αφιέρωσε ο ιστολόγος Ε. Γουίλσον (E.-B. Wilson) στην ανάπτυξη του κυττάρου: «Εν κατακλείδι, η μελέτη του κυττάρου φαίνεται να διεύρυνε παρά να περιόρισε το πελώριο χάσμα που χωρίζει τις μορφές της ζωής, ακόμη και τις κατώτερες, από τον ανόργανο κόσμο».[15]

13. Cope. ***Theprimaryfactors of organic évolution,*** Chicago. 1896. σσ. 475-484.

14. Maupas. Étude des infusoires ciliés (***Arch. de zoologie expérimentale,*** 1883). ιδιαίτερα σσ. 47. 491.518. 549. Πβ. P. Vignon, ***Recherches de cytologie générale sur les épithéliums,*** Παρίσι. 1902. σ. 655. Μια εμβριθής μελέτη των κινήσεων του εγχυματόζωου και μια οξυδερκέστατη κριτική της ιδέας του τροπισμού έγιναν τελευταία από τον Jennings (***Contributions to the study ofthe behavior ofhnoer organisais.*** Washington. 1904). Ο «τόπος συμπεριφοράς» αυτών των κατώτερων οργανισμών, όπως τον ορίζει ο Jennings (σσ. 237-252) είναι αδιαμφισβήτητα ψυχολογικής τάξεως.

15. «The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that séparâtes even the lowest forms of life from the inorganic world» (K. B. Wilson. ***The cell in development and inheritance,*** Νέα ϊορκη. 1897. σ. 330).

Συνοπτικά, όσοι ασχολούνται μόνο με τη λειτουργική δραστηριότητα του έμβιου όντος τείνουν να πιστεύουν ότι η φυσική και η χημεία θα μας προσφέρουν το κλειδί των βιολογικών διαδικασιών.[16] Όντως καταπιάνονται κυρίως με τα φαινόμενα που *επαναλαμβάνονται* ακατάπαυστα στο έμβιο ον, όπως μέσα σε έναν αποστακτήρα. Έτσι εξηγούνται εν μέρει οι μηχανιστικές τάσεις της φυσιολογίας. Αντίθετα, εκείνοι που η προσοχή τους επικεντρώνεται στη λεπτεπίλεπτη δομή των έμβιων ιστών, στη γένεση και στην εξέλιξή τους, ιστολόγοι και εμβρυολόγοι από τη μια, φυσιοδίφες από την άλλη, εξετάζουν τον ίδιο τον αποστακτήρα και όχι πλέον μόνο το περιεχόμενό του. Διαπιστώνουν ότι ο εν λόγω αποστακτήρας δημιουργεί τη μορφή του κατά τη διάρκεια μιας *μοναδικής* σειράς ενεργημάτων η οποία συγκροτεί μιαν αληθινή ιστορία. Ιστολόγοι, εμβρυολόγοι και φυσιοδίφες πόρρω απέχουν από το να πιστεύουν -τόσο πρόθυμα όσο οι φυσιολόγοι- στον φυσικοχημικό χαρακτήρα των ζωτικών δράσεων.

Η αλήθεια είναι ότι καμιά από τις δύο θέσεις, τόσο αυτή που καταφάσκει όσο κι εκείνη που αρνείται τη δυνατότητα να παραχθεί ποτέ χημικώς ένας στοιχειώδης οργανισμός, δεν μπορεί να επικαλεστεί το κύρος της εμπειρίας. Αμφότερες οι θέσεις είναι μη επαληθεύσιμες· η πρώτη επειδή η επιστήμη δεν έχει κάνει ακόμη ούτε ένα βήμα προς τη χημική σύνθεση μιας ζώσας ουσίας, η δεύτερη επειδή δεν υπάρχει κανένα επιδεκτικό σύλληψης μέσο που να αποδεικνύει πειραματικά ότι ένα γεγονός είναι αδύνατο. Εκθέσαμε ωστόσο τους θεωρητικούς λόγους που μας εμποδίζουν να εξομοιώσουμε το έμβιο ον, ως σύστημα κλειστό εκ φύσεως, με τα συστήματα τα οποία απομονώνει η επιστήμη μας. Αναγνωρίζουμε ότι αυτοί οι λόγοι υστερούν σε ισχύ, όταν πρόκειται για έναν υποτυπώδη οργανισμό όπως η αμοιβάδα, η οποία μόλις που εξελίσσεται. Αλλά αποκτούν μεγαλύτερη ισχύ, αν εξετάσουμε έναν πιο πολύπλοκο οργανισμό, ο οποίος ακολουθεί έναν κανονικό κύκλο μεταμορφώσεων. Όσο περισσότερο η διάρκεια σφραγίζει το έμβιο ον, τόσο πιο προφανές γίνεται ότι ο οργανισμός διακρίνεται από έναν απλό μηχανισμό, πάνω στον οποίο η διάρκεια γλιστρά χωρίς να τον διαπερνά. Και η απόδειξη προσλαμβάνει τη μέγιστη ισχύ της όταν αναφέρεται στη συνολική εξέλιξη της ζωής, από τις πιο ταπεινές απαρχές της έως τις ύπατες σημερινές μορφές της, καθόσον αυτή η εξέλιξη συνιστά

16. υαβίΓθ. ***Ιμνίαί Ιαηο***/. σ. 43.

-διά της ενότητος και της συνέχειας της έμψυχης ύλης που την υποστηρίζει- μια και την αυτή μη διαιρετή ιστορία. Επομένως δεν καταλαβαίνουμε γιατί η εξελικτική υπόθεση εμφανίζεται, εν γένει, να συγγενεύει με τη μηχανιστική αντίληψη της ζωής. Δεν ισχυριζόμαστε ασφαλώς ότι προσκομίζουμε μια μαθηματική και τελεσίδικη ανασκευή αυτής της αντίληψης. Αλλά η ανασκευή την οποία αντλούμε από τις θεωρήσεις της διάρκειας και η οποία, κατά τη γνώμη μας, είναι η μόνη εφικτή ενισχύεται και κερδίζει σε αποδεικτικότητα καθόσον τασσόμαστε υπέρ της εξελικτικής υποθέσεως. Πρέπει να επιμείνουμε επί τούτου. Αλλά ας υποδείξουμε σαφέστερα την αντίληψη της ζωής προς την οποία οδεύουμε.

Λέγαμε λοιπόν ότι οι μηχανιστικές εξηγήσεις ισχύουν για τα συστήματα που η σκέψη μας αποσπά τεχνητά από το όλον. Αλλά για το ίδιο το όλον και για τα συστήματα που, μέσα σε αυτό το όλον, συγκροτούνται φυσικά κατ' εικόνα του δεν μπορούμε να παραδεχθούμε εκ των προτέρων ότι μπορούν να εξηγηθούν μηχανικά, διότι τότε ο χρόνος θα ήταν άχρηστος και μάλιστα μη πραγματικός. Η ουσία των μηχανικών εξηγήσεων έγκειται όντως στο να θεωρούμε το μέλλον και το παρελθόν ως δυνάμενα να υπολογιστούν σε συνάρτηση με το παρόν και, επομένως, στο να υποστηρίζουμε ότι *τα πάντα είναι δεδομένα.* Σύμφωνα με αυτή την υπόθεση, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον θα ήταν ορατά διαμιάς για μια υπεράνθρωπη διάνοια, ικανή να φέρει σε πέρας τον υπολογισμό. Έτσι, οι ειδήμονες που πίστεψαν στην καθολικότητα και στην τέλεια αντικειμενικότητα των μηχανικών εξηγήσεων εξέφρασαν, συνειδητά ή ασύνειδα, μια παρόμοια υπόθεση. 0 Λαπλάς (Laplace) τη διατύπωνε ήδη με τη μέγιστη ακρίβεια: «Μια διάνοια που, σε μια δεδομένη στιγμή, θα γνώριζε όλες τις δυνάμεις από τις οποίες εμφορείται η φύση και την αντίστοιχη κατάσταση των όντων που την απαρτίζουν, αν εξάλλου αυτή η διάνοια ήταν αρκετά πλατιά ώστε να υποβάλει αυτά τα δεδομένα στην Ανάλυση, θα περιελάμβανε στον ίδιο τύπο τις κινήσεις των μέγιστων σωμάτων του σύμπαντος και τις κινήσεις του πιο ελαφρού ατόμου* τίποτε δεν θα ήταν αβέβαιο γι' αυτή τη διάνοια, τόσο το μέλλον όσο και το παρελθόν θα βρίσκονταν προ των οφθαλμών της».[17] Και ο Ντυ Μπουά-Ρεμόν (Du Bois-Reymond) λέγει: «Μπορούμε να φαντα-

1 7. Laplace. Introduction à la théorie analytique des probabilités ***{Oeuvres complètes.*** 7ΙΚ τόμος. Παρίσι. 1886. σ. VI).

στούμε τη γνώση της φύσης να φτάνει μέχρι σημείου ώστε η καθολική διαδικασία του κόσμου να παριστάται με έναν και μόνο μαθηματικό τύπο, με ένα και μόνο πελώριο σύστημα ταυτόχρονων διαφορικών εξισώσεων, απ' όπου θα εξάγονταν, για κάθε στιγμή, η θέση, η κατεύθυνση και η ταχύτητα κάθε ατόμου του κόσμου».[18] Από τη μεριά του ο Χάξλεϋ (Huxley) εξέφρασε πιο συγκεκριμένα την ίδια ιδέα: «Αν η θεμελιώδης πρόταση της εξέλιξης αληθεύει, δηλαδή ότι ολόκληρος ο κόσμος, άψυχος και έμψυχος, είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης, σύμφωνα με καθορισμένους νόμους, των δυνάμεων που διέπουν τα μόρια, από τα οποία απαρτιζόταν το αρχικό νεφέλωμα του σύμπαντος, τότε είναι εξίσου βέβαιο ότι ο σημερινός κόσμος ενυπήρχε δυνητικά στην κοσμική αναθυμίαση και ότι μια επαρκής διάνοια θα μπορούσε, γνωρίζοντας τις ιδιότητες των μορίων αυτής της αναθυμίασης, να προβλέψει, για παράδειγμα, την κατάσταση του ζωικού βασιλείου της Μεγάλης Βρετανίας κατά το 1868, με την ίδια βεβαιότητα που ξέρουμε τι θα συμβεί στο χνώτο της εκπνοής κατά τη διάρκεια μιας ψυχρής χειμωνιάτικης μέρας». Σε παρόμοιες θεωρίες, εξακολουθούν να μιλάνε για τον χρόνο, προφέρουν τη λέξη, αλλά δεν σκέφτονται διόλου το πράγμα. Διότι στις θεωρίες αυτές ο χρόνος στερείται αποτελεσματικότητας και, αφού δεν κάνει τίποτα, δεν είναι τίποτα. Ο ριζικός μηχανικισμός προϋποθέτει μια μεταφυσική όπου η ολότητα του πραγματικού τίθεται συλλήβδην, στην αιωνιότητα, και όπου η φαινομενική διάρκεια των πραγμάτων εκφράζει απλώς την αναπηρία ενός πνεύματος που αδυνατεί να γνωρίσει διαμιάς τα πάντα. Μόνο που η διάρκεια είναι κάτι πολύ διαφορετικό για τη συνείδησή μας, δηλαδή για ό,τι το πιο αδιαμφισβήτητο υπάρχει στην εμπειρία μας. Αντιλαμβανόμαστε τη διάρκεια ως ένα ρεύμα το οποίο αδυνατούμε να αναπλεύσουμε. Αποτελεί το βάθος τού είναι μας και νιώθουμε όντως ότι είναι η ίδια η υπόσταση των πραγμάτων με τα οποία διατελούμε σε επικοινωνία. Μάταια προτάσσουν στα μάτια μας τη λάμψη της προοπτικής μιας καθολικής μαθηματικής επιστήμης· δεν μπορούμε να θυσιάσουμε την εμπειρία στις απαιτήσεις ενός συστήματος. Ιδού γιατί απορρίπτουμε τον ριζικό μηχανικισμό.

18. Du Bois-Reymond, ***Ueberdic Grcnzen des Naturerkennens,*** Λειψία, 1892.

Η ριζική τελεολογία

Αλλά και η ριζική τελεολογία μάς (ραίνεται εξίσου απαράδεκτη, μάλιστα για τον ίδιο λόγο. Η θεωρία της τελικότητας, με την ακραία μορφή της. όπως για παράδειγμα απαντά στον Λάιμπνιτς (Leibniz), συνεπάγεται ότι τα πράγματα και τα όντα ουσιαστικά πραγματοποιούν ένα πρόγραμμα που καταρτίστηκε άπαξ διά παντός. Αν όμως δεν υπάρχει τίποτε το απρόβλεπτο, ουδεμία επινόηση ή δημιουργία στο σόμπαν, τότε ο χρόνος καθίσταται και πάλι άχρηστος. Όπως και στη μηχανιστική υπόθεση δηλαδή, υποθέτουμε κι εδώ ότι *τα πάντα είναι δεδομένα.* Άρα η τελεολογία, υπ' αυτή την έννοια, είναι ένας ανεστραμμένος μηχανικισμός. Εμπνέεται από το ίδιο αίτημα, με μόνη διαφορά ότι, κατά την πορεία των πεπερασμένων διανοιών μας κατά μήκος της φαινομενικής διαδοχής των πραγμάτων, μας προσφέρει το φως με το οποίο αξιώνει να μας οδηγήσει προς το μέλλον και όχι προς το παρελθόν. Υποκαθιστά την ώθηση του παρελθόντος με την έλξη του μέλλοντος. Αλλά η διαδοχή δεν παύει να παραμένει καθαρή επίφαση, όπως άλλωστε και η ίδια η πορεία. Στη θεωρία του Λάιμπνιτς, ο χρόνος ανάγεται σε μια συγκεχυμένη αντίληψη, σχετική με την ανθρώπινη οπτική γωνία, η οποία θα διαλυόταν σαν ομίχλη για ένα πνεύμα που θα είχε πάρει θέση στο κέντρο των πραγμάτων.

Εντούτοις, η τελεολογία, σε αντίθεση προς τον μηχανικισμό, δεν είναι μια θεωρία με παγιωμένα περιγράμματα. Επιδέχεται όσες παρεκκλίσεις θέλετε. Τη μηχανιστική φιλοσοφία είτε την αποδέχεσαι είτε την απορρίπτεις· θα έπρεπε όντως να την απορρίψουμε, αν ο ελάχιστος κόκκος σκόνης, εκτρεπόμενος από την πορεία που έχει προδιαγράφει η μηχανική, εκδήλωνε το παραμικρό ίχνος αυθορμησίας. Απεναντίας, η θεωρία των τελικών αιτίων δεν πρόκειται ποτέ να αναιρεθεί τελεσίδικα. Αν παραμερίσουμε κάποια μορφή της, θα προσλάβει κάποια άλλη. Η αρχή της, που έχει ψυχολογική υφή, είναι πολύ ευέλικτη. Είναι τόσο επεκτάσιμη και ως εκ τούτου τόσο πλατιά, ώστε, από τη στιγμή που απορρίπτουμε τον καθαρό μηχανικισμό, δεχόμαστε κάτι από αυτήν. Επομένως, η θέση που θα εκθέσουμε στο παρόν βιβλίο θα υιοθετήσει αναγκαία την τελεολογία σε κάποιο βαθμό. Ιδού γιατί επιβάλλεται να υποδείξουμε σαφώς τι θα δεχθούμε από αυτή και τι σκοπεύουμε να απορρίψουμε.

Σπεύδουμε να πούμε ότι, κατά τη γνώμη μας, σφάλλουν όσοι μετριάζουν την τελεολογία του Λάιμπνιτς τεμαχίζοντάς την επ' άπειρον. Κι όμως αυτή την κατεύθυνση πήρε η θεωρία της τελικότητας. Νιώθουμε ότι, αν το σόμπαν πραγματώνει συνολικά ένα σχέδιο, τούτο δεν θα μπορούσαμε να το δείξουμε εμπειρικά. Νιώθουμε επίσης ότι, έστω κι αν περιοριστούμε στον οργανωμένο κόσμο, δεν είναι πιο εύκολο να αποδείξουμε ότι τα πάντα σ' αυτόν είναι αρμονικά. Αν ρωτούσαμε τα γεγονότα, θα απαντούσαν αρνητικά. Η φύση προκαλεί τη διαμάχη ανάμεσα στα έμβια όντα. Παντού εμφανίζει την αταξία πλάι στην τάξη, την οπισθοδρόμηση πλάι στην πρόοδο. Αλλά, κάτι που δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε ούτε για το σύνολο της ύλης ούτε για το σύνολο της ζωής, μήπως αληθεύει για κάθε οργανισμό ξέχωρα από τους άλλους; Μήπως δεν παρατηρούμε σε κάθε επιμέρους οργανισμό έναν θαυμάσιο καταμερισμό εργασίας, μιαν αξιοθαύμαστη αλληλεγγύη ανάμεσα στα μέρη, μια τέλεια τάξη μέσα στην άπειρη περιπλοκή; Υπ' αυτή την έννοια, κάθε έμβιο ον δεν πραγματώνει τάχα ένα σχέδιο εμμενές στην υπόστασή του; Κατά βάθος, ετούτη η θέση έγκειται στον κατατεμαχισμό της αρχαίας αντίληψης της τελικότητας. Γενικά δεν παραδέχονται, μάλιστα λοιδορούν εκθύμως την ιδέα μιας *εξωτερικής* τελικότητας, δυνάμει της οποίας τα έμβια όντα θα ήταν συνδιατεταγμένα μεταξύ τους· είναι παράλογο, λένε, να υποθέτουμε ότι η χλόη φτιάχτηκε για την αγελάδα και το πρόβατο για τον λύκο. Ωστόσο υπάρχει μια *εσωτερική* τελικότητα· κάθε ον φτιάχτηκε για τον εαυτό του, όλα τα μέρη του συντονίζονται για τη μέγιστη ωφέλεια του συνόλου και οργανώνονται έξυπνα γι' αυτόν το σκοπό. Αυτή είναι η αντίληψη της τελικότητας που επί μακρόν λογιζόταν κλασική. Η τελεολογία συρρικνώθηκε μέχρι σημείου να αφορά κάθε φορά μόνο ένα έμβιο ον. Σμικρύνοντας τον εαυτό της, πίστευε πιθανώς ότι θα έδινε μικρότερη λαβή για επιθέσεις.

Ωστόσο ίσχυε το αντίθετο. Όσο ριζοτομική κι αν φανεί η θέση μας, η τελικότητα είναι εξωτερική - ειδάλλως δεν είναι τίποτα.

Πράγματι, ας κοιτάξουμε τον πλέον πολύπλοκο και τον πλέον αρμονικό οργανισμό. Όλα του τα στοιχεία, λένε, συνωμοτούν για το μέγιστο καλό του συνόλου. Έστω, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι κάθε στοιχείο πιθανόν, σε κάποιες περιπτώσεις, να είναι το ίδιο ένας οργανισμός και ότι, υπάγοντας την ύπαρξη αυτού του μικρού οργανισμού στη ζωή του μεγάλου οργανισμού, δεχόμαστε την αρχή μιας εξωτερικής τελικότητας. Έτσι, η αντί-

ληψη μιας παραμόνιμης εσωτερικής τελικότητας αυτοκαταλύεται. Ένας οργανισμός απαρτίζεται από ιστούς, καθένας από τους οποίους ζει για λογαριασμό του. Τα κύτταρα που απαρτίζουν τους ιστούς έχουν κι αυτά κάποια ανεξαρτησία. Ακριβέστερα, αν η υπαγωγή όλων των στοιχείων του ατόμου στο ίδιο το άτομο ήταν πλήρης, θα μπορούσαμε να μη διακρίνουμε σε αυτά οργανισμούς, να κρατάμε την ονομασία αυτή μόνο για το άτομο και να μιλάμε μόνο για εσωτερική τελικότητα. Όλοι γνωρίζουμε όμως ότι αυτά τα στοιχεία μπορούν να έχουν πραγματική αυτονομία. Χωρίς να μιλάμε για τα φαγοκύτταρα, τα οποία ωθούν την ανεξαρτησία μέχρι σημείου να επιτίθενται στον οργανισμό που τα τρέφει, χωρίς να μιλάμε για τα γεννητικά κύτταρα, τα οποία έχουν ιδιαίτερη ζωή πλάι στα μη γεννητικά κύτταρα, μας αρκεί να μνημονεύσουμε τα φαινόμενα αναγένεσης· εν προκειμένω, ένα στοιχείο ή μια ομάδα στοιχείων δηλώνουν αίφνης ότι, αν, σε κανονικό χρόνο, πειθαναγκάζονταν να κατέχουν ελάχιστο χώρο και να περαιώνουν μόνο μια ειδική λειτουργία, μπορούσαν να κάνουν πολύ περισσότερα, σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα μπορούσαν να θεωρηθούν ως το ισοδύναμο του όλου.

Εδώ βρίσκεται η πέτρα του σκανδάλου των βιταλιστικών θεωριών. Εμείς^δεν θα τους επιρρίψουμε τη μομφή, όπως γίνεται συνήθως, ότι απαντούν στην ερώτηση με την ίδια την ερώτηση. Η «ζωτική αρχή» μάλλον δεν εξηγεί τίποτα σπουδαίο* τουλάχιστον έχει το πλεονέκτημα ότι λειτουργεί σαν πινακίδα για την άγνοιά μας, την οποία θα μπορέσει να μας υπομνήσει δοθείσης ευκαιρίας,[19] ενώ ο μηχανικισμός μάς καλεί να τη λησμονήσουμε. Η αλήθεια όμως είναι ότι η αποδοχή του βιταλισμού κατέστη πολύ δύσκολη, επειδή δεν υπάρχει αμιγώς εσωτερική τελικότητα ούτε ατομικότητα απολύτως διακριτή μέσα στη φύση. Τα οργανωμένα στοιχεία, που απαρτίζουν το άτομο (individu), έχουν κι αυτά μια κάποια ατομικότητα και θα

19. Πράγματι, υπάρχουν δύο απόψεις για τον σύγχρονο νεοβιταλισμό· από τη μια έχουμε τη διαβεβαίωση ότι ο καθαρός μηχανικισμός είναι ανεπαρκής, διαβεβαίωση η οποία προσλαμβάνει μέγα κύρος όταν προέρχεται από ειδήμονες σαν τον Ντρις. επί παραδείγματι. ή τον Ράινκε. και από την άλλη τις υποθέσεις που αυτός ο βιταλισμός υπερθέτει στον μηχανικισμό («εντελέχειες» του Ντρις. «δεσπόζουσες δυνάμεις» του Ράινκε κτλ). Από αυτές τις δύο απόψεις, η πρώτη παρουσιάζει χωρίς αμφιβολία μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Βλ. τις αξιόλογες μελέτες του Driesch ***(Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge.*** Λειψία, 1899- ***Die organischen Regulationen.*** Λειψία. 1901- ***Naturbegriffe und Natururteile.*** Λειψία, 1904· ***Der Vitalismus als Geschichte und als IA'hre.*** Λειψία. 19051 και του Reink***e (Die Welt als That.*** Βερολίνο. 1899· ***Einleitung in die theoretische Biologie.*** Βε(>ολίνο. 1901 ***Philosophie der Botanik.*** Λειψία, 1905).

διεκδικήσουν τη ζωτική τους αρχή, αν το άτομο πρέπει να έχει τη δική του. Αλλά, από την άλλη, το ίδιο το άτομο δεν είναι αρκετά ανεξάρτητο, ούτε αρκετά απομονωμένο άλλωστε, ώστε να μπορέσουμε να του αποδώσουμε ιδιάζουσα «ζωτική αρχή». Ένας οργανισμός όπως εκείνος των ανώτερων σπονδυλωτών είναι ο πιο εξατομικευμένος ανάμεσα σε όλους τους οργανισμούς· εντούτοις, αν παρατηρήσουμε ότι είναι απλώς η ανάπτυξη ενός ωαρίου, το οποίο αποτελούσε τμήμα του μητρικού σώματος, και ενός σπερματοζωάριου, το οποίο ανήκε στο πατρικό σώμα, ότι το αυγό (ήτοι το γονιμοποιηθέν ωάριο) είναι ένα αληθινό ενωτικό των δύο γονιών, αφού ανήκει εξίσου στις δύο υποστάσεις τους, αντιλαμβανόμαστε ότι κάθε ατομικός οργανισμός, έστω και ανθρώπινος, είναι απλό εκβλάστημα που ανεφύη πάνω στο συνδυασμένο σώμα των δύο γονιών του. Πού αρχίζει λοιπόν και πού τελειώνει η ζωτική αρχή του ατόμου; Βήμα το βήμα, θα ανατρέξουμε μέχρι τους απώτατους προγόνους του· θα διαπιστώσουμε ότι το άτομο είναι αλληλέγγυο με καθέναν από αυτούς, αλληλέγγυο με αυτή τη μικρή μάζα πρωτοπλασματικού ζελέ που κείται πιθανώς στη ρίζα του γενεαλογικού δένδρου της ζωής. Όντας, ως έναν βαθμό, ένα με αυτόν τον αρχέγονο πρόγονο, το άτομο είναι εξίσου αλληλέγγυο με ό,τι αποσπάστηκε από αυτόν με την κατιούσα διαφοροποίηση· υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι παραμένει ενωμένο με την ολότητα των έμβιων όντων με αόρατους δεσμούς. Μάταια λοιπόν αξιώνουν να περιστείλουν την τελικότητα στην ατομικότητα του έμβιου όντος. Αν υπάρχει τελικότητα στον κόσμο της ζωής, αυτή περιλαμβάνει ολόκληρη τη ζωή στην ίδια και μη διαιρετή περίπτυξη. Αυτή η κοινή σε όλα τα έμβια ζωή παρουσιάζει, αναμφίβολα, πολλές ασυναρτησίες και κενά, ενώ, από την άλλη, δεν είναι τόσο μαθηματικώς *μία* ώστε να μην μπορεί να επιτρέψει σε κάθε έμβιο να εξατομικευθεί σε κάποιο βαθμό. Εντούτοις, σχηματίζει μία μόνον ολότητα* και πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στην απλή άρνηση της τελικότητας και στην υπόθεση η οποία συντονίζει, όχι μόνο τα μέρη ενός οργανισμού με τον ίδιο τον οργανισμό, αλλά και κάθε έμβιο ον με το σύνολο των υπολοίπων.

Αν κονιορτοποιήσουμε την τελικότητα, δεν σημαίνει ότι θα την καταστήσουμε ευκολότερα δεκτή. Το δίλημμα είναι σαφές: είτε η υπόθεση μιας εμμενούς στη ζωή τελικότητας πρέπει να απορριφθεί συλλήβδην είτε πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να την τροποποιήσουμε προς μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση.

Βιολογία και φιλοσοφία

Το σφάλμα της ριζικής τελεολογίας, όπως άλλωστε και του ριζικού μηχανικισμού, είναι ότι διευρύνουν υπερβολικά την εφαρμογή ορισμένων εννοιών που είναι φυσικές στη διάνοιά μας. Πρωταρχικά, σκεπτόμαστε μόνο και μόνο για να δράσουμε. Η διάνοιά μας πήρε μορφή μέσα στο καλούπι της δράσης. Η θεωρία είναι πολυτέλεια, ενώ η δράση είναι αναγκαιότητα. Να όμως που, για να δράσουμε, αρχίζουμε θέτοντας έναν σκοπό· καταστρώνουμε ένα σχέδιο και κατόπιν εξονυχίζουμε το μηχανισμό που θα το πραγματοποιήσει. Η τελευταία αυτή διεργασία είναι εφικτή μόνο αν γνωρίζουμε σε τι μπορούμε να βασιστούμε. Πρέπει να έχουμε εξαγάγει από τη φύση ομοιότητες που θα μας επιτρέψουν να προεξοφλήσουμε το μέλλον. Άρα οφείλουμε να έχουμε εφαρμόσει, συνειδητά ή ασύνειδα, το νόμο της αιτιότητας. Εξάλλου, όσο πληρέστερα σχηματίζεται στο πνεύμα μας η ιδέα της ποιητικής αιτιότητας, τόσο περισσότερο η ποιητική αιτιότητα προσλαμβάνει τη μορφή μηχανικής αιτιότητας. Αυτή η τελευταία σχέση, με τη σειρά της, είναι μαθηματική στο μέτρο που εκφράζει μια πιο αυστηρή αναγκαιότητα. Οπότε, για να γίνουμε μαθηματικοί, αρκεί να ακολουθήσουμε τη φυσική κλίση του πνεύματός μας. Από την άλλη, όμως, αυτά τα φυσικά μαθηματικά είναι απλώς το ασύνειδο έρεισμα της συνειδητής μας έξης να συναρτούμε τα ίδια αίτια με τα αυτά αποτελέσματα. Πρόκειται για μιαν έξη που αποσκοπεί κατά κανόνα στο να οδηγεί πράξεις που εμπνέονται από προθέσεις ή, πράγμα ταυτόσημο, στο να διευθύνει συνδυασμένες κινήσεις που αποσκοπούν στην εκτέλεση ενός σχεδίου* γεννιόμαστε τεχνίτες, όπως άλλωστε και γεωμέτρες, και μάλιστα είμαστε γεωμέτρες επειδή ακριβώς είμαστε τεχνίτες. Έτσι, η ανθρώπινη διάνοια, καθόσον διαμορφώνεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις της ανθρώπινης δράσης, είναι μια διάνοια που προβαίνει με πρόθεση και συνάμα με υπολογισμό, με τον συντονισμό μέσων για έναν σκοπό και με την αναπαράσταση μηχανισμών που κατατείνουν στο να γίνουν γεωμετρικοί. Είτε φανταζόμαστε τη φύση σαν μια πελώρια μηχανή που διέπεται από μαθηματικούς νόμους είτε διακρίνουμε σε αυτή την πραγμάτωση ενός σχεδίου, σε αμφότερες τις περιπτώσεις ακολουθούμε μέχρι τα άκρα δύο τάσεις του πνεύματος που είναι συμπληρωματικές και πηγάζουν από τις ίδιες ζωτικές αναγκαιότητες.

Έτσι εξηγείται γιατί η ριζική τελεολογία ως επί το πλείστον προσεγγίζει τον ριζικό μηχανικισμό. Αμφότερες οι θεωρίες απεχθάνονται να αναγνωρίσουν στη φορά των πραγμάτων, ή απλώς στην ανάπτυξη της ζωής, μιαν απρόβλεπτη δημιουργία μορφών. Το μόνο που προσέχει ο μηχανικισμός στην πραγματικότητα είναι η ομοιότητα ή η επανάληψη. Κατά συνέπεια, διέπεται από τον ακόλουθο νόμο: στη φύση υπάρχει μόνο το ίδιο που αναπαράγει το ίδιο. Όσο αναδεικνύεται το γεωμετρικό του περιεχόμενο, τόσο μειώνεται η πιθανότητα να δεχθεί ότι δημιουργείται κάτι, έστω κάποια μορφή. Αρα, στον βαθμό που είμαστε γεωμέτρες, απορρίπτουμε το απρόβλεπτο. Βέβαια, θα μπορούσαμε να το δεχθούμε στον βαθμό που είμαστε καλλιτέχνες, διότι η τέχνη ζει από τη δημιουργία και προϋποθέτει μια λανθάνουσα πίστη στην αυθορμησία της φύσης. Αλλά η ανιδιοτελής τέχνη είναι πολυτέλεια, όπως και η καθαρή ενατένιση. Είμαστε τεχνίτες πολύ προτού γίνουμε καλλιτέχνες. Κάθε κατασκευή, όσο υποτυπώδης κι αν είναι, διέπεται από ομοιότητες και επαναλήψεις, όπως η φυσική γεωμετρία στην οποία ερείδεται. Δουλεύει βάσει προτύπων, τα οποία προτίθεται να αναπαραγάγει. Και, όταν εφευρίσκει κάτι, προχωρεί ή φαντάζεται ότι προχωρεί αναδιατάσσοντας γνωστά στοιχεία. Η αρχή της υπαγορεύει ότι «απαιτείται το ίδιο για να επιτευχθεί το ίδιο». Με έναν λόγο, η αυστηρή εφαρμογή της αρχής της τελικότητας, όπως και της αρχής της μηχανικής αιτιότητας, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι «τα πάντα είναι δεδομένα». Οι δύο αρχές εκφράζουν το ίδιο νόημα στις δύο διαφορετικές τους γλώσσες, και τούτο επειδή ανταποκρίνονται στην ίδια ανάγκη.

Ιδού γιατί συμφωνούν επίσης στο να εξαλείψουν τον χρόνο. Η πραγματική διάρκεια είναι αυτή που δαγκώνει τα πράγματα και αφήνει πάνω τους το αποτύπωμα των δοντιών της. Αν τα πάντα είναι εν χρόνω, τα πάντα μεταβάλλονται εσωτερικά και η ίδια συγκεκριμένη πραγματικότητα ουδέποτε επαναλαμβάνεται. Συνεπώς η επανάληψη είναι εφικτή μόνο αφηρημένα* αυτό που επαναλαμβάνεται είναι ετούτη ή η άλλη άποψη που οι αισθήσεις μας και κυρίως η διάνοιά μας απέσπασαν από την πραγματικότητα, επειδή ακριβώς η δράση μας, στην οποία κατατείνει κάθε διανοητική μας προσπάθεια, μπορεί να κινηθεί μόνο μεταξύ επαναλήψεων. Έτσι, επικεντρωμένη στο επαναλαμβανόμενο, πασχίζοντας αποκλειστικά να συνδέει το ίδιο με το ίδιο, η διάνοια αποστρέφει το βλέμμα από τη θέαση του χρόνου. Απεχθάνεται τη ροϊκότητα και στερεοποιεί ό,τι αγγίζει. Δεν *σκεφτό-*

μαστέ τον πραγματικό χρόνο. Αλλά τον βιώνουμε, επειδή η ζωή υπερβαίνει τη διάνοια. Η αίσθηση που έχουμε για τη δική μας εξέλιξη και για κείνη όλων των πραγμάτων μέσα στην καθαρή διάρκεια είναι παρούσα, σχηματίζοντας γύρω από την καθαυτό διανοητική παράσταση έναν ασαφή κροσσό που θα χαθεί μέσα στη νύχτα. Ο μηχανικισμός και η τελεολογία συμφωνούν να λαμβάνουν υπόψη μόνο τον φωτεινό πυρήνα που ακτινοβολεί στο κέντρο. Λησμονούν ότι ο πυρήνας αυτός σχηματίστηκε εις βάρος του υπολοίπου, διά συμπυκνώσεως, και ότι θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουν το όλον, το ρευστό εξίσου και περισσότερο από το συμπυκνωμένο, για να συλλάβουν εκ νέου την εσωτερική κίνηση της ζωής.

Η αλήθεια είναι ότι, αν υπάρχει ο κροσσός, δυσδιάκριτος έστω και αόριστος, πρέπει να έχει για τον φιλόσοφο μεγαλύτερη σπουδαιότητα από τον φωτεινό πυρήνα τον οποίο περιβάλλει. Διότι η παρουσία του μας επιτρέπει να βεβαιώσουμε ότι ο πυρήνας είναι πυρήνας, ότι η αμιγέστατη διάνοια συνιστά συρρίκνωση, διά συμπυκνώσεως, μιας ευρύτερης δύναμης. Επειδή ακριβώς αυτή η αόριστη ενόραση δεν μας προσφέρει καμιά αρωγή για να κατευθύνουμε την επίδραση που ασκούμε στα πράγματα, δράση εξολοκλήρου εντοπισμένη στην επιφάνεια του πραγματικού, μπορούμε να εικάσουμε ότι δεν ασκείται πια απλώς επιφανειακά, αλλά στο βάθος των πραγμάτων.

Αφότου εξέλθουμε από τα πλαίσια στα οποία ο μηχανικισμός και η ριζική τελεολογία περικλείουν τη σκέψη μας, η πραγματικότητα μας φαίνεται ως ένα αδιάλειπτο ανάβλυσμα νεοφανών πραγμάτων, καθένα από τα οποία, αμέσως μόλις εμφανισθεί για να αποτελέσει το παρόν, οπισθοχωρεί κιόλας στο παρελθόν. Εκείνη την κρίσιμη στιγμή γίνεται αντιληπτό από τη ματιά της διάνοιας, τα μάτια της οποίας είναι αιωνίως στραμμένα προς τα πίσω. Έτσι λειτουργεί η εσωτερική μας ζωή. Σε κάθε ενέργημά μας θα βρούμε εύκολα προηγούμενα των οποίων το ενέργημα αυτό θα ήταν, κατά κάποιον τρόπο, η μηχανική συνισταμένη. Επίσης θα λέγαμε ότι κάθε πράξη εκπληρώνει μια πρόθεση. Υπ' αυτή την έννοια ο μηχανικισμός και η τελικότητα είναι παντού, στην εξέλιξη της συμπεριφοράς μας. Αλλά η δράση μας. αρκεί να αφορά, έστω κατ' ελάχιστον, το σύνολο της προσωπικότητάς μας και να είναι αληθινά δική μας. δεν θα μπορούσε να προβλεφθεί, έστω και αν ό,τι προηγήθηκε την εξηγεί άπαξ και συντελεστεί. Μολονότι πραγματώνει μια πρόθεση, διαφέρει -ως παρούσα και καινοφανής πραγματικότητα- από την πρόθεση, η οποία δεν μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από ένα σχέδιο

επανέναρξης ή αναδιάταξης του παρελθόντος. Κατά συνέπεια, εν προκειμένω τόσο ο μηχανικισμός όσο και η τελεολογία είναι εξωτερικές επόψεις της συμπεριφοράς μας. Εξάγουν από αυτή τη διανοητικότητα. Μόνο που η συμπεριφορά μας διολισθαίνει ανάμεσά τους και φτάνει πολύ μακρύτερα. Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει, το ξαναλέω, ότι η ελεύθερη δράση είναι αλλοπρόσαλλη και παράλογη. Φέρομαι αλλοπρόσαλλα σημαίνει ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες έτοιμες θέσεις και τελικά υιοθετώ μιαν από αυτές· δεν υποσημαίνει την ωρίμαση μιας εσωτερικής κατάστασης ούτε την εξέλιξή της* όσο παράδοξο κι αν ακούγεται, πρόκειται για τον εξαναγκασμό της βούλησης να μιμηθεί τον μηχανισμό της διάνοιας. Απεναντίας, αληθινά δική μας συμπεριφορά είναι εκείνη όπου η βούληση δεν επιδιώκει να πλαστογραφήσει τη διάνοια και, παραμένοντας η ίδια, δηλαδή εξελισσόμενη, καταλήγει με βαθμιαία ωρίμαση σε ενέργειες τις οποίες η διάνοια θα μπορεί να αναλύει απεριόριστα σε νοητά στοιχεία χωρίς ποτέ να φτάσει στο τέρμα. Η ελεύθερη πράξη είναι ασύμμετρη προς την ιδέα και η «ορθολογικότητά» της πρέπει να οριστεί διά της ασυμμετρίας αυτής, η οποία επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα ποθούμε. Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη. Και δίχως αμφιβολία αυτός είναι επίσης ο χαρακτήρας της εξέλιξης της ζωής.

Ο Λόγος μας, αθεράπευτα επηρμένος, φαντάζεται ότι κατέχει εκ γενετής ή εκ κατακτήσεως -έμφυτα ή επίκτητα- όλα τα στοιχεία που είναι ουσιώδη για τη γνώση της αλήθειας. Ακόμη κι όταν ομολογεί ότι δεν γνωρίζει το αντικείμενο που του παρουσιάζουμε, πιστεύει ότι η άγνοιά του αναφέρεται μόνο στο ερώτημα ποια από τις παλαιές κατηγορίες του αρμόζει στο νέο αντικείμενο. Σε ποιο συρτάρι, έτοιμο να ανοιχτεί, θα το τοποθετήσουμε; Με ποιο ετοιμοπαράδοτο ρούχο θα το ντύσουμε; Είναι αυτό, εκείνο ή κάτι άλλο; Όπου το «αυτό», το «εκείνο» και το «κάτι άλλο» είναι πάντοτε για εμάς κάτι που έχουμε ήδη συλλάβει. κάτι ήδη γνωστό. Η ιδέα ότι θα οφείλαμε να δημιουργήσουμε από το μηδέν μια νέα έννοια για ένα νέο αντικείμενο, ίσως μια νέα μέθοδο σκέψης, μας προκαλεί έντονη απέχθεια. Εντούτοις, η ιστορία της φιλοσοφίας μάς δείχνει την αιώνια σύγκρουση των συστημάτων, την αδυνατότητα να ντύσουμε οριστικά την πραγματικότητα με αυτά τα έτοιμα ενδύματα, τα οποία είναι οι έτοιμες έννοιές μας, και την αναγκαιότητα να ράβουμε αφού πρώτα πάρουμε τα μέτρα. Αντί λοιπόν να φτάσει σε αυτό το ακραίο σημείο, ο Λόγος μας προτιμά να αναγγείλει

άπαξ διά παντός, με κομπορρήμονα μετριοφροσύνη, ότι θα γνωρίσει μόνο το σχετικό και ότι το απόλυτο του είναι απροσπέλαστο· αυτή η προεισαγωγική δήλωση του επιτρέπει να εφαρμόζει ανενδοίαστα τη συνηθισμένη του μέθοδο σκέψης και, υπό το πρόσχημα ότι δεν θίγει το απόλυτο, να αποφαίνεται απολύτως για όλα τα πράγματα. Ο Πλάτων ήταν ο πρώτος που διατύπωσε τη θεωρία ότι, για να γνωρίσουμε το πραγματικό, πρέπει να βρούμε την Ιδέα του, δηλαδή να το εισαγάγουμε σε ένα προϋπάρχον πλαίσιο που βρίσκεται ήδη στη διάθεσή μας - σάμπως να κατείχαμε υπορρήτως την καθολική επιστήμη. Αλλά η δοξασία αυτή είναι φυσική στην ανθρώπινη διάνοια, που πασχίζει πάντα να μάθει κάτω από ποια παλαιά επιγραφή θα καταλογογραφήσει το οιοδήποτε νέο αντικείμενο, οπότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλοι, κατά μία έννοια, γεννιόμαστε πλατωνιστές.

Η αδυναμία αυτής της μεθόδου καταδεικνύεται οφθαλμοφανέστατα στις θεωρίες για τη ζωή. Αν, εξελισσόμενη προς την κατεύθυνση των σπονδυλωτών εν γένει και ειδικότερα προς τον άνθρωπο και τη διάνοια, η Ζωή αναγκάστηκε να εγκαταλείψει καθ' οδόν πάμπολλα στοιχεία που ήταν ασύμβατα με αυτόν τον ιδιαίτερο τρόπο οργάνωσης και να τα εμπιστευθεί, όπως θα δείξουμε, σε άλλες γραμμές ανάπτυξης, τότε οφείλουμε να αναζητήσουμε την ολότητα αυτών των στοιχείων και να την συγχωνεύσουμε με την καθαυτό διάνοια, ώστε να συλλάβουμε την αληθινή φύση της ζωτικής δραστηριότητας. Άλλωστε, σ' αυτή την προσπάθεια θα μας βοηθήσει πιθανώς ο κροσσός της συγκεχυμένης παράστασης που πλαισιώνει τη διακριτή, ήτοι τη διανοητική παράστασή μας· πράγματι, τι άλλο μπορεί να είναι αυτός ο άχρηστος κροσσός, αν όχι το τμήμα της εξελισσόμενης αρχής που δεν συρρικνώθηκε στην ειδική μορφή της οργάνωσής μας και πέρασε λαθραία; Εκεί λοιπόν οφείλουμε να αναζητήσουμε ενδείξεις για να διευρύνουμε τη νοητική μορφή της σκέψης μας· από κει θα αντλήσουμε την αναγκαία ορμή ώστε να υψωθούμε πάνω από τους εαυτούς μας. Η παράσταση σύνολης της ζωής δεν μπορεί να συνίσταται σε συνδυασμούς απλών ιδεών, οι οποίες αποτέθηκαν μέσα μας από την ίδια τη ζωή κατά την εξέλιξή της* τίνι τρόπω το μέρος θα ισοδυναμούσε με το όλο, το περιεχόμενο με το περιέχον, ένα κατάλοιπο της ζωτικής διεργασίας με την ίδια τη διεργασία; Εντούτοις αυτή είναι η αυταπάτη μας, όταν ορίζουμε την εξέλιξη της ζωής διά της «μετάβασης από το ομοιογενές προς το ετερογενές» ή με οποιαδήποτε άλλη έννοια που σχηματίζεται συνθέτοντας αποσπάσματα της διά-

νοιας. Παίρνουμε θέση σε ένα από τα καταληκτικά σημεία της εξέλιξης, το κυριότερο αναμφίβολα, που δεν είναι όμως το μόνο· σε αυτό μάλιστα το σημείο δεν λαμβάνουμε ό,τι βρίσκουμε, διότι από τη διάνοια κρατάμε μόνο μια ή δυο έννοιες με τις οποίες εκφράζεται· έτσι, δηλώνουμε ότι αυτό το μέρος ενός μέρους εκπροσωπεί το όλον και μάλιστα κάτι που ξεπερνά το παγιωμένο όλον, ήτοι την εξελικτική κίνηση της οποίας αυτό το «όλον» είναι απλώς η σημερινή φάση! Η αλήθεια είναι ότι δεν θα ήταν υπερβολικό, δεν θα ήταν καν αρκετό εν προκειμένω να λάβουμε σύνολη τη διάνοια. Θα έπρεπε επιπλέον να προσθέσουμε σε αυτή ό,τι βρίσκουμε σε κάθε άλλη απόληξη της εξέλιξης. Θα έπρεπε να θεωρήσουμε αυτά τα διάφορα και διιστάμενα στοιχεία ως ισάριθμα αποσπάσματα, τα οποία είναι ή τουλάχιστον υπήρξαν -με την πλέον ταπεινή τους μορφή- συμπληρωματικά μεταξύ τους. Τότε μόνο θα προαισθανόμασταν την πραγματική φύση της εξελικτικής κίνησης* ακόμη όμως κι έτσι, απλώς θα την προαισθανόμασταν, διότι θα είχαμε πάντα να κάνουμε μόνο με το εξελιχθέν, ήτοι με ένα αποτέλεσμα, και όχι με την ίδια την εξέλιξη, δηλαδή με την ενέργεια διά της οποίας επιτυγχάνεται το αποτέλεσμα.

Αυτού του είδους είναι η φιλοσοφία της ζωής προς την οποία οδεύουμε. Αξιώνει να υπερβεί τον μηχανικισμό και συνάμα την τελεολογία· αλλά, όπως αναγγέλλαμε αρχικά, είναι πιο κοντά στη δεύτερη θεωρία παρά στην πρώτη. Δεν θα είναι μάταιο να επιμείνουμε σε αυτό το σημείο και να δείξουμε ακριβέστερα σε τι μοιάζει με την τελεολογία και σε τι διαφέρει από αυτήν.

Η φιλοσοφία της ζωής, έστω με μια πιο αόριστη μορφή, θα μας παραστήσει τον οργανωμένο κόσμο ως ένα αρμονικό σύνολο, όπως και η ριζική τελεολογία. Μόνο που αυτή η αρμονία απέχει πολύ από την τελειότητα που της αποδίδουν. Επιδέχεται πολλές ασυμφωνίες, επειδή κάθε είδος, μάλιστα κάθε άτομο, δεν συγκρατεί από την σφαιρική ώθηση της ζωής παρά μια κάποια ορμή και τείνει να χρησιμοποιήσει αυτή την ενέργεια για δικό του λογαριασμό. Σε τούτο συνίσταται η *προσαρμογή*. Έτσι το είδος και το άτομο σκέπτονται μόνο τον εαυτό τους και άρα είναι πιθανή μια σύγκρουση με τις άλλες μορφές της ζωής. Επομένως η αρμονία δεν υφίσταται εμπράκτως· υφίσταται μάλλον δικαίω. Θέλω να πω ότι η καταγωγική ορμή είναι μια κοινή ορμή και ότι, όσο ανέρχεται κανείς, τόσο οι ποικίλες τάσεις φαίνεται να αλληλοσυμπληρώνονται. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει με τον άνεμο που φυσάει σε

ένα σταυροδρόμι, ο οποίος χωρίζεται σε αποκλίνοντα ρεύματα αέρος που ουσιαστικά αποτελούν μία και μοναδική ορμή. Η αρμονία, ή μάλλον η «συμπληρωματικότητα», αποκαλύπτεται μόνο σε αδρές γραμμές, στις τάσεις παρά στις καταστάσεις. Κυρίως (εδώ έγκειται το πιο σοβαρό σφάλμα του οπαδού της τελεολογίας) η αρμονία βρίσκεται μάλλον πίσω παρά μπροστά. Οφείλεται σε μια ταυτότητα ώθησης και όχι σε μια κοινή ροπή. Μάταια θα επιδιώκαμε να ορίσουμε στη ζωή έναν σκοπό, με την ανθρώπινη σημασία της λέξης. Το να μιλά κανείς για έναν σκοπό σημαίνει ότι έχει κατά νου ένα προϋπάρχον πρότυπο, το οποίο πρέπει απλώς να πραγματωθεί. Κατά βάθος, θα ήταν σαν να υποθέταμε ότι τα πάντα είναι δεδομένα και ότι θα μπορούσαμε να διαβάσουμε το μέλλον στο παρόν. Είναι σαν να πιστεύουμε ότι η ζωή, στην κίνησή της και στην ολότητά της, προβαίνει όπως η διάνοιά μας, η οποία δεν είναι παρά μια ακίνητη και αποσπασματική άποψη της ζωής, και φυσικά τοποθετείται πάντα εκτός χρόνου. Η ζωή, αντιθέτως, προοδεύει και διαρκεί. Αναμφίβολα θα μπορούμε πάντα, ρίχνοντας μια ματιά στον δρόμο που έχουμε ήδη διανύσει, να σημειώσουμε την κατεύθυνσή του, να την καταγράψουμε με ψυχολογικούς όρους και να τη σχολιάσουμε σάμπως να απέβλεπε σε έναν σκοπό. Αυτός είναι ο τρόπος που θα μιλάμε εμείς οι ίδιοι. Αλλά το ανθρώπινο πνεύμα δεν έχει τίποτα να πει για τον δρόμο που επρόκειτο να διανυθεί, διότι ο δρόμος δημιουργήθηκε βαθμηδόν, σε αναλογία με την ενέργεια που τον διένυε, αποτελώντας μόνο την κατεύθυνση αυτής της ίδιας της ενέργειας. Συνεπώς η εξέλιξη οφείλει να περιλαμβάνει ανά πάσα στιγμή μια ψυχολογική ερμηνεία που, από τη δική μας σκοπιά, είναι η καλύτερη εξήγησή της* η εξήγηση όμως αυτή έχει αξία και μάλιστα σημασία μόνο αναδρομικά. Η τελεολογική ερμηνεία, όπως θα την προτείνουμε, δεν θα πρέπει να εκληφθεί ποτέ ως προεξόφληση του μέλλοντος. Είναι μια ορισμένη θέαση του παρελθόντος υπό το φως του παρόντος. Με έναν λόγο, η κλασική άποψη για την τελικότητα απαιτεί πάρα πολλά και συνάμα πολύ λίγα. Είναι ευρύτατη και στενότατη. Εξηγώντας τη ζωή με τη διάνοια, συρρικνώνει υπέρμετρα τη σημασία της ζωής· η διάνοια, τουλάχιστον όπως τη βρίσκουμε μέσα μας, διαμορφώθηκε από την εξέλιξη, κατά την πορεία της· αποτελεί τμήμα κάποιου ευρύτερου πράγματος ή μάλλον είναι απλώς η αναγκαστικά επίπεδη προβολή μιας πραγματικότητας που είναι ανάγλυφη και βαθιά. Αυτήν ακριβώς την πιο περιεκτική πραγματικότητα θα όφειλε να ανασυστήσει η τελεολογία ή μάλλον να την περιλάβει ει δυνατόν σε μια απλή

θέαση. Αλλά από την άλλη, επειδή ακριβώς υπερβαίνει τη διάνοια, δηλαδή την ικανότητα σύνδεσης του ίδιου με το ίδιο, της αντίληψης και παραγωγής επαναλήψεων, αυτή η πραγματικότητα είναι αναμφίβολα δημιουργική, δηλαδή παραγωγός αποτελεσμάτων μέσα στα οποία διαστέλλεται και ξεπερνά τον εαυτό της* επομένως αυτά τα αποτελέσματα δεν ήταν δεδομένα εντός της εκ των προτέρων και, κατά συνέπεια, δεν μπορούσε να τα θέσει ως σκοπούς, έστω και αν, μόλις παραχθούν, επιδέχονται μιαν ορθολογική ερμηνεία, όπως αυτή του αντικειμένου που κατασκευάστηκε βάσει ενός προτύπου. Με έναν λόγο, η θεωρία των τελικών αιτίων δεν πάει και πολύ μακριά όταν περιορίζεται στο να θέτει τη διάνοια μέσα στη φύση, και πάει υπερβολικά μακριά όταν υποθέτει την προϋπαρξη του μέλλοντος μέσα στο παρόν με τη μορφή ιδέας. Η δεύτερη θέση, που σφάλλει λόγω υπερβολής, είναι άλλωστε συνέπεια της πρώτης, η οποία σφάλλει λόγω υστερήσεως. Στη θέση της καθαυτό διάνοιας πρέπει να θέσουμε την πιο περιεκτική πραγματικότητα, της οποίας η διάνοια είναι απλώς η συρρίκνωση. Έτσι το μέλλον εμφανίζεται ως διαστολή του παρόντος. Άρα το μέλλον δεν ενεχόταν στο παρόν υπό μορφή αναπαριστώμενου σκοπού. Εντούτοις, άπαξ και πραγματωθεί, θα εξηγήσει το παρόν στον βαθμό που και το παρόν εξηγούσε το μέλλον και ακόμα περισσότερο* θα πρέπει να θεωρηθεί ως σκοπός μάλλον και όχι μόνο ως αποτέλεσμα. Η διάνοιά μας έχει το δικαίωμα να το εξετάζει αφηρημένα από τη συνηθισμένη της σκοπιά, καθότι και η ίδια είναι μια αφαίρεση που τελέστηκε πάνω στο αίτιο από το οποίο απορρέει.

Η αλήθεια είναι ότι το αίτιο φαίνεται τότε ασύλληπτο. Ήδη η τελεολογική θεωρία της ζωής ξεφεύγει από κάθε ακριβή επαλήθευση. Τι θα συμβεί λοιπόν αν προχωρήσουμε περισσότερο από αυτή σε μια από τις κατευθύνσεις της; Να λοιπόν που επανερχόμαστε, μετά από μια αναγκαία παρέκβαση, στο ερώτημα που θεωρούμε ουσιώδες: μπορούμε, τάχα, να αποδείξουμε διά των γεγονότων την ανεπάρκεια του μηχανικισμού; Είπαμε ότι, αν αυτή η απόδειξη είναι εφικτή, προϋποθέτει ότι τασσόμαστε ανεπιφύλακτα υπέρ της εξελικτικής υποθέσεως. Έφτασε λοιπόν η στιγμή να καταδείξουμε ότι, αν ο μηχανικισμός δεν αρκεί προκειμένου να εξηγήσουμε την εξέλιξη, το μέσο για να αποδείξουμε αυτή την ανεπάρκεια δεν είναι η υιοθέτηση της κλασικής αντίληψης για την τελικότητα ούτε καν η συρρίκνωση ή η εξασθένησή της, αλλά απεναντίας το να προχωρήσουμε πιο μακριά από αυτήν.

Αναζήτηση ενός κριτηρίου

Ας υποδείξουμε παρευθύς την αρχή της δικής μας απόδειξης. Λέγαμε ότι η ζωή, εξ υπαρχής, είναι η συνέχιση μιας και της αυτής ορμής, η οποία επιμερίστηκε σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης. Κάτι μεγάλωσε, κάτι αναπτύχθηκε με μια σειρά προσθήκες που υπήρξαν ισάριθμες δημιουργίες. Αυτή ακριβώς η ανάπτυξη οδήγησε στον διαχωρισμό των τάσεων οι οποίες αδυνατούσαν να αυξηθούν πέρα από ένα ορισμένο σημείο χωρίς να αποβούν ασύμβατες μεταξύ τους. Για την ακρίβεια, τίποτα δεν θα μας εμπόδιζε να φανταστούμε ένα και μοναδικό άτομο (individu), στο οποίο, μετά από μεταμορφώσεις χιλιάδων αιώνων, θα είχε συντελεστεί η εξέλιξη της ζωής. Ή, ακόμη, ελλείψει ενός μοναδικού ατόμου, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι πολυάριθμα άτομα διαδέχτηκαν το ένα το άλλο σε μια μοναδική ευθύγραμμη σειρά. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η εξέλιξη θα ήταν μονοδιάστατη, αν μπορούμε να εκφραστούμε με αυτόν τον τρόπο. Πλην όμως η εξέλιξη συντελέστηκε, στην πραγματικότητα, μέσω εκατομμυρίων ατόμων σε διιστάμενες γραμμές, καθεμιά από τις οποίες κατέληγε σε ένα σταυροδρόμι, απ' όπου ξεκινούσαν ακτινοειδώς νέοι δρόμοι και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Αν η υπόθεσή μας είναι εδραία, αν τα ουσιώδη αίτια που επενεργούν σε όλο το μάκρος αυτών των διάφορων δρόμων είναι ψυχολογικής φύσεως, οφείλουν να διατηρούν κάτι κοινό παρά την απόκλιση των αποτελεσμάτων τους, όπως οι παλιοί φίλοι που, παρά τον από μακρού χωρισμό τους, διατηρούν τις ίδιες παιδικές αναμνήσεις. Δεν έχει σημασία αν δημιουργήθηκαν διακλαδώσεις, αν διανοίχθηκαν παράπλευροι δρόμοι όπου τα διαχωρισμένα στοιχεία αναπτύσσονταν ανεξάρτητα* παραταύτα η κίνηση των μερών συνεχίζεται δυνάμει της αρχέγονης ορμής του όλου. Επομένως κάτι από το όλο θα πρέπει να υφίσταται στα μέρη. Και αυτό το κοινό στοιχείο θα μπορέσει να γίνει ορατό, κατά κάποιον τρόπο, πιθανόν με την παρουσία ταυτόσημων οργάνων σε πολύ διαφορετικούς οργανισμούς. Ας υποθέσουμε προς στιγμή ότι ο μηχανικισμός αληθεύει* ότι η εξέλιξη συντελέστηκε με μια σειρά συμβάντων που προστέθηκαν το ένα στο άλλο και ότι κάθε νέο συμβάν διατηρείται βάσει επιλογής (sélection), αν είναι ωφέλιμο σ' αυτό το άθροισμα των προγενέστερων πρόσφορων συμβάντων που εκπροσωπεί η σημερινή μορφή του έμβιου όντος. Βάσει ποιας τύ-

χης δύο εντελώς διαφορετικές σειρές συμβάντων που προστίθενται, δηλαδή δύο εντελώς διαφορετικές εξελίξεις, θα καταλήξουν σε όμοια αποτελέσματα; Όσο περισσότερο διίστανται δύο γραμμές εξέλιξης, τόσο μειώνονται οι πιθανότητες ότι κάποιες συμπτωματικές εξωτερικές επιδράσεις ή κάποιες συμπτωματικές εσωτερικές παραλλαγές καθόρισαν την κατασκευή ταυτόσημων οργάνων, προπάντων αν δεν υπήρχε ίχνος αυτών των οργάνων κατά τη στιγμή που επήλθε η διακλάδωση. Απεναντίας, αυτή η ομοιότητα θα ήταν φυσική στο πλαίσιο μιας υπόθεσης σαν τη δική μας* ακόμα και στο παραμικρό ρυάκι θα οφείλαμε να ανεύρουμε κάτι από την αρχική ορμή της πηγής. *Άρα ο αμιγής μηχανικισμός θα ήταν αναιρέσιμος χαι η τελικότητα, με την ειδική σημασία που της αποδίδουμε, θα ήταν αποδείξιμη από κάποια πλευρά, αν μπορούσαμε να εδραιώσουμε την άποψη ότι η ζωή κατασκευάζει ορισμένα ταυτόσημα όργανα με ανόμοια μέσα, σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης. Η ισχύς της απόδειξης θα ήταν άλλωστε ανάλογη με τον βαθμό απόκλισης ανάμεσα στις επιλεγμένες γραμμές εξέλιξης και τον βαθμό πολυπλοκότητας των όμοιων δομών που θα συναντούσαμε σε αυτές.*

Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι η δομική ομοιότητα οφείλεται στην ταυτότητα των γενικών συνθηκών μέσα στις οποίες εξελίχθηκε η ζωή. Αυτές οι σταθερές εξωτερικές συνθήκες θα είχαν επιβάλει την ίδια κατεύθυνση στις δυνάμεις που κατασκεύασαν το τάδε ή το δείνα όργανο, παρά την ποικιλομορφία των παροδικών εξωτερικών επιδράσεων και των συμπτωματικών εσωτερικών παραλλαγών. Ασφαλώς δεν αγνοούμε τον ρόλο που παίζει η έννοια της *προσαρμογής στη* σύγχρονη επιστήμη. Οι βιολόγοι, βέβαια, δεν την χρησιμοποιούν όλοι με τον ίδιο τρόπο. Για ορισμένους, οι εξωτερικές συνθήκες είναι σε θέση να προκαλέσουν άμεσα την παραλλαγή των οργανισμών προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, μέσω των φυσικοχημικών τροποποιήσεων, τις οποίες προκαλούν στην έμβια ουσία· αυτή, για παράδειγμα, είναι η υπόθεση του Άιμερ (Eimer). Για άλλους, πιο πιστούς στο πνεύμα του δαρβινισμού, η επίδραση των συνθηκών ασκείται μόνο έμμεσα, ευνοώντας, μέσα στον ζωτικό ανταγωνισμό, εκείνους τους αντιπροσώπους ενός είδους που έτυχε να γεννηθούν πιο ευπροσάρμοστοι στο περιβάλλον. Με άλλα λόγια, οι μεν αποδίδουν στις εξωτερικές συνθήκες θετική επίδραση και οι δε αρνητική* στην πρώτη υπόθεση, αυτό το αίτιο θα προκαλούσε παραλλαγές, στη δεύτερη υπόθεση θα τις εξάλειφε. Αλλά, σε αμφότερες τις

περιπτώσεις υποτίθεται ότι το αίτιο αυτό καθορίζει μιαν ακριβή προσαρμογή (ajustement) του οργανισμού στους όρους ύπαρξής του. Με αυτή την κοινή προσαρμογή (adaptation) θα επιχειρήσουν να εξηγήσουν μηχανικά τις δομικές ομοιότητες, απ' όπου φρονούμε ότι θα μπορούσαμε να αντλήσουμε το πιο τρομερό επιχείρημα κατά του μηχανικισμού. Ιδού λοιπόν γιατί οφείλουμε παρευθύς να υποδείξουμε, σε αδρές γραμμές, προτού μπούμε σε λεπτομέρειες, γιατί οι εξηγήσεις που θα αντλούσαμε, εν προκειμένω, από την «προσαρμογή» μάς φαίνονται ανεπαρκείς.

Ας επισημάνουμε αρχικά ότι, από τις δύο υποθέσεις που μόλις διατυπώσαμε, μόνο η δεύτερη δεν επιδέχεται διφορούμενη σημασία. Η δαρβινική ιδέα μιας προσαρμογής που τελείται με την αυτόματη εξάλειψη των απροσάρμοστων είναι μια απλή και σαφής ιδέα. Από την άλλη, επειδή ακριβώς αποδίδει στο εξωτερικό αίτιο που διευθύνει την εξέλιξη μιαν πλήρως αρνητική επίδραση, δυσκολεύεται πολύ να εξηγήσει την προοδευτική και ευθύγραμμη ανάπτυξη πολύπλοκων οργάνων σαν κι αυτά που θα εξετάσουμε. Τι θα συμβεί όταν θελήσει να εξηγήσει την δομική ταυτότητα εξαιρετικά πολύπλοκων οργάνων σε διιστάμενες εξελικτικές γραμμές; Μια συμπτωματική παραλλαγή, όσο μικρή κι αν είναι, προϋποθέτει την επίδραση πληθώρας μικρών φυσικών και χημικών αιτίων. Μια συσσώρευση συμπτωματικών παραλλαγών, σαν κι αυτή που χρειάζεται για να παραχθεί μια περίπλοκη δομή, απαιτεί τη συνδρομή απειράριθμων, θα λέγαμε, απειροελάχιστων αιτίων. Τίνι τρόπω αυτά τα συμπτωματικότατα αίτια θα επανεμφανίζονταν -τα ίδια και στην ίδια τάξη- σε διαφορετικά σημεία του χώρου και του χρόνου; Ουδείς θα το υποστηρίξει και ο ίδιος ο δαρβινιστής θα περιοριστεί πιθανώς να πει ότι ταυτόσημα αποτελέσματα είναι δυνατόν να προέλθουν από διαφορετικές αιτίες και ότι πολλοί δρόμοι οδηγούν στο ίδιο σημείο. Αλλά ας μην πέσουμε θύματα μιας μεταφοράς. Το σημείο όπου φτάνουμε δεν σχεδιάζει τη μορφή του δρόμου που διανύσαμε για να φτάσουμε ως εδώ, ενώ μια οργανική δομή είναι η ίδια η συσσώρευση των μικρών διαφορών που αναγκάστηκε να διασχίσει η εξέλιξη προκειμένου να την προσπελάσει. 0 ζωτικός ανταγωνισμός και η φυσική επιλογή αδυνατούν να μας συνδράμουν στην επίλυση αυτού του μέρους του προβλήματος, διότι εδώ δεν καταπιανόμαστε με ό,τι εξαφανίστηκε, αλλά παρατηρούμε μόνο ό,τι διατηρήθηκε. Βλέπουμε λοιπόν ότι. σε ανεξάρτητες γραμμές εξέλιξης, ταυτόσημες δομές σχεδιάστηκαν με βαθμιαία συσσώρευση

αποτελεσμάτων που προστέθηκαν τα μεν στα δε. Πώς να υποθέσουμε ότι συμπτωματικά αίτια, που παρουσιάζονται με συμπτωματική τάξη, κατέληξαν πλειστάκις στο ίδιο αποτέλεσμα, παρότι τα αίτια ήταν απειράριθμα και το αποτέλεσμα απείρως περίπλοκο;

Η αρχή του μηχανικισμού ορίζει ότι «τα ίδια αίτια παράγουν τα ίδια αποτελέσματα». Αυτή η αρχή, βέβαια, δεν συνεπάγεται πάντα ότι τα ίδια αποτελέσματα έχουν τα ίδια αίτια* επάγεται όμως τη συνέπεια αυτή στην ιδιαίτερη περίπτωση όπου τα αίτια παραμένουν ορατά μέσα στο αποτέλεσμα που παράγουν και του οποίου αποτελούν τα συστατικά στοιχεία. Αν δύο περιπατητές που ξεκίνησαν από διαφορετικά σημεία και περιπλανήθηκαν δίχως συγκεκριμένο σκοπό στην εξοχή καταλήγουν τελικά να συναντηθούν, το γεγονός δεν είναι περίεργο. Αλλά, αν η πορεία τους διαγράψει τις ίδιες καμπύλες, επακριβώς ταυτόσημες, το γεγονός στερείται παντελώς αληθοφάνειας. Μάλιστα η έλλειψη αληθοφάνειας μεγεθύνεται στο μέτρο που οι διανυθέντες εκατέρωθεν δρόμοι παρουσιάζουν περίπλοκους ελιγμούς. Και θα οδηγήσει στην απιθανότητα, αν οι συνεχείς ελιγμοί των δύο περιπατητών παρουσιάζουν μιαν άπειρη πολυπλοκότητα. Αλλά τι είναι αυτή η περιπλοκή των συνεχών ελιγμών σε σύγκριση με την πολυπλοκότητα ενός οργάνου όπου, με κάποια τάξη, διευθετήθηκαν χιλιάδες διαφορετικά κύτταρα, καθένα από τα οποία είναι ένα είδος οργανισμού;

Ας στραφούμε λοιπόν στη δεύτερη υπόθεση και ας δούμε πώς θα έλυνε αυτή το πρόβλημα. Η προσαρμογή δεν θα συνίσταται πλέον απλώς στην εξάλειψη των απροσάρμοστων. Θα οφείλεται στη θετική επίδραση των εξωτερικών συνθηκών, οι οποίες θα έχουν διαμορφώσει τον οργανισμό σύμφωνα με τη δική τους μορφή. Αυτή τη φορά η ομοιότητα του αιτίου θα εξηγήσει την ομοιότητα των αποτελεσμάτων. Φαινομενικά κινούμαστε στο πεδίο του αμιγούς μηχανικισμού. Αλλά ας κοιτάξουμε πιο προσεκτικά. Θα δούμε τότε ότι η εξήγηση είναι μόνο λόγια, ότι εξακολουθούμε να είμαστε θύματα των λέξεων και ότι το τέχνασμα της λύσης συνίσταται στο γεγονός ότι ο όρος «προσαρμογή» χρησιμοποιείται ταυτόχρονα με δύο ριζικά διαφορετικές σημασίες.

Αν στο ίδιο ποτήρι μεταγγίσω διαδοχικά νερό και κρασί, τα δύο υγρά θα λάβουν την ίδια μορφή και η ομοιότητα της μορφής θα οφείλεται στην ταυτότητα της προσαρμογής του περιεχομένου στο περιέχον. Η προσαρμογή σημαίνει όντως τότε μηχανική εισχώρηση. Πράγματι, η μορφή στην οποία προσαρμόζεται η ύλη υπήρχε ήδη έτοιμη και επέβαλε στην ύλη τη δική της

διαμόρφωση. Αλλά, όταν μιλάμε για την προσαρμογή ενός οργανισμού στις συνθήκες όπου οφείλει να ζήσει, πού βρίσκεται η προϋπάρχουσα μορφή που αναμένει την ύλη της; Οι συνθήκες δεν αποτελούν ένα καλούπι όπου θα χυθεί η ζωή και θα λάβει τη μορφή του· όταν συλλογιζόμαστε έτσι, πέφτουμε θύματα μιας μεταφοράς. Ακόμα δεν υπάρχει μορφή και απόκειται στη ζωή να δημιουργήσει αφ' εαυτής τη μορφή που ιδιάζει στις δεδομένες συνθήκες. Θα χρειαστεί να επωφεληθεί από αυτές τις συνθήκες, να εξουδετερώσει τα μειονεκτήματά τους και να χρησιμοποιήσει τα πλεονεκτήματά τους, να απαντήσει εν τέλει στις εξωτερικές επιδράσεις με την κατασκευή μιας μηχανής που δεν μοιάζει καθόλου με αυτές. Η προσαρμογή δεν θα συνίσταται πλέον εδώ στην *επανάληψη*, αλλά στην *ανταπάντηση*, πράγμα ολωσδιόλου διαφορετικό. Αν υπάρχει ακόμη προσαρμογή, θα υπάρχει υπό την έννοια που θα μπορούσαμε να πούμε για την επίλυση ενός γεωμετρικού προβλήματος, για παράδειγμα, ότι προσαρμόζεται στις συνθήκες της διατύπωσής του. Δέχομαι ότι η προσαρμογή, υπ' αυτή την έννοια, εξηγεί γιατί διαφορετικές εξελικτικές διαδικασίες καταλήγουν σε παρόμοιες μορφές· όντως, το ίδιο πρόβλημα επιδέχεται την ίδια λύση. Μόνο που τότε, όπως και στην περίπτωση ενός γεωμετρικού προβλήματος, θα πρέπει να παρέμβει μια διανοητική δραστηριότητα ή τουλάχιστον ένα αίτιο που θα έχει την ίδια συμπεριφορά. Έτσι, θα επανεισαγάγουν την τελικότητα και μάλιστα κατάφορτη αυτή τη φορά με ανθρωπομορφικά στοιχεία. Με έναν λόγο, αν η προσαρμογή για την οποία μιλούν είναι παθητική, απλή ανάγλυφη επανάληψη αυτού που κομίζουν οι συνθήκες, δεν θα κατασκευάσει τίποτα από κείνα που θέλουν να κατασκευάσει· και αν διακηρύσσουν ότι είναι ενεργητική, ικανή να απαντήσει με μιαν υπολογισμένη λύση στο πρόβλημα που θέτουν οι συνθήκες, τότε προχωρούν μακρύτερα από εμάς, υπερβολικά μακριά μάλιστα, κατά τη γνώμη μας, προς την κατεύθυνση την οποία υποδεικνύαμε αρχικά. Η αλήθεια όμως είναι ότι μεταπηδούν λάθρα από τη μία από τις δύο αυτές σημασίες στην άλλη και ότι καταφεύγουν στην πρώτη οσάκις τους πιάνουν επ' αυτοφώρω να χρησιμοποιούν τελεολογικά τη δεύτερη. Η δεύτερη χρησιμεύει πραγματικά στην τρέχουσα πρακτική της επιστήμης, αλλά η πρώτη είναι αυτή που της προμηθεύει τις περισσότερες φορές τη φιλοσοφία της. Σε κάθε επιμέρους περίπτωση εκφράζεται κανείς σάμπως η προσαρμοστική διαδικασία να ήταν μια προσπάθεια του οργανισμού για να κατασκευάσει μια μηχανή που θα είναι σε θέση να καρπούται

από τις εξωτερικές συνθήκες το βέλτιστο δυνατό* κατόπιν μιλά κανείς για την εν γένει προσαρμογή σάμπως αυτή να ήταν το ίδιο το αποτύπωμα των περιστάσεων, το οποίο δέχθηκε παθητικά από μιαν αδιάφορη ύλη.

Αλλά ας έρθουμε στα παραδείγματα. Αρχικά θα ήταν ενδιαφέρον να προβούμε εδώ σε μια γενική σύγκριση ανάμεσα στα φυτά και τα ζώα. Πώς να μην εκπλαγούμε με τις παράλληλες προόδους που σημειώθηκαν εκατέρωθεν στην κατεύθυνση της σεξουαλικότητας; Εκτός από την ίδια τη γονιμοποίηση, που είναι ταυτόσημη στα ανώτερα φυτά και στο ζώο, καθότι συνίσταται, σε αμφότερα, στην ένωση δύο ημιπυρήνων οι οποίοι διέφεραν στις ιδιότητες και στη δομή τους, προτού συμπλησιάσουν, και αμέσως μετά αποβαίνουν ισοδύναμοι, έχουμε και την προετοιμασία των γενετήσιων στοιχείων που συνεχίζεται εκατέρωθεν σε παρόμοιες συνθήκες: ουσιαστικά συνίσταται στην ελάττωση του αριθμού των χρωμοσωμάτων και στην αποβολή μιας ορισμένης ποσότητας χρωματικής ουσίας.[20] Παραταύτα, φυτά και ζώα εξελίχθηκαν σε ανεξάρτητες γραμμές, ευνοημένα από ανόμοιες περιστάσεις και συναντώντας διαφορετικά εμπόδια. Ιδού δύο μεγάλες σειρές που προχώρησαν διιστάμενες. Κατά μήκος της καθεμιάς χιλιάδες επί χιλιάδων αίτια συνδυάστηκαν για να καθορίσουν τη μορφολογική και λειτουργική εξέλιξη. Εντούτοις, αυτές οι απείρως περιπεπλεγμένες αιτίες αθροίστηκαν εκατέρωθεν και έδωσαν το ίδιο αποτέλεσμα. Άλλωστε γι' αυτό το αποτέλεσμα μόλις που θα τολμήσει κανείς να πει ότι είναι φαινόμενο «προσαρμογής»: πώς να μιλήσουμε για προσαρμογή, πώς να επικαλεστούμε την πίεση των εξωτερικών περιστάσεων, όταν η ίδια η χρησιμότητα της σεξουαλικής αναπαραγωγής δεν είναι εμφανής, όταν την έχουν ερμηνεύσει με τόσο διαφορετικούς τρόπους και όταν έξοχα πνεύματα διακρίνουν τουλάχιστον στη σεξουαλικότητα του φυτού μια πολυτέλεια την οποία η φύση θα μπορούσε να αντιπαρέλθει;[21] Αλλά δεν θέλουμε να καταπιαστούμε με τόσο αμφιλεγόμενα ζητήματα. Η αμφισημία του όρου «προσαρμογή» και η αναγκαιότητα να υπερβούμε την άποψη της μηχανικής αιτιότητας και συνάμα την άποψη της ανθρωπομορφικής τελικότητας θα γίνουν σαφέστερες σε πιο απλά παραδείγματα. Ανέκαθεν, η θεωρία της τε-

20. P. Guérin. ***Les connaissances actuelles sur la fécondation chez ¡es Phanérogames.*** Παρίσι. 1904, σσ. 144-148. Πβ. Delage, ***L 'hérédité,*** β' έκδ.. 1903. σ. 140 κ.ε.

21. Möbius. ***Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse.*** Ιένα, 1897. ιδ. σσ. 203-206. Πβ. Hartog. Sur les phénomènes de reproduction ***(Année biologique.*** 1895. σσ. 707-709).

λικότητας επωφελήθηκε από την υπέροχη δομή των αισθητήριων οργάνων για να εξομοιώσει την εργασία της φύσης με την εργασία ενός νοήμονα εργάτη. Εξάλλου, επειδή αυτά τα όργανα συναντώνται, σε υποτυπώδη κατάσταση, στα κατώτερα ζώα και επειδή η φύση μάς προσφέρει όλους τους ενδιάμεσους κρίκους ανάμεσα στο χρωστικό στίγμα των απλούστερων οργανισμών και στον απείρως περίπλοκο οφθαλμό των σπονδυλωτών, μπορεί κανείς να υποστηρίξει κάλλιστα, εν προκειμένω, ότι το αποτέλεσμα οφείλεται στο μηχανικότατο παιχνίδι της φυσικής επιλογής, η οποία οδηγεί σε αύξουσα τελειοποίηση. Τέλος, αν υπάρχει μία περίπτωση όπου φαίνεται να έχουμε το δικαίωμα να επικαλεστούμε την προσαρμογή, είναι αυτή και μόνο. Διότι το ζήτημα του ρόλου και της σημασίας της σεξουαλικής αναπαραγωγής, καθώς και το ζήτημα της σχέσης που τη συνδέει με τις συνθήκες όπου επιτελείται επιδέχονται συζήτηση* αλλά η σχέση του οφθαλμού με το φως είναι έκδηλη και, όταν μιλάμε εδώ για προσαρμογή, οφείλουμε να γνωρίζουμε τι θέλουμε να πούμε. Αν λοιπόν μπορούσαμε να δείξουμε, σε αυτή την προνομιακή περίπτωση, την ανεπάρκεια των αρχών που επικαλούνται αμφότερα τα μέρη, η απόδειξή μας θα έφτανε παρευθύς σε έναν αρκετά υψηλό βαθμό γενικότητας.

Το παράδειγμα του οφθαλμού

Ας εξετάσουμε λοιπόν το παράδειγμα στο οποίο επέμειναν πάντα οι συνήγοροι της τελικότητας: τη δομή ενός οφθαλμού σαν τον ανθρώπινο. Δεν τους ήταν δύσκολο να δείξουν ότι, σε αυτό το τόσο περίπλοκο όργανο, όλα τα στοιχεία είναι εξόχως συναρμοσμένα μεταξύ τους. Για να λειτουργήσει η όραση, υποστηρίζει ο συγγραφέας ενός πασίγνωστου βιβλίου για τα «τελικά αίτια», πρέπει «ο σκληρωτικός χιτώνας να καταστεί διαφανής, σε κάποιο σημείο της επιφάνειάς του, ώστε να επιτρέψει στις φωτεινές ακτίνες να τον διαπεράσουν ...* πρέπει ο κερατοειδής χιτώνας να βρεθεί σε τέλεια αντιστοιχία με το άνοιγμα της κόγχης του οφθαλμού ... * πρέπει πίσω από αυτό το διαφανές άνοιγμα να βρίσκονται διαθλαστικά μέσα ... * πρέπει στο άκρο του σκοτεινού θαλάμου να βρίσκεται ο αμφιβληστροειδής χιτώνας ... [22] κά-

22. Pbüî ^γi θI. *Final Causes*. Παρίσι. 1876. σ. 83.

θετά προς τον αμφιβληστροειδή, πρέπει να υπάρχει ανυπολόγιστη ποσότητα διάφανων κώνων, οι οποίοι να επιτρέπουν να φτάσει στη νευρική μεμβράνη μόνο το φως που ακολουθεί τη φορά του άξονά τους[23] κτλ. κτλ.». Προς απάντηση, ο συνήγορος των τελικών αιτίων κλήθηκε να υιοθετήσει την εξελικτική υπόθεση. Πράγματι, όλα μοιάζουν θαυμάσια όταν εξετάζουμε έναν οφθαλμό σαν τον δικό μας, όπου χιλιάδες στοιχεία είναι συναρμοσμένα για την ενιαία λειτουργία του. Μόνο που θα έπρεπε να ανατρέξουμε στην απαρχή της λειτουργίας, στο εγχυματόζωο, όπου η όραση περιορίζεται στην απλή (σχεδόν αμιγώς χημική) δυνατότητα ενός χρωστικού στίγματος να προσλαμβάνει το φως. Αυτή η λειτουργία, η οποία, αρχικά, ήταν απλώς ένα συμπτωματικό γεγονός, κατάφερε, είτε άμεσα, με έναν άγνωστο μηχανισμό, είτε έμμεσα, μόνο και μόνο εξαιτίας των πλεονεκτημάτων τα οποία προσπόριζε στο έμβιο ον και της λαβής που παρείχε έτσι στη φυσική επιλογή, να καταστήσει το όργανο ελαφρώς πιο περίπλοκο, πράγμα που επέφερε μια τελειοποίηση της λειτουργίας. Έτσι, με μιαν απροσδιόριστη σειρά δράσεων και αντιδράσεων μεταξύ της λειτουργίας και του οργάνου, και χωρίς την παρέμβαση μιας μη μηχανικής αιτίας, θα εξηγούσαμε τον προοδευτικό σχηματισμό ενός οφθαλμού τόσο καλοσχηματισμένου όσο ο δικός μας.

Το ερώτημα όντως είναι δύσκολο να απαντηθεί, αν το θέσουμε αμέσως ανάμεσα στη λειτουργία και στο όργανο, όπως το έκανε η θεωρία της τελικότητας και όπως το κάνει ο ίδιος ο μηχανικισμός. Διότι το όργανο και η λειτουργία είναι δύο ετερογενείς όροι, που αλληλοπροσδιορίζονται τόσο καλά, ώστε είναι αδύνατο να πούμε εκ των προτέρων αν, στη διατύπωση της σχέσης τους, είναι προτιμότερο να αρχίσουμε από το πρώτο, όπως υπαγορεύει ο μηχανικισμός, ή από το δεύτερο, όπως θα απαιτούσε η θέση της τελικότητας. Αλλά η συζήτηση, νομίζουμε, θα έπαιρνε μιαν εντελώς διαφορετική τροπή, αν συγκρίναμε αρχικά μεταξύ τους δύο όρους της ιδίας φύσεως, ένα όργανο με ένα όργανο, και όχι πλέον ένα όργανο με τη λειτουργία του. Ετούτη τη φορά θα μπορούσαμε να οδεύσουμε σιγά σιγά προς μια λύση ολοένα και πιο ευλογοφανή. Και οι πιθανότητες που θα είχαμε να οδηγηθούμε σε θετική κατάληξη θα αυξάνονταν ανάλογα με την αποφασιστικότητα με την οποία θα υιοθετούσαμε την εξελικτική υπόθεση.

23. *Όπ α* 80.

0 Δαρβίνος και η ανεπαίσθητη παραλλαγή

Ιδού, πλάι στον οφθαλμό ενός σπονδυλωτού, ο οφθαλμός ενός μαλακίου, όπως για παράδειγμα του χτενιού. Σε αμφότερα έχουμε τα ίδια ουσιώδη μέρη, που αποτελούνται από ανάλογα στοιχεία. Ο οφθαλμός του χτενιού παρουσιάζει έναν αμφιβληστροειδή χιτώνα, έναν κερατοειδή χιτώνα, έναν κρυσταλλοειδή φακό με κυτταρώδη δομή, όπως ο δικός μας. Παρατηρούμε σ' αυτόν ακόμη και την ιδιάζουσα στα στοιχεία που ανήκουν στον αμφιβληστροειδή χιτώνα αναστροφή, η οποία δεν συναντάται, εν γένει, στον αμφιβληστροειδή χιτώνα των ασπόνδυλων. Ασφαλώς γίνεται λόγος για την καταγωγή των μαλακίων, αλλά, με όποια άποψη κι αν ταχθούμε, θα δεχθούμε ότι τα μαλάκια και τα σπονδυλωτά αποχωρίστηκαν από το κοινό τους στέλεχος πολύ προτού εμφανιστεί ένας τόσο πολύπλοκος οφθαλμός όσο εκείνος του χτενιού. Πόθεν λοιπόν η δομική αναλογία;

Ας εξετάσουμε εκ περιτροπής τα δύο αντίθετα συστήματα εξελικτικής εξήγησης, την υπόθεση των αμιγώς συμπτωματικών παραλλαγών και την υπόθεση μιας παραλλαγής που ακολουθεί καθορισμένη κατεύθυνση υπό την επίδραση των εξωτερικών συνθηκών.

Όσον αφορά την πρώτη, είναι γνωστό ότι παρουσιάζεται σήμερα με δύο αρκετά διαφορετικές μορφές. 0 Δαρβίνος είχε μιλήσει για ελαφρότατες παραλλαγές, που προστίθενται οι μεν στις δε διά της φυσικής επιλογής. Δεν αγνοούσε τα φαινόμενα της απότομης παραλλαγής· αλλά αυτά τα «αθλήματα» («sports»), όπως τα ονόμαζε, δεν απέδιδαν, κατά τη γνώμη του, παρά μόνο τερατομορφίες ανίκανες να διαιωνιστούν και εξηγούσε τη γένεση των ειδών με μια συσσώρευση ανεπαίσθητων παραλλαγών.[24] Αυτή εξακολουθεί να είναι η άποψη πολλών φυσιοδιφών. Εντούτοις τείνει να παραχωρήσει τη θέση της στην αντίθετη ιδέα, σύμφωνα με την οποία ένα νέο είδος συγκροτείται αιφνίδια, με την ταυτόχρονη εμφάνιση πολλών νέων γνωρισμάτων, αρκετά διαφορετικών σε σύγκριση με τα παλαιά. Αυτή η τελευταία υπόθεση, που ήδη διατυπώθηκε από διάφορους συγγραφείς, κυρίως από τον Μπάτεσον (Bateson) σε ένα αξιοσημείωτο βιβλίο,[25] προσέλα-

24. Darwin. ***Origine des espèces,*** μτφ. Barbier. Παρίσι. 1887. σ. 46.

25. Bateson, ***Materials for the study of variation.*** Λονδίνο. 1894. κορίως σ. 567 κ.ε. Βλ. Scott. Variations and mutations ***(American Journal of Science.*** Νοέμβριος 1894).

βε ιδιαίτερη βαρύτητα και ενισχύθηκε τα μάλα, ιδίως από τα λαμπρά πειράματα του Ούγκο ντε Βρις. Αυτός ο βοτανολόγος, πειραματιζόμενος πάνω στην Oenothera Lamarckiana, πέτυχε, μετά από κάποιες γενεές, έναν αριθμό νέων ειδών. Η θεωρία την οποία συνάγει από τα πειράματά του είναι εξόχως ενδιαφέρουσα. Σύμφωνα με αυτήν, τα είδη διέρχονται εκ περιτροπής περιόδους στασιμότητας και μεταμόρφωσης. Όταν φτάνει η περίοδος της «μεταβλητότητας», παράγουν απροσδόκητες μορφές.[26] Δεν θα διακινδυνεύσουμε να ταχθούμε με αυτή την υπόθεση ή με την άλλη, τη σχετική με τις ανεπαίσθητες παραλλαγές. Το μόνο που θέλουμε να δείξουμε είναι ότι, μικρές ή μεγάλες, οι παραλλαγές που επικαλεστήκαμε, αν είναι συμπτωματικές, αποδεικνύονται ανίκανες να εξηγήσουν μια δομική ομοιότητα όπως εκείνη την οποία επισημαίναμε.

Πράγματι, ας δεχθούμε αρχικά τη δαρβινική θέση περί ανεπαίσθητων παραλλαγών. Ας υποθέσουμε μικρές διαφορές που προκαλούνται τυχαία και εμφανίζονται πάντα προστιθέμενες. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι όλα τα μέρη ενός οργανισμού είναι αναγκαία συναρμοσμένα μεταξύ τους. Λίγο με ενδιαφέρει αν η λειτουργία είναι το αιτιατό ή το αίτιο του οργάνου* το βέβαιο είναι ότι το όργανο δεν υπηρετεί και δεν δίνει λαβή στην επιλογή παρά μόνο αν λειτουργεί. Εάν η λεπτοφυής δομή του αμφιβληστροειδούς αναπτύσσεται και περιπλέκεται, αυτή η πρόοδος, αντί να ευνοήσει την όραση, μάλλον θα την διαταράξει, αν τα οπτικά κέντρα δεν αναπτυχθούν ταυτόχρονα, καθώς και διάφορα μέρη του ίδιου του οπτικού οργάνου. Αν οι παραλλαγές είναι συμπτωματικές, είναι προφανέστατο ότι δεν θα συνεννοηθούν μεταξύ τους για να παραχθούν ταυτόχρονα σε όλα τα μέρη του οργάνου, ώστε αυτό να εξακολουθήσει να επιτελεί τη λειτουργία του. Ο Δαρβίνος κατανόησε αυτό το ζήτημα και είναι ένας από τους λόγους που τον έκαναν να υποθέσει ότι η παραλλαγή είναι ανεπαίσθητη.[27] Καθώς η διαφορά που αναφύεται συμπτωματικά σε ένα σημείο του οπτικού οργάνου είναι ελαφρότατη, δεν θα δυσχεράνει τη λειτουργία του οργάνου* ως εκ τούτου, αυτή η πρώτη συμπτωματική παραλλαγή μπορεί να αναμένει, τρόπον τινά, να καταφθάσουν συμπληρωματικές παραλλαγές, για να προστε-

26. De Vries. ***Die Mutationstheorie.*** Λειψία. 1901-1903. Βλ. ***Species and varieties.*** Σικάγο. 1905. Η πειραματική βάση της θεωρίας του Ντε Βρις κρίθηκε περιορισμένη, αλλά η ιδέα της μεταλλαγής ή της απότομης παραλλαγής πήρε τη θέση της στην επιστήμη.

27. Darwin. ***Origine des espèces,*** μτφ. Barbier, σ. 198.

θούν σε αυτή και να οδηγήσουν την όραση σε έναν ανώτερο βαθμό τελειότητας. Έστω· αλλά, αν η ανεπαίσθητη παραλλαγή δεν δυσχεραίνει τη λειτουργία του οφθαλμού, τούτο δεν σημαίνει ότι την υπηρετεί, καθόσον δεν εμφανίζονται οι συμπληρωματικές παραλλαγές· οπότε, πώς είναι δυνατόν να διατηρείται διά της επιλογής; Θέλοντας και μη, θα σκεφτούμε σάμπως αυτή η μικρή παραλλαγή να ήταν ένα λιθαράκι που τέθηκε από τον οργανισμό με την προσδοκία να χρησιμοποιηθεί σε μια μεταγενέστερη κατασκευή. Αυτή η υπόθεση, που συνάδει ελάχιστα με τις αρχές του Δαρβίνου. φαίνεται ήδη δύσκολο να αποφευχθεί, ακόμη και στην περίπτωση ενός οργάνου που αναπτύχθηκε σε μία μόνο μεγάλη γραμμή εξέλιξης, για παράδειγμα του οφθαλμού των σπονδυλωτών. Αλλά θα επιβληθεί απολύτως αν παρατηρήσουμε τη δομική ομοιότητα ανάμεσα στον οφθαλμό των σπονδυλωτών και τον οφθαλμό των μαλακίων. Όντως, πώς να υποθέσουμε ότι οι ίδιες μικρές παραλλαγές, ανυπολόγιστες σε αριθμό, εμφανίστηκαν με την ίδια τάξη σε δύο ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές, αν ήταν αμιγώς συμπτωματικές; Και πώς διατηρήθηκαν με την επιλογή και επισωρεύθηκαν, εκατέρωθεν, οι ίδιες και με την ίδια τάξη, παρότι η καθεμιά τους, ξέχωρα από τις άλλες, δεν ήταν διόλου χρήσιμη;

0 ντε Βρις και η απότομη παραλλαγή

Ας περάσουμε λοιπόν στην υπόθεση των απότομων παραλλαγών και ας δούμε αν αυτή θα επιλύσει το πρόβλημα. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μειώνει τη δυσκολία σε ένα ορισμένο σημείο, αλλά, από την άλλη, την επιδεινώνει ιδιαιτέρως σε ένα άλλο. Αν με έναν σχετικά μικρό αριθμό απότομων αλμάτων ο οφθαλμός των μαλακίων προοδεύσε, όπως εκείνος των σπονδυλωτών, μέχρι τη σημερινή του μορφή, δυσκολεύομαι λιγότερο να καταλάβω την ομοιότητα των δύο οργάνων παρά στην περίπτωση που θα οφειλόταν σε ανυπολόγιστο αριθμό απειροελάχιστων ομοιοτήτων που αποκτήθηκαν διαδοχικά* σε αμφότερες τις περιπτώσεις πρωταγωνιστεί η τύχη, αλλά δεν της ζητούμε, στη δεύτερη περίπτωση, το θαύμα που θα όφειλε να επιτελέσει στην πρώτη. Όχι μόνο περιορίζεται ο αριθμός των ομοιοτήτων που πρέπει να προσθέσω, αλλά κατανοώ καλύτερα ότι καθεμιά τους διατηρήθηκε για να προστεθεί στις άλλες, διότι η στοιχειώδης παραλλαγή είναι αρ-

κετά σημαντική, αυτή τη φορά, προκειμένου να εξασφαλίσει ένα πλεονέκτημα στο έμβιο ον και να ανταποκριθεί έτσι στο παιχνίδι της φυσικής επιλογής. Μόνο που έτσι τίθεται ένα πρόβλημα εξίσου τρομερό: πώς γίνεται και όλα τα μέρη του οπτικού οργάνου, τροποποιούμενα αιφνίδια, παραμένουν τόσο καλά συναρμοσμένα μεταξύ τους, ώστε ο οφθαλμός να συνεχίζει να ασκεί τη λειτουργία του; Και τούτο, διότι η μεμονωμένη παραλλαγή ενός μέρους θα καταστήσει αδύνατη την όραση, από τη στιγμή που η παραλλαγή αυτή δεν είναι πια απειροελάχιστη. Όλα τα μέρη θα πρέπει τώρα να μεταβληθούν ταυτόχρονα και το καθένα να συμβουλευθεί τα υπόλοιπα. Δέχομαι, βέβαια, ότι πληθώρα ασυντόνιστων παραλλαγών εμφανίστηκαν σε άτομα λιγότερο ευνοημένα, καθότι τα εξάλειψε η φυσική επιλογή, και ότι μόνο ο βιώσιμος συνδυασμός, δηλαδή ο ικανός να διατηρήσει και να βελτιώσει την όραση, κατάφερε να επιζήσει. Ωστόσο, χρειαζόταν να παραχθεί αυτός ο συνδυασμός. Αν λοιπόν υποθέσουμε ότι η τύχη έκανε αυτή τη χάρη άπαξ, πώς να δεχθούμε ότι την επαναλαμβάνει σε όλο το μάκρος της ιστορίας ενός είδους, κατά τρόπον ώστε να προκαλεί, εκάστοτε, απότομα, νέες περιπλοκές, εξαίσια ρυθμισμένες μεταξύ τους, οι οποίες προεκτείνουν τις προηγούμενες περιπλοκές; Κυρίως, πώς να υποθέσουμε ότι, με μια σειρά απλών «συμβάντων», αυτές οι απότομες παραλλαγές εμφανίστηκαν -οι ίδιες πάντα και με την ίδια τάξη- προϋποθέτοντας κάθε φορά μια τέλεια συμφωνία ολοένα και πιο πολύπλοκων και πολυάριθμων στοιχείων, κατά μήκος δύο ανεξάρτητων γραμμών εξέλιξης;

Θα μας θυμίσουν, βέβαια, το νόμο της συσχέτισης, τον οποίο επικαλείτο ήδη ο ίδιος ο Δαρβίνος.[28] Θα υποστηρίξουν ότι μια μεταβολή δεν εντοπίζεται σε ένα και μοναδικό σημείο του οργανισμού, αλλά αντανακλάται αναγκαία και σε άλλα σημεία. Τα παραδείγματα του Δαρβίνου απέβησαν κλασικά: οι λευκές γάτες με τα γαλάζια μάτια γενικά είναι κουφές, οι άτριχοι σκύλοι παρουσιάζουν ατελή οδοντοφυΐα κτλ. Έστω, αλλά ας μην παίζουμε εν προκειμένω με τη σημασία του όρου «συσχέτιση». Άλλο πράγμα είναι ένα σύνολο *αλληλέγγυων* μεταβολών και άλλο ένα *σύστημα συμπληρωματικών μεταβολών,* συντονισμένων δηλαδή μεταξύ τους, έτσι ώστε να διατηρούν, και μάλιστα να τελειοποιούν, τη λειτουργία ενός οργάνου σε πιο περίπλοκες συνθήκες. Δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε μια ειδική αρχή για να

28. *Op. cit.* pp. 11 και 12.

εξηγήσουμε το γεγονός ότι μια ανωμαλία στην τριχοφυΐα συνοδεύεται από μια ανωμαλία στην οδοντοφυΐα- τρίχωμα και δόντια είναι όμοιοι σχηματισμοί[29] και η ίδια χημική αλλοίωση του σπέρματος που εμποδίζει τον σχηματισμό των τριχών δυσχεραίνει μάλλον και τον σχηματισμό των δοντιών. Πιθανότατα, σε παρόμοια αίτια πρέπει να αποδώσουμε και την κωφότητα των λευκών γαλών με τα γαλάζια μάτια. Στα ποικίλα παραδείγματα που αναφέρουμε, οι «σύστοιχες» μεταβολές είναι απλώς αλληλέγγυες μεταβολές (χωρίς να λογαριάσουμε ότι στην πραγματικότητα είναι βλάβες, θέλω να πω ελαττώσεις ή καταργήσεις κάποιου πράγματος και όχι προσθήκες, πράγμα πολύ διαφορετικό). Αλλά, όταν μας μιλούν για «σύστοιχες» μεταβολές που επέρχονται αιφνίδια στα διάφορα μέρη του οφθαλμού, η λέξη εκλαμβάνεται με μια εντελώς νέα σημασία- ετούτη τη φορά πρόκειται για ένα σύνολο μεταβολών που δεν επέρχονται μόνο ταυτόχρονα, που δε συνδέονται μόνο μεταξύ τους βάσει μιας καταγωγικής κοινότητας, αλλά επίσης που είναι συναρμοσμένες με τρόπο ώστε το όργανο να συνεχίζει να επιτελεί την ίδια απλή λειτουργία, και μάλιστα καλύτερα. Δέχομαι, στην ανάγκη, ότι μια τροποποίηση του σπέρματος, η οποία επηρεάζει τον σχηματισμό του αμφιβληστροειδούς, επενεργεί ταυτόχρονα στον σχηματισμό του κερατοειδούς χιτώνα, της ίριδας, του κρυσταλλοειδούς φακού, των οπτικών κέντρων κτλ. πρόκειται όμως για σχηματισμούς, που διαφέρουν πολύ περισσότερο ο ένας από τον άλλο από όσο διαφέρουν πιθανώς μεταξύ τους οι τρίχες και τα δόντια. Αδυνατώ όμως να δεχθώ ότι όλες αυτές οι ταυτόχρονες παραλλαγές τελέστηκαν προς την κατεύθυνση της τελειοποίησης ή έστω απλώς της διατήρησης της όρασης- αυτό με ενοχλεί στην υπόθεση της απότομης παραλλαγής, εκτός κι αν παρεμβάλουμε μια κάποια μυστηριώδη αρχή της οποίας ο ρόλος θα ήταν να επαγρυπνεί για τα συμφέροντα της λειτουργίας- αυτό όμως θα σήμαινε απάρνηση της ιδέας περί «συμπτωματικής» παραλλαγής. Στην πραγματικότητα, αυτές οι δύο σημασίες της λέξης «συσχέτιση» είναι συχνά επάλληλες στο πνεύμα του βιολόγου, ακριβώς όπως και οι σημασίες του όρου «προσαρμογή». Η σύγχυση, βέβαια, είναι σχεδόν θεμιτή στη βοτανική, ειδικά εκεί όπου η θεωρία για τον σχηματισμό των ειδών με απότομες παραλλαγές εδράζεται στην πλέον ακλόνητη πειραματική βά-

29. Αναφορικά με αυτή την ομολογία ανάμεσα στο τρίχωμα και στα δόντια, βλ. Brandt, lieber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne ***(Biol. Centralblatt,*** vol. W ill. 1898). κυρίως σ. 262 κ.ε.

ση. Πράγματι, στα φυτά η λειτουργία κάθε άλλο παρά συνδέεται τόσο στενά με τη μορφή, όπως στο ζώο. Βαθιές μορφολογικές διαφορές, όπως μια μεταβολή στη μορφή των φύλλων, δεν ασκούν υπολογίσιμη επίδραση στη λειτουργία και, κατά συνέπεια, δεν απαιτούν ολόκληρο σύστημα συμπληρωματικών αναμορφώσεων ώστε το φυτό να παραμείνει ικανό να επιβιώσει. Αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο στο ζώο, κυρίως αν εξετάσουμε ένα όργανο σαν τον οφθαλμό, με πολυπλοκότατη δομή και συνάμα ευπαθέστατη λειτουργία. Εν προκειμένω, μάταια θα επιχειρούσε κανείς να ταυτίσει τις απλώς αλληλέγγυες παραλλαγές με κείνες που είναι επιπλέον συμπληρωματικές. Οι δύο σημασίες της λέξης «συσχέτιση» πρέπει να αντιδιασταλούν επιμελώς* θα ήταν σκέτος παραλογισμός, αν υιοθετούσαμε τη μία από τις δύο σημασίες στις προκείμενες του συλλογισμού και την άλλη στο συμπέρασμα. Κι όμως αυτό πράττουν όταν επικαλούνται την αρχή της συσχέτισης στις επιμέρους εξηγήσεις, για να ερμηνεύσουν τις συμπληρωματικές παραλλαγές και μιλούν κατόπιν για την εν γένει συσχέτιση, σάμπως να ήταν απλώς ένα οποιοδήποτε σύνολο παραλλαγών που προκλήθηκαν από μιαν οιαδήποτε παραλλαγή του σπέρματος. Αρχίζουν λοιπόν χρησιμοποιώντας την ιδέα της συσχέτισης στην τρέχουσα επιστήμη, όπως θα μπορούσε να το κάνει ένας συνήγορος της τελικότητας* λένε ότι πρόκειται απλώς για έναν βολικό τρόπο έκφρασης, ότι θα τον διορθώσουν και ότι θα επανέλθουν στον αμιγή μηχανικισμό όταν αποσαφηνίσουν τη φύση των αρχών και περάσουν από την επιστήμη στη φιλοσοφία. Οπότε όντως επανέρχονται στον μηχανικισμό* μόνο που αυτό συμβαίνει υπό τον όρο ότι αποδίδουν στη λέξη «συσχέτιση» μια νέα σημασία, η οποία δεν είναι κατάλληλη, αυτή τη φορά, για τα επιμέρους στοιχεία των εξηγήσεων.

Συνοπτικά, αν οι συμπτωματικές παραλλαγές που καθορίζουν την εξέλιξη είναι ανεπαίσθητες, θα πρέπει να επικαλεστούμε έναν αγαθό δαίμονα -τον δαίμονα του μελλοντικού είδους-, για να διατηρήσουμε και να προσθέσουμε αυτές τις παραλλαγές, καθότι η επιλογή δεν πρόκειται να αναλάβει αυτό το έργο. Εξάλλου, αν οι συμπτωματικές παραλλαγές είναι απότομες, η παλαιά λειτουργία δεν θα εξακολουθήσει να ασκείται ούτε θα την αντικαταστήσει μια νέα λειτουργία παρά μόνο αν όλες μαζί οι επελθούσες μεταβολές συμπληρώνονται με σκοπό την επιτέλεση ενός ίδιου ενεργήματος* θα χρειαστεί και πάλι να καταφύγουμε στον αγαθό δαίμονα, ετούτη τη φορά για να επιτύχουμε τη *σύγκλιση* των ταυτόχρονων μεταβο-

λών, όπως κάναμε πρωτύτερα για να εξασφαλίσουμε τη *συνέχεια κατεύθυνσης* των διαδοχικών παραλλαγών. Τόσο στη μια περίπτωση όσο και στην άλλη, η παράλληλη ανάπτυξη ταυτόσημων πολύπλοκων δομών σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές δεν μπορεί να οφείλεται σε μια απλή επισώρευση συμπτωματικών παραλλαγών. Ας περάσουμε λοιπόν στη δεύτερη από τις δύο μεγάλες υποθέσεις που οφείλαμε να εξετάσουμε. Ας υποθέσουμε ότι οι παραλλαγές οφείλονται, όχι πλέον σε εσωτερικά και συμπτωματικά αίτια, αλλά στην άμεση επίδραση των εξωτερικών συνθηκών. Ας δούμε λοιπόν πώς θα μπορούσε κανείς να επωφεληθεί από αυτή την υπόθεση για να εξηγήσει τη δομική ομοιότητα του οφθαλμού σε σειρές που, από φυλογενετική σκοπιά, είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους.

Αν τα μαλάκια και τα σπονδυλωτά εξελίχθηκαν ξέχωρα, τόσο τα μεν όσο και τα δε παρέμειναν εκτεθειμένα στην επίδραση του φωτός, το οποίο αποτελεί μια φυσική αιτία που παράγει καθορισμένα αποτελέσματα. Επιδρώντας εξακολουθητικά, κατάφερε να παραγάγει μια συνεχή παραλλαγή προς μια σταθερή κατεύθυνση. Είναι οπωσδήποτε απίθανο ο οφθαλμός των σπονδυλωτών και ο οφθαλμός των μαλακίων να συγκροτήθηκαν με μια σειρά παραλλαγών που οφείλονται απλώς στην τύχη. Αν δεχθούμε ότι το φως παρεμβαίνει τότε ως εργαλείο επιλογής, για να επιτρέψει να διατηρηθούν μόνο οι χρήσιμες παραλλαγές, δεν υπάρχει η παραμικρή πιθανότητα το παιχνίδι της τύχης, έστω και επιτηρούμενο έξωθεν, να καταλήξει σε αμφότερες τις περιπτώσεις στην ίδια συμπαράθεση στοιχείων συναρμοσμένων ομοιότροπα. Ωστόσο δεν θα συνέβαινε πια το ίδιο, αν υποθέταμε ότι το φως επενεργεί ευθέως στην οργανωμένη ύλη, για να τροποποιήσει τη δομή της και να την προσαρμόσει κατά κάποιον τρόπο στην ίδια του τη μορφή. Η ομοιότητα των δύο αποτελεσμάτων θα μπορούσε να εξηγηθεί, αυτή τη φορά, απλώς με την ταυτότητα του αιτίου. 0 ολοένα και πιο πολύπλοκος οφθαλμός θα ήταν κάτι σαν το ολοένα και πιο βαθύ αποτύπωμα του φωτός πάνω σε μια ύλη, η οποία, όντας οργανωμένη, κατέχει μιαν ιδιάζουσα ικανότητα να το υποδέχεται.

Αλλά μια οργανική δομή μπορεί τάχα να συγκριθεί με ένα αποτύπωμα; Έχουμε ήδη επισημάνει την αμφισημία του όρου «προσαρμογή». Αλλο πράγμα είναι η βαθμιαία περιπλοκή μιας μορφής που προσαρμόζεται όλο και καλύτερα στο καλούπι των εξωτερικών συνθηκών και άλλο η ολοένα και πιο πολύπλοκη δομή ενός εργαλείου που αντλεί από αυτές τις συνθή-

κες ολοένα και μεγαλύτερο όφελος. Στην πρώτη περίπτωση, η ύλη περιορίζεται να δεχθεί ένα αποτύπωμα, αλλά στη δεύτερη αντιδρά ενεργητικά, επιλύει ένα πρόβλημα. Από αυτές τις δύο σημασίες της λέξης, προφανώς χρησιμοποιούμε τη δεύτερη όταν λέμε ότι ο οφθαλμός προσαρμόστηκε προοδευτικά στην επίδραση του φωτός. Αλλά διολισθαίνουμε λίγο πολύ ασύνειδα από τη δεύτερη σημασία στην πρώτη και μια αμιγώς μηχανιστική βιολογία θα επιδιώξει τη σύμπτωση της παθητικής προσαρμογής μιας αδρανούς ύλης, η οποία υφίσταται την επίδραση του περιβάλλοντος, με την ενεργό προσαρμογή ενός οργανισμού, ο οποίος εκμεταλλεύεται αυτή την επίδραση προς όφελος του. Εξάλλου, αναγνωρίζουμε ότι η ίδια η φύση φαίνεται να καλεί το πνεύμα μας να εξομοιώσει τα δύο είδη προσαρμογής, διότι αρχίζει συνήθως με μια παθητική προσαρμογή εκεί όπου αργότερα οφείλει να κατασκευάσει έναν μηχανισμό που θα αντιδρά ενεργητικά. Έτσι, εν προκειμένω, δεν χωράει αμφιβολία ότι η πρώτη υποτυπώδης μορφή του οφθαλμού βρίσκεται στο χρωστικό στίγμα των κατώτερων οργανισμών το στίγμα αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να παραχθεί φυσικώς, απλώς με την επενέργεια του φωτός, και παρατηρούμε πληθώρα ενδιάμεσων μορφών ανάμεσα στο απλό χρωστικό στίγμα και σε έναν περίπλοκο οφθαλμό όπως των σπονδυλωτών. Αλλά το γεγονός ότι περνάμε κλιμακωτά από ένα πράγμα σε ένα άλλο δεν συνεπάγεται ότι τα δύο πράγματα έχουν την ίδια φύση. Όταν διαπιστώνουμε ότι ένας ρήτορας ενστερνίζεται αρχικά τα πάθη του ακροατηρίου του για να καταφέρει στη συνέχεια να κυριαρχήσει πάνω τους, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το *ακολουθώ* ταυτίζεται με το *κατευθύνω*. Να λοιπόν που η ζώσα ύλη φαίνεται να μην έχει άλλο μέσο για να επωφεληθεί από τις περιστάσεις από το να προσαρμοστεί αρχικά σε αυτές παθητικά. Εκεί όπου οφείλει να κατευθύνει μια κίνηση, αρχίζει υιοθετώντας την. Η ζωή προχωρά υπαινικτικά. Όσο λοιπόν κι αν μας εκθέτουν όλες τις ενδιάμεσες μορφές ανάμεσα σε ένα χρωστικό στίγμα και σε έναν οφθαλμό, θα υφίσταται πάντοτε μεταξύ τους το ίδιο μεσοδιάστημα που υπάρχει ανάμεσα στη φωτογραφία και στη φωτογραφική μηχανή. Η φωτογραφία κλίνει λίγο λίγο προς τη φωτογραφική μηχανή· αλλά από μόνο του το φως, ως φυσική δύναμη, θα μπορούσε τάχα να προκαλέσει αυτή την κλίση και να μετατρέψει την ληφθείσα εντύπωση σε μια μηχανή ικανή να τη χρησιμοποιήσει;

Ο Άιμερ και η ορθογένεση

Θα μας αντιτάξουν ότι άδικα επιχειρούμε να παρεμβάλουμε εν προκειμένω παρατηρήσεις περί ωφελιμότητας, ότι το μάτι δεν έγινε για να βλέπει, αλλά ότι βλέπουμε επειδή έχουμε μάτια, ότι το όργανο είναι αυτό που είναι και ότι η «ωφελιμότητα» είναι μια λέξη με την οποία δηλώνουμε τα λειτουργικά αποτελέσματα της δομής. Όταν όμως λέω ότι ο οφθαλμός «επωφελείται» από το φως, δεν εννοώ μόνο ότι ο οφθαλμός είναι ικανός να βλέπει· αναφέρομαι στις συγκεκριμένες σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα σ' αυτό το όργανο και στο κινητικό σύστημα. Ο αμφιβληστροειδής χιτώνας των σπονδυλωτών προεκτείνεται σε ένα οπτικό νεύρο, το οποίο, με τη σειρά του, συνεχίζεται από εγκεφαλικά κέντρα τα οποία συνδέονται με κινητικούς μηχανισμούς. 0 οφθαλμός μας επωφελείται από το φως ως προς το ότι μας επιτρέπει να χρησιμοποιούμε, με κινήσεις αντίδρασης, τα αντικείμενα που θεωρούμε επωφελή και να αποφεύγουμε τα αντικείμενα που θεωρούμε επιβλαβή. Άρα δεν θα δυσκολευτούν να μου δείξουν ότι, αν το φως παρήγαγε φυσικώς ένα χρωστικό στίγμα, μπορεί να κατευθύνει φυσικώς και πάλι τις κινήσεις μερικών οργανισμών για παράδειγμα, κάποια βλεφαριδοφόρα εγχυματόζωα αντιδρούν στο φως. Εντούτοις, ουδείς θα υποστηρίξει ότι η επίδραση του φωτός προκάλεσε φυσικά τον σχηματισμό ενός νευρικού συστήματος, ενός μυϊκού συστήματος, ενός οστεώδους συστήματος, όλων αυτών δηλαδή που διατηρούν σχέση συνέχειας με το όργανο της όρασης στα σπονδυλωτά. Η αλήθεια είναι ότι ήδη, όταν μιλάμε για τον βαθμιαίο σχηματισμό του οφθαλμού και, κατά μείζονα λόγο, όταν συνδέουμε τον οφθαλμό με ό,τι δεν μπορεί να χωριστεί από αυτόν, το μόνο που δεν κάνουμε είναι να παρεμβάλλουμε την άμεση επίδραση του φωτός. Υπόρρητα αποδίδουμε στην οργανωμένη ύλη κάποια ιδιάζουσα ικανότητα, τη μυστηριώδη δύναμη να συναρθρώνει πολύ περίπλοκες μηχανές, προκειμένου να επωφεληθεί από το απλό ερέθισμα του οποίου υφίσταται την επίδραση.

Κι όμως αυτό ακριβώς αξιώνουν να αντιπαρέλθουν. Ουσιαστικά, θέλουν η φυσική και η χημεία να μας προσφέρουν το κλειδί των πάντων. Επί τούτου το κεφαλαιώδες πόνημα του Άιμερ είναι διδακτικό. Είναι γνωστή η συστηματική προσπάθεια που κατέβαλε αυτός ο βιολόγος για να αποδείξει ότι η μεταμόρφωση επιτελείται χάρη σε μια συνεχή επίδραση του εξωτερι-

κού κόσμου επί του εσωτερικού, προς καλά καθορισμένη κατεύθυνση και όχι, όπως υποστήριζε ο Δαρβίνος, με συμπτωματικές παραλλαγές. Η θέση του βασίζεται σε παρατηρήσεις εξαιρετικού ενδιαφέροντος, αφετηρία των οποίων υ7τήρξε η μελέτη της πορείας που ακολούθησε η παραλλαγή του χρωματισμού του δέρματος σε ορισμένες σαύρες. Από την άλλη, τα ήδη παλαιά πειράματα του Ντορφμάιστερ (Dorfmeister) δείχνουν ότι η ίδια χρυσαλλίδα, ανάλογα με το αν εκτεθεί στη ζέστη ή στο ψύχος, γεννά αρκετά διαφορετικές πεταλούδες, οι οποίες είχαν θεωρηθεί επί μακράν ως ανεξάρτητα είδη: την Vanessa levana και την Vanessa prorsa· μια ενδιάμεση θερμοκρασία παράγει μιαν ενδιάμεση μορφή. Θα μπορούσαμε να συσχετίσουμε αυτά τα γεγονότα με τις σημαντικές μεταμορφώσεις που παρατηρούνται σε ένα μικρό οστρακόδερμο, την Artemia salina, οσάκις μεταβάλλεται η αλμυρότητα του νερού μέσα στο οποίο ζει.[30] Στα διάφορα αυτά πειράματα ο εξωτερικός παράγοντας μοιάζει όντως να συμπεριφέρεται ως μια αιτία μεταμόρφωσης. Αλλά ποια σημασία πρέπει να αποδώσουμε εδώ στη λέξη αιτία; Χωρίς να προβούμε σε μιαν ενδελεχή ανάλυση της ιδέας της αιτιότητας, θα παρατηρήσουμε απλώς ότι κατά κανόνα συγχέουμε τρεις σημασίες αυτού του όρου, οι οποίες διαφέρουν πολύ μεταξύ τους. Ένα αίτιο μπορεί να ενεργήσει μέσω *ωθήσεως (impulsion),* μέσω *ενεργοποιήσεως (déclenchement)* ή μέσω *εχτυλίξεως (déroulement).* Η μπάλα του μπιλιάρδου, την οποία χτυπάμε προκειμένου να συγκρουστεί με μια άλλη μπάλα, καθορίζει την κίνησή της μέσω *ωθήσεως.* 0 σπινθήρας που προκαλεί την έκρηξη της πυρίτιδας δρα μέσω *ενεργοποιήσεως.* Η βαθμιαία χαλάρωση του ελατηρίου που επιφέρει την περιστροφή του φωνογράφου εκτυλίσσει τη μελωδία που έχει εγγραφεί στον κύλινδρο· αν εκλάβω τη μελωδία που παίζεται ως αποτέλεσμα και τη χαλάρωση του ελατηρίου ως το αίτιο, θα συμπεράνω ότι το αίτιο ενεργεί εδώ μέσω *εχτυλίξεως.* Το διακριτικό σημείο ανάμεσα στις τρεις αυτές περιπτώσεις είναι ο μικρότερος ή μεγαλύτερος βαθμός αλληλεγγύης ανάμεσα στο αίτιο και στο αποτέλεσμα. Στην πρώτη περίπτωση, η ποσότητα και η ποιότητα του αποτελέσματος ποικίλλουν ανάλογα με την ποσότητα και την ποιότητα του αιτίου. Στη

30. Αλλωστε φαίνεται ότι προκύπτει από τις πρόσφατες παρατηρήσεις πως η μεταμόρφωση της Artemia είναι ένα φαινόμενο πιο πολύπλοκο απ' ό.τι αρχικά πιστεύτηκε. Βλ. σχετικά Samter και Heymons. Die Variation bei Artemia salina ***(Atibang zu den Abhandlungen derk. preussischen Akad. der Wissensdiûften.*** 1902).

δεύτερη περίπτωση, ούτε η ποιότητα ούτε η ποσότητα του αποτελέσματος ποικίλλουν ανάλογα με την ποιότητα και την ποσότητα του αιτίου: το αποτέλεσμα παραμένει αναλλοίωτο. Τέλος, στην τρίτη περίπτωση, η ποσότητα του αποτελέσματος εξαρτάται από την ποσότητα του αιτίου, μόνο που το αίτιο δεν επιδρά στην ποιότητα του αποτελέσματος· όσο περισσότερο χρόνο λοιπόν περιστραφεί ο κύλινδρος μέσω της δράσης του ελατηρίου, τόσο πιο μακρό θα είναι και το τμήμα της μελωδίας που θα ακούσω, αλλά η φύση της μελωδίας ή του τμήματός της που ακούω δεν εξαρτάται από τη δράση του ελατηρίου. Στην πραγματικότητα, μονάχα στην πρώτη περίπτωση το αίτιο *εξηγείτο* αποτέλεσμά του* στις δύο άλλες περιπτώσεις το αποτέλεσμα είναι λίγο πολύ δεδομένο εκ των προτέρων και το επικληθέν προηγούμενο -σε διάφορους βαθμούς, βέβαια- συνιστά την ευκαιρία του μάλλον παρά την αιτία του. Ρωτάμε λοιπόν: τάχα με την πρώτη σημασία λαμβάνουμε τη λέξη αίτιο, όταν λέμε ότι η αλμυρότητα του νερού συνιστά το αίτιο των μεταμορφώσεων της ΑΓίθΐτ^ ή ότι ο βαθμός θερμοκρασίας καθορίζει το χρώμα και τα σχέδια των φτερών που θα βγάλει μια ορισμένη χρυσαλλίδα όταν γίνει πεταλούδα; Προφανώς όχι· η αιτιότητα έχει εν προκειμένω ενδιάμεση σημασία - κείται μεταξύ εκτυλίξεως και ενεργοποιήσεως. Εξάλλου, έτσι ακριβώς την εννοεί και ο ίδιος ο Άιμερ, όταν κάνει λόγο για τον «καλειδοσκοπικό» χαρακτήρα της παραλλαγής[31] ή όταν λέει ότι η παραλλαγή της οργανωμένης ύλης τελείται με καθορισμένο τρόπο, όπως η ανόργανη ύλη κρυσταλλώνεται προς ορισμένες κατευθύνσεις.[32] Εύκολα μπορούμε να συμφωνήσουμε μ' αυτόν, στην ανάγκη, ότι πρόκειται για μια αμιγώς φυσικοχημική διαδικασία, όταν έχουμε να κάνουμε με μεταβολές στο χρωματισμό του δέρματος. Αλλά, αν διευρύνουμε αυτό τον τρόπο εξήγησης στην περίπτωση του βαθμιαίου σχηματισμού του οφθαλμού των σπονδυλωτών, για παράδειγμα, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η φυσικοχημεία του οργανισμού είναι τέτοια, εδώ, ώστε η επίδραση του φωτός τον κατέστησε ικανό να κατασκευάσει μια προοδευτική σειρά οπτικών οργάνων, όλων εξαιρετικά πολύπλοκων, που παραταύτα είναι ικανά να βλέπουν ολοένα και καλύτερα.[33] Τι παραπάνω θα έλεγε ο φανατικότερος οπαδός

31. Eimer. ***Orthogenesis der Schmetterlinge.*** Λειψία. 1897, σ. 24. Πβ. ***Die Entstehung der Arten, π*** Μ.
32. Eimer. ***Die Entstehung der Arten.*** Ιένα. 1888, σ. 25.
33. Eimer, στο ίδιο. σ. 165 κ.ε.

της θεωρίας της τελικότητας για να χαρακτηρίσει αυτή την άκρως ιδιάζουσα φυσικοχημεία; Και η θέση μιας μηχανιστικής φιλοσοφίας δεν θα αποβεί τάχα πολύ πιο δύσκολη, αν παρατηρήσουμε ότι το αυγό ενός μαλακίου αδυνατεί να έχει την ίδια χημική σύσταση με το αυγό ενός σπονδυλωτού, ότι η οργανική ουσία που εξελίχθηκε προς την πρώτη από τις δύο μορφές δεν ήταν δυνατόν να είναι χημικά ταυτόσημη με κείνη που ακολούθησε την άλλη κατεύθυνση, αλλά παραταύτα, υπό την επίδραση του φωτός, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, κατασκευάστηκε τελικά το ίδιο όργανο;

Όσο περισσότερο το σκεφτεί κανείς, τόσο σαφέστερα θα δει πόσο αντίθετη προς τις αρχές που επικαλείται η μηχανιστική φιλοσοφία είναι αυτή η παραγωγή του ίδιου αποτελέσματος μέσω δύο διαφορετικών συσσωρεύσεων τεράστιου αριθμού μικρών αιτίων. Επικεντρώσαμε όλη την προσπάθεια της συζήτησής μας σε ένα παράδειγμα αντλημένο από τη φυλογένεση. Αλλά εξίσου πειστικά γεγονότα θα μπορούσε να μας προσφέρει και η οντογένεση. Κάθε στιγμή, μπροστά στα μάτια μας, η φύση καταλήγει σε ταυτόσημα αποτελέσματα, σε είδη που ενίοτε είναι παραπλήσια, με ολότελα διαφορετικές εμβρυογενετικές διαδικασίες. Οι παρατηρήσεις φαινομένων «ετεροβλαστίας» πολλαπλασιάστηκαν τα τελευταία χρόνια[34] και χρειάστηκε να εγκαταλειφθεί η σχεδόν κλασική θεωρία για την ιδιοτυπία των εμβρυακών πτυχώσεων. Για να περιοριστούμε, ακόμη μια φορά, στη σύγκρισή μας ανάμεσα στον οφθαλμό των σπονδυλωτών και σ' εκείνον των μαλακίων, θα επισημάνουμε ότι ο αμφιβληστροειδής χιτώνας των σπονδυλωτών παράγεται από μια ανάπτυξη του υποτυπώδους εγκεφάλου στο νεαρό έμβρυο. Είναι ένα αληθινό νευρικό κέντρο, το οποίο ωθήθηκε προς την περιφέρεια. Απεναντίας, στα μαλάκια ο αμφιβληστροειδής προέρχεται απευθείας από το έξω βλαστικό δέρμα, όχι έμμεσα με τη μεσολάβηση του εμβρυακού εγκεφάλου. Πρόκειται λοιπόν όντως για διαφορετικές εξελικτικές διαδικασίες οι οποίες, στον άνθρωπο αλλά και στο χτένι, καταλήγουν στην ανάπτυξη ενός ίδιου αμφιβληστροειδούς. Αλλά, ακόμη κι αν δεν προχωρούσαμε μέχρι τη σύγκριση δύο τόσο απομακρυσμένων μεταξύ τους οργανισμών, θα καταλήγαμε σε ταυτόσημο συμπέρασμα, σπουδάζοντας

34. Salensky. Heteroblastie ***(Proc, of the fourth international Congress of Zoology.*** Λονδίνο. 1899. σσ. 111-118). 0 Ζαλένσκι έπλασε τη λέξη «ετεροβλαστία» για να δηλώσει τις περιπτώσεις όπου σε ζώα συγγενή σχηματίζονται, στα ίδια σημεία, ισοδύναμα όργανα, τα οποία έχουν παραταύτα διαφορετική εμβρυολογική προέλευση.

-στον αυτό οργανισμό- ορισμένα πολύ περίεργα φαινόμενα αναγένεσης. Αν εξορύξουμε τον κρυσταλλοειδή φακό ενός Τρίτωνα, θα παρακολουθήσουμε την αναγένεση του κρυσταλλοειδούς φακού μέσω της ίριδας.[15] Αλλά ο αρχέγονος κρυσταλλοειδής φακός είχε ήδη συγκροτηθεί σε βάρος του έξω βλαστικού δέρματος, ενώ η ίριδα προέρχεται από το μέσο βλαστικό δέρμα του εμβρύου. Επιπλέον, στη Salamandra maculata, αν αφαιρέσουμε τον κρυσταλλοειδή φακό αφήνοντας την ίριδα, η αναγένεση του κρυσταλλοειδούς συντελείται εκ νέου μέσω του ανώτερου μέρους της ίριδας· αν όμως αφαιρεθεί και αυτό το ανώτερο μέρος της ίριδας, η αναγένεση λαμβάνει χώρα στο εσώτερο ή αμφιβληστροειδές στρώμα του εναπομείναντος μέρους.[35] [36] Έτσι, μέρη που κείνται σε διαφορετικά σημεία, έχουν διαφορετική συγκρότηση και επιτελούν σε κανονικό χρόνο διαφορετικές λειτουργίες είναι ικανά να τελούν τις ίδιες αναπληρώσεις και να κατασκευάζουν, όταν χρειαστεί, τα ίδια εξαρτήματα της μηχανής. Οπότε εδώ έχουμε το ίδιο αποτέλεσμα που επιτυγχάνεται με ποικίλους συνδυασμούς αιτίων.

Θέλοντας και μη, θα χρειαστεί να επικαλεστούμε κάποια εσωτερική αρχή κατευθύνσεως για να επιτύχουμε αυτή τη σύγκλιση αποτελεσμάτων. Η δυνατότητα μιας παρόμοιας σύγκλισης δεν εμφανίζεται ούτε στη δαρβινική και κυρίως νεοδαρβινική θέση περί ανεπαίσθητων συμπτωματικών παραλλαγών ούτε στην υπόθεση των απότομων συμπτωματικών παραλλαγών ούτε καν στη θεωρία που χαράζει καθορισμένες κατευθύνσεις στην εξέλιξη των διαφόρων οργάνων, με ένα είδος μηχανικής σύνθεσης ανάμεσα στις εξωτερικές και στις εσωτερικές δυνάμεις. Έτσι φτάνουμε στη μόνη από τις σημερινές μορφές του εξελικτικισμού για την οποία μας απομένει να μιλήσουμε, στο νεολαμαρκισμό.

Οι νεολαμαρκιστές και η κληρονομικότητα των επίκτητων χαρακτηριστικών

Γνωρίζουμε ότι ο Λαμάρκ απέδιδε στο έμβιο ον την ικανότητα να μεταβάλλεται ανάλογα με τη χρήση ή την αχρησία των οργάνων του. καθώς και να

35. Wolff. Die Regeneration der Urodelenlinse ***(Arch. f. Enhvickrlungsmcchanik.*** I. 1895. ***n.*** 380 χ.εΛ
36. Fischel. Ueber die Regeneration der Linze ***(Anal. Anzriyrr.*** XIV 1898. ***no.*** 373-380).

μεταβιβάζει την έτσι αποκτηθείσα παραλλαγή στους απογόνους του. Μια παρόμοια θεωρία ασπάζεται σήμερα ένας αριθμός βιολόγων. Σύμφωνα με αυτούς, η παραλλαγή που παράγει τελικά ένα νέο είδος δεν είναι μια συμπτωματική παραλλαγή συμφυής με το ίδιο το σπέρμα. Επίσης δεν διέπεται από μιαν ιδιάζουσα αιτιοκρατία, η οποία αναπτύσσει καθορισμένα γνωρίσματα προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, ανεξάρτητα από κάθε έγνοια για χρησιμότητα. Πηγάζει από την ίδια την προσπάθεια του έμβιου όντος να προσαρμοστεί στις συνθήκες όπου οφείλει να ζήσει. Άλλωστε αυτή η προσπάθεια θα μπορούσε να είναι απλώς η μηχανική άσκηση ορισμένων οργάνων, που προκαλείται μηχανικά από την πίεση των εξωτερικών περιστάσεων. Αλλά θα μπορούσε επίσης να προϋποθέτει συνείδηση και βούληση, και υπ' αυτή την έννοια φαίνεται να την εκλαμβάνει ένας από τους διαπρεπέστερους εκπροσώπους της θεωρίας, δηλαδή ο αμερικανός φυσιοδίφης Κοπ.[37] Συνεπώς, ο νεολαμαρκισμός, ανάμεσα σε όλες τις σημερινές μορφές του εξελικτικισμού, είναι ο μόνος ικανός να προσδεχθεί μιαν εσωτερική και ψυχολογική αρχή ανάπτυξης, έστω και αν δεν την επικαλείται πάντα. Επίσης είναι ο μόνος εξελικτικισμός που μας φαίνεται ότι εξηγεί τον σχηματισμό ταυτόσημων πολύπλοκων οργάνων σε ανεξάρτητες γραμμές ανάπτυξης. Πράγματι, είναι κατανοητό ότι η ίδια προσπάθεια να επωφεληθούν από τις ίδιες περιστάσεις καταλήγει στο ίδιο αποτέλεσμα, κυρίως αν το πρόβλημα που τίθεται από τις εξωτερικές περιστάσεις ανήκει σε κείνα που επιδέχονται μία μόνο λύση. Απομένει λοιπόν να μάθουμε αν οφείλουμε να αποδώσουμε στον όρο «προσπάθεια» μια βαθύτερη σημασία, πιο ψυχολογική ακόμη από κείνη που υποθέτει ο οποιοσδήποτε νεολαμαρκιστής.

Όντως, άλλο πράγμα είναι μια απλή παραλλαγή μεγέθους και άλλο μια μορφική μεταβολή. Ουδείς αμφισβητεί ότι ένα όργανο μπορεί να ισχυροποιηθεί και να αυξηθεί διά της ασκήσεως. Αλλά η προοδευτική ανάπτυξη ενός οφθαλμού όπως εκείνου των μαλακίων και των σπονδυλωτών είναι κάτι πολύ διαφορετικό. Αν αποδώσουμε αυτό το αποτέλεσμα στην παράταση της επίδρασης του φωτός, την οποία δέχεται παθητικά το έμβιο ον, τότε επανερχόμαστε στη θέση στην οποία ασκήσαμε μόλις κριτική. Απεναντίας, αν επικαλεστούμε μιαν εσωτερική δραστηριότητα, τότε πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό από ό,τι αποκαλούμε συνήθως προσπάθεια·

37. Cope. ***The origin of the fittest,*** 1887* ***The primary factors of organic evolution.*** 1896.

διότι η προσπάθεια ουδέποτε παρήγαγε ενώπιον μας την παραμικρή περιπλοκή ενός οργάνου και, παραταύτα, χρειάστηκε τεράστιος αριθμός περιπλοκών, εξόχως συναρμοσμένων, για να περάσουμε από το χρωστικό στίγμα του εγχυματόζωου στον οφθαλμό του σπονδυλωτού. Ας δεχθούμε όμως αυτή την άποψη της εξελικτικής διαδικασίας για τα ζώα: πώς θα μπορούσαμε τάχα να την επεκτείνουμε και στον κόσμο των φυτών; Εν προκειμένω οι μορφικές παραλλαγές δεν φαίνεται να προϋποθέτουν ούτε να επιφέρουν πάντα λειτουργικές μεταβολές και, αν η αιτία της παραλλαγής είναι ψυχολογικής τάξεως, είναι δύσκολο να εξακολουθήσουμε να την *αποχαλούμε* προσπάθεια, εκτός πια κι αν διευρύνουμε σε πολύ μεγάλο βαθμό τη σημασία της λέξης. Η αλήθεια είναι ότι πρέπει να σκάψουμε κάτω από την ίδια την προσπάθεια για να αναζητήσουμε μια βαθύτερη αιτία.

Αυτό πρέπει να γίνει κυρίως, κατά τη γνώμη μας, αν θέλουμε να φτάσουμε σε ένα αίτιο παραλλαγών που είναι τακτά κληρονομικές. Εδώ δεν θα υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες σχετικά με τις διαφωνίες για το μεταβιβάσιμο των επίκτητων χαρακτηριστικών και δε θέλουμε, βέβαια, να λάβουμε ξεκάθαρη θέση πάνω σε ένα θέμα που δεν είναι της αρμοδιότητάς μας. Εντούτοις δεν μπορούμε να αδιαφορήσουμε πλήρως, καθότι, ειδικά εδώ. καθίσταται φανερή η αδυναμία των φιλοσόφων να αρκεστούν σήμερα σε αόριστες γενικότητες και η υποχρέωσή τους να ακολουθήσουν τους ειδήμονες στα επιμέρους στοιχεία των πειραμάτων τους και να συζητήσουν μαζί τους τα συμπεράσματά τους. Αν ο Σπένσερ είχε ξεκινήσει θέτοντας το ζήτημα της κληρονομικότητας των επίκτητων γνωρισμάτων, ο εξελικτικισμός του θα είχε πάρει ασφαλώς μια εντελώς διαφορετική μορφή. Αν (πράγμα πιθανό για μας) μια έξη την οποία απέκτησε το άτομο δεν μεταβιβαζόταν στους απογόνους του παρά μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις, σύνολη η ψυχολογία του Σπένσερ θα έπρεπε να αναμορφωθεί και μεγάλο τμήμα της φιλοσοφίας του θα κατέρρεε. Ας δούμε λοιπόν πώς νομίζουμε ότι τίθεται το πρόβλημα και προς ποια κατεύθυνση θα μπορούσε κανείς να επιχειρήσει να το επιλύσει.

Αφού πρώτα έγινε αποδεκτό ως δόγμα, το μεταβιβάσιμο των επίκτητων χαρακτηριστικών απορρίφθηκε εξίσου δογματικά, για λόγους που αντλήθηκαν a priori από την υποτιθέμενη φύση των γεννητικών κυττάρων. Γνωρίζουμε με ποιον τρόπο ο Βάισμαν (Weismann) οδηγήθηκε, βάσει της υποθέσεώς του περί συνέχειας του βλαστικου πλάσματος, να εκλάβει τα

γεννητικά κύτταρα -ωάρια και σπερματοζωάρια- περίπου ως ανεξάρτητα από τα μη γεννητικά κύτταρα. Με αφετηρία την υπόθεση αυτή, ορισμένοι ισχυρίστηκαν και πολλοί διατείνονται ακόμη ότι η κληρονομική μεταβίβαση ενός επίκτητου γνωρίσματος θα ήταν κάτι ασύλληπτο. Αλλά, αν, κατά τύχη, ο πειραματισμός έδειχνε ότι τα επίκτητα γνωρίσματα είναι μεταβιβάσιμα, θα αποδείκνυε συνακόλουθα ότι το βλαστικό πλάσμα δεν είναι, όπως λένε, τόσο ανεξάρτητο από το μη γεννητικό περιβάλλον και το μεταβιβάσιμο των επίκτητων γνωρισμάτων θα απέβαινε αυτόχρημα επιδεκτικό σύλληψης- τούτο σημαίνει ότι η δυνατότητα και η αδυνατότητα σύλληψης δεν έχουν καμία σχέση με το θέμα που μας απασχολεί και ότι η επίλυση του προβλήματος εξαρτάται αποκλειστικά από την εμπειρία. Αλλά εδώ ακριβώς αρχίζει η δυσκολία. Τα επίκτητα γνωρίσματα στα οποία αναφερόμαστε είναι τις περισσότερες φορές έξεις ή συνέπειες της έξεως. Και είναι σπάνιο στη βάση μιας κτηθείσας έξεως να μην προϋπάρχει μια φυσική ικανότητα. Έτσι, μπορούμε πάντα να διερωτώμαστε αν μεταβιβάστηκε η κτηθείσα από το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων (soma) του ατόμου έξη ή αν η μεταβίβαση αφορά μάλλον μια φυσική ικανότητα, πρότερη από την επίκτητη έξη* αυτή η ικανότητα θα παρέμενε συμφυής με το σύνολο των γεννητικών κυττάρων (germen) που το άτομο φέρει μέσα του, όπως ήταν ήδη συμφυής με το άτομο και συνεπώς με το σπέρμα του. Έτσι, τίποτα δεν αποδεικνύει ότι ο τυφλοπόντικας αποτυφλώθηκε επειδή απέκτησε τη συνήθεια να ζει κάτω από τη γη- ο τυφλοπόντικας υποχρεώθηκε πιθανώς να καταδικαστεί σε υποχθόνια ζωή, επειδή τα μάτια του άρχισαν να ατροφούν.[38] Σε αυτή την περίπτωση, η τάση για την απώλεια της όρασης θα είχε μεταβιβαστεί από ένα σύνολο γεννητικών κυττάρων σε άλλο σύνολο γεννητικών κυττάρων, χωρίς να χάσει ή να κερδίσει τίποτα το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων του ίδιου του τυφλοπόντικα. Επειδή ο γιος ενός οπλοδιδασκάλου αναδεικνύεται. πολύ πιο γρήγορα από τον πατέρα του, σε δεινό σκοπευτή δεν μπορούμε να συμπεράνουμε πως η έξη του πατέρα μεταβιβάστηκε στο παιδί- και τούτο διότι ορισμένες αυξανόμενες φυσικές διαθέσεις μπορεί να μεταβιβάστηκαν από το παραγωγικό σύνολο γεννητικών κυττάρων του πατέρα στο παραγωγικό σύνολο γεννητικών

38. Guénot. La nouvelle théorie ***transïormisteJ Revue générale des sciences.*** 1894). Πβ. Morgan. ***Eivlution and adaptation.*** Λονδίνο. 1903. σ. 357.

κυττάρων του γιου, να αναπτύχθηκαν καθ' οδόν δυνάμει της αρχέγονης ορμής και να εξασφάλισαν στον γιο μεγαλύτερη ευελιξία από εκείνη του πατέρα, χωρίς να νοιάζονται, θα λέγαμε, για το τι έκανε ο πατέρας. Το ίδιο ισχύει και για πολλά παραδείγματα που αντλούνται από την προοδευτική εξημέρωση των ζώων. Είναι δύσκολο να μάθουμε αν αυτό που μεταβιβάζεται είναι η κτηθείσα έξη ή μάλλον κάποια φυσική τάση και μάλιστα η ίδια τάση εξαιτίας της οποίας επιλέξαμε προς εξημέρωση το τάδε ή το δείνα επιμέρους είδος ή κάποιους από τους αντιπροσώπους του. Η αλήθεια είναι ότι, αν απορρίψουμε όλες τις αμφίβολες περιπτώσεις, όλα τα γεγονότα που επιδέχονται πολλές ερμηνείες, δεν απομένουν διόλου απολύτως αδιαμφισβήτητα παραδείγματα επίκτητων και μεταβιβασμένων ιδιαιτεροτήτων, εκτός από τα περίφημα πειράματα του Μπράουν-Σεκάρ (Brown-Séquard), τα οποία άλλωστε επαναλήφθηκαν και επιβεβαιώθηκαν από διάφορους φυσιολόγους.[39] Τέμνοντας τον νωτιαίο μυελό ή το ισχιακό νεύρο ινδικών χοιριδίων, ο Μπράουν-Σεκάρ προκαλούσε μια επιληπτική κατάσταση την οποία μεταβίβαζαν στους απογόνους τους. Βλάβες του ίδιου ισχιακού νεύρου, του σχοινιοειδούς σώματος του προμήκους μυελού κτλ., προκαλούσαν στα ινδικά χοιρίδια ποικίλες διαταραχές τις οποίες μπορούσαν να κληρονομήσουν τα μικρά τους, ενίοτε υπό αρκετά διαφορετικές μορφές: εξοφθαλμία, απώλεια των μεγάλων δακτύλων κτλ. Αλλά δεν αποδείχθηκε ότι, στις διάφορες αυτές περιπτώσεις κληρονομικής μεταβίβασης, υπήρξε πραγματική επίδραση του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων του ζώου στο σύνολο των γεννητικών κυττάρων του. Ήδη ο Βάισμαν προέβαλλε την αντίρρηση ότι η εγχείρηση του Μπράουν-Σεκάρ ίσως να εισήγαγε στο σώμα του χοιριδίου κάποια ειδικά μικρόβια, τα οποία βρήκαν το θρεπτικό τους περιβάλλον μέσα στους νευρικούς ιστούς και μεταβίβασαν την ασθένεια εισδύοντας στα γενετήσια στοιχεία.[40] Η αντίρρηση αυτή αποκρούστηκε από τον ίδιο τον Μπράουν-Σεκάρ.[41] Αλλά θα μπορούσαμε να προβάλουμε μια άλλη αντίρρηση, πιο ευλογοφανή. Όντως, προκύπτει από τα πειράματα του Βουαζέν (Voisin) και του Περόν (Perón) ότι οι κρίσεις επι-

39. Brown-Séquard. Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens ***(Arch, de physiologie,*** vol. II. 1869. σσ. 211.422 και 497).

40. Weismann. ***Aufsätze über Vererbung.*** Ιένα. 1892. σσ. 376-378 και επίσης ***Vorträge über Descendenzthcoric.*** Ιένα, 1902. 2ος τόμος, σ. 76.

41. Brown-Séquard. Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle ***(Arch, de physiologie.*** 1892. σ. 686 κ.ε.).

ληψίας ακολουθούνται από την έκκριση ενός τοξικού υγρού, ικανού να παραγάγει στα ζώα, με ένεση, σπασμώδη συμπτώματα.[42] Ισως οι τροφικές διαταραχές, τα παρεπόμενα δηλαδή των κακώσεων του νευρικού συστήματος που προκαλούσε ο Μπράουν-Σεκάρ, εκδηλώνονται ακριβώς με τον σχηματισμό αυτού του σπασμογόνου δηλητηρίου. Σε αυτή την περίπτωση, η τοξίνη θα μεταδιδόταν από το ινδικό χοιρίδιο στο σπερματοζωάριο ή στο ωάριό του και θα προκαλούσε στην ανάπτυξη του εμβρύου μια γενική διαταραχή, η οποία θα μπορούσε παραταύτα να μην έχει ορατά αποτελέσματα παρά μόνο σε κάποιο επιμέρους σημείο του οργανισμού, όταν αυτός θα εξελισσόταν. Η κατάσταση θα θύμιζε εν προκειμένω τα πειράματα του Σαρέν (Charrin), του Ντελαμάρ (Delamare) και του Μουσύ (Moussu). Κυοφορούντο ινδικά χοιρίδια, με πειραγμένο ήπαρ ή νεφρό, μεταβίβασαν αυτή τη βλάβη στο μικρό τους, απλώς και μόνο διότι η φθορά του οργάνου της μητέρας είχε δημιουργήσει ειδικές «κυτταροτοξίνες», οι οποίες επενεργούσαν στο ομόλογο όργανο του εμβρύου.[43] Η αλήθεια είναι ότι, σε αυτά τα πειράματα, όπως και σε μια πρότερη παρατήρηση των ίδιων φυσιολόγων,[44] την επίδραση των τοξινών υπέστη το ήδη σχηματισμένο έμβρυο. Άλλες όμως έρευνες του Σαρέν κατέληξαν να δείξουν ότι το αυτό αποτέλεσμα μπορεί να παραχθεί, με ανάλογο μηχανισμό, στα σπερματοζωάρια και στα ωάρια.[45] Συνοπτικά, η κληρονομικότητα μιας επίκτητης ιδιαιτερότητας θα μπορούσε να εξηγηθεί, στα πειράματα του Μπράουν-Σεκάρ, με μια τοξίνωση του σπέρματος. Η βλάβη, όσο καλά εντοπισμένη κι αν δείχνει, θα μεταβιβαζόταν με την ίδια διαδικασία, όπως, για παράδειγμα, και το στίγμα του αλκοολισμού. Το ίδιο όμως δεν θα συνέβαινε με κάθε επίκτητη ιδιαιτερότητα που αποβαίνει κληρονομική;

Όντως, υπάρχει ένα σημείο στο οποίο συμφωνούν όλοι όσοι δέχονται και όσοι αρνούνται τη δυνατότητα των επίκτητων γνωρισμάτων να μεταβιβάζονται* ήτοι ότι κάποιες επιδράσεις, όπως αυτή του οινοπνεύματος.

42. Voisin και Reron. Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques ***(Arch. de neurologie,*** vol. XXIV 1892. και XXV 1893). Πβ. την πραγματεία του Voisin, ***L 'épilepsie.*** Παρίσι. 1897. σσ. 125-133.

43. Charrin. Delamare και Moussu. Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (***C.R. de l'Ac. des sciences,*** vol. CXXXV. σ. 191. Πβ. Morgan. ***Evolution and adaptation, a.*** 257 και Delage. L ***'hérédité,*** β' έκδ.. σ. 388.

44. Charrin και Delamare. Hérédité cellulaire ***(C.R. del'Ac. des sciences,*** vol. CXXXIII. 1901. σσ. 69-71).

45. Charrin. L'hérédité pathologique ***(Reimegénérale des sciences.*** 15 Ιανουάριου 1896).

μπορούν να ασκηθούν στο έμβιο ον και συνάμα στο βλαστικό πλάσμα του. Σε παρόμοια περίπτωση, έχουμε κληρονομικότητα ενός στίγματος και όλα συμβαίνουν *σάμπως το* σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων του γονιού να είχε επιδράσει επί του συνόλου των γεννητικών κυττάρων του, αν και, στην πραγματικότητα, τα δύο αυτά σύνολα υπέστησαν απλώς την επίδραση του ίδιου αίτιου. Τούτου δοθέντος, ας δεχθούμε ότι το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων μπορεί να επιδράσει πάνω στο σύνολο των γεννητικών κυττάρων, όπως το πιστεύουν όσοι εκλαμβάνουν τα επίκτητα γνωρίσματα ως μεταβιβάσιμα. Η πιο φυσική υπόθεση δεν είναι τάχα να δεχθούμε ότι τα πράγματα θα συμβούν στη δεύτερη αυτή περίπτωση όπως και στην πρώτη και ότι το άμεσο αποτέλεσμα της επίδρασης του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων θα είναι μια *γενική* αλλοίωση του βλαστικού πλάσματος; Αν όμως ίσχυε αυτό, μόνο κατ' εξαίρεση και, κατά κάποιον τρόπο, κατά τύχη η τροποποίηση του απογόνου θα ήταν η ίδια με κείνη του γονιού. Θα ισχύει το ίδιο με την κληρονομικότητα του αλκοολικού στίγματος* αυτό μεταβιβάζεται ασφαλώς από πατέρα σε παιδί, αλλά μπορεί σε κάθε παιδί να πάρει διαφορετική μορφή και σε κανένα από αυτά να μη μοιάζει με το στίγμα του πατέρα. Ας ονομάσουμε Γ τη μεταβολή που επήλθε στο βλαστικό πλάσμα, όπου το Γ μπορεί να είναι θετικό ή αρνητικό, δηλαδή να αντιπροσωπεύει είτε το κέρδος είτε την απώλεια μερικών ουσιών. Το αποτέλεσμα δεν θα αναπαραγάγει ακριβώς την αιτία του και η τροποποίηση του συνόλου των γεννητικών κυττάρων που προκαλείται από κάποια τροποποίηση ενός μέρους του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων δεν θα προκαλέσει την ίδια τροποποίηση του ίδιου μέρους του νέου οργανισμού που σχηματίζεται παρά μόνο αν όλα τα λοιπά γεννώμενα μέρη του εν λόγω οργανισμού απολαμβάνουν, σε σχέση με το Γ, ένα είδος ανοσίας* το ίδιο μέρος θα τροποποιηθεί τότε μέσα στο νέο οργανισμό, διότι ο σχηματισμός αυτού του μέρους θα είναι ο μόνος ευπαθής στη νέα επίδραση* μάλιστα θα μπορεί να υποστεί μια εντελώς διαφορετική τροποποίηση από αυτήν που υπέστη το αντίστοιχο μέρος του οργανισμού που γεννά.

Θα προτείναμε λοιπόν να εισαχθεί κάποια διάκριση ανάμεσα στην κληρονομικότητα της *απόκλισης* και σε κείνη του *γνωρίσματος*. Ένα άτομο που αποκτά ένα νέο γνώρισμα *αποκλίνει* έτσι από τη μορφή που είχε και την οποία θα αναπαρήγαγαν, αναπτυσσόμενα, τα σπέρματα ή συνηθέστερα τα ημισπέρματα που κατέχει. Αν αυτή η τροποποίηση δεν επιφέρει την

παραγωγή ουσιών ικανών να τροποποιήσουν το σύνολο των γεννητικών κυττάρων ή μια γενική αλλοίωση της θρέψης, που είναι ικανή να το στερήσει από κάποια στοιχεία του, δεν θα έχει καμιά συνέπεια στους απογόνους του ατόμου. Αυτό συμβαίνει πιθανώς τις περισσότερες φορές. Αντίθετα, αν αυτή έχει κάποια συνέπεια, τούτο πιθανότατα θα επέλθει μέσω κάποιας χημικής μεταβολής την οποία θα έχει προξενήσει στο βλαστικό πλάσμα* αυτή η χημική μεταβολή θα μπορέσει, κατ' εξαίρεση, να επαναφέρει την αρχική τροποποίηση μέσα στον οργανισμό τον οποίο θα αναπτύξει το σπέρμα, αλλά υπάρχει ίση και μεγαλύτερη πιθανότητα να προκαλέσει άλλη μετατροπή. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση, ο οργανισμός που θα γεννηθεί θα παρεκκλίνει ίσως από τον κανονικό τύπο *όσο* και ο γεννήσας οργανισμός, αλλά θα παρεκκλίνει *διαφοροτρόπως*. Θα έχει κληρονομήσει απόκλιση και όχι γνώρισμα. Γενικά, λοιπόν, οι αποκτημένες από ένα άτομο έξεις δεν έχουν πιθανότατα καμιά επίπτωση στους απογόνους του* και, όταν έχουν, η επελθούσα στους απογόνους τροποποίηση πιθανώς δεν θα έχει καμιά ορατή ομοιότητα με την αρχική τροποποίηση. Αυτή τουλάχιστον είναι η υπόθεση που θεωρούμε αληθοφανέστερη. Σε κάθε περίπτωση, μέχρις αποδείξεως του εναντίου και για όσο χρονικό διάστημα δεν θα έχουν διεξαχθεί τα καθοριστικής σημασίας πειράματα τα οποία θεωρεί απαραίτητα ένας διαπρεπής βιολόγος,[46] πρέπει να αρκεστούμε στα σημερινά αποτελέσματα της παρατήρησης. Να λοιπόν που, ακόμη κι αν αντιμετωπίσουμε με τον ευνοϊκότερο δυνατό τρόπο τη θεωρία του μεταβιβάσιμου των επίκτητων γνωρισμάτων, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι το δήθεν επίκτητο γνώρισμα δεν είναι, στις περισσότερες περιπτώσεις, η λίγο πολύ όψιμη ανάπτυξη ενός έμφυτου γνωρίσματος, τα γεγονότα μάς δείχνουν ότι η κληρονομική μεταβίβαση αποτελεί την εξαίρεση και όχι τον κανόνα. Πώς να προσδοκούμε λοιπόν από αυτή να αναπτύξει ένα όργανο σαν τον οφθαλμό; Όταν αναλογιζόμαστε τον τεράστιο αριθμό παραλλαγών που έχουν την ίδια κατεύθυνση, οι οποίες πρέπει να υποθέσουμε ότι επισωρεύθηκαν απανωτά για να περάσουμε από το χρωστικό στίγμα του εγχυματόζωου στον οφθαλμό του σπονδυλωτού και του μαλακίου, διερωτάται κανείς πώς η κληρονομικότητα, όπως την παρατηρούμε, θα είχε μπορέσει ποτέ να προκαλέσει αυτή την επισώρευση διαφορών, αν υποθέσουμε ότι οι ατομικές

46. ϋίβΓοΙ. *Ιοίά'Ψ ίαφήά* Παρίσι, 1904. σ. 147.

προσπάθειες θα μπορούσαν να παραγάγουν την καθεμιά από αυτές. Άρα και ο νεολαμαρκισμός, όπως και οι άλλες μορφές του εξελικτικισμού. δεν μας φαίνεται ικανός να επιλύσει το πρόβλημα.

Αποτελέσματα της συζήτησης

Με το να υποβάλουμε έτσι τις διάφορες σημερινές μορφές του εξελικτικισμού σε κοινή βάσανο και με το να δείξουμε ότι όλες προσκρούουν στην ίδια ανυπέρβλητη δυσκολία, δεν έχουμε επ' ουδενί την πρόθεση να τις απορρίψουμε συλλήβδην. Αντίθετα, καθεμιά τους, ερειδόμενη σε σημαντικό αριθμό γεγονότων, πρέπει να αληθεύει με τον τρόπο της. Καθεμιά τους οφείλει να αντιστοιχεί στη θεώρηση της εξελικτικής διαδικασίας από ορισμένη σκοπιά. Εξάλλου μια θεωρία πρέπει πιθανόν να εμμένει αποκλειστικά σε μιαν ιδιαίτερη άποψη, προκειμένου να παραμένει επιστημονική, δηλαδή προκειμένου να δίνει στις έρευνες σχετικά με ένα επιμέρους πρόβλημα μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Αλλά η πραγματικότητα από την οποία καθεμιά από αυτές τις θεωρίες λαμβάνει μια μερική όψη οφείλει να τις ξεπεράσει όλες. Και αυτή η πραγματικότητα είναι το ιδιάζον αντικείμενο της φιλοσοφίας, η οποία δεν υποχρεούται να υπακούει στην ακρίβεια της επιστήμης, καθότι δεν σκοπεί σε καμιά εφαρμογή. Ας υποδείξουμε λοιπόν, με δυο λόγια, πρώτον, το θετικό στοιχείο που καθεμιά από τις τρεις μεγάλες σημερινές μορφές του εξελικτικισμού μάς φαίνεται ότι κομίζει στην επίλυση του προβλήματος, δεύτερον, το στοιχείο που καθεμιά τους αφήνει κατά μέρος και, τέλος, το σημείο στο οποίο, όπως πιστεύουμε, θα έπρεπε να συγκλίνει η τριπλή αυτή προσπάθεια για να επιτύχουμε μια πιο περιεκτική -αν και, ως εκ τούτου, πιο αόριστη- ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας.

Έχουμε τη γνώμη ότι οι νεοδαρβινικοί έχουν πιθανώς δίκιο, όταν διδάσκουν ότι τα ουσιώδη αίτια της παραλλαγής είναι οι διαφορές που ενυπάρχουν στο σπέρμα, φορέας των οποίων είναι το άτομο, και όχι ο συγκεκριμένος τρόπος διαβίωσης αυτού του ατόμου κατά τη διάρκεια της ζωής του. Εκεί όπου δυσκολευόμαστε να παρακολουθήσουμε αυτούς τους βιολόγους είναι όταν εκλαμβάνουν τις διαφορές που ενυπάρχουν στο σπέρμα ως καθαρά συμπτωματικές και ατομικές. Αποκλείεται να μην πιστέψουμε ότι οι

εν λόγω διαφορές είναι η ανάπτυξη μιας ώθησης που περνά από σπέρμα σε σπέρμα μέσω των ατόμων, άρα ότι δεν είναι καθαρά συμβεβηκότα, και ότι θα μπορούσαν κάλλιστα να εμφανιστούν ταυτόχρονα, με την ίδια μορφή, σε όλους τους αντιπροσώπους του ίδιου είδους ή τουλάχιστον σε έναν αριθμό από αυτούς. Αλλωστε, ήδη, η θεωρία των *μεταλλαγών* τροποποιεί βαθιά τον δαρβινισμό σε αυτό το σημείο. Υποστηρίζει ότι, σε μια δεδομένη στιγμή, μετά από μακρά περίοδο, σύνολο το είδος καταλαμβάνεται από μια τάση αλλαγής. Αρα η *τάση αλλαγής* δεν είναι συμπτωματική. Συμπτωματική θα ήταν η αλλαγή, αν η μεταλλαγή τελείτο -κατά τον Ντε Βρις- προς διαφορετικές κατευθύνσεις στους διαφορετικούς αντιπροσώπους του είδους. Ωστόσο, κατ' αρχάς πρέπει να δούμε αν η θεωρία επιβεβαιώνεται και σε πολλά άλλα φυτικά είδη (ο Ντε Βρις την επαλήθευσε μόνον όσον αφορά την *Oenothera Lamarckiana*[7] και. κατόπιν δεν είναι αδύνατο, όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω, ο ρόλος της τύχης να είναι πολύ μεγαλύτερος κατά την παραλλαγή των φυτών παρά κατά την παραλλαγή των ζώων, διότι στον φυτικό κόσμο η λειτουργία δεν εξαρτάται τόσο στενά από τη μορφή. Όπως και να είναι, οι νεοδαρβινικοί τείνουν να παραδεχθούν ότι οι περίοδοι μεταλλαγής είναι καθορισμένες. Συνεπώς, η κατεύθυνση προς την οποία συντελείται η μεταλλαγή θα μπορούσε να είναι επίσης καθορισμένη, τουλάχιστον στα ζώα, κατά τον βαθμό που οφείλουμε να υποδείξουμε.

Έτσι, θα καταλήγαμε σε μιαν υπόθεση σαν αυτή του Αιμερ, σύμφωνα με την οποία οι παραλλαγές των διαφόρων γνωρισμάτων θα συνεχίζονταν, από γενιά σε γενιά, προς καθορισμένες κατευθύνσεις. Αυτή η υπόθεση μας φαίνεται ευλογοφανής, τουλάχιστον εντός των ορίων στα οποία την περικλείει ο ίδιος ο Αιμερ. Βέβαια, η εξέλιξη του οργανικού κόσμου δεν οφείλει να είναι συνολικά προκαθορισμένη. Απεναντίας, υποστηρίζουμε ότι η αυθορμησία της ζωής εκδηλώνεται στον οργανικό κόσμο με συνεχή δημιουργία αλληλοδιάδοχων μορφών. Μόνο που αυτή η απροσδιοριστία δεν μπορεί να είναι πλήρης· οφείλει να αφήνει κάποια περιθώρια προσδιορισμού. Για παράδειγμα, ένα όργανο σαν τον οφθαλμό θα πρέπει να συγκροτήθηκε ακριβώς με μια συνεχόμενη παραλλαγή προς ορισμένη κατεύθυνση. Μάλιστα, [47]

47. Εντούτοις, κάποια ανάλογα γεγονότα παρατηρήθηκαν στον φυτικό κόσμο. Βλ. Blaringhem. La notion d'espèce et la théorie de la mutation ***(Annéepsychologique,*** vol. XII. 1906. σ. 95 κ.ε.) και De Vries. ***Species and Varieties. a.*** 655.

δεν βλέπουμε πώς αλλιώς θα εξηγούσαμε τη δομική ομοιότητα του οφθαλμού ανάμεσα σε είδη που δεν έχουν διόλου την ίδια ιστορία. Διαφωνούμε με τον Αιμερ όταν διατείνεται ότι συνδυασμοί φυσικών και χημικών αιτίων αρκούν για να εξασφαλίσουν το αποτέλεσμα. Αντίθετα, εμείς πασχίσαμε να καταδείξουμε, αναφορικά με τον οφθαλμό, ότι αν υπάρχει εν προκειμένω «ορθογένεση», τότε παρεμβαίνει ένα ψυχολογικό αίτιο.

Κάποιοι νεολαμαρκιανοί προσφεύγουν όντως σε ένα αίτιο ψυχολογικής τάξεως. Εδώ, κατά την κρίση μας, έγκειται ένα από τα πιο στέρεα σημεία του νεολαμαρκισμού. Αλλά, αν αυτό το αίτιο είναι απλώς η συνειδητή προσπάθεια του ατόμου, θα ενεργήσει σε πολύ περιορισμένο αριθμό περιπτώσεων* το πολύ πολύ να παρέμβει στο ζώο, όχι όμως και στον φυτικό κόσμο. Ακόμη και στο ζώο θα ενεργήσει σε σημεία που, άμεσα ή έμμεσα, υπόκεινται στην επίδραση της βούλησης. Ακόμη και εκεί όπου επιδρά, δεν βλέπουμε πώς θα επιτύγχανε μια αλλαγή τόσο βαθιά όσο είναι μια αύξουσα πολυπλοκότητα* θα μπορούσε, τέλος πάντων, να είναι νοητό, αν τα επίκτητα γνωρίσματα μεταβιβάζονταν κανονικά, δηλαδή αλληλοπροστιθέμενα* αλλά αυτή η μεταβίβαση μοιάζει να είναι μάλλον η εξαίρεση παρά ο κανόνας. Μια κληρονομική και προς ορισμένη κατεύθυνση αλλαγή, που βαίνει συσσωρευόμενη και συντιθέμενη με τον εαυτό της, ώστε να κατασκευάζει μια ολοένα και πιο περίπλοκη μηχανή, οφείλει αναμφίβολα να σχετίζεται με κάποιο είδος προσπάθειας, αλλά με μια προσπάθεια πολύ βαθύτερη από την ατομική προσπάθεια, πολύ πιο ανεξάρτητη από τις περιστάσεις, κοινή στους περισσότερους αντιπροσώπους ενός ίδιου είδους, εγγενή στα σπέρματα που φέρουν μάλλον παρά αποκλειστικά στην υπόστασή τους, ικανή ως εκ τούτου να μεταβιβάζεται στους απογόνους τους.

Η ζωτική ορμή

Έτσι επανερχόμαστε, μετά από μεγάλη παράκαμψη, στην αφετηριακή μας ιδέα, στην ιδέα μιας *καταγωγικής ορμής* της ζωής, που περνά από μια γενιά σπερμάτων στην επόμενη γενιά σπερμάτων, χάρη στη μεσολάβηση αναπτυγμένων οργανισμών, οι οποίοι αποτελούν τη γέφυρα ανάμεσα στα σπέρματα. Αυτή η ορμή, διατηρούμενη στις εξελικτικές γραμμές στις οποίες κατανεμήθηκε, είναι το βαθύτερο αίτιο των παραλλαγών, τουλάχιστον

εκείνων που μεταβιβάζονται κανονικά, που αλληλοπροστίθενται και δημιουργούν νέα είδη. Γενικά, αφότου τα είδη άρχισαν να διαφοροποιούνται, εκκινώντας από ένα κοινό στέλεχος, αυξάνουν τη μεταξύ τους διαφορά καθόσον προοδεύουν στην εξέλιξή τους. Εντούτοις, σε καθορισμένα σημεία, θα μπορούν και μάλιστα θα οφείλουν να εξελιχθούν ταυτόσημα, αν δεχθούμε την υπόθεση μιας κοινής ορμής. Αυτό απομένει να δείξουμε ακριβέστερα σχετικά με το παράδειγμα που διαλέξαμε, δηλαδή τον σχηματισμό του οφθαλμού στα μαλάκια και στα σπονδυλωτά. Εξάλλου, η ιδέα μιας «καταγωγικής ορμής» θα μπορέσει έτσι να γίνει σαφέστερη.

Σε ένα όργανο όπως ο οφθαλμός υπάρχουν δύο σημεία εξίσου εκπληκτικά: η πολυπλοκότητα της δομής και η απλότητα της λειτουργίας. Ο οφθαλμός απαρτίζεται από διακεκριμένα μέρη, όπως είναι ο σκληρωτικός χιτώνας, ο κερατοειδής, ο αμφιβληστροειδής, ο κρυσταλλοειδής φακός κτλ. Θα μπορούσαμε να μελετήσουμε καθένα από αυτά τα μέρη μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια. Για να περιοριστούμε στον αμφιβληστροειδή, είναι γνωστό ότι περιλαμβάνει τρία στρώματα νευρικών στοιχείων τοποθετημένα το ένα πάνω στο άλλο -πολύκλαδα κύτταρα, δίπολα κύτταρα, οπτικά κύτταρα- καθένα από τα οποία έχει την ατομικότητά του και συγκροτεί αναμφίβολα έναν εξόχως πολύπλοκο οργανισμό* και τούτο είναι μόνο ένα απλοποιημένο σχήμα της λεπτοφυέστατης δομής αυτής της μεμβράνης. Επομένως ο μηχανισμός του οφθαλμού απαρτίζεται από άπειρες μικρομηχανές, όλες με άκρα πολυπλοκότητα. Παραταύτα. η όραση είναι ένα απλό γεγονός. Απαξ και ανοίξει ο οφθαλμός, η όραση λειτουργεί. Επειδή ακριβώς η λειτουργία είναι απλή, η παραμικρή απροσεξία της φύσης στην κατασκευή της απείρως περίπλοκης μηχανής θα καθιστούσε αδύνατη την όραση. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην πολυπλοκότητα του οργάνου και στην ενότητα της λειτουργίας προκαλεί αμηχανία στο ανθρώπινο πνεύμα.

Μια θεωρία θα είναι μηχανιστική όταν θα μας δείξει τη βαθμιαία κατασκευή της μηχανής υπό την επίδραση εξωτερικών περιστάσεων, οι οποίες θα παρεμβαίνουν άμεσα επιδρώντας στους ιστούς ή έμμεσα με την επιλογή των καλύτερα προσαρμοσμένων ιστών. Αλλά, όποια μορφή και αν προσλάβει αυτή η θέση, αν υποθέσουμε ότι έχει κάποια αξία για τα επιμέρους στοιχεία, δεν διαφωτίζει καθόλου τον συσχετισμό τους.

Οπότε παρεμβαίνει η θεωρία της τελικότητας. η οποία υποστηρίζει ότι τα μέρη συναθροίστηκαν για έναν σκοπό με βάση ένα προειλημμένο σχέ-

διο. Έτσι, εξομοιώνει την εργασία της φύσης με κείνη του εργάτη, ο οποίος ενεργεί συναθροίζοντας μέρη με σκοπό την πραγμάτωση μιας ιδέας ή τη μίμηση ενός προτύπου. Ο μηχανικισμός θα μεμφθεί λοιπόν με το δίκιο του την τελεολογία για τον ανθρωπομορφικό της χαρακτήρα. Αλλά δεν αντιλαμβάνεται ότι μετέρχεται και ο ίδιος την ίδια μέθοδο, απλώς ακρωτηριάζοντάς την. Αναμφίβολα απαλλάχθηκε από τον επιδιωκόμενο σκοπό ή από το ιδεώδες πρότυπο. Θέλει όμως κι αυτός από τη φύση να έχει μοχθήσει σαν άνθρωπος, συναθροίζοντας μέρη. Μια απλή ματιά στην ανάπτυξη ενός εμβρύου θα του έδειχνε όμως ότι η ζωή εξελίσσεται εντελώς διαφορετικά. *Δεν προχωρά με τη συνένωση καί την άθροιση στοιχείων αλλά με τον διαχωρισμό και την διχοτόμηση.*

Πρέπει λοιπόν να υπερβούμε αμφότερες τις απόψεις, τόσο αυτήν του μηχανικισμού όσο και αυτήν της τελεολογίας, οι οποίες κατά βάθος δεν είναι παρά απόψεις στις οποίες οδηγήθηκε το ανθρώπινο πνεύμα παρακολουθώντας την εργασία του ανθρώπου. Αλλά προς ποια κατεύθυνση να τις υπερβούμε; Λέγαμε παραπάνω ότι, από αποσύνθεση σε αποσύνθεση, όταν αναλύουμε τη δομή ενός οργάνου, βαίνουμε προς το άπειρο, παρότι η λειτουργία του όλου είναι απλή. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην επ' άπειρον περιπλοκότητα του οργάνου και στην άκρα απλότητα της λειτουργίας είναι, για την ακρίβεια, το δεδομένο που θα έπρεπε να μας ανοίξει τα μάτια.

Γενικά, όταν ένα και το αυτό αντικείμενο φαίνεται από τη μια απλό και από την άλλη απεριόριστα σύνθετο, οι δύο επόψεις πόρρω απέχουν από το να έχουν την ίδια σπουδαιότητα ή μάλλον τον ίδιο βαθμό πραγματικότητας. Τότε η απλότητα προσιδιάζει στο ίδιο το αντικείμενο και η άπειρη περιπλοκότητα στις απόψεις τις οποίες σχηματίζουμε για το αντικείμενο όταν το περιεργαζόμαστε, στα συμπαρατιθέμενα σύμβολα διά των οποίων μας το παριστούν οι αισθήσεις μας ή η διάνοιά μας, γενικότερα δηλαδή σε στοιχεία *διαφορετικής τάξεως* με τα οποία προσπαθούμε να το μιμηθούμε τεχνητά, αλλά προς τα οποία αυτό παραμένει ασύμμετρο, καθότι έχει διαφορετική φύση. Ένας ιδιοφυής καλλιτέχνης ζωγράφισε μια μορφή πάνω στον μουσαμά. Μπορούμε να μιμηθούμε τον πίνακά του με πολύχρωμα μωσαϊκά τετράγωνα. Και η αναπαραγωγή των καμπύλων και των αποχρώσεων του προτύπου θα είναι εντελέστερη στον βαθμό που τα τετραγωνίδιά μας θα είναι μικρότερα, περισσότερα, πιο ποικίλα σε χρωματικούς τόνους. Αλλά θα χρειαζόταν απειρία απείρως μικρών στοιχείων, που να

παρουσιάζουν απειρία αποχρώσεων, για να επιτύχουμε το ακριβές ισοδύναμο αυτής της μορφής, την οποία ο καλλιτέχνης συνέλαβε σαν ένα απλό πράγμα και θέλησε να τη μεταφέρει συλλήβδην πάνω στον μουσαμά - η οποία είναι τόσο πιο ολοκληρωμένη όσο περισσότερο φαίνεται σαν προβολή μιας μη διαιρετής ενόρασης. Ας υποθέσουμε λοιπόν τώρα ότι τα μάτια μας είναι καμωμένα έτσι ώστε να αποκλείεται να μη δουν στο έργο του καλλιτέχνη ένα μωσαϊκό επίτευγμα. Ή ας υποθέσουμε ότι η διάνοιά μας είναι καμωμένη έτσι ώστε να αδυνατεί να εξηγήσει την εμφάνιση της μορφής πάνω στο μουσαμά με τρόπο άλλον από κείνον του μωσαϊκού. Θα μπορούσαμε τότε να μιλήσουμε απλώς για μια συναρμογή μικρών τετραγώνων, οπότε θα υιοθετούσαμε τη μηχανιστική υπόθεση. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι χρειάστηκε, πέρα από την υλικότητα της συναρμογής, ένα σχέδιο βάσει του οποίου έγινε η εκπόνηση του μωσαϊκού· οπότε θα εκφραζόμασταν ως οπαδοί της τελεολογίας. Αλλά τόσο στη μια περίπτωση όσο και στην άλλη δεν θα προσπελάζαμε την πραγματική διαδικασία, διότι δεν υπήρξαν συναρμοσμένα τετραγωνίδια. Ο πίνακας, με άλλα λόγια το απλό ενέργημα που προβλήθηκε πάνω στον μουσαμά, μόνο και μόνο επειδή υποπίπτει στην αντίληψή μας, αποσυντίθεται στα μάτια μας σε απειράριθμα μικρά τετραγωνίδια που, ως ανασύνθεση, παρουσιάζουν μια θαυμάσια διάταξη. Έτσι, ο οφθαλμός, με την εξαίσια δομική του πολυπλοκότητα, θα μπορούσε να είναι μόνο το απλό ενέργημα της όρασης, καθόσον διαιρείται για μας σε ένα μωσαϊκό κυττάρων, η διάταξη των οποίων μας φαίνεται αξιοθαύμαστη, άπαξ και παραστήσουμε το όλο ως μια συναρμογή.

Αν σηκώσω το χέρι μου και το μεταφέρω από το σημείο Α στο Β, η κίνηση αυτή μου εμφανίζεται υπό δύο επόψεις συγχρόνως. Αν την αισθανθώ έσωθεν, είναι ένα απλό και μη διαιρετό ενέργημα. Αν την αντιληφθώ έξωθεν, είναι η διαδρομή μιας ορισμένης καμπύλης ΑΒ. Σε αυτή τη γραμμή θα μπορούσα να διακρίνω θέσεις κατά βούλησιν και η ίδια η γραμμή θα μπορούσε να οριστεί ως μια ορισμένη εναρμόνιση αυτών των θέσεων. Αλλά οι απειράριθμες θέσεις και η τάξη που τις συνδέει προήλθαν αυτομάτως από το μη διαιρετό ενέργημα με το οποίο το χέρι μου μετακινήθηκε από το Α στο Β. Στην προκειμένη περίπτωση ο μηχανικισμός θα έβλεπε μόνο τις θέσεις. Αντίθετα η τελεολογία θα λάμβανε υπόψη τη διάταξή τους. Πλην όμως και οι δύο θεωρίες θα αντιπαρέρχονταν την κίνηση που είναι αυτή τούτη η πραγματικότητα. Κατά μία έννοια, η κίνηση είναι κάτι *παραπάνω*

από τις θέσεις και τη διάταξή τους, διότι αρκεί να τη δούμε στη μη διαιρετή απλότητά της, για να εμφανιστούν αυτόχρημα οι άπειρες διαδοχικές θέσεις, καθώς και η διάταξή τους και κάτι ακόμη, το οποίο δεν είναι διάταξη ούτε θέση αλλά είναι το ουσιώδες: η κινητικότητα. Αλλά, κατά μίαν άλλη έννοια, η κίνηση είναι κάτι *λιγότερο* από τη σειρά των θέσεων μαζί με την τάξη που τις συνδέει* διότι, για να διευθετήσει κανείς σημεία σε μιαν ορισμένη διάταξη, χρειάζεται, αρχικά, να παραστήσει τη διάταξη και κατόπιν να την πραγματώσει με σημεία, απαιτείται δηλαδή μια εργασία συναρμογής και επιπλέον απαιτείται διάνοια, ενώ η απλή κίνηση του χεριού δεν περιέχει τίποτα από όλα αυτά. Δεν είναι νοητική, με την ανθρώπινη σημασία της λέξης, και δεν είναι συναρμογή, διότι δεν απαρτίζεται από στοιχεία. Το ίδιο ισχύει και για τη σχέση του οφθαλμού με την όραση. Στην όραση υπάρχει κάτι *παραπάνω* από τα κύτταρα που απαρτίζουν τον οφθαλμό και από την εναρμόνισή τους* υπό αυτή την έννοια, ούτε ο μηχανικισμός ούτε η τελεολογία προχωρούν όσο θα έπρεπε. Αλλά, κατά μία άλλη έννοια, ο μηχανικισμός και η τελεολογία προχωρούν υπερβολικά μακριά, διότι αποδίδουν στη φύση τον πιο τρομερό από τους άθλους του Ηρακλή, μια και υποστηρίζουν ότι η φύση εξύψωσε στο απλό ενέργημα της όρασης απειρία απείρως περίπλοκων στοιχείων, ενώ η κατασκευή ενός οφθαλμού της στοιχίζει άσο και η ανύψωση του χεριού σε μένα. Το απλό ενέργημά της διαιρέθηκε αυτομάτως σε άπειρα στοιχεία, τα οποία θα βρούμε εναρμονισμένα στην ίδια ιδέα, όπως η κίνηση του χεριού μου αντιπαρήλθε άπειρα σημεία, τα οποία ανταποκρίνονται στην ίδια εξίσωση.

Αυτό ακριβώς δυσκολευόμαστε πολύ να καταλάβουμε, επειδή δεν μπορούμε να αποφύγουμε την παράσταση της οργάνωσης ως *κατασκευής* (fabrication). Ωστόσο η κατασκευή διαφέρει ριζικά από την οργάνωση. Η κατασκευή προσιδιάζει στον άνθρωπο. Συνίσταται στη συναρμογή υλικών μερών κομμένων έτσι ώστε να βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους και να οδηγήσουν σε μια κοινή δράση. Τα διατάσσουμε, θα λέγαμε, γύρω από τη δράση που συνιστά ήδη το ιδεατό κέντρο τους. Κατά συνέπεια, η κατασκευή βαίνει από την περιφέρεια στο κέντρο ή, όπως θα έλεγαν οι φιλόσοφοι, από τα πολλά στο εν. Αντίθετα, η οργανωτική εργασία βαίνει από το κέντρο προς την περιφέρεια. Αρχεται από ένα σημείο, που είναι σχεδόν ένα μαθηματικό σημείο, και εξαπλώνεται ολόγυρα με ομόκεντρα κύματα που βαίνουν διευρυνόμενα. Η κατασκευαστική εργασία συναρτά την απο-

τελεσματικότητά της με την ποσότητα της ύλης που διαθέτει. Προβαίνει διά συγκεντρώσεως και συμπιέσεως. Απεναντίας, το ενέργημα της οργάνωσης έχει κάτι το εκρηκτικό* αφετηριακά, χρειάζεται τον ελάχιστο δυνατό χώρο (place), ελάχιστη ύλη, σάμπως οι οργανωτικές δυνάμεις να εισέρχονταν στον χώρο (espace) απρόθυμα. Το σπερματοζωάριο που κινητοποιεί την εξελικτική διαδικασία της εμβρυακής ζωής είναι ένα από τα πιο μικρά κύτταρα του οργανισμού* και μάλιστα ένα ελάχιστο τμήμα του σπερματοζωαρίου μετέχει πραγματικά στη διεργασία.

Αλλά αυτές είναι επιφανειακές διαφορές. Αν σκάψουμε κάτω από αυτές, νομίζουμε ότι θα βρούμε μια βαθύτερη διαφορά.

Το κατασκευασθέν έργο απεικονίζει τη μορφή της κατασκευαστικής εργασίας. Με αυτό εννοώ ότι ο κατασκευαστής ξαναβρίσκει στο κατασκεύασμά του ό,τι ακριβώς έβαλε σ' αυτό. Αν θέλει να φτιάξει μια μηχανή, θα χωρίσει ένα προς ένα τα εξαρτήματά της και κατόπιν θα τα συναρμολογήσει* όταν θα έχει φτιαχτεί η μηχανή, θα αφήνει να φαίνονται τόσο τα εξαρτήματα όσο και η συναρμολόγησή τους. Το συνολικό αποτέλεσμα αντιπροσωπεύει εν προκειμένω σύνολη την εργασία και σε κάθε μέρος της εργασίας αντιστοιχεί ένα μέρος του αποτελέσματος.

Αναγνωρίζω τώρα ότι η θετική επιστήμη μπορεί και οφείλει να εργάζεται σάμπως η οργάνωση να ήταν ομοειδής εργασία. Μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση θα έχει τη δυνατότητα να επενεργεί στα οργανωμένα σώματα. Πράγματι, σκοπός της δεν είναι να μας αποκαλύψει το βάθος των πραγμάτων, αλλά να μας προσφέρει το καλύτερο μέσο για να ασκήσουμε την επίδρασή μας σ' αυτά. Η φυσική και η χημεία είναι κιόλας προωθημένες επιστήμες και η έμβια ύλη επιδέχεται την επίδρασή μας μόνο καθόσον μπορούμε να την επεξεργαστούμε διά των μεθόδων της φυσικής και της χημείας μας. Συνεπώς, η οργάνωση δεν θα μπορεί να μελετηθεί επιστημονικά παρά μόνο αν το οργανωμένο σώμα εξομοιωθεί αρχικά με μηχανή. Τα κύτταρα θα είναι τα εξαρτήματα της μηχανής και ο οργανισμός η συναρμολόγησή τους. Όσο για τις στοιχειώδεις εργασίες, αυτές οι οποίες οργάνωσαν τα μέρη, θα εκληφθούν ως τα πραγματικά στοιχεία της εργασίας που οργάνωσε το όλο. Ιδού η άποψη της επιστήμης. Αλλά η άποψη της φιλοσοφίας είναι, κατά τη γνώμη μας, ολότελα διαφορετική.

Κατά τη δική μας κρίση, η ολότητα μιας οργανωμένης μηχανής αντιπροσωπεύει επακριβώς το σύνολο της οργανωτικής εργασίας (έστω και αν αυ-

τό αληθεύει μόνο κατά προσέγγιση), αλλά τα μέρη της μηχανής δεν αντιστοιχούν σε μέρη της εργασίας, *διότι η υλικότητα αυτής της μηχανής δεν παριστά πλέον ένα σύνολο χρησιμοποιηθέντων μέσων, αλλά ένα σύνολο εμποδίων που υπερνικήθηκαν.* Πρόκειται μάλλον για άρνηση παρά για θετική πραγματικότητα. Έτσι, όπως δείξαμε σε μια προηγούμενη μελέτη μας, η όραση είναι μια δύναμη που, *αυτοδικαίως,* θα έβλεπε απειράριθμα πράγματα τα οποία είναι απρόσιτα στο βλέμμα μας. Μόνο που μια τέτοια όραση δεν θα προεκτεινόταν σε δράση· θα ταίριαζε σε ένα φάντασμα και όχι σε ένα έμβιο ον. Η όραση ενός έμβιου όντος είναι αποτελεσματική, περιορισμένη στα αντικείμενα στα οποία το ον δύναται να επενεργήσει* είναι μια *προσανατολισμένη* (canalisée) όραση και το οπτικό όργανο συμβολίζει απλώς την εργασία του προσανατολισμού του έμβιου όντος προς συγκεκριμένη κατεύθυνση. Οπότε, η δημιουργία του οπτικού οργάνου δεν εξηγείται με τη συναρμολόγηση των ανατομικών του στοιχείων, όπως και η διάνοιξη μιας διώρυγας δεν θα μπορούσε να εξηγηθεί με τον όγκο του χώματος που θα είχε σχηματίσει τις όχθες της. Εν προκειμένω, η μηχανιστική θεωρία θα ισχυριζόταν ότι το χώμα μεταφέρθηκε φορτίο προς φορτίο* η τελεολογική θεωρία θα προσέθετε ότι το χώμα δεν μεταφέρθηκε στην τύχη, αλλά ότι οι καραγωγείς ακολούθησαν ένα σχέδιο. Αλλά τόσο ο μηχανικισμός όσο και η τελεολογία θα έσφαλλαν, καθότι η διώρυγα έγινε με άλλο τρόπο.

Ακριβέστερα, συγκρίναμε τη μέθοδο διά της οποίας η φύση κατασκευάζει έναν οφθαλμό με το απλό ενέργημα διά του οποίου σηκώνουμε το χέρι μας. Υποθέσαμε όμως ότι το χέρι δεν συναντούσε καμιάν αντίσταση. Ας φανταστούμε λοιπόν ότι, αντί να κινηθεί στον αέρα, το χέρι μου οφείλει να περάσει μέσα από ένα στρώμα ρινισμάτων σιδήρου τα οποία συμπιέζονται και ανθίστανται καθόσον το χέρι μου προχωρεί. Σε κάποια στιγμή, το χέρι μου θα εξαντλήσει την προσπάθειά του και, κείνη ακριβώς τη στιγμή, τα ρινίσματα θα συμπαρατεθούν και θα συνδιαταχθούν σε μια καθορισμένη μορφή, δηλαδή στη μορφή του χεριού που σταματά και ενός μέρους του βραχίονα. Τώρα ας υποθέσουμε ότι το χέρι και ο βραχίονας παρέμειναν αόρατα. Οι θεατές θα αναζητήσουν στα ίδια τα ρινίσματα και σε εσωτερικές δυνάμεις του σωρού τον λόγο αυτής της διάταξης. Οι μεν θα συσχετίσουν τη θέση κάθε ρινίσματος με την επίδραση που ασκούν τα γειτονικά ρινίσματα πάνω του* αυτοί θα είναι οι οπαδοί του μηχανικισμού. Αλλοι, πάλι, θα πουν ότι ένα συνολικό σχέδιο διείπε τις λεπτομέρειες αυτών των στοιχειωδών

δράσεων αυτοί θα είναι οι οπαδοί της τελεολογίας. Η αλήθεια όμως είναι ότι υπήρξε απλώς ένα μη διαιρετό ενέργημα, δηλαδή η κίνηση του χεριού που διέσχισε το στρώμα των ρινισμάτων* οι ανεξάντλητες λεπτομέρειες των κινήσεων που έκαναν τα ρινίσματα, καθώς και η τάξη στην οποία τοποθετήθηκαν τελικά, εκφράζουν αρνητικά, κατά κάποιον τρόπο, αυτή την αδιαίρετη κίνηση, όντας η σφαιρική μορφή μιας αντίστασης και όχι μια σύνθεση στοιχειωδών θετικών δράσεων. Ιδού γιατί, αν αποκαλέσουμε «αποτέλεσμα» τη διάταξη των ρινισμάτων και «αιτία» την κίνηση του χεριού, θα μπορούσαμε να πούμε, στην καλύτερη περίπτωση, ότι το συνολικό αποτέλεσμα εξηγείται από τη συνολική αιτία, αλλά σε μέρη της αιτίας δεν θα αντιστοιχούν ούτε κατ' ελάχιστον μέρη του αποτελέσματος. Με άλλα λόγια, ούτε ο μηχανικισμός ούτε η τελεολογία έχουν θέση εν προκειμένω, γι' αυτό πρέπει να προσφύγουμε σε έναν ιδιάζοντα τρόπο εξήγησης. Στην υπόθεση λοιπόν που προτείνουμε, η σχέση της όρασης με το οπτικό όργανο θα ήταν περίπου σαν τη σχέση του χεριού με τα ρινίσματα σιδήρου, τα οποία σχεδιάζουν, προσανατολίζουν και περιορίζουν την κίνησή του.

Όσο πιο έντονη είναι η προσπάθεια του χεριού, τόσο περισσότερο θα εισχωρήσει στο στρώμα των ρινισμάτων. Αλλά, όπου κι αν σταματήσει, ακαριαία και αυτόματα τα ρινίσματα εξισορροπούν και συνδιατάσσονται μεταξύ τους. Το ίδιο συμβαίνει με την όραση και με το όργανό της. Στο μέτρο που το αδιαίρετο ενέργημα το οποίο συγκροτεί την όραση προχωρεί λίγο ή πολύ, η υλικότητα του οργάνου απαρτίζεται από λιγότερα ή περισσότερα στοιχεία συνδιατεταγμένα μεταξύ τους, αλλά η διάταξή τους είναι αναγκαστικά πλήρης και εντελής. Δεν θα μπορούσε να είναι μερική, διότι, γι' άλλη μια φορά, η πραγματική διαδικασία που της δίνει ζωή δεν έχει μέρη. Αυτό δεν λαμβάνεται υπόψη ούτε από τον μηχανικισμό ούτε από την τελεολογία· άλλωστε και εμείς δεν το προσέχουμε όταν θαυμάζουμε την έξοχη δομή ενός οργάνου σαν τον οφθαλμό. Στο βάθος του θαυμασμού μας ενυπάρχει πάντα η ιδέα ότι *μόνο ένα μέρος* αυτής της διάταξης *θα ήταν δυνατό* να πραγματωθεί και ότι η πλήρης πραγμάτωσή της είναι ένα είδος χάρης. Οι οπαδοί της τελεολογίας αποδίδουν αυτή τη χάρη σε μιαν εφάπαξ επενέργεια του τελικού αιτίου* οι μηχανικιστές, από την άλλη, αξιώνουν να αποκτήσουν τη χάρη βήμα το βήμα, διά της φυσικής επιλογής· αλλά τόσο οι μεν όσο και οι δε διακρίνουν σε αυτή τη διάταξη κάτι το θετικό και, κατά συνέπεια, στην αιτία της κάτι το κατατμητό, το οποίο επιδέχεται όλες

τις δυνατές βαθμίδες αποπεράτωσης. Στην πραγματικότητα, η αιτία είναι λιγότερο ή περισσότερο έντονη, αλλά μπορεί να παραγάγει το αποτέλεσμά της μόνο συλλήβδην και καθ' ολοκληρίαν. Καθόσον θα προωθηθεί λίγο ή πολύ προς την κατεύθυνση της όρασης, η αιτία θα προκαλέσει τις απλές χρωστικές μάζες ενός κατώτερου οργανισμού ή τον υποτυπώδη οφθαλμό μιας ερπύλης (ί^Γριΐΐ Θ) ή τον ήδη διαφοροποιημένο οφθαλμό της αλκιόπης (ΑΙαορθ) ή τον εξόχως τελειοποιημένο οφθαλμό ενός πτηνού, αλλά όλα τούτα τα όργανα, που έχουν άνιση περιπλοκότητα, θα εμφανίζουν αναγκαία την ίδια συνδιάταξη. Ιδού γιατί δεν έχει σημασία αν δύο ζωικά είδη απέχουν πάρα πολύ μεταξύ τους* αν εκατέρωθεν η πορεία προς την όραση προωθηθεί εξίσου, σε αμφότερα τα μέρη θα εμφανιστεί το ίδιο οπτικό όργανο, διότι η μορφή του οργάνου εκφράζει απλώς το μέτρο κατά το οποίο επετεύχθη η άσκηση της λειτουργίας.

Μιλώντας όμως για μια πορεία προς την όραση, δεν επανερχόμαστε τάχα στην παρωχημένη άποψη περί τελικότητας; Αναμφίβολα αυτό θα ίσχυε, αν η εν λόγω πορεία απαιτούσε τη συνειδητή η ασύνειδη παράσταση ενός επιδιωκόμενου σκοπού. Η αλήθεια όμως είναι ότι αυτή επιτελείται δυνάμει της καταγωγικής ορμής της ζωής, ότι εμπεριέχεται σε αυτή την κίνηση και ότι, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, την ανευρίσκουμε σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Αν, τώρα, μας ρωτούσαν γιατί και πώς εμπεριέχεται σ' αυτή την κίνηση, θα απαντούσαμε ότι η ζωή είναι προπάντων μια τάση επενέργειας στην ακατέργαστη ύλη. Η κατεύθυνση αυτής της επενέργειας δεν είναι ασφαλώς προκαθορισμένη* έτσι εξηγείται η απρόβλεπτη ποικιλομορφία που η ζωή σπέρνει στον δρόμο της καθώς εξελίσσεται. Αλλά αυτή η δράση παρουσιάζει πάντα, σε μικρό η μεγάλο βαθμό, το χαρακτηριστικό της ενδεχομενικότητας* εμπερικλείει τουλάχιστον κάποιο στοιχείο επιλογής. Ωστόσο, μια επιλογή προϋποθέτει την παράσταση πολλών δυνατών δράσεων τις οποίες προεξοφλούμε. Απαιτείται λοιπόν να σχεδιαστούν δυνατότητες δράσης για το έμβιο ον πριν από την ίδια τη δράση. Η οπτική αντίληψη δεν είναι κάτι διαφορετικό:[48] το ορατά περιγράμματα των σωμάτων συνιστούν το σχέδιο της ενδεχόμενης επενέργειάς μας σ' αυτά. Συνεπώς η όραση θα εντοπιστεί, σε διαφορετικές βαθμίδες, στα πιο ανόμοια ζώα και θα εκδηλωθεί με την ίδια δομική πολυπλοκότητα παντού όπου θα έχει φτάσει στην ίδια βαθμίδα εντάσεως.

48. Βλ. σχετικά *Ύλη και μνήμη* κεφ. 1.

Επιμείναμε σ' ***αυτές τις*** δομικές ομοιότητες εν γένει, ιδιαίτερα στο παράδειγμα του οφθαλμού, διότι οφείλαμε να ορίσουμε τη στάση μας απέναντι στον μηχανικισμό και στην τελεολογία. Απομένει λοιπόν να την περιγράφουμε ακριβέστερα αυτή καθαυτήν. Αυτό θα πράξουμε εξετάζοντας τα αποκλίνοντα αποτελέσματα της εξέλιξης, όχι πια στις αναλογίες τους, αλλά στην αμοιβαία συμπληρωματικότητά τους.

ΔΕΪΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΑΠΟΚΛΙΝΟΥΣΕΣ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

ΝΑΡΚΗ, ΔΙΑΝΟΙΑ. ΕΝΣΤΙΚΤΟ

Γενική ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας

Αν η ζωή ακολουθούσε μία και μοναδική τροχιά, η οποία θα μπορούσε να παραβληθεί με την τροχιά μιας οβίδας που εξαπολύεται από ένα κανόνι, τότε η εξελικτική κίνηση θα ήταν κάτι απλό και θα μπορούσαμε τάχιστα να καθορίσουμε την κατεύθυνσή της. Μόνο που εδώ έχουμε να κάνουμε με μιαν οβίδα που εξερράγη παρευθύς σε βλήματα, τα οποία, όντας και αυτά είδη οβίδας, εξερράγησαν με τη σειρά τους σε άλλα βλήματα προορισμένα να εκραγούν, και ούτω καθεξής επί μακρόν. Το μόνο που αντιλαμβανόμαστε είναι εκείνο που τελείται κοντά μας, δηλαδή τις διάσπαρτες κινήσεις των κονιορτοποιημένων βλημάτων. Με αυτά ως αφετηριακό σημείο, οφείλουμε να ανατρέξουμε βαθμιαία μέχρι την αρχέγονη κίνηση.

Όταν εκρήγνυται η οβίδα, η ιδιαίτερη διάσπασή της εξηγείται με την εκρηκτική δύναμη της πυρίτιδας που εμπεριέχει και συνάμα με την αντίσταση που προβάλλει το μέταλλο. Το ίδιο ισχύει για την κατάτμηση της ζωής σε άτομα και σε είδη, η οποία, κατά τη γνώμη μας. Οφείλεται σε δύο σειρές αιτίων: στην αντίσταση που συναντά η ζωή από μέρους της ακατέργαστης ύλης και στην εκρηκτική δύναμη -η οποία οφείλεται σε μια ασταθή ισορροπία τάσεων- που ενέχει η ζωή.

Η αύξηση

Η αντίσταση της ακατέργαστης ύλης συνιστά το εμπόδιο που αρχικά έπρεπε να παρακαμφθεί. Η ζωή φαίνεται πως υπερέβη το εμπόδιο χάρη στην ταπεινότητά της, καθώς έγινε πολύ μικρή και πολύ εισδυτική, λοξοδρομώντας με τις φυσικές και χημικές δυνάμεις, συναινώντας μάλιστα να διατρέ-

ξει μαζί τους ένα τμήμα του δρόμου, όπως ο δείκτης στις γραμμές του σιδηρόδρομου, όταν για κάποιες στιγμές υπακούει στην κατεύθυνση της γραμμής από την οποία πρέπει να αποσπαστεί. Για φαινόμενα που παρατηρήθηκαν στις πλέον στοιχειώδεις μορφές της ζωής δεν μπορούμε να αποφανθούμε αν είναι ακόμη φυσικά και χημικά φαινόμενα, ή αν είναι ήδη ζωτικά. Έπρεπε η ζωή να αποκτήσει έτσι τις έξεις της ακατέργαστης ύλης, ώστε να παρασύρει σιγά σιγά προς άλλη κατεύθυνση αυτή τη μαγνητισθείσα ύλη. Οι έμψυχες μορφές που εμφανίστηκαν αρχικά είχαν λοιπόν άκρα απλότητα. Ήταν πιθανώς μικρές μάζες μόλις διαφοροποιημένου πρωτοπλάσματος, οι οποίες μπορεί να συγκριθούν έξωθεν με τις αμοιβάδες που παρατηρούμε σήμερα, αλλά επιπλέον με την τρομερή εσωτερική ώθηση που έμελλε να τις υψώσει μέχρι τις ύπατες μορφές της ζωής. Μας φαίνεται πιθανό ότι, δυνάμει αυτής της ώθησης, οι πρώτοι οργανισμοί επιδίωξαν να μεγαλώσουν όσο το δυνατόν περισσότερο. Αλλά η οργανωμένη ύλη έχει ένα όριο ανάπτυξης (expansion) στο οποίο έφτασε τάχιστα. Διχοτομείται μάλλον παρά αυξάνεται πέρα από ένα ορισμένο σημείο. Χρειάστηκαν πιθανώς αιώνες προσπάθειας και άθλοι λεπτότητας ώστε η ζωή να αποφύγει αυτό το νέο εμπόδιο. Κατάφερε να παραμείνει ενωμένος ένας αύξων αριθμός στοιχείων που ήταν έτοιμα να διχοτομηθούν. Με τον καταμερισμό της εργασίας σύναψε ανάμεσα στα στοιχεία αδιάλυτο δεσμό. Έτσι ο πολύπλοκος και οιονεί ασυνεχής οργανισμός λειτουργεί όπως θα λειτουργούσε μια συνεχής ζώσα μάζα, η οποία θα είχε απλώς αυξηθεί.

Αποκλίνουσες και συμπληρωματικές τάσεις

Αλλά τα αληθινά και βαθύτερα αίτια της διαίρεσης ήταν εκείνα που η ζωή έφερε μέσα της. Διότι η ζωή είναι τάση και η ουσία μιας τάσης είναι να αναπτύσσεται με τη μορφή δέσμης, δημιουργώντας, μόνο και μόνο με την αύξησή της, διιστάμενες κατευθύνσεις στις οποίες θα κατανείμει την ορμή της. Το ίδιο παρατηρούμε στον εαυτό μας κατά την εξέλιξη της ειδικής αυτής τάσης που αποκαλούμε χαρακτήρα μας. Ο καθένας μας. ρίχνοντας μια αναδρομική ματιά στην ιστορία του, θα διαπιστώσει ότι η παιδική του προσωπικότητα, παρότι μη διαιρετή, συνένωνε μέσα της ποικίλα πρόσωπα, τα οποία μπορούσαν να παραμένουν συγχωνευμένα, επειδή ήταν εν τη γενέ-

σει* αυτή η μεστή υποσχέσεων αναποφασιστικότητα είναι μάλιστα ένα από τα μεγαλύτερα θέλγητρα της παιδικής ηλικίας. Αλλά οι προσωπικότητες που αλληλοδιεισδύουν αποβαίνουν ασύμβατες καθώς αναπτύσσονται. Δεδομένου λοιπόν ότι ο καθένας μας ζει μόνο μία ζωή, υποχρεούται να κάνει μια επιλογή. Επιλέγουμε στην πραγματικότητα ακατάπαυστα και εξίσου ακατάπαυστα εγκαταλείπουμε πολλά πράγματα. Ο δρόμος που διανύουμε στον χρόνο είναι στρωμένος με τα απομεινάρια όλων εκείνων που αρχίσαμε να είμαστε και όλων εκείνων που θα μπορούσαμε να γίνουμε. Αλλά η φύση, η οποία διαθέτει ανυπολόγιστο αριθμό ζωών, δεν υποβάλλεται διόλου σε παρόμοιες θυσίες. Διατηρεί τις διάφορες τάσεις που, κατά την αύξηση, διακλαδώθηκαν. Δημιουργεί, με αυτές τις τάσεις, διιστάμενες σειρές ειδών που θα εξελιχθούν χωριστά.

Αλλωστε αυτές οι σειρές μπορεί να παρουσιάζουν άνιση σπουδαιότητα. 0 συγγραφέας που αρχίζει ένα μυθιστόρημα αποδίδει στον ήρωά του πληθώρα γνωρισμάτων, τα οποία υποχρεούται να εγκαταλείψει καθώς προχωρεί. Ίσως να τα επαναλάβει αργότερα σε άλλα βιβλία, για να συνθέσει με αυτά νέα πρόσωπα που θα φανούν σαν αποσπάσματα ή μάλλον σαν συμπληρώματα του πρώτου, κι όμως, σχεδόν πάντα, αυτά τα νέα πρόσωπα θα έχουν κάτι το μίζερο σε σχέση με το αρχικό πρόσωπο. Το ίδιο ισχύει στην εξέλιξη της ζωής. Κατά τη διάρκεια της πορείας οι διακλαδώσεις ήταν πολυάριθμες, αλλά υπήρξαν πολλά αδιέξοδα πλάι στους δύο ή τρεις μεγάλους δρόμους* από αυτούς τους δρόμους ένας μονάχα, εκείνος που ανέρχεται κατά μήκος των σπονδυλωτών και φτάνει στον άνθρωπο, ήταν αρκετά πλατύς, ώστε να διαβεί ελεύθερα η μεγάλη πνοή της ζωής. Αυτή την εντύπωση έχουμε όταν συγκρίνουμε τις κοινωνίες των μελισσών ή των μυρμηγκιών, για παράδειγμα, με τις ανθρώπινες κοινωνίες. Οι πρώτες είναι θαυμάσια πειθαρχημένες και ενωμένες, αλλά στάσιμες* οι άλλες είναι ανοιχτές σε όλες τις προόδους, αλλά διαιρεμένες, και σε διαρκή αγώνα με τον εαυτό τους. Το ιδεώδες θα ήταν μια κοινωνία σε μόνιμη προοδευτική πορεία και σε μόνιμη ισορροπία, μόνο που αυτό το ιδεώδες δεν είναι ίσως πραγματώσιμο* τα δύο χαρακτηριστικά που θα ήθελαν να αλληλοσυμπληρωθούν, που μάλιστα αλληλοσυμπληρώνονται στην εμβρυϊκή κατάσταση, αποβαίνουν ασύμβατα όταν εντείνονται. Αν μπορούσαμε να μιλήσουμε κατά κυριολεξία για μιαν ώθηση προς τον κοινωνικό βίο, θα έπρεπε να πούμε ότι το κύριο μέρος της ώθησης κινήθηκε κατά μήκος της εξελικτικής γραμμής που καταλήγει στον άνθρωπο και ότι το υπόλοιπο τμή-

μα της συγκεντρώθηκε στην οδό που οδηγεί στα υμενόπτερα* έτσι, οι κοινωνίες των μυρμηγκιών και των μελισσών θα παρουσίαζαν τη συμπληρωματική όψη των δικών μας. Αλλά αυτός θα ήταν απλώς τρόπος του λέγειν. Δεν υπήρξε ιδιαίτερη ώθηση προς τον κοινωνικό βίο. Υπάρχει μόνο η γενική κίνηση της ζωής, η οποία -σε διιστάμενες γραμμές- δημιουργεί μορφές που πάντα είναι νέες. Αν πρέπει να εμφανιστούν κοινωνίες σε δύο από αυτές τις γραμμές, αυτές οι κοινωνίες θα πρέπει να εκδηλώνουν την απόκλιση των οδών και συνάμα την κοινότητα της ορμής. Έτσι θα αναπτύξουν δύο σειρές χαρακτηριστικών, τα οποία θα κρίνουμε αορίστως ως συμπληρωματικά τα μεν των δε.

Επομένως η μελέτη της εξελικτικής κίνησης θα αποβλέπει στη διάκριση ενός ορισμένου αριθμού διιστάμενων κατευθύνσεων, στην αποτίμηση της σπουδαιότητας των όσων συνέβησαν σε καθεμιά, εν ολίγοις στον καθορισμό της φύσης των διαχωρισμένων τάσεων και της δοσολογίας τους. Συνδυάζοντας τότε αυτές τις τάσεις μεταξύ τους, θα επιτύχουμε μια προσέγγιση ή μάλλον μιαν απομίμηση της μη διαιρετής κινητήριας αρχής από την οποία εκπήγαζε η ορμή τους. Πράγμα που σημαίνει ότι θα δούμε στην εξέλιξη κάτι εντελώς διαφορετικό από μια σειρά προσαρμογών στις περιστάσεις, όπως διατείνεται ο μηχανικισμός, καθώς επίσης και κάτι εντελώς διαφορετικό από την πραγμάτωση ενός συνολικού σχεδίου, όπως θα ήθελε η θεωρία της τελικότητας.

Προσαρμογή και πρόοδος

Δεν αμφισβητούμε επ' ουδενί ότι η αναγκαία συνθήκη της εξέλιξης είναι η προσαρμογή στο περιβάλλον. Είναι καταφανές ότι ένα είδος εξαφανίζεται όταν δεν συμμορφώνεται με τις συνθήκες ύπαρξης που αντιμετωπίζει. Αλλά η αναγνώριση ότι οι εξωτερικές συνθήκες συνιστούν δυνάμεις με τις οποίες η εξέλιξη πρέπει να λογαριαστεί, δεν είναι το ίδιο πράγμα με το να υποστηρίζουμε ότι αυτές είναι οι κατευθυντήριες αιτίες της εξέλιξης. Αυτή η τελευταία είναι η θέση του μηχανικισμού. Αποκλείει απόλυτα την υπόθεση μιας καταγωγικής ορμής, θέλω να πω μιας εσωτερικής ώθησης η οποία θα έφερε τη ζωή, με ολοένα και πιο πολύπλοκες μορφές, σε ολοένα και υψηλότερα πεπρωμένα. Εντούτοις, αυτή η ορμή είναι ορατή και μια απλή ματιά στα απολιθωμένα είδη μάς δείχνει ότι η ζωή θα μπορούσε να αντιπαρέλθει

την εξέλιξη ή να εξελιχθεί μόνον εντός πολύ περιορισμένων ορίων, αν είχε προτιμήσει -πράγμα που θα την βόλευε περισσότερο- να παραμείνει αγκυλωμένη στις αρχέγονες μορφές της. Ορισμένα τρηματοφόρα δεν άλλαξαν από τη σιλούρια εποχή. Απαθείς μάρτυρες των αναρίθμητων μεταβολών που συντάραξαν τον πλανήτη μας, τα Lingulae είναι σήμερα αυτά που ήταν και κατά τους απώτατους χρόνους του παλαιοζωικού αιώνα.

Η αλήθεια είναι ότι η προσαρμογή εξηγεί τους ελιγμούς της εξελικτικής κίνησης, αλλά όχι και τις γενικές κατευθύνσεις της κίνησης, πόσο μάλλον την ίδια την κίνηση.[1] Ο δρόμος που οδηγεί στην πόλη είναι αναγκασμένος να ανέλθει τις ανωφέρειες και να κατέλθει τις κατωφέρειες· *προσαρμόζεται* στις ιδιομορφίες του εδάφους* μόνο που αυτές οι ιδιομορφίες δεν είναι αιτία του δρόμου ούτε του επέβαλαν την κατεύθυνσή του. Σε κάθε στιγμή τού παρέχουν το απαραίτητο έδαφος στο οποίο επιστρώνεται* αλλά, αν δούμε συνολικά το δρόμο και όχι πια κάθε μέρος του, οι ιδιομορφίες του εδάφους φαίνονται μόνο σαν εμπόδια ή αιτίες επιβράδυνσης, διότι ο δρόμος οδηγούσε απλώς στην πόλη και θα ήθελε να είναι μια ευθεία γραμμή. Το ίδιο ισχύει για την εξέλιξη της ζωής και για τις περιστάσεις τις οποίες διασχίζει, με μόνη τη διαφορά ότι η εξέλιξη δεν χαράζει έναν μοναδικό δρόμο, αλλά ακολουθεί κατευθύνσεις, δίχως όμως να αποβλέπει σε σκοπούς, και ότι, εντέλει, παραμένει εφευρετική ακόμη και στις προσαρμογές της.

Αλλά, αν η εξέλιξη της ζωής διαφέρει από μια σειρά προσαρμογών σε συμπτωματικές περιστάσεις, δεν σημαίνει ότι είναι η πραγμάτωση ενός σχεδίου. Ένα σχέδιο είναι δεδομένο εκ των προτέρων. Παριστάται ή τουλάχιστον είναι παραστάσιμο πριν από τις λεπτομέρειες της πραγμάτωσής του. Η τέλεια εκτέλεσή του μπορεί να αναβληθεί για το απώτερο μέλλον, αναβαλλόμενο μάλιστα διηνεκώς. Ωστόσο η ιδέα του σχεδίου είναι εξίσου διατυπώσιμη, ήδη από τώρα, με όρους του δεδομένου παρόντος. Αντίθετα, αν η εξέλιξη είναι δημιουργία που ανανεώνεται ακατάπαυστα, δημιουργεί βαθμηδόν όχι μόνο τις μορφές της ζωής, αλλά και τις ιδέες που θα επέτρεπαν σε μια διάνοια να την κατανοήσει, τους όρους που θα χρησίμευαν για να την εκφράσει. Πράγμα που σημαίνει ότι το μέλλον της υπερβαίνει το παρόν της και δεν θα μπορούσε να παρασταθεί σ' αυτό σαν ιδέα.

1. Αυτή η άποψη για την προσαρμογή επισημάνθηκε από τον M.F. Marin σε ένα αξιοσημείωτο άρθρο για την καταγωγή των ειδών ***(Revue scientifique,*** Νοέμβριος 1901, σ. 580).

Εδώ βρίσκεται το πρώτο σφάλμα της τελεολογίας. Αλλά επιφέρει και ένα άλλο, ακόμα πιο σοβαρό.

Αν η ζωή πραγματώνει ένα σχέδιο, θα πρέπει να εκδηλώνει μιαν αρμονία που θα αυξάνεται καθόσον θα προχωρεί μακρύτερα. Ένα σπίτι, για παράδειγμα, καταδεικνύει καλύτερα την ιδέα του αρχιτέκτονα καθόσον υψώνονται οι πέτρινοι τοίχοι. Απεναντίας, αν η ενότητα της ζωής έγκειται ολόκληρη στην ορμή που την ωθεί στον δρόμο του χρόνου, η αρμονία δεν είναι μπροστά μας αλλά πίσω μας. Η ενότητα εκπηγάζει από μια vis a tergo: δίδεται αρχικά ως ώθηση, δεν τίθεται στο τέρμα ως δέλεαρ. Η ορμή διαιρείται ολοένα και περισσότερο καθώς μεταδίδεται. Καθόσον προοδεύει, η ζωή διασκορπίζεται σε εκδηλώσεις που οφείλουν αναμφίβολα την υπό ορισμένες απόψεις αμοιβαία τους συμπληρωματικότατα στην κοινή τους προέλευση, αλλά δεν είναι λιγότερο ανταγωνιστικές και ασύμβατες μεταξύ τους. Έτσι, η δυσαρμονία ανάμεσα στα είδη θα βαίνει αυξανόμενη. Μέχρι τώρα πάντως επισημάναμε μόνο την ουσιώδη αιτία. Υποθέσαμε, για να απλοποιήσουμε το ζήτημα, ότι κάθε είδος δεχόταν την ώθηση, για να τη μεταβιβάσει σε άλλα είδη, και ότι σε όλες τις κατευθύνσεις που εξελίσσεται η ζωή η επέκταση τελείτο σε ευθεία γραμμή. Όντως υπάρχουν είδη που σταματούν και άλλα που οπισθοχωρούν. Η εξέλιξη δεν είναι μόνο μια κίνηση προς τα εμπρός· σε πολλές περιπτώσεις παρατηρούμε ένα σημειωτόν και, ακόμη πιο συχνά, μια εκτροπή ή μια επιστροφή προς τα πίσω. Έτσι πρέπει να έχουν τα πράγματα, όπως θα δείξουμε παρακάτω, και οι ίδιες αιτίες, οι οποίες διαιρούν την εξελικτική κίνηση, συντελούν ώστε η ζωή, εξελισσόμενη, να αφαιρείται συχνά, υπνωτισμένη από τη μορφή που μόλις παρήγαγε. Προκύπτει όμως μια αύξουσα αταξία. Αναμφίβολα έχουμε πρόοδο, αν με τη λέξη «πρόοδος» εννοούμε μια συνεχή πορεία προς τη γενική κατεύθυνση την οποία όρισε μια αρχική ώθηση, αλλά αυτή η πρόοδος επιτελείται μόνο στις δύο ή τρεις μεγάλες εξελικτικές γραμμές όπου διαγράφονται ολοένα και πιο πολύπλοκες μορφές, ολοένα και ανώτερες* ανάμεσα σε αυτές τις γραμμές διακρίνεται πληθώρα δευτερευόντων δρόμων όπου, αντίθετα, πολλαπλασιάζονται οι εκτροπές, οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις. Ο φιλόσοφος, που είχε ξεκινήσει θέτοντας ως αρχή ότι κάθε λεπτομέρεια συνδέεται με ένα συνολικό σχέδιο, την ημέρα που επιχειρεί να εξετάσει τα γεγονότα, πέφτει από απογοήτευση σε απογοήτευση· επειδή είχε βάλει τα πάντα στο ίδιο επίπεδο, έρχεται τώρα να πιστέψει ότι τα πάντα είναι συμπτωματικά

μόνο και μόνο διότι δεν θέλησε να ξεκαθαρίσει το ρόλο του συμβεβηκότος. Αντί τούτου, πρέπει να ξεκινήσει υπολογίζοντας τον ρόλο του συμβεβηκότος, που είναι μέγιστος. Πρέπει να αναγνωρίσει ότι όλα στη φύση δεν είναι συνεκτικά. Οπότε οδηγούμαστε στον καθορισμό των κέντρων γύρω από τα οποία αποκρυσταλλώνεται η μη συνεκτικότητα. Αυτή η αποκρυστάλλωση θα διασαφήσει τα υπόλοιπα· θα εμφανιστούν οι μεγάλες κατευθύνσεις, όπου η ζωή κινείται αναπτύσσοντας την καταγωγική ώθηση. Η αλήθεια είναι ότι δεν θα παραστούμε στην ενδελεχή εκτέλεση ενός σχεδίου. Εν προκειμένω, έχουμε κάτι περισσότερο και καλύτερο από ένα υπό πραγμάτωση σχέδιο. Ένα σχέδιο είναι ένα τέρμα για μιαν εργασία* κλείνει το μέλλον σχεδιάζοντας τη μορφή του. Μπροστά στην εξέλιξη της ζωής, αντίθετα, οι θύρες του μέλλοντος παραμένουν ορθάνοιχτες. Είναι μια δημιουργία που συνεχίζεται ατελεύτητα, δυνάμει μιας αρχικής κίνησης. Αυτή η κίνηση συνιστά την ενότητα του οργανωμένου κόσμου, ενότητα γόνιμη, απείρως πλούσια, ανώτερη από οτιδήποτε θα μπορούσε να ονειρευθεί μια διάνοια, δοθέντος ότι η διάνοια είναι μόνο μία από τις όψεις ή από τα προϊόντα της.

Αλλά είναι πιο εύκολο να ορίσουμε τη μέθοδο παρά να την εφαρμόσουμε. Η πλήρης ερμηνεία της εξελικτικής κίνησης κατά το παρελθόν, όπως το συλλαμβάνουμε, δεν θα ήταν εφικτή παρά μόνο αν ήταν περατωμένη η ιστορία του οργανωμένου κόσμου. Απέχουμε πολύ από αυτό. Οι γενεαλογίες που προτείνουν για τα διάφορα είδη είναι κατά κανόνα προβληματικές. Ποικίλλουν ανάλογα με τους συγγραφείς, ανάλογα με τις θεωρητικές θέσεις από τις οποίες εμπνέονται, και εγείρουν συζητήσεις στις οποίες η σημερινή κατάσταση της επιστήμης αδυνατεί να αποφανθεί κατηγορηματικά. Πλην όμως, συγκρίνοντας τις διάφορες λύσεις, θα δούμε ότι η διαφωνία αφορά τις λεπτομέρειες μάλλον παρά τις αδρές γραμμές. Επομένως, αν ακολουθήσουμε τις αδρές γραμμές όσο γίνεται εγγύτερα, θα είμαστε βέβαιοι ότι δεν θα πλανηθούμε. Άλλωστε μόνο αυτές μας ενδιαφέρουν, διότι εμείς, σε αντίθεση προς τον φυσιοδίφη, δεν αποβλέπουμε στην ανεύρεση της διαδοχικής τάξης των διαφόρων ειδών, αλλά μόνο στον ορισμό των κυριότερων κατευθύνσεων της εξέλιξής τους. Επιπλέον, αυτές οι κατευθύνσεις δεν παρουσιάζουν όλες για μας το ίδιο ενδιαφέρον* οφείλουμε να καταπιαστούμε ιδιαίτερα με τον δρόμο που οδηγεί στον άνθρωπο. Συνεπώς, παρακολουθώντας όλες τις κατευθύνσεις, δεν θα λησμονήσουμε ότι πρόκειται κυρίως να καθορίσουμε τη σχέση του ανθρώπου με το σύνολο

του ζωικού βασιλείου και τη θέση αυτού του βασιλείου στο σύνολο του οργανωμένου κόσμου.

Σχέση του ζώου με το φυτό

Για να ξεκινήσουμε από το δεύτερο θέμα, ας δηλώσουμε ότι κανένα ακριβές και σαφές γνώρισμα δεν αντιδιαστέλλει το φυτό από το ζώο. Οι προσπάθειες που έγιναν για να οριστούν αυστηρά τα δύο βασίλεια πάντα αποτύγχαναν. Δεν υπάρχει ούτε μια ιδιότητα της φυτικής ζωής που να μην συναντάται, σε κάποιον βαθμό, και σε ορισμένα ζώα, όπως δεν υπάρχει ούτε ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του ζώου που να μην παρατηρείται σε ορισμένα είδη ή σε ορισμένες στιγμές στον φυτικό κόσμο. Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι οι ακριβολόγοι βιολόγοι θεώρησαν τεχνητή τη διάκριση των δύο βασιλείων. Θα είχαν δίκιο, αν ο ορισμός όφειλε να διατυπωθεί εδώ όπως στις μαθηματικές και τις φυσικές επιστήμες, με ορισμένα στατικά κατηγορήματα που κατέχει το ορισθέν αντικείμενο και στερούνται τα άλλα. Κατά τη γνώμη μας, το είδος του ορισμού που αρμόζει στις επιστήμες της ζωής είναι πολύ διαφορετικό. Δεν υπάρχει έκφανση της ζωής που να μην περιέχει, σε υποτυπώδη ή λανθάνουσα ή δυνητική κατάσταση, τα ουσιώδη γνωρίσματα των περισσοτέρων άλλων εκφάνσεων. Η διαφορά έγκειται στις αναλογίες. Αλλά αυτή η διαφορά στην αναλογία αρκεί για να ορίσει την ομάδα στην οποία συναντάται, αν μπορούμε να καταδείξουμε ότι δεν είναι συμπτωματική και ότι η ομάδα -καθόσον εξελισσόταν- έτεινε προοδευτικά να *τονίζει* αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Εν ολίγοις, *η ομάδα δεν θα οριστεί πλέον βάσει της κατοχής ορισμένων γνωρισμάτων, αλλά βάσει της τάσης που έχει να τα υπερτονίζει.* Αν δεχθούμε αυτή τη σκοπιά, αν λάβουμε υπόψη τις τάσεις περισσότερο από τις καταστάσεις, βλέπουμε ότι τα φυτά και τα ζώα μπορεί να οριστούν και να αντιδιασταλούν επακριβώς και ότι αντιστοιχούν σε δύο αποκλίνουσες αναπτύξεις της ζωής.

Η απόκλιση αυτή εντοπίζεται κατά πρώτον στον τρόπο διατροφής. Γνωρίζουμε ότι το φυτό λαμβάνει άμεσα από τον αέρα, από το νερό και τη γη τα αναγκαία για τη συντήρησή του στοιχεία, ιδιαίτερα τον άνθρακα και το άζωτο* τα λαμβάνει με την ορυκτή τους μορφή. Απεναντίας, το ζώο δεν μπορεί να οικειοποιηθεί τα ίδια στοιχεία παρά μόνο αν έχουν αναμιχθεί με

τις οργανικές ουσίες από τα φυτά ή από ζώα που, άμεσα ή έμμεσα, τις οφείλουν σε φυτά, ώστε, σε τελική ανάλυση, το φυτό τρέφει το ζώο. Η αλήθεια είναι ότι αυτός ο νόμος έχει πολλές εξαιρέσεις στα φυτά. Δεν διστάζουν να κατατάσσουν στα φυτά τη δροσερά (Drosera), τη διώνη (Dionée), την πιμελίσκη (Pinguicula), οι οποίες είναι εντομοβόρα φυτά. Από την άλλη, οι μύκητες. που κατέχουν μια τόσο σπουδαία θέση στον φυτικό κόσμο, διατρέφονται όπως τα ζώα· είτε είναι ζυμομύκητες είτε σαπρόφυτα είτε παράσιτα λαμβάνουν την τροφή τους από ήδη σχηματισμένες οργανικές ουσίες. Συνεπώς, δεν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε από αυτή τη διαφορά έναν στατικό ορισμό που να λύνει αυτόματα, σε οιαδήποτε περίπτωση, το πρόβλημα του αν έχουμε να κάνουμε με φυτό ή με ζώο. Αλλά, αυτή η διαφορά μπορεί να προσφέρει μιαν απαρχή δυναμικού ορισμού των δύο βασιλείων, καθότι σημειώνει τις δύο διιστάμενες κατευθύνσεις από τις οποίες τα φυτά και τα ζώα άντλησαν την ορμή τους. Αξιοσημείωτο είναι ότι οι μύκητες, που είναι διαδεδομένοι στη φύση με μια τόσο εξαιρετική αφθονία, δεν κατάφεραν να εξελιχθούν. Οργανικά δεν εξυψώνονται πάνω από τους ιστούς, οι οποίοι στα ανώτερα φυτά σχηματίζονται στον εμβρυόσακο του ωαρίου και προηγούνται της σπερματικής ανάπτυξης του νέου ατόμου.[2] Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι τα εξαμβλώματα του φυτικού κόσμου. Τα διάφορα είδη τους αποτελούν ισάριθμα αδιέξοδα, σάμπως, εγκαταλείποντας τον συνήθη τρόπο διατροφής των φυτών, να σταμάτησαν στο μεγάλο δρόμο της φυτικής εξέλιξης. Όσο για τη δροσερά, τη διώνη και τα εντομοβόρα φυτά εν γένει, τρέφονται, όπως και τα άλλα φυτά, από τις ρίζες τους· χάρη στα πράσινα μέρη τους προμηθεύονται τον άνθρακα από το ανθρακικό οξύ που περιέχει η ατμόσφαιρα. Η ικανότητά τους να συλλαμβάνουν τα έντομα, να τα καταπίνουν και να τα χωνεύουν είναι μια ικανότητα που θα πρέπει να είναι όψιμη, να την απέκτησαν σε έκτακτες περιστάσεις, εκεί όπου το υπερβολικά φτωχό έδαφος δεν τους παρείχε επαρκή τροφή. Γενικά, αν προσηλωθούμε λιγότερο στην παρουσία των χαρακτηριστικών απ' όσο στην τάση τους να αναπτυχθούν και αν θεωρήσουμε ουσιώδη την τάση κατά μήκος της οποίας η εξέλιξη μπόρεσε να συνεχιστεί απεριόριστα, θα συμπεράνουμε ότι τα φυτά διακρίνονται από τα ζώα χάρη στην ικανότητά τους να δημιουργούν οργανική ύλη σε βάρος ορυκτών στοιχείων τα οποία αντλούν απευθείας

2. De Saporta και Marión, ***L'cvoluiion des Cryptogames.*** 1881. σ. 37.

από την ατμόσφαιρα, από τη γη και από το νερό. Αλλά αυτή η διαφορά συναρτάται με μιαν άλλη, ήδη πιο βαθιά.

Αδυνατώντας να προμηθευτεί απευθείας τον άνθρακα και το άζωτο, που βρίσκονται παντού, το ζώο είναι υποχρεωμένο να εξασφαλίζει την τροφή του αναζητώντας τα φυτά που ήδη έχουν αφομοιώσει αυτά τα στοιχεία ή τα ζώα που τα έλαβαν από το φυτικό βασίλειο. Άρα το ζώο είναι κατ' ανάγκη κινητικό. Αρχής γενομένης από την αμοιβάδα, που εξαπολύει στην τύχη τα ψευδοπόδιά της για να συλλάβει τις οργανικές ουσίες που βρίσκονται διάσπαρτες σε μια σταγόνα νερό, και φτάνοντας στα ανώτερα ζώα, που κατέχουν αισθητήρια όργανα για να αναγνωρίζουν τη λεία τους, κινητήρια όργανα για να πάνε να τη συλλάβουν, νευρικό σύστημα για να συντονίζουν τις κινήσεις τους με τις αισθήσεις τους, ο ζωικός βίος, στη γενική του κατεύθυνση, χαρακτηρίζεται από την κινητικότητα στον χώρο. Με την πιο υποτυπώδη του μορφή, το ζώο παρουσιάζεται ως μια μικρή μάζα πρωτοπλάσματος περιβεβλημένη, στην καλύτερη περίπτωση, από έναν λεπτό λευκωματοειδή υμένα που του επιτρέπει ελεύθερα να παραμορφώνεται και να κινείται. Αντίθετα, το φυτικό κύτταρο περιβάλλεται από μια μεμβράνη κυτταρίνης, η οποία το καταδικάζει σε ακινησία. Σε όλη την κλίμακα του φυτικού βασιλείου παρατηρούμε τις ίδιες, ολοένα και πιο στατικές έξεις, καθότι το φυτό δεν έχει ανάγκη να μετακινηθεί και βρίσκει ολογυρά του, στην ατμόσφαιρα, στο νερό και στο έδαφος όπου βρίσκεται, τα ορυκτά στοιχεία, τα οποία ιδιοποιείται απευθείας. Ασφαλώς κινητικά φαινόμενα παρατηρούμε και στα φυτά. Ο Δαρβίνος συνέγραψε ένα αξιόλογο βιβλίο για τις κινήσεις των αναρριχητικών φυτών. Μελέτησε τα τεχνάσματα που μετέρχονται ορισμένα εντομοβόρα φυτά, όπως η δροσερά και η διώνη, στην προσπάθεια να συλλάβουν τη λεία τους. Είναι γνωστές οι κινήσεις των φύλλων της ακακίας, της ονοκλείας (Sensitive) κτλ. Εξάλλου, το πηγαινέλα του φυτικού πρωτοπλάσματος μέσα στο περίβλημά του μαρτυρεί τη συγγένειά του με το πρωτόπλασμα των ζώων. Αντίστροφα, θα διαπιστώναμε σε μια πληθώρα ζωικών ειδών (εν γένει παρασίτων) φαινόμενα καθήλωσης ανάλογα με κείνα των φυτών.[3] Κι εδώ ακόμη θα σφάλλαμε, αν ισχυριζόμασταν ότι η ακινησία και η κινητικότητα αποτελούν δύο γνωρίσματα που, εξ' όψεως και μόνο, μας επιτρέπουν να αποφασίσου-

3. Σχετικά με την καθήλωση και τον παρασιτισμό εν γένει. βλ. το πόνημα τοο Houssav. ***Li forme et la vie.*** Παρίσι. 1900. σσ. 721-807.

με αν πρόκειται για φυτό ή για ζώο. Αλλά η ακινησία στα ζώα εμφανίζεται τις περισσότερες φορές ως μια νάρκη, στην οποία θα περιέπιπτε το είδος, ως μια άρνηση περαιτέρω εξελίξεως προς μια ορισμένη κατεύθυνση· συγγενεύει στενά με τον παρασιτισμό και συνοδεύεται από γνωρίσματα που θυμίζουν τα γνωρίσματα του φυτικού βίου. Από την άλλη, οι κινήσεις των φυτών δεν έχουν τη συχνότητα και την ποικιλία των κινήσεων των ζώων. Κατά κανόνα ενδιαφέρουν μόνο ένα τμήμα του οργανισμού και δεν επεκτείνονται σχεδόν ποτέ σε ολόκληρο τον οργανισμό. Στις έκτακτες περιπτώσεις όπου εκδηλώνεται κάποια αόριστη αυθορμησία στα φυτά, φαίνεται ότι παριστάμεθα στη συμπτωματική αφύπνιση μιας δραστηριότητας που κανονικά υπνώττει. Κοντολογίς, αν η κινητικότητα και η ακινησία συνυπάρχουν στον φυτικό κόσμο όπως και στον ζωικό, η πλάστιγγα κλίνει προφανώς στη μια περίπτωση προς τη μεριά της ακινησίας και στην άλλη περίπτωση προς τη μεριά της κινητικότητας. Αυτές οι δύο αντίθετες τάσεις διέπουν τόσο φανερά τις δύο εξελίξεις, ώστε θα μπορούσαμε να τις θεωρήσουμε χαρακτηριστικές για τα δύο βασίλεια. Αλλά η ακινησία και η κινητικότητα με τη σειρά τους είναι απλώς τα επιφανειακά σημάδια ακόμη βαθύτερων τάσεων.

Ανάμεσα στην κινητικότητα και στη συνείδηση υπάρχει μια προφανής σχέση. Βέβαια, η συνείδηση των ανώτερων οργανισμών φαίνεται αλληλέγγυα με ορισμένους εγκεφαλικούς μηχανισμούς. Όσο αναπτύσσεται το νευρικό σύστημα, τόσο περισσότερες και ακριβέστερες αποβαίνουν οι κινήσεις ανάμεσα στις οποίες επιλέγει και τόσο πιο διαυγής είναι η συνείδηση που τις συνοδεύει. Αλλά ούτε αυτή η κινητικότητα ούτε αυτή η επιλογή ούτε, κατά συνέπεια, αυτή η συνείδηση απαιτούν ως αναγκαία προϋπόθεση την παρουσία ενός νευρικού συστήματος· το μόνο που κάνει το σύστημα αυτό είναι να διοχετεύει προς καθορισμένες κατευθύνσεις και να εντατικοποιεί μια υποτυπώδη και αόριστη δραστηριότητα, διάχυτη μέσα στη μάζα της οργανωμένης ουσίας. Όσο κατερχόμαστε τη ζωική σειρά, τόσο τα νευρικά κέντρα απλοποιούνται και αποχωρίζονται μεταξύ τους* τελικά, τα νευρικά στοιχεία εξαφανίζονται, διότι βυθίζονται μέσα στο σύνολο ενός λιγότερο διαφοροποιημένου οργανισμού. Το ίδιο ισχύει όμως για όλα τα υπόλοιπα όργανα, για όλα τα υπόλοιπα ανατομικά στοιχεία* και θα ήταν εξίσου παράλογο να αρνηθούμε τη συνείδηση σε ένα ζώο, επειδή δεν έχει εγκέφαλο, όσο και να το θεωρήσουμε ανίκανο να τραφεί, επειδή δεν έχει στομάχι. Η αλήθεια είναι ότι το νευρικό σύστημα γεννήθηκε, όπως και τα λοιπά συστή-

ματα, από έναν καταμερισμό της εργασίας. Δεν δημιουργεί τη λειτουργία, την ανεβάζει απλώς σε υψηλότερο βαθμό έντασης και ακρίβειας, προσδίδοντας της τη διττή μορφή της αντανακλαστικής δραστηριότητας και της εκούσιας δραστηριότητας. Για να επιτελέσουμε μια αληθινή αντανακλαστική κίνηση, απαιτείται ένας ολόκληρος μηχανισμός εγκατεστημένος στον μυελό ή στον βολβό. Για να επιλέξουμε αυτοβούλως ανάμεσα σε πληθώρα καθορισμένων πράξεων, απαιτούνται εγκεφαλικά κέντρα, σταυροδρόμια δηλαδή, από τα οποία εκκινούν δρόμοι που οδηγούν σε κινητικούς μηχανισμούς ποικίλου σχηματισμού και ίσης ακρίβειας. Εκεί όμως όπου δεν επετεύχθη ακόμη μια διοχέτευση σε νευρικά στοιχεία ούτε βέβαια συγκέντρωση των νευρικών στοιχείων σε ένα σύστημα, υπάρχει κάτι από το οποίο θα εκπηγάσουν -διά της διχοτομήσεως- και το αντανακλαστικό και το εκούσιο, κάτι που δεν έχει τη μηχανική ακρίβεια του πρώτου ούτε τους νοητικούς δισταγμούς του δεύτερου, αλλά, μετέχοντας με απειροελάχιστη δόση σε αμφότερα, είναι μια αντίδραση απλώς αόριστη και, κατά συνέπεια, ήδη αορίστως συνειδητή. Τούτο σημαίνει ότι και ο πιο ταπεινός οργανισμός είναι συνειδητός στο βαθμό που κινείται *ελεύθερα*. Αρα η συνείδηση, σε σχέση προς την κίνηση, είναι τάχα εδώ αιτιατό ή αίτιο; Κατά μία έννοια είναι αίτιο, διότι ο ρόλος της συνίσταται στη διεύθυνση της μετακίνησης. Κατά μία άλλη έννοια, όμως, είναι αιτιατό, διότι τη συντηρεί η κινητική δραστηριότητα, και, άπαξ η δραστηριότητα αυτή εκλείψει, η συνείδηση ατροφεί ή μάλλον υπνώττει. Στα οστρακόδερμα, όπως οι ριζοκέφαλοι, που άλλοτε θα πρέπει να παρουσίαζαν πιο διαφοροποιημένη δομή, η ακινησία και ο παρασιτισμός συνοδεύουν τον εκφυλισμό και τον οιονεί αφανισμό του νευρικού συστήματος* εφόσον, σε παρόμοιες περιπτώσεις, η πρόοδος της οργάνωσης εντόπισε σε νευρικά κέντρα σύνολη τη συνειδητή δραστηριότητα, μπορούμε να εικάσουμε ότι η συνείδηση είναι ακόμη πιο ασθενής στα ζώα αυτού του είδους παρά στους πολύ λιγότερο διαφοροποιημένους οργανισμούς, οι οποίοι ουδέποτε είχαν νευρικά κέντρα, αλλά παρέμειναν κινητικοί.

Με ποιον τρόπο λοιπόν το φυτό, το οποίο είναι καθηλωμένο στη γη και βρίσκει επί τόπου την τροφή του, θα μπορούσε να είχε αναπτυχθεί προς την κατεύθυνση της συνειδητής δραστηριότητας; Η μεμβράνη της κυτταρίνης που περιβάλλει το πρωτόπλασμα, ενώ ακινητοποιεί τον απλούστατο φυτικό οργανισμό, συνάμα τον απαλλάσσει κατά πολύ από αυτά τα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία επενεργούν στο ζώο ως διεγέρσεις της αισθη-

τικότητας και το εμποδίζουν να περιπέσει σε ύπνωση.[4] Κατά συνέπεια, το φυτό γενικά είναι ασύνειδο. Αλλά κι εδώ ακόμη θα έπρεπε να μην προβούμε σε ριζικές διακρίσεις. Η ασυνειδησία και η συνείδηση δεν είναι δύο ετικέτες που θα μπορούσαμε να επικολλήσουμε μηχανικά, τη μία σε κάθε φυτικό κύτταρο και την άλλη σε όλα τα ζώα. Αν η συνείδηση υπνώττει στο ζώο το οποίο εκφυλίστηκε σε ασάλευτο παράσιτο, αντίστροφα, αφυπνίζεται πιθανώς στο φυτό το οποίο ανέκτησε την ελευθερία των κινήσεών του και αφυπνίζεται στο μέτρο ακριβώς που το φυτό ανέκτησε αυτή την ελευθερία. Ωστόσο η συνείδηση και η ασυνειδησία σημειώνουν τις κατευθύνσεις προς τις οποίες αναπτύχθηκαν τα δύο βασίλεια, υπό την έννοια ότι, για να βρούμε τα καλύτερα δείγματα της συνείδησης στο ζώο, πρέπει να *ανέλθουμε* μέχρι τους πλέον *αναπτυγμένους* αντιπροσώπους της σειράς, ενώ, για να ανακαλύψουμε πιθανές περιπτώσεις φυτικής συνείδησης, πρέπει να *χατέλθουμε* όσο το δυνατόν χαμηλότερα στην κλίμακα των φυτών, να *φτάσουμε* στα ζωοσπόρια των φυκιών, παραδείγματος χάριν, και γενικότερα σ' αυτούς τους μονοκύτταρους οργανισμούς, για τους οποίους μπορούμε να πούμε ότι αμφιρρέπουν μεταξύ της φυτικής μορφής και της ζωικότητας. Από αυτή τη σκοπιά και σε αυτό το μέτρο, θα ορίζαμε το ζώο με την αισθητικότητα και την αφυπνισμένη συνείδηση, ενώ το φυτό με την υπνώττουσα συνείδηση και την αναισθησία.

Συνοπτικά, το φυτό παρασκευάζει απευθείας οργανικές ουσίες με βάση ορυκτές ουσίες· είναι μια ικανότητα που το απαλλάσσει γενικά από το να κινείται και συνακόλουθα από το να αισθάνεται. Τα ζώα, υποχρεωμένα να σπεύδουν προς αναζήτηση της τροφής τους, εξελίχθηκαν προς την κατεύθυνση της κινητικής δραστηριότητας και, συνεπώς, μιας συνείδησης ολοένα και πιο ευρείας, ολοένα και πιο ευκρινούς.

Τώρα, δεν μας φαίνεται αμφίβολο ούτε το ότι το ζωικό κύτταρο και το φυτικό κύτταρο προέρχονται από κοινό στέλεχος ούτε το ότι οι πρώτοι έμβιοι οργανισμοί ταλαντεύτηκαν μεταξύ της ζωικής μορφής και της φυτικής μορφής, μετέχοντας ταυτοχρόνως και στις δύο. Όντως, μόλις είδαμε ότι οι χαρακτηριστικές τάσεις της εξέλιξης των δύο βασιλείων, καίτοι διιστάμενες, συνυπάρχουν, ακόμη και σήμερα, τόσο στο φυτό όσο και στο ζώο. Το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία. Συνήθως, η μία από τις δύο τάσεις

4. Cope, στο ίδιο. σ. 76.

επικαλύπτει ή συντρίβει την άλλη, αλλά σε εξαιρετικές περιστάσεις αυτή χειραφετείται και ανακτά τη χαμένη της θέση. Η κινητικότητα και η συνείδηση του φυτικού κυττάρου δεν υπνώττουν μέχρι σημείου να αδυνατούν να αφυπνιστούν όταν το επιτρέπουν ή το απαιτούν οι περιστάσεις. Εξάλλου, η εξέλιξη του ζωικού βασιλείου διαρκώς επιβραδυνόταν ή σταματούσε ή ανέτρεχε στο παρελθόν λόγω της τάσης την οποία διατήρησε μέσα στη φυτική ζωή. Πράγματι, όσο πλήρης και εκχειλίζουσα κι αν μπορεί να φανεί η δραστηριότητα ενός ζωικού είδους, την παραμονεύουν η νάρκη και η ασυνειδησία. Κρατά τον ρόλο της μόνο με μια προσπάθεια που απαιτεί κόπους. Κατά μήκος του δρόμου πάνω στον οποίο εξελίχθηκε το ζώο επήλθαν αναρίθμητες φθορές, καταπτώσεις που, στην πλειονότητά τους, συνδέονται με παρασιτικές έξεις· πρόκειται για ισάριθμους εκτροχιασμούς προς τον φυτικό βίο. Έτσι, τα πάντα μάς ωθούν να υποθέσουμε ότι το φυτό και το ζώο έλκουν την καταγωγή τους από έναν κοινό πρόγονο, ο οποίος συνένωνε, στην αρχική του κατάσταση, τις τάσεις αμφοτέρων.

Αλλά οι δύο τάσεις που η μία συνεπαγόταν την άλληυπό την υποτυπώδη αυτή μορφή διαχωρίστηκαν αναπτυσσόμενες. Απ' αυτές κατάγονται, αφενός, ο κόσμος των φυτών με την ακινησία και την αναισθησία του και, αφετέρου, τα ζώα με την κινητικότητα και τη συνείδησή τους. Άλλωστε δεν έχουμε ανάγκη, για να εξηγήσουμε αυτή τη διχοτόμηση, να υποθέσουμε την επέμβαση μιας μυστηριώδους δύναμης. Αρκεί να επισημάνουμε ότι το έμβιο ον ρέπει εκ φύσεως προς ό,τι του είναι πιο βολικό και ότι τα φυτά και τα ζώα επέλεξαν, καθένα για λογαριασμό του, δύο διαφορετικούς τρόπους βολέματος όσον αφορά την προμήθεια του άνθρακα και του αζώτου που είχαν ανάγκη. Τα πρώτα, εξακολουθητικά και μηχανικά, αρύονται αυτά τα στοιχεία από ένα περιβάλλον που τους τα προμηθεύει αφειδώς. Τα δεύτερα, με ασυνεχή συνειδητή δράση, συγκεντρωμένη σε κάποιες στιγμές, σπεύδουν να αναζητήσουν αυτά τα σώματα σε οργανισμούς που τα έχουν κιόλας αφομοιώσει. Είναι δύο διαφορετικοί τρόποι κατανόησης της εργασίας ή, αν προτιμάτε, της οκνηρίας. Γι' αυτό το λόγο θεωρούμε αμφίβολο να ανακαλυφθούν ποτέ νευρικά στοιχεία στο φυτό, όσο υποτυπώδη κι αν υποτεθούν. Εκείνο που στο φυτό αντιστοιχεί στην ιθύνουσα βούληση του ζώου είναι, κατά τη γνώμη μας, η κατεύθυνση προς την οποία στρέφει το φυτό την ενέργεια της ηλιακής ακτινοβολίας, όταν τη χρησιμοποιεί για να διασπάσει τις ενώσεις του άνθρακα με το οξυγόνο μέσα στο ανθρακικό

οξύ. Εκείνο, πάλι, *που στο φυτό* αντιστοιχεί στην αισθητικότητα του ζώου είναι η άκρως ιδιάζουσα ευπάθεια της χλωροφύλλης του στο φως. Οπότε, αφού ένα νευρικό σύστημα είναι προπαντός ένας μηχανισμός που χρησιμεύει ως ενδιάμεσο ανάμεσα στις αισθήσεις και στις επιμέρους θελήσεις, το αληθινό «νευρικό σύστημα» του φυτού μάς φαίνεται ότι είναι ο μηχανισμός ή μάλλον ο ιδιάζων χημισμός που επέχει θέση διάμεσου ανάμεσα στην ευπάθεια της χλωροφύλλης του στο φως και στην παραγωγή του άμυλου. Τούτο σημαίνει ότι το φυτό δεν πρέπει να έχει νευρικά στοιχεία και ότι *η ίδια ορμή που ώθησε το ζώο προς την απόχτηση νεύρων χαι νευρικών κέντρων Θα πρέπει να κατέληξε στο φυτό στην χλωροφυλλικη λειτουργία*.[5]

Αυτή η πρώτη ματιά στον οργανωμένο κόσμο θα μας επιτρέψει να καθορίσουμε ακριβέστερα τι ενώνει και τι χωρίζει τα δύο βασίλεια.

Ας υποθέσουμε, όπως αφήναμε να διαφανεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι στο βάθος της ζωής γίνεται μια προσπάθεια να μπολιαστεί η αναγκαιότητα των φυσικών δυνάμεων με τη μεγαλύτερη δυνατή απροσδιοριστία. Αυτή η προσπάθεια δεν μπορεί να απολήξει στη δημιουργία ενέργειας ή, αν τελικά δημιουργεί ενέργεια, η ποσότητά της δεν ανήκει στην τάξη του μεγέθους που μπορούν να επιληφθούν οι αισθήσεις μας και τα μετρικά όργανά μας, η εμπειρία μας και η επιστήμη μας. Όλα λοιπόν θα συμβούν σάμπως η προσπάθεια να αποσκοπούσε απλώς να χρησιμοποιήσει προς το συμφέρον της μια προϋπάρχουσα ενέργεια την οποία έχει στη διάθεσή της. Έναν μονάχα τρόπο έχει για να το πετύχει: να συσσωρεύσει τόση δυναμική ενέργεια από την ύλη, ώστε να μπορεί, σε μια δεδομένη στιγμή, με μια μηχανική κίνηση να επιτύχει την εργασία που έχει ανάγκη για να δράσει. Η ίδια η προσπάθεια κατέχει μόνο αυτή την ικανότητα ενεργοποίησης. Αλλά η εργασία ενεργοποίησης, καίτοι πάντα η ίδια και πάντα μικρότερη από κάθε άλλη δεδομένη ποσότητα, θα είναι τόσο πιο αποτελεσματική καθόσον θα

5. Με τον ίδιο τρόπο που το φυτό, σε ορισμένες περιπτώσεις, ανακτά την ικανότητα ενεργητικής κίνησης, η οποία υπνώττει μέσα του. μπορεί και το ζώο. σε εξαιρετικές περιπτώσεις, να μεταφερΗεί στις συνθήκες της φυτικής ζωής και να αναπτύξει μέσα του ένα ισοδύναμο της χλωροφυλλικής λειτουργίας. Πράγματι, φαίνεται να προκύπτει από τα πρόσφατα πειράματα της Μαρία φον Λίντεν ότι οι χρυσαλλίδες και οι κάμπιες των διαφόρων λεπιδοπτέρων. υπό την επίδραση του φωτός. αφομοιώνουν τον άνθρακα από το ανθρακικό οξύ που περιέχει η ατμόσφαιρα (M. Von Linden. L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères, ***C.R. de la Soc. de biologie.*** 1905. σ. 692 κ.ε.).

προκαλέσει την πτώση μεγαλύτερου βάρους από υψηλότερο σημείο ή, με άλλα λόγια, καθόσον το ποσό της συσσωρευμένης και διαθέσιμης δυναμικής ενέργειας θα είναι πιο αξιόλογο. Πράγματι, η κύρια πηγή της χρησιμοποιήσιμης ενέργειας επί της επιφάνειας του πλανήτη μας είναι ο Ήλιος. Άρα το πρόβλημα ήταν το εξής: να επιτύχει η εν λόγω προσπάθεια ώστε ο ήλιος, εδώ κι εκεί, πάνω στην επιφάνεια της γης, να αναστείλει μερικώς και προσωρινώς την αδιάλειπτη ανάλωση χρησιμοποιήσιμης ακόμη ενέργειας και να αποθηκεύσει μια ορισμένη ποσότητα, υπό μορφή μη χρησιμοποιηθείσης ενέργειας, σε κατάλληλες αποθήκες απ' όπου θα μπορούσε αυτή η ενέργεια να διοχετευθεί την κατάλληλη στιγμή, στο κατάλληλο μέρος και προς την κατάλληλη διεύθυνση. Οι ουσίες με τις οποίες τρέφεται το ζώο είναι ακριβώς αποθήκες αυτού του είδους. Σχηματισμένες από πολύ πολύπλοκα μόρια τα οποία εμπερικλείουν, δυνητικά, σημαντική ποσότητα χημικής ενέργειας, οι ουσίες αυτές συνιστούν είδη εκρηκτικών, που αναμένουν μόνο έναν σπινθήρα για να απελευθερώσουν την αποθηκευμένη δύναμη. Τώρα, βέβαια, είναι πιθανό ότι η ζωή έτεινε, αρχικά, να αποκτήσει διαμιάς την παρασκευή του εκρηκτικού και την έκρηξη που το χρησιμοποιεί. Σε αυτή την περίπτωση, ο ίδιος οργανισμός που θα είχε αποθηκεύσει απευθείας την ενέργεια της ηλιακής ακτινοβολίας θα την είχε δαπανήσει σε ελεύθερες κινήσεις στον χώρο. Ιδού γιατί οφείλουμε να εικάσουμε ότι τα πρώτα έμβια όντα επιχείρησαν, από τη μια, να συσσωρεύουν ακατάπαυστα ενέργεια από τον ήλιο και, από την άλλη, να την ξοδεύουν, με τρόπο ασυνεχή και εκρηκτικό, με μετατοπιστικές κινήσεις· τα χλωροφυλλοφόρα εγχυματόζωα, όπως οι ευγλήνες (Ει^Ιέπεβ), συμβολίζουν ίσως, ακόμη και σήμερα, αλλά με μορφή κολοβή και ανήμπορη να εξελιχθεί, αυτή την πρωταρχική τάση της ζωής. Η αποκλίνουσα εξέλιξη των δύο βασιλείων αντιστοιχεί τάχα σε κείνο που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μεταφορικά λήθη, εκ μέρους κάθε βασιλείου, ενός από τα δύο μισά του προγράμματος; Ή μήπως, πράγμα αληθοφανέστερο, η ίδια η φύση της ύλης την οποία έβρισκε μπροστά της η ζωή πάνω στον πλανήτη μας αντιτασσόταν στη δυνατότητα των δύο τάσεων να εξελιχθούν από κοινού αρκετά στον ίδιο οργανισμό; Το βέβαιο είναι ότι το φυτό έρρεπε κυρίως προς την πρώτη κατεύθυνση και το ζώο προς τη δεύτερη. Αλλά, αν, απαρχής, η παρασκευή του εκρηκτικού είχε ως αντικείμενο την έκρηξη, τότε η εξέλιξη του ζώου, πολύ περισσότερο από κείνη του φυτού, υποδεικνύει τελικά τη θεμελιώδη κατεύθυνση της ζωής.

Επομένως, η «αρμονία» των δύο βασιλείων και τα συμπληρωματικά χαρακτηριστικά που παρουσιάζουν θα προέρχονταν τελικά από το γεγονός ότι αναπτύσσουν δύο τάσεις συγχωνευμένες αρχικά σε μία. Όσο μεγεθύνεται η μοναδική αρχέγονη τάση, τόσο πιο δύσκολα μπορεί να κρατήσει ενωμένα στο ίδιο έμβιο ον τα δύο στοιχεία τα οποία, στην υποτυπώδη κατάσταση, αλληλοεπάγονται. Έτσι εξηγείται η διχοτόμηση, έτσι εξηγούνται οι δύο αποκλίνουσες εξελίξεις: έτσι εξηγούνται επίσης οι δύο σειρές χαρακτηριστικών που αντιτίθενται σε κάποια σημεία, αλληλοσυμπληρώνονται σε άλλα σημεία, αλλά τα οποία, είτε αντιτίθενται είτε αλληλοσυμπληρώνονται, διατηρούν πάντα μεταξύ τους κάποια συγγένεια. Ενόσω το ζώο εξελισσόταν μετ' εμποδίων κατά μήκος του δρόμου που οδηγούσε σε μια ολοένα και πιο ελεύθερη ανάλωση ασυνεχούς ενέργειας, το φυτό τελειοποιούσε μάλλον το σύστημα της επί τόπου συσσωρεύσεως. Δεν θα επιμείνουμε σε αυτό το δεύτερο σημείο. Μας αρκεί να πούμε ότι το φυτό θα πρέπει να εξυπηρετήθηκε σοβαρά, με τη σειρά του, από μια νέα διχοτόμηση, ανάλογη με κείνη μεταξύ φυτών και ζώων. Αν το αρχέγονο φυτικό κύτταρο όφειλε, αυτό και μόνο, να αφομοιώσει τόσο το άζωτό του όσο και τον άνθρακά του, κατάφερε σχεδόν να απαρνηθεί τη δεύτερη από τις δύο αυτές λειτουργίες, την ημέρα κατά την οποία μικροσκοπικά φυτά έκλιναν αποκλειστικά προς αυτή την κατεύθυνση, ειδικευόμενα άλλωστε ποικιλοτρόπως σε αυτή την ακόμη περίπλοκη εργασία. Τα μικρόβια που λαμβάνουν το άζωτο από την ατμόσφαιρα και κείνα που, αλληλοδιαδόχους, μετατρέπουν τις αμμωνιακές ενώσεις σε νιτρώδεις ενώσεις και αυτές σε νιτρικά άλατα προσέφεραν στο σύνολο του φυτικού κόσμου, διά της ίδιας διάσπασης μιας αρχέγονης ενιαίας τάσης, την ίδια υπηρεσία που προσφέρουν τα φυτά εν γένει στα ζώα. Αν δημιουργούσαμε ειδικό βασίλειο γι' αυτά τα μικροσκοπικά φυτά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα μικρόβια του εδάφους, τα φυτά και τα ζώα μάς παρουσιάζουν την *ανάλυση* -η οποία έγινε από την ύλη την οποία η ζωή είχε στη διάθεσή της πάνω στον πλανήτη μας- όλων εκείνων που η ζωή περιελάμβανε αρχικά σε κατάσταση αμοιβαίας επαγωγής. Πρόκειται τάχα, κυριολεκτικά, για έναν «καταμερισμό εργασίας»; Με παρόμοιες εκφράσεις δεν θα δίναμε ακριβή ιδέα της δικής μας άποψης για την εξέλιξη. Όπου παρατηρείται καταμερισμός εργασίας, παρατηρείται συνένωση, καθώς επίσης και *σύγκλιση* προσπάθειας. Απεναντίας, η εξέλιξη για την οποία μιλάμε ουδέποτε τελείται προς την κατεύθυνση μιας συνένωσης (355οα8Ηοη), αλλά μόνο προς την κατεύθυνση ενός *δια-*

χωρισμού (άΐεβοοα^ηΧ ουδέποτε προς τη σύγκλιση, αλλά μόνο προς την απόκλιση των προσπαθειών. Η αρμονία ανάμεσα σε όρους που αλληλοσυμπληρώνονται σε ορισμένα σημεία δεν παράγεται, φρονούμε, κατά την πορεία με αμοιβαία προσαρμογή* αντίθετα, αυτή η αρμονία είναι πλήρης μόνο στην αφετηρία. Και απορρέει από μια καταγωγική ταυτότητα. Προέρχεται από το γεγονός ότι η εξελικτική διαδικασία, η οποία διανοίγεται εν είδει δέσμης, απομακρύνει τους όρους τους μεν από τους δε -στο μέτρο της ταυτόχρονης αύξησής τους- που αρχικά ήταν τόσο συμπληρωματικοί, ώστε συγχέονταν.

Εξάλλου, τα στοιχεία στα οποία διασπάται μια τάση απέχουν από το να έχουν όλα την ίδια σπουδαιότητα και κυρίως την ίδια δύναμη εξέλιξης. Διακρίναμε παραπάνω τρία διαφορετικά βασίλεια, τρόπος του λέγειν, μέσα στον οργανωμένο κόσμο. Ενώ το πρώτο περιλαμβάνει μόνο μικροοργανισμούς σε υποτυπώδη κατάσταση, τα ζώα και τα φυτά πορεύτηκαν με ορμή προς ανώτερα πεπρωμένα. Πράγματι, έχουμε ένα γεγονός που παρατηρείται συνήθως όταν αναλύεται μια τάση. Ανάμεσα στις αποκλίνουσες αναπτύξεις τις οποίες γεννά, οι μεν συνεχίζονται απεριόριστα, οι δε φτάνουν κατά το μάλλον ή ήττον σύντομα στο τέρμα της εκτύλιξής τους. Οι τελευταίες δεν προέρχονται άμεσα από την αρχέγονη τάση, αλλά οφείλονται σε ένα από τα στοιχεία στα οποία αυτή διαιρέθηκε* είναι κατάλοιπα ανάπτυξης, που συντελέστηκαν και εγκάταλείφθηκαν κατά την πορεία από κάποια αληθινά στοιχειώδη τάση που εξακολουθεί να εξελίσσεται. Οσο για τις αληθινά στοιχειώδεις αυτές τάσεις, φέρουν, κατά τη γνώμη μας, κάποιο διακριτικό σημείο.

Αυτό το διακριτικό σημείο είναι σαν το ίχνος, ορατό ακόμη στην καθεμιά, εκείνου που εμπεριέκλειε η αρχέγονη τάση και της οποίας αυτές αντιπροσωπεύουν τις στοιχειώδεις κατευθύνσεις. Πράγματι, τα στοιχεία μιας τάσης δεν μπορούν να συγκριθούν με συμπαρατιθέμενα και αλληλοαποκλειόμενα αντικείμενα στον χώρο αλλά μάλλον με ψυχολογικές καταστάσεις, καθεμιά από τις οποίες, παρότι αρχικά είναι ο εαυτός της, μετέχει παραταύτα στις άλλες και εμπερικλείει έτσι δυνητικά όλη την προσωπικότητα στην οποία ανήκει. Λέγαμε ότι δεν υπάρχει ουσιώδης εκδήλωση της ζωής που να μην μας παρουσιάζει, σε υποτυπώδη ή δυνητική κατάσταση, τα γνωρίσματα των άλλων εκδηλώσεων της ζωής. Αντιστρόφως, όταν συναντάμε σε μια εξελικτική γραμμή την ανάμνηση, θα λέγαμε, εκείνου που αναπτύσσεται κατά μήκος των άλλων γραμμών, οφείλουμε να συμπεράνουμε ότι έχουμε να κάνουμε με τα διαχωρισμένα στοιχεία της ίδιας καταγωγικής τάσης. Τπ' αυτή την έννοια, φυτά

και ζώα εκπροσωπούν όντως τις δύο μεγάλες αποκλίνουσες αναπτύξεις της ζωής. Αν το φυτό διακρίνεται από το ζώο διά της ακινησίας και της αναισθησίας, η κίνηση και η συνείδηση υπνώττουν μέσα του ως αναμνήσεις που ενδέχεται να αφυπνιστούν. Εξάλλου, πλάι σε αυτές τις κανονικά υπνώττουσες αναμνήσεις, υπάρχουν άλλες, αφυπνισμένες και δραστικές. Είναι εκείνες που η δραστηριότητά τους δεν δυσχεραίνει την ανάπτυξη της ίδιας της στοιχειώδους τάσης. Οπότε θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε τον ακόλουθο νόμο: *Όταν μία τάση αναλύεται αναπτυσσόμενη, καθεμιά από τις ιδιαίτερες τάσεις που γεννιούνται έτσι Θα ήθελε να διατηρήσει και να αναπτύξει, από τηναρχέγονη τάση, ό,τι δεν είναι ασύμβατο με την εργασία στην οποία εξειδικεύτηκε.* Έτσι θα μπορούσε να εξηγηθεί το γεγονός με το οποίο καταπιαστήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ήτοι ο σχηματισμός ταυτόσημων πολύπλοκων μηχανισμών σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Μερικές βαθιές αναλογίες ανάμεσα στο φυτό και στο ζώο δεν έχουν πιθανώς διαφορετική αιτία. Η σεξουαλική αναπαραγωγή ίσως να είναι απλώς πολυτέλεια για το φυτό, αλλά το ζώο ήταν υποχρεωμένο να φτάσει σε αυτή και το φυτό θα πρέπει να ωθήθηκε προς την κατεύθυνσή της από την ίδια ορμή η οποία ωθούσε προς αυτήν το ζώο, δηλαδή από την αρχέγονη, καταγωγική ορμή που προηγείται της διχοτόμησης των δύο βασιλείων. Τα ίδια θα λέγαμε και για την τάση του φυτού προς μια αύξουσα πολυπλοκότητα. Αυτή η τάση είναι ουσιώδης στο ζωικό βασίλειο, το οποίο κατατρύχεται από την ανάγκη μιας δράσης ολοένα διευρυνόμενης και ολοένα πιο αποτελεσματικής. Αλλά τα φυτά, που καταδικάστηκαν στην αναισθησία και στην ακινησία, εμφανίζουν την ίδια τάση απλώς και μόνο επειδή έλαβαν αρχικά την ίδια ώθηση. Πρόσφατα πειράματα μας τα εμφανίζουν τρεπτά προς οιαδήποτε κατεύθυνση, όταν φτάσει η περίοδος της «μεταλλαγής»* αντίθετα, έχουμε τη γνώμη ότι το ζώο πρέπει να εξελίχθηκε προς κατευθύνσεις πολύ πιο καθορισμένες. Αλλά δεν θα επιμείνουμε περισσότερο σε αυτή την καταγωγική διχοτόμηση της ζωής. Ας έλθουμε στην εξέλιξη των ζώων, η οποία μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα.

Σχήμα του ζωικού βίου

Το συστατικό της ζωικότητας, λέγαμε, είναι η ικανότητα να χρησιμοποιεί έναν μηχανισμό ενεργοποίησης για να μετατρέψει σε «εκρηκτικές» δράσεις

μια όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συσσωρευμένη δυναμική ενέργεια. Αρχικά η έκρηξη γίνεται τυχαία, χωρίς περιθώριο επιλογής της κατεύθυνσής της* έτσι, η αμοιβάδα αμολάει ταυτοχρόνως προς όλες τις κατευθύνσεις τα ψευδοποδιακά εξογκώματά της. Καθόσον όμως ανερχόμαστε στη σειρά των ζώων, βλέπουμε την ίδια τη μορφή του σώματος να σχηματίζει ευάριθμες καλοκαθορισμένες κατευθύνσεις, κατά μήκος των οποίων θα οδεύει η ενέργεια. Αυτές οι κατευθύνσεις σημειώνονται με ισάριθμες αλυσίδες νευρικών στοιχείων τοποθετημένων το ένα δίπλα στο άλλο. Ωστόσο, το νευρικό στοιχείο αποσπάστηκε σιγά σιγά από τη μόλις διαφοροποιημένη μάζα του οργανωμένου ιστού. Μπορούμε λοιπόν να εικάσουμε ότι σε αυτό και στα παραρτήματά του συγκεντρώνεται, άπαξ και εμφανιστεί [το νευρικό στοιχείο], η ικανότητα της απότομης απελευθέρωσης της συσσωρευμένης ενέργειας. Η αλήθεια είναι ότι κάθε ζωντανό κύτταρο αναλίσκει αδιάκοπα ενέργεια για να διατηρείται σε ισορροπία. Το φυτικό κύτταρο, αποναρκωμένο εξαρχής, απορροφάται πλήρως σ' αυτή την εργασία διατήρησης, σάμπως να θεωρούσε ως σκοπό κάτι που αρχικά θα έπρεπε να είναι απλώς ένα μέσο. Αλλά στο ζώο τα πάντα συγκλίνουν στη δράση, δηλαδή στη χρησιμοποίηση της ενέργειας για κινήσεις μετατόπισης. Αναμφίβολα, κάθε ζωικό κύτταρο ξοδεύει, για να επιβιώσει, μέγα μέρος από την ενέργεια που κατέχει, συχνά μάλιστα όλη αυτή την ενέργεια* αλλά το σύνολο του οργανισμού θα ήθελε να προσελκύσει όσο το δυνατόν περισσότερη ενέργεια στα σημεία που επιτελούνται οι κινήσεις μετατόπισης. Ως εκ τούτου, εκεί όπου υπάρχει νευρικό σύστημα με τα αισθητήρια και τα κινητικά όργανα που του χρησιμεύουν ως εξαρτήματα, τα πάντα πρέπει να συμβούν σάμπως το υπόλοιπο σώμα να είχε ως ουσιώδη λειτουργία του να παρασκευάζει για λογαριασμό τους τη δύναμη που θα απελευθερώσουν με ένα είδος έκρηξης, ώστε να τους τη μεταβιβάσει την κατάλληλη στιγμή.

Ο ρόλος που διαδραματίζει η τροφή στα ανώτερα ζώα είναι όντως εξαιρετικά πολύπλοκος. Χρησιμεύει κατ' αρχάς στην επανόρθωση των ιστών. Κατόπιν παρέχει στο ζώο τη θερμότητα που έχει ανάγκη για να καταστεί όσο το δυνατόν πιο ανεξάρτητο από τις μεταβολές της εξωτερικής θερμοκρασίας. Έτσι διατηρεί, συντηρεί και υποστηρίζει τον οργανισμό στον οποίο έχει ενταχθεί το νευρικό σύστημα και όπου τα νευρικά στοιχεία πρόκειται να ζήσουν. Αλλά τα νευρικά αυτά στοιχεία δεν θα είχαν κανέναν λόγο ύπαρξης, αν αυτός ο οργανισμός δεν διαβίβαζε -σε αυτά τα ίδια και κυ-

ρίως στους μυς τους οποίους ενεργοποιούν- κάποια ενέργεια προς ανάλωση, και μπορούμε μάλιστα να εικάσουμε ότι αυτός είναι τελικά ο ουσιώδης και απώτατος προορισμός της τροφής. Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι το σημαντικότερο μέρος της τροφής αξιοποιείται σ'αυτή την εργασία. Ένα κράτος ενδέχεται να χρειάζεται να προβεί σε τεράστιες δαπάνες για να εξασφαλίσει την είσπραξη των φόρων το ποσό που θα εισπράξει, αφού αφαιρεθούν τα έξοδα, θα είναι πιθανώς μικρό* δεν παύει, ωστόσο, να αποτελεί τον λόγο ύπαρξης της φορολογίας και όλων των δαπανών που έγιναν για να εξασφαλιστεί η είσπραξη των φόρων. Το ίδιο ισχύει και για την ενέργεια την οποία απαιτεί το ζώο από τις θρεπτικές ουσίες.

Πολλά γεγονότα μάς φαίνεται να υποδεικνύουν ότι τα νευρικά και μυϊκά στοιχεία κατέχουν αυτή τη θέση έναντι του υπόλοιπου οργανισμού. Ας ρίξουμε αρχικά μια ματιά στην κατανομή των θρεπτικών ουσιών στα διάφορα στοιχεία του έμβιου σώματος. Οι ουσίες αυτές διαιρούνται σε δύο κατηγορίες* σε τετραδικές ή λευκωματοειδείς και σε τριαδικές, οι οποίες περιλαμβάνουν τους υδατάνθρακες και τα λίπη. Οι πρώτες είναι αμιγώς πλαστικές, προορισμένες να επανορθώσουν τους ιστούς - έστω και αν μπορούν, λόγω του άνθρακα που περιέχουν, να αποβούν, δοθείσης ευκαιρίας, δραστικές. Αλλά η λειτουργία παροχής ενέργειας έχει ανατεθεί ειδικότερα στις δεύτερες* αυτές, οι οποίες έχουν μάλλον αποτεθεί στο κύτταρο παρά έχουν ενσωματωθεί στην υπόστασή του, του μεταβιβάζουν, υπό μορφή χημικού δυναμικού, μια δυναμική ενέργεια που θα μετατραπεί παρευθύς σε κίνηση ή σε θερμότητα. Εν ολίγοις, οι λευκωματοειδείς ουσίες έχουν ως κύριο ρόλο την επανόρθωση της μηχανής, ενώ οι τριαδικές ουσίες της παρέχουν την ενέργεια. Είναι φυσικό οι πρώτες να μην έχουν περιθώριο προνομιακής επιλογής, επειδή όλα τα εξαρτήματα της μηχανής πρέπει να συντηρηθούν. Αλλά δεν ισχύει το ίδιο για τις δεύτερες. Οι υδατάνθρακες κατανέμονται πολύ άνισα και αυτή η ανισότητα στην κατανομή μάς φαίνεται εξόχως διδακτική.

Συμπαρασυρμένες από το αρτηριακό αίμα με μορφή γλυκόζης, αυτές οι ουσίες αποτίθενται όντως, υπό μορφή γλυκογόνου, στα διάφορα κύτταρα που απαρτίζουν τους ιστούς. Είναι γνωστό ότι μία από τις κύριες λειτουργίες του ήπατος είναι να διατηρεί σταθερή την περιεκτικότητα του αίματος σε γλυκόζη, χάρη στα αποθέματα γλυκογόνου που παράγουν τα ηπατικά κύτταρα. Οπότε σ' αυτή την κυκλοφορία γλυκόζης και σ' αυτή τη συσσώ-

ρεύση γλυκογόνου εύκολα μπορούμε να δούμε ότι όλα συμβαίνουν σάμπως όλη η προσπάθεια του οργανισμού να προσανατολιζόταν στον ανεφοδιασμό με δυναμική ενέργεια των στοιχείων τόσο του μυϊκού ιστού όσο και του νευρικού ιστού. Βέβαια, στις δύο περιπτώσεις προχωρεί διαφορετικά, αλλά το αποτέλεσμα είναι το ίδιο. Στην πρώτη περίπτωση, εξασφαλίζει στο κύτταρο σημαντικό απόθεμα, αποθηκευμένο σ' αυτό εκ των προτέρων η ποσότητα γλυκογόνου που περιέχουν οι μύες είναι όντως τεράστια, σε σύγκριση με εκείνη που βρίσκεται στους υπόλοιπους ιστούς. Απεναντίας, στον νευρικό ιστό το απόθεμα είναι μικρό (εξάλλου τα νευρικά στοιχεία, ο ρόλος των οποίων είναι να απελευθερώνουν απλώς τη δυναμική ενέργεια που είναι αποθηκευμένη στον μυ, ουδέποτε έχουν ανάγκη να παράσχουν ταυτόχρονα πολλή εργασία)· αλλά είναι αξιοσημείωτο ότι το απόθεμα αυτό αναπαράγεται από το αίμα την ίδια στιγμή που αναλώνεται, ώστε το νεύρο ανεφοδιάζεται με δυναμική ενέργεια αυτοστιγμεί. Άρα ο μυϊκός ιστός και ο νευρικός ιστός είναι όντως προνομιούχοι, ο ένας επειδή εφοδιάζεται με ένα σημαντικό απόθεμα ενέργειας και ο άλλος επειδή εξυπηρετείται πάντα τη στιγμή που έχει ανάγκη και ακριβώς στο μέτρο της ανάγκης του.

Ειδικότερα, από το αισθησιοκινητικό σύστημα προκύπτει εν προκειμένω η ζήτηση γλυκογόνου, δηλαδή δυναμικής ενέργειας, σάμπως ο υπόλοιπος οργανισμός να υπήρχε για να μεταβιβάζει δύναμη στο νευρικό σύστημα και στους μυς τους οποίους ενεργοποιούν τα νεύρα. Βέβαια, όταν αναλογιζόμαστε το ρόλο που διαδραματίζει το νευρικό σύστημα (έστω το αισθησιοκινητικό) ως ρυθμιστής της οργανικής ζωής, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν σε αυτή την ανταλλαγή καλών υπηρεσιών ανάμεσα σε αυτό και στο υπόλοιπο σώμα το νευρικό σύστημα είναι πραγματικά ο αφέντης τον οποίο υπηρετεί το σώμα. Αλλά κλίνουμε κιόλας προς αυτή την υπόθεση, αν εξετάσουμε -σε στατική κατάσταση, θα λέγαμε- τον καταμερισμό της δυναμικής ενέργειας στους ιστούς* και έχουμε τη γνώμη ότι θα υιοθετήσουμε ανεπιφύλακτα αυτή την υπόθεση, αν αναλογιστούμε τις συνθήκες υπό τις οποίες η ενέργεια αναλίσκεται και ανασυντίθεται. Πράγματι, ας υποθέσουμε ότι το αισθησιοκινητικό σύστημα είναι σαν τα άλλα, της ιδίας τάξεως. Υποστηριζόμενο από το σύνολο του οργανισμού, θα αναμένει να του παρασχεθεί κάποιο πλεόνασμα χημικού δυναμικού για να εκτελέσει οποιαδήποτε εργασία. Με άλλα λόγια, η παραγωγή γλυκογόνου θα ρυθμίσει την κατανάλωση

που κάνουν τα νεύρα και οι μύες. Ας υποθέσουμε, αντιθέτως, ότι το αισθησιοκινητικό σύστημα είναι όντως κυρίαρχο. Η διάρκεια και το εύρος της δράσης του θα είναι ανεξάρτητα, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, από το απόθεμα γλυκογόνου που εμπερικλείει και μάλιστα από το απόθεμα γλυκογόνου που περιέχει σύνολος ο οργανισμός. Θα παράσχει εργασία και οι άλλοι ιστοί οφείλουν να κάνουν ό,τι είναι δυνατόν για να του προμηθεύσουν δυναμική ενέργεια. Έτσι ακριβώς συμβαίνει, όπως το δείχνουν ιδιαιτέρως τα πειράματα του Μορά (Μοήο και του Ντιφούρ (ΟιίοίίΓΟ.[6] Αν η γλυκογονική λειτουργία του ήπατος εξαρτάται από τη δράση των διεγερτικών νεύρων που τη διέπουν, τότε η δράση των νεύρων αυτών υπόκειται στη δράση των νεύρων που διεγείρουν τους κινητικούς μυς, υπό την έννοια ότι αυτοί οι τελευταίοι αρχίζουν να δαπανούν ασυλλόγιστα, καταναλώνοντας έτσι γλυκογόνο, φτωχαίνοντας το αίμα σε γλυκόζη και ωθώντας τελικά το ήπαρ -το οποίο θα έχει υποχρεωθεί να διοχετεύσει στο εν λόγω φτωχότερο σε γλυκόζη αίμα τμήμα του δικού του αποθηκευμένου γλυκογόνου- να παρασκευάσει εκ νέου γλυκογόνο. Συνεπώς, όλα ξεκινούν από το αισθησιοκινητικό σύστημα, όλα συγκλίνουν σε αυτό και μπορούμε να πούμε, κυριολεκτώντας, ότι ο υπόλοιπος οργανισμός τίθεται στην υπηρεσία του.

Ας σκεφτούμε ακόμη τι συμβαίνει κατά την παρατεινόμενη νηστεία. Είναι αξιοσημείωτο ότι στα ζώα που πεθαίνουν από την πείνα ο εγκέφαλος παραμένει περίπου ανέπαφος, ενώ τα υπόλοιπα όργανα χάνουν ένα μικρότερο ή μεγαλύτερο μέρος του βάρους τους, και ότι τα κύτταρά τους υφίστανται βαθιές αλλοιώσεις.[7] Φαίνεται λοιπόν ότι το υπόλοιπο σώμα υποστήριξε μέχρις εσχάτων το νευρικό σύστημα, αντιμετωπίζοντας τον εαυτό του ως απλό μέσο και το νευρικό σύστημα ως σκοπό.

Συνοπτικά, αν συμφωνήσουμε, για λόγους συντομίας, να ονομάσουμε «αισθησιοκινητικό σύστημα» το νευρικό εγκεφαλονωτιαίο σύστημα μαζί με τα αισθητήρια όργανα στα οποία προεκτείνεται και τους κινητικούς μυς τους οποίους ελέγχει, θα μπορούμε να πούμε ότι ένας ανώτερος οργανισμός

6. ***Archives de physiologie.*** 1892.

7. De Manacéine. Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue ***(Arch. ital. de biologie,*** t. XXI. 1894. σ. 322 κ.ε.). Προσφάτως. έγιναν ανάλογες παρατηρήσεις σε έναν άνθρωπο που πέθανε από ασιτία μετά από νηστεία τριάντα πέντε ημερών. Βλ. σχετικά στο ***Année biologique*** του 1898, σ. 338 το πόρισμα μιας εργασίας (ρωσιστί) των Ταράκεβιτς (Tarakevitch) και Στσάνσυ (Stchasny).

συγκροτείται ουσιαστικά από ένα αισθησιοκινητικό σύστημα εγκατεστημένο σε όργανα πέψης, αναπνοής, κυκλοφορίας, εκκρίσεως κτλ., που ο ρόλος τους είναι να το επανορθώνουν, να το καθαρίζουν, να το προστατεύουν, να του δημιουργούν σταθερό εσωτερικό περιβάλλον, τέλος και κυρίως να του μεταβιβάζουν δυναμική ενέργεια για να τη μετατρέπει σε μετατοπιστικές κινήσεις.[8] Η αλήθεια είναι ότι όσο τελειοποιείται η νευρική λειτουργία, τόσο οι λειτουργίες που προορίζονται να την υποστηρίζουν πρέπει να αναπτύσσονται και, κατά συνέπεια, γίνονται απαιτητικές απέναντι στον εαυτό τους. Καθώς η νευρική δραστηριότητα αναδύθηκε από την πρωτοπλασματική μάζα όπου ήταν βυθισμένη, θα πρέπει να κάλεσε γύρω της κάθε λογής δραστηριότητες ως ερείσματα· αυτές, πάλι, μπορούσαν να αναπτυχθούν μόνο με έρεισμα άλλες δραστηριότητες, οι οποίες, με τη σειρά τους, προϋπέθεταν άλλες και ούτω καθεξής. Έτσι, η λειτουργική πολυπλοκότητα των ανώτερων οργανισμών βαίνει επ' άπειρον. Επομένως, η μελέτη ενός από αυτούς τους οργανισμούς μάς αναγκάζει να περιφερόμαστε σε έναν κύκλο, σάμπως τα πάντα να χρησίμευαν ως μέσο για τα πάντα. 0 κύκλος αυτός, βέβαια, δεν παύει να έχει ένα κέντρο, που δεν είναι άλλο από το σύστημα των απλωμένων ανάμεσα στα αισθητήρια όργανα και στον μηχανισμό μετακίνησης νευρικών στοιχείων.

Δεν θα καταπιαστούμε εδώ με ένα σημείο το οποίο πραγματευθήκαμε διά μακρών σε προηγούμενη μελέτη μας. Θα θυμίσουμε μονάχα ότι η πρόοδος του νευρικού συστήματος συντελέστηκε, ταυτόχρονα, προς την κατεύθυνση μιας πιο ακριβούς προσαρμογής των κινήσεων και προς εκείνη ενός μεγαλύτερου εύρους επιλογής μεταξύ κινήσεων για το έμβιο ον. Αυτές οι δύο τάσεις μπορεί να φανούν ανταγωνιστικές και όντως είναι. Εντούτοις, μια νευρική αλυσίδα, έστω και με την πιο υποτυπώδη της μορφή, κατορθώνει να τις συμφιλιώσει. Πράγματι, από τη μία χαράζει μια καλά καθορισμέ-

8. 0 Κυβιέ (Cuvier) έλεγε ήδη: «Κατά βάθος το νευρικό σύστημα είναι όλο το ζώο· τα άλλα συστήματα χρησιμεύουν μόνο για να το υπηρετούν» (σχετικά με μια νέα συσχέτιση των συνομοταξιών που απαρτίζουν το ζωικό βασίλειο. ***Archives du Mséum d ' histoire naturelle***, Παρίσι. 181 *2. σσ. 73-84). Θα έπρεπε φυσικά να επιφέρουμε στην παραπάνω διατύπωση πολλούς περιορισμοί*;, για παράδειγμα να λάβουμε υπόψη τις περιπτώσεις κατάπτωσης και οπισθοδρόμησης, όπου το νευρικό σύστημα περνάει σε δεύτερη μοίρα. Προπάντων πρέπει να προσθέσουμε στο νευρικό σύστημα. αφενός, τα αισθητήρια και, αφετέρου, τα κινητικά όργανα, ανάμεσα στα οποία το νευρικό σύστημα χρησιμεύει ως μεσάζων. Βλ. Foster, άρθρο «Physiology» της ***Emyclopacilia Britannica.*** Κδιμβούργο. 1885. σ. 17.

νη γραμμή ανάμεσα σε δύο σημεία της περιφέρειας, το ένα αισθητήριο και το άλλο κινητικό. Διοχέτευσε λοιπόν μια δραστηριότητα, που ήταν αρχικά διάχυτη, στην πρωτοπλασματική μάζα. Από την άλλη, τα στοιχεία που την αποτελούν είναι πιθανότατα ασυνεχή* σε κάθε περίπτωση, αν υποθέσουμε ότι αναστομώνονται μεταξύ τους, παρουσιάζουν μια λειτουργική ασυνέχεια, διότι καθένα από αυτά καταλήγει σε ένα είδος σταυροδρομιού, όπου, πιθανώς, το νευρικό ρεύμα μπορεί να επιλέξει τον δρόμο του. Από το πιο ταπεινό μονήρες ίσαμε τα πιο προικισμένα έντομα, ίσαμε τα πιο νοήμονα σπονδυλωτά, η επιτευχθείσα πρόοδος υπήρξε κυρίως πρόοδος του νευρικού συστήματος και, σε κάθε βαθμίδα, παρουσιάζει όλες τις δημιουργίες και τις περιπλοκές των οργάνων που απαιτούσε αυτή η πρόοδος. Όπως αφήσαμε να γίνει αισθητό από την αρχή αυτής της εργασίας, ο ρόλος της ζωής είναι να εμβάλλει απροσδιοριστία στην ύλη. Απροσδιόριστες, δηλαδή απρόβλεπτες, είναι οι μορφές που δημιουργεί η ζωή καθώς εξελίσσεται. Ολοένα και πιο απροσδιόριστη, θέλω να πω ολοένα και πιο ελεύθερη, είναι η δραστηριότητα στην οποία αυτές οι μορφές οφείλουν να χρησιμεύουν ως φορείς. Ένα νευρικό σύστημα, με τους νευρώνες τοποθετημένους τον ένα δίπλα στον άλλο, ώστε στην άκρη καθενός να διανοίγονται πολλαπλοί δρόμοι όπου τίθενται ισάριθμα ερωτήματα, είναι μια αληθινή *αποθήκη απροσδιοριστίας*. Το γεγονός ότι το ουσιώδες μέρος της ζωτικής ώθησης διοχετεύθηκε στη δημιουργία παρόμοιων οργάνων φαίνεται να μας το δείχνει μια απλή ματιά στο σύνολο του οργανωμένου κόσμου. Ωστόσο είναι απαραίτητες κάποιες διασαφήσεις γι' αυτή την ώθηση της ζωής.

Ανάπτυξη της ζωικότητας

Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η δύναμη που εξελίσσεται μέσα από τον οργανωμένο κόσμο είναι μια περιορισμένη δύναμη, η οποία μονίμως επιδιώκει να ξεπεράσει τον εαυτό της και παραμένει πάντα ανεπαρκής για το έργο που τείνει να παραγάγει. Από την παραγνώριση αυτού του σημείου προήλθαν οι πλάνες και οι παιδαριωδίες της ριζικής τελεολογίας. Η θεωρία αυτή αντιλήφθηκε το σύνολο του ζώντος κόσμου ως μια κατασκευή και μάλιστα ως μια κατασκευή ανάλογη με-τις δικές μας. Όλα τα τμήματά της θα ήταν συντεταγμένα με σκοπό την καλύτερη δυνατή λειτουργία της μηχα-

νής. Κάθε είδος θα είχε το λόγο ύπαρξής του, δική του λειτουργία και προορισμό. Όλα μαζί θα συνέθεταν μια μεγάλη συναυλία όπου οι φαινομενικές παραφωνίες θα χρησίμευαν απλώς στην ανάδειξη της θεμελιώδους αρμονίας. Εν ολίγοις, σύμφωνα με τη θεωρία της ριζικής τελεολογίας, όλα στη φύση συμβαίνουν όπως και στα έργα του ανθρώπινου πνεύματος, όπου το επιτευχθέν αποτέλεσμα μπορεί να είναι έλασσον, αλλά υπάρχει τουλάχιστον τέλεια αντιστοιχία ανάμεσα στο κατασκευασμένο αντικείμενο και στην εργασία κατασκευής του.

Τίποτε παρόμοιο δεν συμβαίνει στην εξέλιξη της ζωής. Η δυσαναλογία είναι εντυπωσιακή εν προκειμένω ανάμεσα στην εργασία και στο αποτέλεσμα. Από την κατώτερη ίσαμε την ανώτερη βαθμίδα του οργανωμένου κόσμου διακρίνεται πάντοτε μία και μοναδική μεγάλη προσπάθεια* αλλά, ως επί το πλείστον, αυτή η προσπάθεια φτάνει σε αδιέξοδο, άλλοτε επειδή παραλύει από ενάντιες δυνάμεις, άλλοτε επειδή αυτό που πράττει την απομακρύνει από αυτό που οφείλει να πράξει, απορροφημένη από τη μορφή που πασχίζει να πάρει, υπνωτισμένη από αυτή σάμπως να βρίσκεται μπροστά σε καθρέφτη. Ακόμη και στα πιο εντελή της έργα, ενώ φαίνεται να έχει θριαμβεύσει σε βάρος των εξωτερικών αντιστάσεων αλλά και της δικής της αντίστασης, η προσπάθεια αυτή υπόκειται πλήρως στην εξουσία της υλικότητας, την οποία αναγκάστηκε να λάβει. Αυτό ο καθένας μας μπορεί να βιώσει εντός του. Η ελευθερία μας, στις ίδιες τις κινήσεις διά των οποίων καταφάσκει τον εαυτό της, δημιουργεί τις γεννώμενες έξεις που θα την πνίξουν, αν δεν ανανεώνεται με μια σταθερή προσπάθεια* ο αυτοματισμός την παραμονεύει. Η πιο ζωηρή σκέψη θα παγώσει στη διατύπωση που την εκφράζει. Η λέξη στρέφεται κατά της ιδέας. Το γράμμα σκοτώνει το πνεύμα. Ακόμη και ο πιο ένθερμος ενθουσιασμός μας, όταν εξωτερικεύεται σε δράση, μετατρέπεται ενίοτε με τόσο φυσικό τρόπο σε ψυχρό υπολογισμό συμφέροντος ή ματαιοδοξίας* το ένα υιοθετεί τόσο εύκολα τη μορφή του άλλου, ώστε θα μπορούσαμε να τα μπερδέψουμε, να αμφιβάλουμε για την ίδια την ειλικρίνειά μας, να αρνηθούμε την καλοσύνη και την αγάπη, αν δεν γνωρίζαμε ότι ο νεκρός εξακολουθεί να διατηρεί, για κάποιο χρονικό διάστημα, τα γνωρίσματα του ζωντανού.

Η βαθιά αιτία αυτών των παραφωνιών έγκειται σε μια αδιόρθωτη διαφορά ρυθμού. Η ζωή εν γένει είναι αυτή τούτη η κινητικότητα* οι ιδιαίτερες εκδηλώσεις της ζωής δεν αποδέχονται την κινητικότητα αυτή, παρά μόνο

απρόθυμα, και καθυστερούν σταθερά σε σχέση μ' αυτήν. Αυτή προχωρεί πάντα προς τα εμπρός· αντίθετα, αυτές θα ήθελαν να κάνουν βήματα σημειωτόν. Οπότε η εν γένει εξέλιξη θα τελείτο, κατά το δυνατόν, σε ευθεία γραμμή* κάθε ειδική εξέλιξη συνιστά μια κυκλική διαδικασία. Όπως οι στρόβιλοι της σκόνης που σηκώνει ο αέρας, τα έμβια στρέφονται περί τον εαυτό τους, εξαρτημένα από τη μεγάλη πνοή της ζωής. Είναι λοιπόν σχετικά στάσιμα και μάλιστα απομιμούνται τόσο πειστικά την ακινησία, ώστε να τα αντιμετωπίζουμε ως *πράγματα* μάλλον παρά ως *προόδους*, λησμονώντας ότι και αυτή η μονιμότητα της μορφής τους δεν είναι παρά το σχεδίασμα μιας κίνησης. Ενίοτε όμως υλοποιείται μπροστά στα μάτια μας, σαν φευγαλέα οπτασία, η αόρατη πνοή που τα φέρει. Μας έρχεται αυτή η αιφνίδια φώτιση μπροστά σε ορισμένες μορφές της μητρικής αγάπης, που είναι τόσο εκπληκτική, τόσο συγκινητική επίσης στα περισσότερα ζώα και μπορούμε να την παρατηρήσουμε ακόμη και στη μέριμνα του φυτού για το σπόρο του. Αυτή η αγάπη, την οποία ορισμένοι εξέλαβαν ως το μέγα μυστήριο της ζωής, θα μας αποκάλυπτε ίσως το μυστικό της. Μας δείχνει κάθε γενεά να σκύβει πάνω στην επόμενη. Μας αφήνει να διαβλέψουμε ότι το έμβιο ον είναι κατά κύριο λόγο μια δίοδος και ότι η ουσία της ζωής έγκειται στην κίνηση η οποία τη μεταδίδει.

Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην ζωή εν γένει και στις μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται παρουσιάζει παντού το ίδιο χαρακτηριστικό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ζωή τείνει να δρα όσο το δυνατόν περισσότερο, αλλά ότι κάθε είδος προτιμά να καταβάλλει την ελάχιστη δυνατή προσπάθεια. Ιδωμένη σε ό,τι συνιστά την ουσία της, δηλαδή ως μια μετάβαση από είδος σε είδος, η ζωή είναι μια ακατάπαυστα ογκούμενη δράση. Αλλά καθένα από τα είδη, μέσα από τα οποία διέρχεται η ζωή, αποβλέπει μόνο στη δική του βολή. Τείνει προς ό,τι απαιτεί το λιγότερο κόπο. Απορροφημένο από τη μορφή που θα λάβει, περιπίπτει σε έναν οιονεί ύπνο, όπου αγνοεί σχεδόν όλη την υπόλοιπη ζωή* αυτοδιαμορφώνεται σκοπώντας στην πιο άκοπη δυνατή εκμετάλλευση του άμεσου περιβάλλοντος του. Έτσι, το ενέργημα με το οποίο η ζωή οδεύει προς τη δημιουργία μιας νέας μορφής και το ενέργημα με το οποίο σχεδιάζεται αυτή η μορφή είναι δύο κινήσεις διαφορετικές και συχνά ανταγωνιστικές. Το πρώτο προεκτείνεται στο δεύτερο, αλλά αδυνατεί να προεκταθεί-σ' αυτό χωρίς να λησμονήσει τη διεύθυνσή του, όπως θα συνέβαινε σε έναν άλτη ο οποίος, για να υπερβεί ένα

εμπόδιο, θα ήταν υποχρεωμένος να αποστρέψει τα μάτια του από αυτό και να κοιτάζει μόνο τον εαυτό του.

Εξ ορισμού, οι έμβιες (vivantes) μορφές είναι βιώσιμες (viables) μορφές. Όπως κι αν εξηγηθεί η προσαρμογή του οργανισμού στις συνθήκες ύπαρξής του, η προσαρμογή αυτή είναι αναγκαστικά επαρκής, άπαξ και το είδος επιβιώνει. Τπ' αυτή την έννοια, καθένα από τα διαδοχικά είδη που περιγράφονται από την παλαιοντολογία και τη ζωολογία υπήρξε μια *επιτυχία* που κατήγαγε η ζωή. Αλλά τα πράγματα παίρνουν εντελώς διαφορετική όψη όταν συγκρίνουμε κάθε είδος με την κίνηση που το απέθεσε στον δρόμο της και όχι πια με τις συνθήκες στις οποίες εντάχθηκε. Συχνά αυτή η κίνηση λοξοδρόμησε, συχνότατα μάλιστα σταμάτησε· αυτό που έπρεπε να είναι απλώς μια δίοδος έγινε τέρμα. Από αυτή τη νέα σκοπιά, η αποτυχία μοιάζει να είναι ο κανόνας* όσο για την επιτυχία, μοιάζει εξαίρεση και πάντα ατελής. Θα δούμε στη συνέχεια ότι, από τις τέσσερις μεγάλες κατευθύνσεις που ακολούθησε ο ζωικός βίος, δύο οδηγήθηκαν σε αδιέξοδο, και ότι στις υπόλοιπες δύο η προσπάθεια ήταν γενικά δυσανάλογη προς το αποτέλεσμα.

Δεν έχουμε τα στοιχεία για να ανασυστήσουμε λεπτομερειακά αυτή την ιστορία. Μπορούμε όμως να διακρίνουμε τις μεγάλες γραμμές της. Λέγαμε πρωτύτερα ότι τα ζώα και τα φυτά πρέπει να αποχωρίστηκαν αρκετά σύντομα από τον κοινό κορμό τους, καθώς τα φυτά περιέπεσαν στη νάρκη της ακινησίας και τα ζώα, αντίθετα, αφυπνίστηκαν προοδευτικά οδεύοντας προς την κατάκτηση ενός νευρικού συστήματος. Πιθανώς η προσπάθεια του ζωικού βασιλείου απέληξε στη δημιουργία οργανισμών απλών ακόμη, αλλά προικισμένων με μια κάποια κινητικότητα και κυρίως με αρκετά αβέβαιη μορφή, ώστε να επιδέχεται όλους τους μελλοντικούς προσδιορισμούς. Αυτά τα ζώα μπορούσαν να μοιάζουν με κάποια από τα σκουλήκια μας, με τη διαφορά, βέβαια, ότι τα σημερινά σκουλήκια, με τα οποία θα τα συγκρίνουμε, είναι τα αδειασμένα και παγιωμένα αντίτυπα απείρως πλαστικών μορφών, με απροσδιόριστο μέλλον, οι οποίες αποτέλεσαν τον κοινό κορμό των εχινοδέρμων, των μαλακίων, των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών.

Τα απειλούσε όμως ένας κίνδυνος, ένα εμπόδιο που παραλίγο θα σταματούσε την ορμή του ζωικού βίου. Υπάρχει μια ιδιαιτερότητα η οποία αποκλείεται να μη μας εντυπωσιάσει, όταν ρίξουμε μια ματιά στην αρχέγονη πανίδα. Είναι η αιχμαλωσία του ζώου μέσα σε ένα κατά το μάλλον ή ήττον σκληρό περίβλημα, το οποίο πρέπει να δυσχέραινε και συχνά μάλιστα να

παρέλυε τις κινήσεις του. Τα αλλοτινά μαλάκια είχαν ένα κέλυφος που δεν συναντάται γενικά στα σημερινά. Τα αρθρόποδα εν γένει ήταν εφοδιασμένα με ένα όστρακο· ήταν οστρακόδερμα. Οι πιο αρχέγονοι ιχθύες είχαν οστεώδες περίβλημα εξαιρετικής σκληρότητας.[9] Η εξήγηση αυτού του γενικού φαινομένου πρέπει να αναζητηθεί, κατά τη γνώμη μας, σε μια τάση των μαλακών οργανισμών να αμυνθούν κατ' αλλήλων, καθιστάμενοι κατά το δυνατόν ακατάλληλοι προς βρώση. Κάθε είδος, στο ενέργημα διά του οποίου συγκροτείται, αποσκοπεί σε ό,τι το βολεύει περισσότερο. Όπως ανάμεσα στους αρχέγονους οργανισμούς ορισμένοι προσανατολίστηκαν προς τη ζωικότητα, παραιτούμενοι από την παρασκευή του οργανικού από το ανόργανο και λαμβάνοντας έτοιμες οργανικές ουσίες από τους οργανισμούς που είχαν ήδη στραφεί προς τον φυτικό βίο, έτσι και ανάμεσα στα ίδια τα ζωικά είδη πολλά κατάφεραν να ζουν σε βάρος των άλλων ζώων. Ένας οργανισμός που είναι ζώο, δηλαδή κινητικός, θα μπορέσει όντως να επωφεληθεί από την κινητικότητά του, για να αναζητήσει ανυπεράσπιστα ζώα και να τραφεί από αυτά, όπως και από τα φυτά. Έτσι, όσο πιο ευκίνητα γίνονταν τα είδη, τόσο πιο αδηφάγα και επικίνδυνα απέβαιναν μεταξύ τους. Εξ αυτού θα πρέπει να προέκυψε μια απότομη στάση σύνολου του ζωικού κόσμου στην πρόοδο που τον οδηγούσε προς μια διαρκώς ανώτερη κινητικότητα· καθότι το σκληρό και ασβεστώδες δέρμα του εχινόδερμου, το κέλυφος του μαλακίου, το όστρακο του οστρακόδερμου και η στιλπνή «πανοπλία» των αρχέγονων ιχθύων είχαν πιθανώς ως κοινή προέλευση μια προσπάθεια των ζωικών ειδών να προφυλαχθούν από τα εχθρικά είδη. Αλλά αυτή η «πανοπλία», την οποία το ζώο χρησιμοποιούσε ως καταφύγιο, το δυσκόλευε στις κινήσεις του και ενίοτε το ακινητοποιούσε. Αν το φυτό απαρνήθηκε τη συνείδηση περιβαλλόμενο μια μεμβράνη από κυτταρίνη, το ζώο που κλείστηκε σε ένα φρούριο ή σε μια πανοπλία καταδικάστηκε σε οιονεί ύπνωση. Σε αυτή τη νάρκη ζουν, μέχρι και σήμερα, τα εχινόδερμα, ακόμη και τα μαλάκια. Τα αρθρόποδα και τα σπονδυλωτά δέχθηκαν πιθανώς την ίδια απειλή. Ξέφυγαν όμως, και σε αυτή την ευτυχή συγκυρία οφείλεται η σημερινή ανάπτυξη των ύπατων μορφών της ζωής.

Πράγματι, δύο είναι οι κατευθύνσεις όπου βλέπουμε την ώθηση της ζωής

9. Για τα διάφορα αυτά σημεία, βλ. το πόνημα του Gaudry, ***Essai de paléontologie philosophique,*** Παρίσι. 1896. σσ. 14-16 και 78-79.

προς την κίνηση να παίρνει την ανιούσα. Οι ιχθύες υποκαθιστούν τη στιλπνή «πανοπλία» τους με λέπια. Πολύ πρωτύτερα είχαν εμφανισθεί τα έντομα απαλλαγμένα κι αυτά από την «πανοπλία» που είχε προστατεύσει τους προγόνους τους. Την ανεπάρκεια του προστατευτικού τους περιβλήματος αναπλήρωσαν, και τα δύο, με κάποια ευκινησία που τους επέτρεπε να ξεφεύγουν από τους εχθρούς τους, καθώς και να επιτίθενται, να διαλέγουν τον τόπο και τη στιγμή της αναμέτρησης. Μια ομοειδή πρόοδο παρατηρούμε και στην εξέλιξη του ανθρώπινου οπλισμού. Η πρώτη του μέριμνα ήταν να αναζητήσει ένα καταφύγιο· η δεύτερη και καλύτερη κίνησή του ήταν να γίνει κατά το δυνατόν πιο ευέλικτος στη φυγή και κυρίως στην επίθεση - καθώς η επίθεση εξακολουθεί να είναι το πιο τελεσφόρο μέσο άμυνας. Έτσι, ο βαρύς οπλίτης παραγκωνίστηκε από τον λεγεωνάριο, ο σιδερόφραχτος ιππότης αναγκάστηκε να παραχωρήσει τη θέση του στον ευκίνητο πεζικάριο και, γενικά, στην εξέλιξη σύνολης της ζωής, όπως και στην εξέλιξη των ανθρωπίνων κοινωνιών και των ατομικών πεπρωμένων, τις μεγαλύτερες επιτυχίες σημείωσαν εκείνοι που ανέλαβαν την ευθύνη των μεγαλύτερων τολμημάτων.

Αρα το καλώς εννοούμενο συμφέρον του ζώου ταυτιζόταν με την αύξουσα ευκινησία. Όπως λέγαμε και για την προσαρμοστικότητα εν γένει. θα μπορούμε πάντα να εξηγήσουμε τη μεταμόρφωση των ειδών με το επιμέρους συμφέρον τους. Έτσι θα βρούμε την άμεση αιτία της παραλλαγής. Συχνά όμως δεν θα βρούμε έτσι παρά μόνο την πιο επιφανειακή της αιτία. Η βαθύτερη αιτία είναι η ώθηση που εμφάνισε τη ζωή στον κόσμο, που προκάλεσε τη διαίρεση της ζωής σε φυτά και ζώα, που προσανατόλισε τη ζωικότητα προς την εύπλαστη μορφή και, σε μια στιγμή, μέσα στο απειλούμενο με απονάρκωση ζωικό βασίλειο, κατάφερε, τουλάχιστον σε κάποια σημεία, να το αφυπνίσει και να το ωθήσει εμπρός.

Στις δύο οδούς όπου εξελίχθηκαν χωριστά τα σπονδυλωτά και τα αρθρόποδα, η ανάπτυξη (πέρα από τις οπισθοδρομήσεις που συνδέονται με τον παρασιτισμό ή με κάθε άλλη αιτία) συνίσταται προπάντων σε μια πρόοδο του αισθησιοκινητικού νευρικού συστήματος. Αναζήτησαν την κινητικότητα, την ευελιξία, αναζήτησαν -ψηλαφητά και όχι δίχως να έχουν ενδώσει, αρχικά, στον πειρασμό της υπερβολής όσον αφορά τη μάζα και την κτηνώδη δύναμη- την ποικιλία των κινήσεων. Μόνο που αυτή η αναζήτηση στράφηκε σε διιστάμενες κατευθύνσεις. Μια ματιά στο νευρικό σύστημα των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών αρκεί για να μας δείξει τις διαφο-

ρές. Στα πρώτα, το σώμα απαρτίζεται από μια λίγο πολύ μεγάλη σειρά παρατεθειμένων δακτυλίων η κινητήρια δραστηριότητα κατανέμεται τότε ανάμεσα σε ποικίλα, ενίοτε πολυάριθμα, εξαρτήματα, το καθένα από τα οποία έχει την ειδικότητά του. Στα άλλα, η δραστηριότητα συγκεντρώνεται μόνο σε δύο ζεύγη μελών και αυτά τα όργανα επιτελούν λειτουργίες που εξαρτώνται πολύ λιγότερο από τη μορφή τους.[10] Η ανεξαρτησία αποβαίνει πλήρης στον άνθρωπο, το χέρι του οποίου μπορεί να εκτελέσει την οποιαδήποτε εργασία.

Αυτό τουλάχιστον βλέπουμε. Πίσω από το ορατό υπάρχει τώρα κάτι που μαντεύουμε, ήτοι δύο δυνάμεις εμμενείς στη ζωή και αρχικά συγχωνευμένες, οι οποίες θα πρέπει να διαχωρίστηκαν αναπτυσσόμενες.

Για να ορίσουμε αυτές τις δυνάμεις, πρέπει να εξετάσουμε, στην εξέλιξη των αρθροπόδων και των σπονδυλωτών, τα είδη που σηματοδοτούν εκατέρωθεν το αποκορύφωμα. Πώς να προσδιορίσουμε αυτό το αποκορύφωμα; Ακόμη κι εδώ θα αστοχήσουμε, αν αποβλέπουμε στη γεωμετρική ακρίβεια. Δεν υπάρχει μοναδικό και απλό σημείο βάσει του οποίου να μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι ένα είδος είναι πιο προωθημένο από ένα άλλο στην ίδια εξελικτική γραμμή. Υπάρχουν πολλαπλά γνωρίσματα, τα οποία πρέπει να συγκρίνουμε μεταξύ τους και να σταθμίσουμε σε κάθε επιμέρους περίπτωση, ώστε να μάθουμε μέχρι ποιου σημείου είναι ουσιώδη ή συμπτωματικά και σε ποιο μέτρο αρμόζει να τα λάβουμε υπόψη μας.

Δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, για παράδειγμα, το γεγονός ότι η επιτυχία είναι το γενικότερο κριτήριο της ανωτερότητας, καθότι οι δύο όροι είναι, μέχρις ενός σημείου, συνώνυμοι. Με τη λέξη «επιτυχία», όταν πρόκειται για το έμβιο ον, πρέπει να εννοήσουμε μια ικανότητα ανάπτυξής του στα πιο διαφορετικά περιβάλλοντα, μέσα από τη μεγαλύτερη δυνατή ποικιλία εμποδίων, ώστε να καλύψει το μεγαλύτερο δυνατό εύρος γης. Ένα είδος που διεκδικεί ως πεδίο ολόκληρη τη γη είναι όντως είδος κυρίαρχο και, κατά συνέπεια, ανώτερο. Τέτοιο είναι το ανθρώπινο είδος, που αντιπροσωπεύει το αποκορύφωμα της εξέλιξης των σπονδυλωτών. Παρόμοια είδη είναι επίσης, στη σειρά των αρθρωτών, τα έντομα και ιδιαίτερα κάποια υμενόπτερα. Εκφράστηκε η γνώμη ότι τα μυρμήγκια κυριαρχούν υπό το έδαφος της γης, όπως ο άνθρωπος κυριαρχεί επί του εδάφους.

10. Βλ. σχετικά Shaler. ***The Individual.*** Νέα Τόρκη. 1900, σσ. 118-125.

Από την άλλη, μια οψιφανής ομάδα ειδών μπορεί να είναι εκφυλισμένη, αλλά απαιτείται η παρέμβαση κάποιας ειδικής αιτίας οπισθοδρόμησης για να συμβεί αυτό. Αυτοδικαίως αυτή η ομάδα θα ήταν ανώτερη από την ομάδα από την οποία απορρέει, διότι θα αντιστοιχούσε σε ένα πιο προχωρημένο στάδιο της εξέλιξης. Ο άνθρωπος λοιπόν είναι πιθανότατα το έσχατο των σπονδυλωτών.[11] Και στη σειρά των εντόμων δεν υπάρχουν μεταγενέστερα των υμενοπτέρων εκτός από τα λεπιδόπτερα, δηλαδή από ένα είδος πιθανώς εκφυλισμένο, αληθινό παράσιτο των ανθοφόρων φυτών.

Έτσι, από διαφορετικούς δρόμους, οδηγούμαστε στο ίδιο συμπέρασμα. Η εξέλιξη των αρθροπόδων θα πρέπει να έφτασε στο αποκορύφωμά της με το έντομο και ειδικά με τα υμενόπτερα, όπως η εξέλιξη των σπονδυλωτών με τον άνθρωπο. Τώρα, αν παρατηρήσουμε ότι πουθενά το ένστικτο δεν είναι τόσο αναπτυγμένο όσο στον κόσμο των εντόμων και ότι σε καμιά ομάδα εντόμων δεν είναι τόσο αξιοθαύμαστο όσο στα υμενόπτερα, μπορούμε να πούμε ότι όλη η εξέλιξη του ζωικού βασιλείου, εξαιρουμένων των οπισθοδρομήσεων προς τον φυτικό βίο, συντελέστηκε σε δύο αποκλίνουσες οδούς, από τις οποίες η μία οδηγούσε στο ένστικτο και η άλλη στη διάνοια.

Φυτική νάρκη, ένστικτο και διάνοια, ιδού επιτέλους τα στοιχεία που συνέπιπταν μέσα στη ζωτική ώθηση που είναι κοινή στα φυτά και στα ζώα και τα οποία, κατά τη διάρκεια μιας ανάπτυξης όπου εκδηλώθηκαν με τις πιο απρόβλεπτες μορφές, διαχωρίστηκαν μόνο και μόνο λόγω της αύξησής τους. *Η κεφαλαιώδης πλάνη, που μεταβιβάστηκε από τον Αριστοτέλη και έκτοτε μόλυνε τις περισσότερες φιλοσοφίες της φύσης, συνίσταται στο να εκλαμβάνουμε τον φυτικό βίο, τον ενστικτώδη βίο και τον έλλογο βίο ως τρεις διαδοχικούς βαθμούς της ίδιας αναπτυσσόμενης τάσης, ενώ πρόκειται για τρεις διιστάμενες κατευθύνσεις μιας δραστηριότητας που διαιρέθηκε μεγαλώνοντας.* Η διαφορά μεταξύ τους δεν είναι μια διαφορά έντασης. ούτε γενικότερα βαθμίδας, αλλά φύσης.

11. Αυτό το σημείο αμφισβητήθηκε από τον κ. Ρενέ Κεντόν. ο οποίος θεωρεί τα σαρκοφάγα και μηρυκαστικά θηλαστικά, καθώς και ορισμένα πτηνά, μεταγενέστερα του ανθρώπου (R. Quinton. ***L'eau de mer. milieu organique.*** Παρίσι, 1904. ***a.*** 435). Ειρήσθω εν παρόδω. τα γενικά μας συμπεράσματα. παρότι πολύ διαφορετικά από κείνα του Κεντόν. δεν είναι ασυμβίβαστα μεταξύ τους, διότι, αν η εξέλιξη ήταν όντως όπως την παριστούμε. τα σπονδυλωτά θα πρέπει να κατέβαλαν προσπάθεια για να διατηρηθούν στις πιο ευνοϊκές συνθήκες δράσης, σε κείνες ακριβώς όπου πρωτοεντοπίστηκε η ζωή.

Οι κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής: Διάνοια και ένστικτο

Επιβάλλεται να εμβαθύνουμε σε αυτό το σημείο. Αναφορικά με τον φυτικό και τον ζωικό βίο είδαμε πώς αλληλοσυμπληρώνονται και πώς αντιτίθενται. Εφεξής θα δείξουμε ότι η διάνοια και το ένστικτο υπόκεινται κι αυτά σε αντίθεση και συμπλήρωση. Αλλά ας πούμε αρχικά γιατί ορισμένοι μπήκαν στον πειρασμό να τα δουν ως δραστηριότητες, η πρώτη από τις οποίες θα ήταν ανώτερη από τη δεύτερη και θα ετίθετο πάνω από αυτήν, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι πράγματα της αυτής τάξεως, ούτε διαδέχθηκαν το ένα το άλλο ούτε επιδέχονται κατάταξη.

Τούτο συνέβη επειδή η διάνοια και το ένστικτο, έχοντας αρχίσει αλληλοδιεισδύοντας, διατηρούν κάτι από την κοινή τους προέλευση. Κανένα από τα δύο δεν συναντάται σε αμιγή κατάσταση. Λέγαμε ότι στο φυτό μπορεί να αφυπνιστούν η συνείδηση και η κινητικότητα του ζώου που υπνώττουν μέσα του και ότι το ζώο ζει υπό τη διαρκή απειλή του προσανατολισμού προς τον φυτικό βίο. Οι δύο τάσεις του φυτού και του ζώου εισέδυαν τόσο πολύ η μία στην άλλη αρχικά, ώστε ουδέποτε υπήρξε πλήρης ρήξη μεταξύ τους* η μία εξακολουθεί να ταλανίζει την άλλη· παντού τις βρίσκουμε αναμεμιγμένες· το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία. Το ίδιο ισχύει για τη διάνοια και το ένστικτο. Δεν υπάρχει διάνοια όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου ούτε, κυρίως, ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον διανοητικό κροσσό. Αυτός ο κροσσός προκάλεσε τόσες πολλές παρανοήσεις. Από το γεγονός ότι το ένστικτο είναι πάντα κατά το μάλλον ή ήττον νοήμον συμπέραναν ότι η διάνοια και το ένστικτο είναι πράγματα της ίδιας τάξης και ότι υπάρχει μεταξύ τους μόνο μια διαφορά πολυπλοκότητας ή τελειότητας και, προπαντός, ότι το ένα μπορεί να εκφραστεί με όρους του άλλου. Στην πραγματικότητα, το ένα συνοδεύει το άλλο μόνο και μόνο επειδή αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοσυμπληρώνονται μόνο και μόνο επειδή είναι διαφορετικά, καθότι το ενστικτώδες στοιχείο στο ένστικτο έχει αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη του διανοητικού στοιχείου της διάνοιας.

Διόλου περίεργο αν επιμείνουμε σε αυτό το σημείο. Το θεωρούμε κεφαλαιώδες.

Ας πούμε αρχικά ότι οι διακρίσεις που θα κάνουμε θα είναι υπέρ το δέον

ξεκάθαρες, επειδή ακριβώς θέλουμε να ορίσουμε το ενστικτώδες στοιχείο του ενστίκτου και το διανοητικό στοιχείο της διάνοιας, ενώ κάθε συγκεκριμένο ένστικτο είναι αναμεμιγμένο με διάνοια, όπως και κάθε πραγματική διάνοια είναι διαποτισμένη από ένστικτο. Επιπλέον, ούτε η διάνοια ούτε το ένστικτο επιδέχονται αυστηρούς ορισμούς· είναι τάσεις, δεν είναι τετελεσμένα πράγματα. Τέλος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στο παρόν κεφάλαιο εξετάζουμε τη διάνοια και το ένστικτο στην έξοδο από τη ζωή, η οποία τα απέθεσε κατά μήκος της διαδρομής της. Η ζωή την οποία εκδηλώνει ένας οργανισμός είναι, κατά την κρίση μας, μια ορισμένη προσπάθεια πρόσκτησης κάποιων πραγμάτων από την ακατέργαστη ύλη. Οπότε, δεν θα φανεί περίεργο αν αυτό που μας εκπλήσσει στο ένστικτο και στη διάνοια είναι η ποικιλομορφία αυτής της προσπάθειας και αν διακρίνουμε κυρίως σε αυτές τις δύο μορφές της ψυχικής δραστηριότητας δύο διαφορετικές μεθόδους επενέργειας στην αδρανή ύλη. Αυτός ο κάπως στενός τρόπος αντιμετώπισής τους θα έχει το πλεονέκτημα να μας παράσχει ένα αντικειμενικό μέσο διάκρισής τους. Από την άλλη, θα μας προσφέρει από τη διάνοια εν γένει και από το ένστικτο εν γένει μόνο τον μέσο όρο πάνω από τον οποίο και κάτω από τον οποίο αμφότερα ταλαντεύονται διαρκώς. Ως εκ τούτου, όσα θα ακολουθήσουν οφείλουμε να τα δούμε ως ένα σχηματικό σχέδιο, όπου τα αντίστοιχα περιγράμματα της διάνοιας και του ενστίκτου θα είναι καθ' υπερβολή σημειωμένα και όπου θα έχουμε αμελήσει το ξεθώριασμα που προέρχεται από την αοριστία εκάστου και συνάμα από τις αλληλοεπικαλύψεις τους. Σε ένα τόσο σκοτεινό θέμα δεν θα μπορούσαμε να καταβάλουμε μια υπερβολικά μεγάλη προσπάθεια για σαφήνεια. Θα είναι πάντα εύκολο να καταστήσουμε στη συνέχεια τις μορφές πιο αόριστες, να διορθώσουμε κάθε γεωμετρική υπερβολή στο σχέδιο και, τέλος, να αντικαταστήσουμε την ακαμψία ενός σχήματος με την ευελιξία της ζωής.

Άραγε σε ποια χρονολογία ανάγουμε την εμφάνιση του ανθρώπου επί της γης; Στην εποχή που κατασκευάστηκαν τα πρώτα όπλα, τα πρώτα εργαλεία. Παραμένει αλησμόνητη η διένεξη που ξέσπασε γύρω από την ανακάλυψη του Μπουσέ ντε Περτ (Boucher de Perthes) στο λατομείο του Μουλέν-Κινιόν (Moulin-Quignon). Το ζήτημα ήταν αν είχαμε να κάνουμε με αληθινούς πελέκεις ή με θραύσματα πυρόλιθου που έσπασαν συμπτωματικά. Αλλά, αν ήταν πελέκεις, θα βρισκόμασταν ενώπιον μιας διάνοιας και

ειδικότερα της ανθρώπινης διάνοιας· περί αυτού δεν χωρά αμφιβολία. Εξάλλου, ας ανοίξουμε μια συλλογή ανεκδότων για τη νοημοσύνη των ζώων. Θα δούμε εκεί ότι, πλάι σε πολλά ενεργήματα που μπορούν να εξηγηθούν με τη μίμηση ή με τον αυτόματο συνειρμό των εικόνων, υπάρχουν και άλλα τα οποία δεν διστάζουμε να χαρακτηρίσουμε νοητικά· στην πρώτη γραμμή εμφανίζονται εκείνα που προδίδουν μια *κατασκευαστική* σκέψη, είτε το ζώο κατορθώνει να φτιάξει μόνο του ένα χονδροειδές εργαλείο είτε χρησιμοποιεί για λογαριασμό του ένα ανθρώπινο κατασκεύασμα. Τα ζώα που κατατάσσονται αμέσως μετά τον άνθρωπο από απόψεως νοημοσύνης, οι πίθηκοι δηλαδή και οι ελέφαντες, είναι εκείνα που ξέρουν να χρησιμοποιούν, ευκαιρίας δοθείσης, ένα τεχνητό εργαλείο. Κάτω από αυτά, αλλά όχι πολύ μακριά τους, θα θέσουμε εκείνα που *αναγνωρίζουν ένα* κατασκευασμένο αντικείμενο* την αλεπού, για παράδειγμα, η οποία ξέρει πολύ καλά ότι μια παγίδα είναι μια παγίδα. Αναμφίβολα, όπου υπάρχει συναγωγή συμπερασμάτων έχουμε διάνοια* αλλά η συναγωγή συμπερασμάτων, που συνίσταται σε μια κλίση της παρελθούσας εμπειρίας προς την παρούσα εμπειρία, είναι ήδη απαρχή επινόησης. Η επινόηση καθίσταται εντελής όταν υλοποιείται σε κατασκευασμένο εργαλείο. Εκεί τείνει η νοημοσύνη των ζώων, σάμπως να αποτελεί το ιδεώδες της. Αν, κατά κανόνα, δεν κατορθώνει ακόμη να φτιάξει τεχνητά αντικείμενα και να τα χρησιμοποιεί, προετοιμάζεται γι' αυτό με τις παραλλαγές τις οποίες εκτελεί πάνω στο θέμα των ενστίκτων που δίνει η φύση. Όσο για την ανθρώπινη διάνοια, δεν έχουμε επισημάνει επαρκώς ότι η μηχανική επινόηση ήταν, αρχικά, το ουσιώδες της ενέργημα, ότι ακόμη και σήμερα η κοινωνική μας ζωή περιστρέφεται γύρω από την κατασκευή και τη χρησιμοποίηση τεχνητών εργαλείων, ότι οι εφευρέσεις που οριοθετούν τον δρόμο της προόδου χάραξαν επίσης την κατεύθυνσή του. Μας είναι δύσκολο να το αντιληφθούμε, επειδή οι τροποποιήσεις της ανθρωπότητας καθυστερούν συνήθως έναντι των μεταμορφώσεων των εργαλείων της. Οι ατομικές, ακόμη και οι κοινωνικές μας έξεις επιβιώνουν πολύ χρόνο μετά τις περιστάσεις για τις οποίες ήταν καμωμένες, οπότε τα βαθιά αποτελέσματα μιας εφεύρεσης γίνονται αντιληπτά όταν πια έχουμε χάσει από τα μάτια μας την καινοτομία. Ένας αιώνας παρήλθε από την εφεύρεση της ατμομηχανής και μόλις τώρα αρχίζουμε να νιώθουμε τον βαθύ κλονισμό που προκάλεσε. Η επανάσταση που επέφερε στη βιομηχανία αναστάτωσε εξίσου τις ανθρώπινες σχέσεις. Γεν-

νήθηκαν νέες ιδέες· νέα συναισθήματα εκκολάπτονται* σε χιλιάδες χρόνια, όταν η απομάκρυνση του παρελθόντος θα μας επιτρέπει να διακρίνουμε μόνο τις αδρές γραμμές, οι πόλεμοι και οι επαναστάσεις μας ελάχιστα θα υπολογίζονται, αν υποθέσουμε ότι θα τις θυμούνται ακόμη* αλλά για την ατμομηχανή και τις κάθε λογής επινοήσεις που τη συνοδεύουν θα μιλούν ίσως όπως μιλάμε σήμερα για τον χαλκό ή για τη λαξευμένη πέτρα* θα χρησιμεύει για τον ορισμό μιας εποχής.[12] Αν μπορούσαμε να αποβάλουμε κάθε υπεροψία, αν, προκειμένου να ορίσουμε το είδος μας, αρκούμασταν αυστηρά σε κείνο που η ιστορία και η προϊστορία μάς παρουσιάζουν ως το σταθερό γνώρισμα του ανθρώπου και της διάνοιας, πιθανώς δεν θα μιλούσαμε για τον Homo sapiens αλλά για τον Homo faber. Σε τελική ανάλυση, *ιδωμένη σε κείνο που φαίνεται να είναι ο καταγωγικός της τρόπος λειτουργίας, η διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής τεχνητών αντικειμένων, ιδιαίτερα εργαλείων για την κατασκευή εργαλείων με απροσδιόριστη ποικιλομορφία κατά την κατασκευή τους.*

Τώρα, ένα ζώο που στερείται νοημοσύνης κατέχει άραγε επίσης εργαλεία ή μηχανές; Και βέβαια κατέχει, μόνο που εν προκειμένω το εργαλείο αποτελεί τμήμα του σώματος που το χρησιμοποιεί και, αντιστοιχώντας σε αυτό το εργαλείο, υπάρχει ένα *ένστικτο* που ξέρει να το χρησιμοποιεί. Αναμφίβολα δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι όλα τα ένστικτα συνίστανται σε μια φυσική ικανότητα χρήσης ενός έμφυτου μηχανισμού. Ένας παρόμοιος ορισμός δεν θα ίσχυε για τα ένστικτα που ο Ρομάν (Romanes) αποκάλεσε «δευτερεύοντα» και θα εξαιρούνταν περισσότερα του ενός «πρωταρχικά» ένστικτα. Αυτός όμως ο ορισμός του ενστίκτου, όπως κι εκείνος που δίνουμε προσωρινά για τη διάνοια, καθορίζει τουλάχιστον το ιδεώδες όριο προς το οποίο οδεύουν οι πολυάριθμες μορφές του ορισθέντος αντικειμένου. Παρατηρήθηκε επανειλημμένα ότι τα περισσότερα ένστικτα είναι η προέκταση ή, πιο σωστά, η περάτωση της ίδιας της οργανωτικής εργασίας. Πού αρχίζει όμως η δραστηριότητα του ενστίκτου και πού τελειώνει εκείνη της φύσης; Αδυνατούμε να απαντήσουμε. Στις μεταμορφώσεις της προνύμφης σε νύμφη και σε τέλειο έντομο, μεταμορφώσεις που απαι-

12. 0 Πωλ Λακόμπ εξήρε την κεφαλαιώδη επίδραση που άσκησαν οι μεγάλες εφευρέσεις στην εξέλιξη της ανθρωπότητας (Ρ. ί-θεοιτ^. /Λ* / *Ιί^άή απ^ίιΐΥ αηή ^ώφ* Παρίσι. 1894· βλ. ιδ. σσ. 168-247).

τούν συχνά εκ μέρους της προνύμφης κατάλληλες κινήσεις και ένα είδος πρωτοβουλίας, δεν υπάρχει ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ένστικτο του ζώου και στην οργανωτική εργασία της έμβιας ύλης. Θα μπορούμε να πούμε, κατά βούληση, ότι το ένστικτο οργανώνει τα εργαλεία που θα χρησιμοποιήσει ή ότι η οργάνωση προεκτείνεται στο ένστικτο που οφείλει να χρησιμοποιήσει το όργανο. Τα πιο θαυμαστά ένστικτα του εντόμου το μόνο που κάνουν είναι να αναπτύσσουν σε κινήσεις την ειδική του δομή, σε σημείο ώστε, εκεί όπου η κοινωνική ζωή καταμερίζει την εργασία ανάμεσα στα άτομα και έτσι τους επιβάλλει διαφορετικά ένστικτα, παρατηρείται μια αντίστοιχη δομική διαφορά* γνωρίζουμε τον πολυμορφισμό των μυρμηγκιών, των μελισσών, των σφηκών και μερικών ψευδονευροπτέρων. Έτσι, για να περιοριστούμε μόνο στις οριακές περιπτώσεις όπου παριστάμεθα στον πλήρη θρίαμβο της διάνοιας και του ενστίκτου, βρίσκουμε μεταξύ τους μια ουσιώδη διαφορά: *το ολοκληρωμένο ένστικτο είναι μια ικανότητα χρήσης και μάλιστα κατασκευής οργανωμένων εργαλείων η ολοκληρωμένη διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής και χρήσης ανοργάνωτων εργαλείων.*

Τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα αυτών των δύο τύπων δραστηριότητας είναι οφθαλμοφανή. Το ένστικτο έχει στη διάθεσή του το κατάλληλο εργαλείο, το οποίο κατασκευάζεται και επανορθώνεται αφ' εαυτού και παρουσιάζει, όπως όλα τα έργα της φύσης, άπειρη πολυπλοκότητα λεπτομερειών και θαυμαστή λειτουργική απλότητα* πρόκειται για ένα εργαλείο που επιτελεί αμέσως, την επιθυμητή στιγμή, ανεμπόδιστα και με μια συχνά θαυμάσια τελειότητα ό,τι καλείται να πράξει. Από την άλλη, διατηρεί σχεδόν αναλλοίωτη τη δομή του, καθότι η τροποποίησή του δεν τελείται χωρίς μια τροποποίηση του είδους. Επομένως το ένστικτο είναι αναγκαία εξειδικευμένο και, όντας απλώς -για ένα καθορισμένο αντικείμενο-η χρησιμοποίηση ενός καθορισμένου εργαλείου. Αντίθετα, το εργαλείο που κατασκευάστηκε από τη διάνοια είναι ατελές. Επιτυγχάνεται με αντίτιμο μια προσπάθεια. 0 χειρισμός του απαιτεί σχεδόν πάντα κόπο. Αλλά, επειδή είναι καμωμένο από ανοργάνωτη ύλη, μπορεί να λάβει οιαδήποτε μορφή, να χρησιμεύσει σε οιαδήποτε χρήση, να απαλλάξει το έμβιο ον από κάθε νεοφανή δυσχέρεια και να του παράσχει απεριόριστες ικανότητες. Κατώτερο από το φυσικό εργαλείο όσον αφορά την ικανοποίηση των άμεσων αναγκών, υπερέχει έναντίταυτού στον βαθμό που η ανάγκη δεν είναι επείγουσα. Κυρίως ασκεί με τη σειρά του επίδραση στη φύση του

όντος που το κατασκεύασε, διότι, καλώντας το να ασκήσει μια νέα λειτουργία, του προσδίδει, θα λέγαμε, μια πλουσιότερη οργάνωση, καθότι είναι ένα τεχνητό όργανο που προεκτείνει τον φυσικό οργανισμό. Για κάθε ανάγκη που ικανοποιεί, δημιουργεί μια νέα ανάγκη και, έτσι, αντί να κλείσει, όπως κάνει το ένστικτο, τον κύκλο της δράσης στον οποίο το ζώο θα κινηθεί αυτομάτως, διανοίγει σ' αυτή τη δραστηριότητα ένα απεριόριστο πεδίο όπου την ωθεί ολοένα και μακρύτερα και την καθιστά ολοένα και πιο ελεύθερη. Αλλά αυτό το πλεονέκτημα της διάνοιας έναντι του ενστίκτου εμφανίζεται όψιμα, όταν η διάνοια κατασκευάζει ήδη μηχανές κατασκευής, αφού πρώτα έχει οδηγήσει την κατασκευή σε ύψιστο βαθμό δύναμης. Αρχικά, τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα του κατασκευασμένου εργαλείου και του φυσικού εργαλείου ισοσταθμίζονται τόσο καλά, ώστε είναι δύσκολο να πει κανείς ποιο από τα δύο θα εξασφαλίσει στο έμβιο ον μεγαλύτερη κυριαρχία στη φύση.

Μπορούμε να εικάσουμε ότι αρχικά το ένα συνεπαγόταν το άλλο, ότι η καταγωγική ψυχική δραστηριότητα ενείχε και τα δύο ταυτόχρονα και ότι, αν ανατρέχαμε στο απώτερο παρελθόν, θα βρίσκαμε ένστικτα πολύ πιο κοντινά στη διάνοια απ' όσο τα ένστικτα των εντόμων μας και μια διάνοια περισσότερο κοντινή στο ένστικτο απ' ό,τι η διάνοια των σπονδυλωτών μας· εξάλλου θα βρίσκαμε τη στοιχειώδη διάνοια και το στοιχειώδες ένστικτο αιχμάλωτα μιας ύλης την οποία δεν κατορθώνουν να υποτάξουν. Αν η δύναμη που ενυπάρχει στη ζωή ήταν απεριόριστη, θα είχε ίσως αναπτύξει απροσδιόριστα στους ίδιους οργανισμούς το ένστικτο και τη διάνοια. Όλα όμως φαίνεται να υποδεικνύουν ότι αυτή η δύναμη είναι περατή και ότι εξαντλείται αρκετά σύντομα, όταν εκδηλώνεται. Της είναι δύσκολο να προχωρήσει μακριά σε πολλές κατευθύνσεις συγχρόνως. Πρέπει να διαλέξει. Η επιλογή της πρέπει να γίνει ανάμεσα σε δύο τρόπους επενέργειας στην ακατέργαστη ύλη. Μπορεί να ασκήσει αυτή την επίδραση *άμεσα*, δημιουργώντας ένα *οργανωμένο* εργαλείο με το οποίο θα εργαστεί* ή μπορεί να την ασκήσει *έμμεσα σε* κάποιον οργανισμό ο οποίος, αντί να κατέχει εκ φύσεως το απαιτούμενο εργαλείο, θα το κατασκευάσει μόνος του. κατεργαζόμενος την ανόργανη ύλη. Έτσι εξηγούνται η διάνοια και το ένστικτο, που αποκλίνουν ολοένα και περισσότερο καθώς αναπτύσσονται, αλλά που ουδέποτε διαχωρίζονται εντελώς η μία από το άλλο. Όντως, από τη μια. το τελειότερο ένστικτο του εντόμου συνοδεύεται από κάποιες αναλαμπές

διάνοιας, έστω και όσον αφορά την επιλογή του τόπου, της στιγμής και των υλικών της κατασκευής· όταν, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, οι μέλισσες φτιάχνουν τη φωλιά τους στο ύπαιθρο, επινοούν νέους και αληθινά νοητικούς μηχανισμούς για να προσαρμοστούν στις νέες αυτές συνθήκες.[11] Αλλά, από την άλλη, η διάνοια έχει ακόμη μεγαλύτερη ανάγκη το ένστικτο απ' ό,τι το ένστικτο τη διάνοια, διότι η κατεργασία της ακατέργαστης ύλης προαπαιτεί ήδη στο ζώο μιαν ανώτερη βαθμίδα οργάνωσης, στην οποία δεν κατάφερε να ανυψωθεί, παρά μόνο φερόμενο από τα φτερά του ενστίκτου. Έτσι, ενώ η φύση στα αρθρόποδα εξελίχθηκε ανεπιφύλακτα προς το ένστικτο, σε όλα σχεδόν τα σπονδυλωτά παριστάμεθα μάλλον στην αναζήτηση παρά στην ανάπτυξη της διάνοιας. Το υπόβαθρο της ψυχικής τους δραστηριότητας είναι ακόμη το ένστικτο, αλλά και η διάνοια είναι παρούσα και φιλοδοξεί να το παραγκωνίσει. Δεν καταφέρνει να επινοήσει εργαλεία· τουλάχιστον πασχίζει γι' αυτό, εκτελώντας όσο το δυνατόν περισσότερες παραλλαγές πάνω στο θέμα του ενστίκτου, το οποίο θα ήθελε να αντιπαρέλθει. Μόνο στον άνθρωπο εμφανίζει πλήρη αυτοκυριαρχία και αυτός ο θρίαμβος επιβεβαιώνεται ακριβώς με την ανεπάρκεια των φυσικών μέσων τα οποία διαθέτει ο άνθρωπος για να αμυνθεί ενάντια στους εχθρούς του. ενάντια στο κρύο και την πείνα. Αυτή η ανεπάρκεια, όταν επιδιώκουμε να ερμηνεύσουμε το νόημά της, προσλαμβάνει την αξία ενός προϊστορικού τεκμηρίου* η διάνοια απαλλάσσει οριστικά το ένστικτο από τις υπηρεσίες του. Δεν παύει όμως να αληθεύει ότι η φύση πρέπει να αμφιταλαντεύτηκε ανάμεσα σε δύο τρόπους ψυχικής δραστηριότητας: ο ένας είχε εξασφαλισμένη την άμεση επιτυχία αλλά είχε περιορισμένα αποτελέσματα, ενώ ο άλλος ήταν αστάθμητος, αλλά οι κατακτήσεις του, αν έφτανε στην ανεξαρτησία, μπορούσαν να διευρυνθούν απεριόριστα. Η μεγαλύτερη επιτυχία, άλλωστε, σημειώθηκε, ακόμη κι εδώ, προς την πλευρά που ελλόχευε ο μέγιστος κίνδυνος. *Άρα το ένστικτο και η διάνοια αντιπροσωπεύουν δύο αποκλίνουσες λύσεις, εξίσου κομψές, ενός και του αυτού προβλήματος.*

Είναι αλήθεια ότι από το γεγονός αυτό προέρχονται βαθιές διαφορές ανάμεσα στο ένστικτο και στη διάνοια, ως προς την εσωτερική τους δομή. Εν προκειμένω, θα επιμείνουμε μόνο σε κείνες που αφορούν την παρούσα μελέτη μας. Ας πούμε λοιπόν ότι η διάνοια και το ένστικτο προϋποθέτουν [13]

13. Bouvier, La nidification des abeilles à l'air libre ***(C.R. de l'Acad, des sciences.*** 7 Maïoo 1906).

δύο ριζικά διαφορετικά είδη γνώσης. Αλλά κάποιες διασαφήσεις είναι αρχικά αναγκαίες σχετικά με τη συνείδηση εν γένει.

Διερωτήθηκαν μέχρι ποιο σημείο το ένστικτο είναι συνειδητό. Θα απαντήσουμε ότι εδώ έχουμε μια πληθώρα διαφορών και βαθμιδών, ότι το ένστικτο είναι κατά το μάλλον ή ήττον συνειδητό σε ορισμένες περιπτώσεις, ενώ σε άλλες είναι ασύνειδο. Το φυτό, όπως θα δούμε, έχει ένστικτα· αλλά είναι αμφίβολο αν αυτά τα ένστικτα συνοδεύονται στο φυτό από συναίσθημα. Ακόμη και στα ζώα, δεν βρίσκουμε διόλου πολύπλοκο ένστικτο που να μην είναι ασυνείδητο τουλάχιστον σε ένα μέρος των κινήσεών του. Αλλά πρέπει να επισημάνουμε εδώ μια διαφορά, που ελάχιστα παρατηρήθηκε, ανάμεσα σε δύο είδη ασυνειδησίας: σε κείνη που συνίσταται σε *μηδενική (nulle)* συνείδηση και σε κείνη που προέρχεται από μιαν *εκμηδενισμένη (annulée)* συνείδηση. Μηδενική συνείδηση και εκμηδενισμένη συνείδηση ισούνται με μηδέν αλλά το πρώτο μηδέν δηλώνει ότι δεν υπάρχει τίποτε, ενώ το δεύτερο ότι έχουμε να κάνουμε με δύο ίσες ποσότητες αντιθέτου φοράς, οι οποίες αντισταθμίζονται και αλληλοεξουδετερώνονται. Η ασυνειδησία μιας πέτρας που πέφτει είναι μηδενική συνείδηση* η πέτρα δεν έχει καμιά συναίσθηση της πτώσης της. Συμβαίνει όμως άραγε το ίδιο με την ασυνειδησία του ενστίκτου στις ακραίες περιπτώσεις όπου το ένστικτο είναι ασυνείδητο; Όταν επιτελούμε μηχανικά μια συνηθισμένη πράξη, όταν ο υπνοβάτης υποδύεται αυτομάτικά το όνειρό του, η ασυνειδησία ενδέχεται να είναι απόλυτη· αλλά αυτή τη φορά οφείλεται στο γεγονός ότι η παράσταση της πράξης παρακωλύεται από την εκτέλεση της ίδιας της πράξης, η οποία είναι τόσο πανομοιότυπη με την παράσταση και ταιριάζει τόσο πολύ μ' αυτήν, ώστε ουδεμία συνείδηση μπορεί πλέον να βρει χώρο ανάμεσά τους. *Η δράση φράζει την παράσταση*. Απόδειξη ότι. αν η επιτέλεση της πράξης σταματήσει ή παρακωλυθεί από ένα εμπόδιο, η συνείδηση μπορεί να προβάλει. Αρα ήταν εκεί, αλλά εξουδετερωμένη από την πράξη η οποία πληρούσε την παράσταση. Το εμπόδιο δεν δημιούργησε τίποτε το θετικό* απλώς προκάλεσε κάποιο κενό, ξεβούλλωσε μια φραγμένη δίοδο. Αυτήν ακριβώς την αναντιστοιχία της πράξης με την παράσταση αποκαλούμε, εν προκειμένω, συνείδηση.

Εμβαθύνοντας σε αυτό το σημείο, θα βρίσκαμε ότι η συνείδηση είναι το εμμενές φως στη ζώνη των πιθανών πράξεων ή της δυνητικής δραστηριότητας, η οποία περιβάλλει την πράξη που έχει όντως συντελεστεί από το

έμβιο ον. Δηλώνει δισταγμό ή επιλογή. Εκεί όπου πολλές πράξεις εξίσου δυνατές διαγράφονται χωρίς καμιά πραγματική δράση (όπως σε μια μακρά σκέψη που δεν καταλήγει πουθενά), η συνείδηση είναι έντονη. Εκεί όπου η πραγματική δράση είναι η μόνη δυνατή δράση (όπως στην υπνοβατικού τύπου ή γενικότερα στην αυτοματική δραστηριότητα), η συνείδηση μηδενίζεται. Ωστόσο η παράσταση και η γνώση δεν παύουν να υπάρχουν και, σε αυτή την περίπτωση, αν επαληθευτεί ότι βρίσκουμε εκεί ένα σύνολο συστηματοποιημένων κινήσεων, από τις οποίες η τελευταία είναι κιόλας προσχηματισμένη στην πρώτη, και ότι η συνείδηση θα μπορέσει άλλωστε να αναπηδήσει από αυτές μόλις προσκρούσει σε ένα εμπόδιο. Από αυτή τη σκοπιά, *θα ορίζαμε τη συνείδηση του έμβιου όντοςως μια αριθμητική διαφορά ανάμεσα στη δυνητική και στην πραγματική δραστηριότητα. Καταμετρά την απόκλιση ανάμεσα στην παράσταση και στην πράξη.*

Μπορούμε λοιπόν να εικάσουμε ότι η διάνοια θα προσανατολιστεί μάλλον προς τη συνείδηση, ενώ το ένστικτο προς την ασυνειδησία. Διότι εκεί που το εργαλείο το οποίο πρέπει να χειριστούμε είναι οργανωμένο από τη φύση, το σημείο της εφαρμογής του παρέχεται από τη φύση, το προσδοκώμενο αποτέλεσμα το θέλει η φύση, το περιθώριο επιλογής είναι ελάχιστο* άρα η συμφυής στην παράσταση συνείδηση θα ισοζυγίζεται, καθόσον θα τείνει να αποδεσμευτεί, με την επιτέλεση της πράξης, ταυτόσημης με την παράσταση, που την αντισταθμίζει. Εκεί όπου εμφανίζεται, φωτίζει όχι τόσο το ίδιο το ένστικτο όσο τις αντιξοότητες που αυτό συναντά* είναι το *έλλειμμα* του ενστίκτου, η απόσταση της πράξης από την ιδέα, που θα αποβεί συνείδηση* οπότε η συνείδηση θα είναι τότε απλώς κάτι το συμπτωματικό. Ουσιαστικά υπογραμμίζει μόνο το αρχικό διάβημα του ενστίκτου, εκείνο που ενεργοποιεί όλη τη σειρά των αυτόματων κινήσεων. Απεναντίας, το έλλειμμα είναι η κανονική κατάσταση της διάνοιας. Ουσία της είναι να υφίσταται αντιξοότητες. Εφόσον έχει ως πρωταρχική λειτουργία την κατασκευή ανοργάνωτων εργαλείων, οφείλει, μέσα από μύριες όσες δυσκολίες, να επιλέξει γι' αυτή την εργασία τον τόπο και τη στιγμή, τη μορφή και την ύλη. Και δεν μπορεί να ικανοποιηθεί πλήρως, επειδή κάθε νέα ικανοποίηση δημιουργεί νέες ανάγκες. Εν ολίγοις, αν το ένστικτο και η διάνοια εμπερικλείουν αμφότερα γνώσεις, η γνώση είναι μάλλον ασυνείδητη και *παίζεται σαν ρόλος* στην περίπτωση του ενστίκτου, και μάλλον συνειδητή και *αποτέλεσμα σκέψης στην* περίπτωση της διάνοιας. Μόνο που

εδώ έχουμε μάλλον μια διαφορά βαθμίδας παρά μια διαφορά φύσης. Καθόσον καταγινόμαστε μόνο με τη συνείδηση, εθελοτυφλούμε απέναντι σε αυτό που είναι, από ψυχολογική σκοπιά, η κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο.

Για να φτάσουμε στην ουσιώδη διαφορά, πρέπει, χωρίς να σταθούμε στο λίγο πολύ ζωηρό φως που φωτίζει αυτές τις δύο μορφές της εσωτερικής δραστηριότητας, να πάμε κατευθείαν στα δύο βαθύτατα διακεκριμένα μεταξύ τους αντικείμενα, τα οποία αποτελούν τα σημεία εφαρμογής της διάνοιας και του ενστίκτου.

Όταν ο οίστρος του αλόγου [η αλογόμυγα] αποθέτει τα αυγά του στις κνήμες ή στα πλευρά του ζώου, ενεργεί σαν να ήξερε ότι η προνύμφη του μέλλει να αναπτυχθεί στο στομάχι του αλόγου και ότι το άλογο, καθώς γλείφεται, θα μεταφέρει τη γεννώμενη προνύμφη στον πεπτικό του σωλήνα. Όταν ένα υμενόπτερο με παραλυτική ιδιότητα πλήττει το θύμα του στα σημεία ακριβώς που βρίσκονται νευρικά κέντρα, ώστε να το ακινητοποιήσει χωρίς να το εξοντώσει, ενεργεί σαν ένας εμβριθής εντομολόγος, ο οποίος είναι συνάμα και δεινός χειρουργός. Αλλά και τι δεν θα έπρεπε να ξέρει ο μικρός σκαραβαίος που τόσο συχνά διηγούνται την ιστορία του - η σίταρη (5^1:15); Αυτό το κολεόπτερο αποθέτει τα αυγά του στην είσοδο των υπόγειων στοών τις οποίες σκάβει ένα είδος μέλισσας, η ανθοφόρος. Η προνύμφη της σίταρης, μετά από μακρά αναμονή, παραμονεύει την άρρενα ανθοφόρο στην έξοδο της στοάς, γραπώνεται πάνω της και μένει εκεί προσκολλημένη μέχρι τη «γαμήλια πτήση»* τότε δράττεται της ευκαιρίας να περάσει από την άρρενα στη θηλυκή ανθοφόρο και την περιμένει ήσυχα να γεννήσει τα αυγά της. Στη συνέχεια, πηδάει πάνω στο αυγό που θα της χρησιμεύσει ως έρεισμα μέσα στο μέλι, καταβροχθίζει το αυγό σε λίγες μέρες και, εγκατεστημένη στο κέλυφος, υφίσταται την πρώτη της μεταμόρφωση. Οργανωμένη τώρα για να επιπλέει στο μέλι, αναλίσκει αυτή την προμήθεια τροφής και γίνεται νύμφη και κατόπιν τέλειο έντομο. Όλα συμβαίνουν σάμπως η προνύμφη της σίταρης, από την εκκόλαψή της κιόλας, να γνώριζε ότι η άρρην ανθοφόρος θα εξέλθει αρχικά από τη στοά, ότι η γαμήλια πτήση θα της προσφέρει το μέσον για να μεταφερθεί στη θηλυκή, ότι αυτή θα την οδηγήσει σε μιαν αποθήκη με μέλι κατάλληλο να την θρέψει όταν θα έχει μεταμορφωθεί, ακόμη δε ότι, μέχρι τη μεταμόρφωση αυτή, θα έχει καταβροχθίσει σιγά σιγά το αυγό της ανθοφόρου ώστε να τραφεί, να

κρατηθεί στην επιφάνεια του μελιού και, τέλος, να υπερνικήσει τον αντίπαλο που θα βγει από το αυγό. Όλα συμβαίνουν επίσης σάμπως η ίδια η σίταρη να ήξερε ότι η προνύμφη της θα γνωρίζει όλα αυτά τα πράγματα. Η γνώση, αν υπάρχει, απλώς εξυπακούεται. Εξωτερικεύεται σε ακριβείς κινήσεις αντί να εσωτερικεύεται ως συνείδηση. Δεν παύει όμως να αληθεύει ότι η συμπεριφορά του εντόμου σχεδιάζει την παράσταση καθορισμένων πραγμάτων, τα οποία υπάρχουν ή παράγονται σε συγκεκριμένα σημεία του χώρου και του χρόνου, που το έντομο γνωρίζει χωρίς να τα έχει μάθει.

Τώρα λοιπόν, αν εξετάσουμε από την ίδια σκοπιά τη διάνοια, θα διαπιστώσουμε ότι κι αυτή, με τη σειρά της, γνωρίζει ορισμένα πράγματα χωρίς να τα έχει μάθει. Μόνο που είναι γνώσεις μιας πολύ διαφορετικής τάξης. Δεν έχουμε διάθεση, εν προκειμένω, να αναρριπίσουμε την παλαιά φιλοσοφική έριδα σχετικά με το έμφυτο. Ας περιοριστούμε λοιπόν στην καταγραφή του σημείου στο οποίο οι πάντες συμφωνούν, ήτοι ότι το μικρό παιδί κατανοεί αμέσως πράγματα που το ζώο ουδέποτε θα κατανοήσει και ότι, υπ' αυτή την έννοια, η διάνοια, όπως και το ένστικτο, είναι μια κληρονομική λειτουργία, κατά συνέπεια έμφυτη. Αλλά αυτή η έμφυτη διάνοια, μολονότι είναι μια γνωστική ικανότητα, δεν γνωρίζει κανένα επιμέρους αντικείμενο. Όταν το νεογνό γυρεύει για πρώτη φορά το στήθος της τροφού του, μαρτυρώντας έτσι ότι γνωρίζει (ασυνειδήτως, βέβαια) ένα πράγμα που ουδέποτε είδε, θα πούμε, επειδή ακριβώς η έμφυτη γνώση αφορά εδώ ένα καθορισμένο αντικείμενο, ότι είναι ένστικτο και όχι διάνοια. Συνεπώς η διάνοια δεν κομίζει την έμφυτη γνώση κανενός αντικειμένου. Παραταύτα, αν δεν ήξερε τίποτε εκ φύσεως, δεν θα κατείχε τίποτε έμφυτο. Τι μπορεί λοιπόν να γνωρίζει, όταν αγνοεί τα πάντα; Πλάι στα *πράγματα* υπάρχουν οι *σχέσεις*. Το νεογνό που μόλις ήλθε στη ζωή δεν γνωρίζει ούτε καθορισμένα αντικείμενα ούτε μια καθορισμένη ιδιότητα κάποιου αντικειμένου* αλλά, την ημέρα που θα αποδώσουμε ενώπιον του μια ιδιότητα σε ένα αντικείμενο, ένα επίθετο σε ένα ουσιαστικό, θα καταλάβει παρευθύς τι σημαίνει αυτό. Άρα η σχέση του κατηγορούμενου με το υποκείμενο συλλαμβάνεται από το βρέφος φυσικά. Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε για τη γενική σχέση που εκφράζει το ρήμα, σχέση που συλλαμβάνεται τόσο άμεσα από το πνεύμα, ώστε η γλώσσα μπορεί να την υπονοεί, όπως συμβαίνει στις υποτυπώδεις γλώσσες που-στερούνται ρήματος. Η διάνοια λοιπόν χρησιμοποιεί φυσικά τις σχέσεις του ισοδύναμου προς το ισοδύναμο.

του περιεχομένου προς το περιέχον, της αιτίας προς το αποτέλεσμα κτλ., σχέσεις τις οποίες προϋποθέτει κάθε φράση όπου υπάρχει υποκείμενο, κατηγορούμενο, ρήμα εκπεφρασμένο ή υπονοούμενο. Μπορούμε τάχα να πούμε ότι έχει την *έμφυτη* γνώση καθεμιάς από αυτές τις επιμέρους σχέσεις; Απόκειται στους θεωρητικούς της λογικής να εξετάσουν αν εδώ έχουμε να κάνουμε με ισάριθμες μη αναγώγιμες σχέσεις ή αν θα μπορούσαμε να τις αναγάγουμε σε ακόμη πιο γενικές σχέσεις. Αλλά, όπως κι αν τελεστεί η ανάλυση της σκέψης, θα καταλήγουμε πάντα σε ένα ή περισσότερα γενικά πλαίσια, τα οποία το πνεύμα τα γνωρίζει έμφυτα, εφόσον χρησιμοποιεί τη γνώση τους φυσικά. Ας πούμε λοιπόν ότι, αν *εξετάζουμε την έμφυτη γνώση που εμπερικλείουν το ένστικτο και η διάνοια, διαπιστώνουμε ότι αυτή η έμφυτη γνώση αναφέρεται στην πρώτη περίπτωση σε* πράγματα *και στη δεύτερη περίπτωση σε* σχέσεις.

Οι φιλόσοφοι διακρίνουν την ύλη της γνώσης μας από τη μορφή της. Η ύλη είναι ό,τι δίδεται από τις αντιληπτικές ικανότητες, ειλημμένο στη στοιχειώδη κατάσταση. Η μορφή είναι το σύνολο των σχέσεων που εγκαθιδρύονται ανάμεσα σε αυτά τα υλικά για να συγκροτήσουν μια συστηματική γνώση. Άραγε η μορφή χωρίς ύλη μπορεί να αποτελεί ήδη αντικείμενο γνώσης; Ασφαλώς, υπό τον όρο ότι αυτή η γνώση μοιάζει λιγότερο με κάτι που κατέχουμε απ' ό,τι με μια συνήθεια που αποκτήσαμε, λιγότερο με μια κατάσταση απ' ό,τι με μια κατεύθυνση· είναι, θα λέγαμε, μια φυσική πτυχή της προσοχής. Ο μαθητής που ξέρει ότι θα του υπαγορεύσουν ένα κλάσμα χαράζει μια γραμμή, προτού μάθει ποιος είναι ο αριθμητής και ποιος ο παρονομαστής· έχει λοιπόν κατά νου τη γενική σχέση των δύο όρων, παρότι αγνοεί αμφότερους· γνωρίζει τη μορφή χωρίς την ύλη. Το ίδιο συμβαίνει και με τα πλαίσια που είναι προγενέστερα κάθε εμπειρίας και στα οποία θα ενταχθεί η εμπειρία μας. Ας υιοθετήσουμε λοιπόν εδώ τις καθιερωμένες εκφράσεις, προτείνοντας μιαν ακριβέστερη διατύπωση της διάκρισης ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο: *η διάνοια, σε ό,τι το έμφυτο έχει, είναι η γνώση μιας* μορφής, *ενώ το ένστικτο προϋποθέτει τη γνώση μιας* ύλης.

Από αυτή τη δεύτερη σκοπιά, που αφορά τη γνώση και όχι πια τη δράση, η εμμενής δύναμη στη ζωή εν γένει εξακολουθεί να μας φαίνεται ως μια περιορισμένη αρχή, στην οποία συνυπάρχουν και αλληλοδιεισδύουν αρχικά δύο διαφορετικοί και μάλιστα αποκλίνοντες τρόποι γνώσης. Ο πρώτος προσπελάζει άμεσα και μάλιστα στην υλικότητά τους καθορισμένα αντί-

κείμενα. Λέει: «να τι είναι αυτό». Ο δεύτερος δεν προσπελάζει κανένα επιμέρους αντικείμενο* είναι απλώς μια φυσική δύναμη συσχέτισης ενός αντικειμένου με ένα άλλο αντικείμενο ή ενός μέρους με ένα άλλο ή μιας όψης με μιαν άλλη* τέλος, είναι μια δύναμη συναγωγής συμπερασμάτων όταν κατέχουμε τις προκείμενες και όδευσης από ό,τι μάθαμε σε ό,τι αγνοούμε. Δεν αποφαίνεται πια ότι «αυτό είναι»* αποφαίνεται μόνο ότι, *αν οι* συνθήκες είναι τέτοιες, τέτοιο θα είναι και το αποτέλεσμά τους. Εν συντομία, η πρώτη γνώση, ενστικτώδους φύσεως, θα διατυπωνόταν με τις προτάσεις που οι φιλόσοφοι αποκαλούν *κατηγορικές*, ενώ η δεύτερη, διανοητικής φύσεως αυτή, εκφράζεται πάντα *υποθετικώς*. Από αυτές τις δύο ικανότητες, η πρώτη φαίνεται κατ' αρχάς πολύ προτιμότερη από την άλλη. Και θα ήταν όντως, αν επεκτεινόταν σε απεριόριστο αριθμό αντικειμένων. Αλλά, στην πραγματικότητα, εφαρμόζεται αποκλειστικά σε ένα ειδικό αντικείμενο και μάλιστα σε ένα περιορισμένο τμήμα αυτού του αντικειμένου. Τουλάχιστον κατέχει την εσωτερική και πλήρη γνώση του* βέβαια, η γνώση αυτή δεν είναι ρητή, αλλά υπονοείται από τη συντελούμενη πράξη. Αντίθετα, η δεύτερη ικανότητα κατέχει φυσικά μόνο μιαν εξωτερική και κενή γνώση* ως εκ τούτου όμως, έχει το πλεονέκτημα να κομίζει ένα πλαίσιο όπου απειράριθμα αντικείμενα θα μπορούν να ενταχθούν εκ περιτροπής. Όλα συμβαίνουν σάμπως η δύναμη που εξελίσσεται μέσα από τις ζωντανές μορφές, όντας περιορισμένη, να είχε την επιλογή, στο πεδίο της φυσικής ή έμφυτης γνώσης. ανάμεσα σε δύο είδη περιορισμού, το ένα από τα οποία αφορά το εύρος της γνώσης και το άλλο την *κατανόησή της*. Στην πρώτη περίπτωση, η γνώση θα μπορεί να είναι μεστή και πλήρης, αλλά τότε θα περιοριστεί σε ένα καθορισμένο αντικείμενο* στη δεύτερη περίπτωση, δεν περιορίζει πια το αντικείμενό της, αλλά τούτο συμβαίνει διότι δεν περιλαμβάνει πλέον τίποτε, όντας απλώς μια μορφή άνευ περιεχομένου. Οι δύο τάσεις -οι οποίες αρχικά προϋπέθεταν η μία την άλλη- όφειλαν να διαχωριστούν για να μεγαλώσουν. Έσπευσαν λοιπόν, καθεμιά από την πλευρά της, να αναζητήσουν την τύχη τους στον κόσμο. Έτσι, κατέληξαν στο ένστικτο και στη διάνοια.

Τέτοιοι είναι λοιπόν οι δύο διιστάμενοι τρόποι γνώσης διά των οποίων η διάνοια και το ένστικτο θα πρέπει να οριστούν, αν το ζήτημα τεθεί από τη σκοπιά της γνώσης και όχι πλέον της δράσης. Μόνο που η γνώση και η δράση, εν προκειμένω, είναι απλώς δύο όψεις μιας και της αυτής ικανότη-

τας. Πράγματι, εύκολα διαπιστώνουμε ότι ο δεύτερος ορισμός είναι απλώς μια νέα μορφή του πρώτου.

Αν το ένστικτο είναι κατεξοχήν η ικανότητα να χρησιμοποιούμε ένα οργανωμένο φυσικό εργαλείο, οφείλει να ενέχει την έμφυτη γνώση (δυνητική ή ασύνειδη, βέβαια) τόσο αυτού του εργαλείου όσο και του αντικειμένου στο οποίο εφαρμόζεται. Συνεπώς το ένστικτο είναι η έμφυτη γνώση ενός *πράγματος.* Αλλά η διάνοια είναι η ικανότητα κατασκευής ανοργάνωτων, δηλαδή τεχνητών εργαλείων. Αν εξαιτίας της η φύση αποποιείται να προικίσει το έμβιο ον με το εργαλείο που θα του χρησιμεύσει, το κάνει για να μπορεί το έμβιο ον, ανάλογα με τις περιστάσεις, να ποικίλλει την κατασκευή του. Επομένως η ουσιώδης λειτουργία της διάνοιας θα είναι να διακρίνει, σε οποιεσδήποτε περιστάσεις, το κατάλληλο μέσο που θα της επιτρέπει να αντεπεξέρχεται σε δύσκολες καταστάσεις. Θα γυρέψει το πιο εξυπηρετικό μέσο, δηλαδή να ενταχθεί στο προκείμενο πλαίσιο. Θα αναφέρεται ουσιαστικά στις σχέσεις ανάμεσα στη δεδομένη κατάσταση και στα μέσα με τα οποία θα την εκμεταλλευθεί προς όφελος της. Το έμφυτο λοιπόν στοιχείο στη διάνοια θα είναι η τάση να εγκαθιδρύσει σχέσεις και αυτή η τάση προϋποθέτει τη φυσική γνώση ορισμένων γενικότατων σχέσεων - πραγματικό ύφασμα το οποίο η ιδιάζουσα σε κάθε διάνοια δραστηριότητα θα κόψει σε ειδικότερες σχέσεις. Εκεί λοιπόν όπου η δραστηριότητα προσανατολίζεται προς την κατασκευή, η γνώση αναφέρεται αναγκαστικά σε σχέσεις. Αλλά αυτή η καθαρά *τυπική (formelle)γνώση* της διάνοιας έχει απέναντι στην *υλική (matérielle) γνώση* του ενστίκτου ένα ανυπολόγιστο πλεονέκτημα. Ένας τύπος (forme), επειδή ακριβώς είναι κενός, μπορεί να πληρωθεί εκ περιτροπής, κατά βούληση, από απεριόριστο αριθμό πραγμάτων, ακόμη και από κείνα που δεν χρησιμεύουν σε τίποτε. Ως εκ τούτου, μια τυπική γνώση δεν περιορίζεται σε ό,τι είναι πρακτικά χρήσιμο, έστω κι αν εμφανίστηκε στον κόσμο αποσκοπώντας στην πρακτική χρησιμότητα. Ένα νοήμον ον φέρει μέσα του τη δυνατότητα να υπερβεί τον εαυτό του.

Ωστόσο, θα τον υπερβεί λιγότερο απ' όσο θα ήθελε, λιγότερο ακόμη απ' όσο φαντάζεται. Ο αμιγώς τυπικός χαρακτήρας της διάνοιας της στερεί το αναγκαίο έρμα για να στηριχτεί στα αντικείμενα τα οποία θα παρουσίαζαν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τη θεωρία. Το ένστικτο, απεναντίας, θα είχε την επιθυμητή υλικότητα, αλλά είναι ανίκανο να αναζητήσει τόσο μα-

κριά το αντικείμενό του - καθότι δεν στοχάζεται. Φτάνουμε λοιπόν στο πιο ενδιαφέρον σημείο της ερευνάς μας. Η διαφορά που θα εντοπίσουμε ανάμεσα στο ένστικτο και στη διάνοια είναι αυτή την οποία έτεινε να συναγάγει όλη μας η ανάλυση. Θα τη διατυπώναμε ως ακολούθως: *Υπάρχουν πράγματα που μόνο η διάνοια είναι ικανή να αναζητήσει, αλλά αφ' εαυτής δεν βα τα βρει ποτέ. Λυτά τα πράγματα μόνο το ένστικτο θα τα έβρισκε· ωστόσο ουδέποτε θα τα αναζητήσει.*

Πρωταρχική λειτουργία της διάνοιας

Εν προκειμένω, επιβάλλεται να υπεισέλθουμε σε κάποιες προσωρινές λεπτομέρειες σχετικά με τον μηχανισμό της διάνοιας. Είπαμε παραπάνω ότι η λειτουργία της διάνοιας συνίσταται στην εγκαθίδρυση σχέσεων. Ας προσδιορίσουμε λοιπόν ακριβέστερα τη φύση των σχέσεων που εγκαθιδρύει. Επί τούτου, μένουμε ακόμη στην αοριστία και στην αυθαιρεσία, ενόσω εκλαμβάνουμε τη διάνοια ως μια ικανότητα προορισμένη για την καθαρή θεωρία. Είμαστε υποχρεωμένοι, σ' αυτή την περίπτωση, να θεωρούμε τα γενικά πλαίσια της νόησης ως κάτι απόλυτο, απαραμείωτο και ανεξήγητο. Η νόηση μοιάζει έτσι να έχει πέσει από τον ουρανό μαζί με τη μορφή της, όπως γεννιόμαστε ο καθένας με το πρόσωπό του. Ορίζουμε αυτή τη μορφή, βέβαια, αλλά είναι το μόνο που μπορούμε να κάνουμε και δεν εξετάζουμε γιατί είναι αυτή που είναι και όχι κάτι εντελώς διαφορετικό. Έτσι, φτάνουμε στο συμπέρασμα ότι η διάνοια είναι ουσιαστικά ενοποίηση, ότι όλες οι διεργασίες της έχουν ως κοινό στόχο να εισαγάγουν μια κάποια ενότητα στην ποικιλομορφία των φαινομένων κτλ. Αλλά, εν πρώτοις, η «ενοποίηση» είναι ένας αόριστος όρος, λιγότερο σαφής από τον όρο «σχέση» ή ακόμη και από τον όρο «σκέψη» και δεν λέει κάτι παραπάνω από αυτούς. Επιπλέον, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε μήπως η λειτουργία της διάνοιας συνίσταται ακόμη περισσότερο στο να διαιρεί παρά στο να ενοποιεί. Τέλος, αν η διάνοια λειτουργεί με τον τρόπο που λειτουργεί, επειδή θέλει να ενοποιήσει, και αν επιδιώκει την ενοποίηση απλώς επειδή την έχει ανάγκη, τότε η γνώση μας γίνεται συναφής με ορισμένες απαιτήσεις του πνεύματος που θα μπορούσαν να είναι τελείως διαφορετικές. Σε μια διαφορετικά διαμορφωμένη διάνοια, η γνώση θα ήταν κι αυτή

διαφορετική. Εφόσον η διάνοια δεν εξαρτάται πια από τίποτε, τα πάντα εξαρτώνται από αυτήν. Έτσι, έχοντας τοποθετήσει υπερβολικά ψηλά τη νόηση, καταλήγουμε να υποβιβάσουμε υπέρ το δέον τη γνώση που μας κομίζει. Αυτή η γνώση γίνεται σχετική, από τη στιγμή που η διάνοια είναι ένα είδος απόλυτου. Απεναντίας, εμείς εκλαμβάνουμε την ανθρώπινη διάνοια ως σχετική με τις αναγκαιότητες της δράσης. Απαξ και τεθεί η δράση, παρευθύς επάγεται η μορφή της διάνοιας. Επομένως, η μορφή αυτή δεν είναι απαραμείωτη ούτε ανεξήγητη. Επειδή ακριβώς δεν είναι ανεξάρτητη, αδυνατούμε πλέον να πούμε ότι η γνώση εξαρτάται από αυτήν. Η γνώση παύει να είναι προϊόν της διάνοιας, για να αποβεί, κατά μία έννοια, αναπόσπαστο τμήμα της πραγματικότητας.

Οι φιλόσοφοι, βέβαια, θα αντιτείνουν ότι η δράση τελείται σε έναν διατεταγμένο κόσμο, ότι αυτή η διάταξη είναι ήδη σκέψη και ότι περιπίπτουμε σε λήψη του ζητουμένου όταν εξηγούμε τη διάνοια με τη δράση, η οποία την προϋποθέτει. Θα είχαν το δίκιο με το μέρος τους, στο σημείο αυτό, αν η δική μας σκοπιά σε αυτό το κεφάλαιο επρόκειτο να είναι η οριστική άποψή μας. Θα ήμασταν τότε θύματα μιας αυταπάτης όμοιας με κείνη του Σπένσερ, ο οποίος πίστεψε ότι η διάνοια είχε επαρκώς εξηγηθεί όταν την ανήγαγε στο αποτύπωμα που αφήνουν μέσα μας τα γενικά χαρακτηριστικά της ύλης: σάμπως η συμφυής στην ύλη διάταξη να μην ήταν η ίδια η διάνοια! Αλλά κρατάμε για το προσεχές κεφάλαιο το ερώτημα μέχρι ποιο σημείο και με ποια μέθοδο η φιλοσοφία θα μπορούσε να επιχειρήσει μια αληθινή γένεση της διάνοιας και συνάμα της ύλης. Για την ώρα, το πρόβλημα που μας απασχολεί είναι ψυχολογικής υφής. Αναρωτιόμαστε ποιο να είναι το τμήμα του υλικού κόσμου στο οποίο η διάνοιά μας έχει ειδικώς προσαρμοστεί. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, δεν χρειάζεται να επιλέξουμε ένα φιλοσοφικό σύστημα. Αρκεί να υιοθετήσουμε την άποψη του κοινού νου.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από τη δράση και ας θέσουμε ως αρχή ότι η διάνοια σκοπεί αρχικά να προβεί σε κατασκευές. Η κατασκευή ασκείται αποκλειστικά στην ακατέργαστη ύλη, υπό την έννοια ότι, ακόμη και αν μετέρχεται οργανωμένα υλικά, τα μεταχειρίζεται ως αδρανή αντικείμενα, χωρίς να λογαριάζει τη ζωή που τα διαμόρφωσε. Το μόνο που συγκρατεί η κατασκευή από την ακατέργαστη ύλη είναι το στερεό* τα υπόλοιπα διαφεύγουν λόγω ακριβώς της ρευστότητάς τους. Αν λοιπόν η διάνοια τείνει να κατασκευάζει πράγματα, μπορούμε να προβλέψουμε πως ό,τι το ρευστό υπάρ-

χει στην πραγματικότητα, θα της διαφύγει εν μέρει και πως ό,τι το καθαυτό ζωτικό υπάρχει στο έμβιο θα της διαφύγει εντελώς. *Η διάνοιά μας. έτσι όπως βγαίνει από τα χέρια της φύσης. έχει ως κύριο αντικείμενο το ανοργάνωτο στερεό.*

Αν προβαίναμε σε επισκόπηση των διανοητικών ικανοτήτων, θα βλέπαμε ότι η διάνοια νιώθει άνεση και οικειότητα μόνο όταν καταπιάνεται με την ακατέργαστη ύλη, ιδιαίτερα με τα στερεά. Όσο για την πιο γενική ιδιότητα της ακατέργαστης ύλης, είναι εκτατή, μας παρουσιάζει αντικείμενα εξωτερικά προς άλλα αντικείμενα και, σε αυτά τα αντικείμενα, μέρη εξωτερικά προς άλλα μέρη. Αναμφίβολα, μας είναι χρήσιμο, για τους κατοπινούς χειρισμούς μας, να θεωρούμε κάθε αντικείμενο ως διαιρετό σε αυθαιρέτως τεμαχισθέντα τμήματα και, επιπλέον, κάθε τμήμα ως διαιρετό όπως μας κατέβει, και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Πλην όμως μας είναι προπαντός αναγκαίο, για τον παρόντα χειρισμό, να εκλάβουμε το πραγματικό αντικείμενο που μας απασχολεί ή τα πραγματικά στοιχεία στα οποία το αναλύσαμε, ως *προσωρινούς τελεσίδικα* και να τα αντιμετωπίσουμε ως ισάριθμες *μονάδες.* Στη δυνατότητα να αποσυνθέτουμε την ύλη όσο και όπως μας αρέσει κάνουμε νύξη όταν μιλάμε για τη *συνέχεια* της υλικής έκτασης· μόνο που αυτή η συνέχεια, όπως βλέπουμε, περιορίζεται για μας στην ικανότητα με την οποία η ύλη μάς επιτρέπει να επιλέγουμε τον τρόπο ασυνέχειας που θα της αναγνωρίσουμε· τελικά, ο τρόπος ασυνέχειας που επιλέξαμε άπαξ μας φαίνεται πάντοτε ως όντως πραγματικός και εφελκύει την προσοχή μας, διότι σύμφωνα με αυτόν ρυθμίζεται η παρούσα δράση μας. Έτσι, η ασυνέχεια νοείται δι' εαυτήν, μπορεί να νοηθεί εν εαυτή, την παριστούμε με ένα θετικό ενέργημα του πνεύματός μας, ενώ η διανοητική παράσταση της συνέχειας είναι μάλλον αρνητική, διότι κατά βάθος είναι απλώς η άρνηση του πνεύματός μας, προ οιουδήποτε δεδομένου συστήματος αποσύνθεσης, να το εκλάβει ως το μόνο δυνατό. *Η διάνοια παριστάμε σαφήνεια μόνο το ασυνεχές.*

Από την άλλη, τα αντικείμενα στα οποία ασκείται η δράση μας είναι, χωρίς αμφιβολία, κινητά. Αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να γνωρίσουμε πού οδεύει το κινητό, πού βρίσκεται ανά πάσα στιγμή της πορείας του. Με άλλα λόγια, εμμένουμε προπάντων στις τωρινές ή μελλοντικές θέσεις του και όχι στην *πρόοδο* διά της οποίας περνά από τη μια θέση στην άλλη, πρόοδος που είναι αυτή τούτη η κίνηση. Στις πράξεις που επιτελού-

με και οι οποίες είναι συστηματοποιημένες κινήσεις, προσηλωνόμαστε στο σκοπό ή στη σημασία της κίνησης, στο συνολικό της σχέδιο (dessin), κοντολογίς στο ακίνητο σχέδιο (plan) εκτέλεσης. Ό,τι το κινούμενο υπάρχει στη δράση μάς ενδιαφέρει μόνο στο μέτρο που το όλο θα μπορούσε να προχωρήσει, να επιβραδυνθεί ή να παρακωλυθεί από κάποιο τυχαίο συμβάν καθ' οδόν. Η διάνοιά μας αποστρέφεται την ίδια την κινητικότητα, διότι δεν έχει κανένα συμφέρον να ασχοληθεί μ' αυτήν. Αν προοριζόταν για την καθαρή θεωρία, θα λάβαινε θέση μέσα στην κίνηση, διότι η κίνηση είναι αναμφίβολα η ίδια η πραγματικότητα και η ακινησία είναι πάντα μόνο φαινομενική ή σχετική. Πλην όμως η διάνοια προορίζεται για κάτι ολότελα διαφορετικό. Εκτός των περιπτώσεων που ασκεί βία σε βάρος του εαυτού της, ακολουθεί την αντίστροφη πορεία* εκκινεί πάντα από την ακινησία, σάμπως αυτή να ήταν η απώτατη πραγματικότητα ή το στοιχείο* όταν θέλει να παραστήσει την κίνηση, την ανασυγκροτεί με ακινησίες τις οποίες παραθέτει. Αυτό το εγχείρημα, του οποίου θα δείξουμε τον αθέμιτο χαρακτήρα και τον κίνδυνο που συνεπάγεται στο πεδίο της θεωρίας (οδηγεί σε αδιέξοδα και δημιουργεί τεχνητώς ανεπίλυτα φιλοσοφικά προβλήματα), δικαιολογείται άκοπα όταν αναφερθούμε στον προορισμό του. Στη φυσική της κατάσταση, η διάνοια αποβλέπει σε έναν πρακτικά χρήσιμο σκοπό. Όταν υποκαθιστά την κίνηση με παρατιθέμενες ακινησίες, δεν αξιώνει να ανασυγκροτήσει την κίνηση όπως είναι πραγματικά* την αντικαθιστά απλώς με ένα πρακτικό ισοδύναμο. Οι φιλόσοφοι λαθεύουν όταν μεταφέρουν στο πεδίο της θεωρίας μια μέθοδο σκέψης καμωμένη για τη δράση. Αλλά σκοπεύουμε να επανέλθουμε σε αυτό το σημείο. Ας αρκεστούμε επί του παρόντος να πούμε ότι το σταθερό και το αμετάβλητο ελκύουν τη διάνοιά μας δυνάμει της φυσικής της διάθεσης. *Η διάνοιά μας παριστάμε σαφήνεια μονάχα την ακινησία.*

Τώρα, κατασκευάζω σημαίνει σμιλεύω σε κάποια ύλη τη μορφή ενός αντικειμένου. Αυτό που προέχει είναι η επιζητούμενη μορφή. Όσο για την ύλη, επιλέγουμε εκείνη που είναι περισσότερο πρόσφορη* αλλά, για να τη διαλέξουμε, δηλαδή για να την αναζητήσουμε ανάμεσα σε πολλές άλλες, πρέπει να έχουμε προσπαθήσει -τουλάχιστον με τη φαντασία μας- να προικίσουμε κάθε είδος ύλης με τη μορφή του αντικειμένου το οποίο συλλάβαμε. Με άλλα λόγια, μια διάνοια που αποσκοπεί στην κατασκευή είναι διάνοια που δεν χρονοτριβεί ποτέ στην τωρινή μορφή των πραγμάτων, που

δεν τη θεωρεί τελεσίδικη, αλλά που, αντιθέτως, εκλαμβάνει κάθε ύλη, ως σμιλεύσιμη κατά βούληση. Ο Πλάτων συγκρίνει τον καλό διαλεκτικό με τον επιδέξιο μάγειρο, ο οποίος τεμαχίζει το ζώο, χωρίς να σπάσει τα οστά του, ακολουθώντας τις αρθρώσεις που σχεδίασε η φύση.[14] Μια διάνοια που θα λειτουργούσε πάντα με αυτόν τον τρόπο θα ήταν όντως στραμμένη προς τη θεωρία. Αλλά η δράση, και ιδιαίτερα η κατασκευή, απαιτεί την αντίθετη πνευματική ροπή. Θέλει να θεωρούμε κάθε σημερινή μορφή των πραγμάτων, ακόμη και των φυσικών, ως τεχνητή και προσωρινή, ώστε η σκέψη μας να εξαλείφει από το αντικείμενο που αντιληφθήκαμε, αδιάφορο αν είναι οργανωμένο και ζωντανό, τις γραμμές που σημειώνουν εξωτερικά την εσωτερική δομή του και, τέλος, να θεωρούμε την ύλη του αδιάφορη προς τη μορφή του. Κατά συνέπεια, το σύνολο της ύλης θα πρέπει να φαίνεται στη σκέψη μας σαν ένα πελώριο ύφασμα που μπορούμε να το κόψουμε όπως θέλουμε, για να το ράψουμε όπως μας αρέσει. Παρεμπιπτόντως, ας σημειώσουμε ότι αυτήν ακριβώς την ικανότητα επιβεβαιώνουμε όταν λέμε ότι υπάρχει ένας *χώρος*, δηλαδή ένα ομοιογενές και κενό περιβάλλον, άπειρο και απείρως διαιρετό, πρόσφορο σε κάθε τρόπο αποσύνθεσης. Παρόμοιο περιβάλλον ουδέποτε υποπίπτει στην αντίληψη· απλώς το συλλαμβάνουμε. Αντιληπτή είναι μόνο η χρωματιστή έκταση, που ανθίσταται, που διαιρείται σύμφωνα με τις γραμμές τις οποίες χαράζουν τα περιγράμματα των πραγματικών σωμάτων ή των πραγματικών στοιχειωδών τμημάτων τους. Αλλά, όταν πορισιούμε την εξουσία που έχουμε πάνω σ' αυτή την ύλη, δηλαδή την ικανότητά μας να την αποσυνθέτουμε και να την ανασυνθέτουμε κατ' αρέσκεια, προβάλλουμε, συλλήβδην, όλες αυτές τις δυνατές αποσυνθέσεις και ανασυνθέσεις πίσω από την πραγματική έκταση, υπό τη μορφή ενός ομοιογενούς χώρου, κενού και αδιάφορου, που θα την υποστήριζε. Αρα αυτός ο χώρος είναι προπάντων το σχήμα της δυνατής επενέργειάς μας στα πράγματα, έστω κι αν τα πράγματα έχουν μια φυσική τάση -όπως θα εξηγήσουμε περαιτέρω- να υπάγονται σε ένα τέτοιο σχήμα* είναι μια άποψη του πνεύματος. Πιθανώς το ζώο δεν έχει ιδέα γι' αυτό το πράγμα, ακόμη κι όταν αντιλαμβάνεται σαν κι εμάς τα εκτατά πράγματα. Είναι μια παράσταση που συμβολίζει την κατασκευαστική τάση της ανθρώπινης διά-

14. Πλάτων. *Φαίδ.* 265 θ: *«Έτσιν' αδιδάσκαλα δαίμενα' άβαπτέμενα χ'ι μήτεμεν χαπώα μάσμ, χρύμαείρω τύχημεο».*

νοιας. Αλλά δεν θα χρονοτριβήσουμε *σ'* αυτό το σημείο για την ώρα. Μας αρκεί να πούμε ότι *η διάνοια χαρακτηρίζεται από την απεριόριστη δύναμη να αποσυνθέτει σύμφωνα με οιονδήποτε νόμο και να ανασυνθέτει σε οιοδήποτε σύστημα.*

Απαριθμήσαμε μερικά από τα ουσιώδη γνωρίσματα της ανθρώπινης διάνοιας. Αλλά μέχρι τώρα εξετάσαμε το άτομο απομονωμένο, χωρίς να λάβουμε υπόψη τον κοινωνικό βίο. Στην πραγματικότητα όμως ο άνθρωπος είναι ένα ον που ζει μέσα σε κοινωνία. Αν ισχύει ότι η ανθρώπινη διάνοια αποσκοπεί στην κατασκευή, πρέπει να προσθέσουμε ότι, γι' αυτόν τον σκοπό αλλά και για άλλους σκοπούς, συμπράττει με άλλες διάνοιες. Να όμως που είναι δύσκολο να φανταστούμε μια κοινωνία τα μέλη της οποίας δεν επικοινωνούν μεταξύ τους μέσω σημείων. Οι κοινωνίες των εντόμων έχουν πιθανώς μια γλώσσα και αυτή η γλώσσα οφείλει να είναι προσαρμοσμένη, όπως κι εκείνη του ανθρώπου, στις αναγκαιότητες τής από κοινού ζωής. Η γλώσσα καθιστά εφικτή μια *κοινή δράση*. Αλλά αυτές οι αναγκαιότητες της κοινής δράσης δεν είναι επ' ουδενί οι ίδιες για μια μυρμηγκοφωλιά και για μια ανθρώπινη κοινωνία. Στις κοινωνίες των εντόμων παρατηρείται εν γένει πολυμορφισμός, ο καταμερισμός της εργασίας είναι φυσικός και κάθε άτομο είναι καθηλωμένο από τη δομή του στη λειτουργία που επιτελεί. Οπως και να είναι, αυτές οι κοινωνίες εδράζονται στο ένστικτο και, κατά συνέπεια, σε ορισμένες πράξεις ή κατασκευές οι οποίες συνδέονται, κατά το μάλλον ή ήττον, με τη μορφή των οργάνων. Άρα, αν τα μυρμήγκια, για παράδειγμα, διαθέτουν μια γλώσσα, ο αριθμός των σημείων που την αποτελούν θα πρέπει να είναι καλά καθορισμένος και καθένα τους -άπαξ και το είδος συγκροτήθηκε- να παραμένει σταθερά συνδεδεμένο με ένα ορισμένο αντικείμενο ή με μιαν ορισμένη διεργασία. Το σημείο είναι συμφυές με το σημαινόμενο πράγμα. Απεναντίας, σε μια ανθρώπινη κοινωνία, η κατασκευή και η δράση είναι ποικιλόμορφες και, επιπλέον, κάθε άτομο οφείλει να μάθει τον ρόλο του, καθώς η δομή του δεν το προορίζει γι' αυτόν. Χρειάζεται λοιπόν μια γλώσσα η οποία να επιτρέπει, ανά πάσα στιγμή, να περνάμε από το γνωστό στο άγνωστο. Απαιτείται μια γλώσσα της οποίας τα σημεία -τα οποία δεν μπορούν να είναι απειράριθμα- να μπορούν να επεκταθούν σε απειράριθμα πράγματα. Αυτή η τάση του σημείου να μεταφέρεται από το ένα αντικείμενο στο άλλο χαρακτηρίζει την ανθρώπινη γλώσσα. Την παρατηρούμε στα παιδάκια από τη στιγμή που

αρχίζουν να μιλούν. Παρευθύς, και φυσικότατα, διευρύνουν το νόημα των λέξεων που μαθαίνουν, επωφελούμενα από την πιο συμπτωματική προσέγγιση ή από την πιο απόμακρη αναλογία για να αποσπάσουν το σημείο από το αντικείμενο με το οποίο το είχαμε συνδέσει ενώπιον τους και να το μεταφέρουν αλλού. «Οτιδήποτε μπορεί να δηλώνει οτιδήποτε»: αυτή είναι η λανθάνουσα αρχή της παιδικής γλώσσας. Αδίκως λοιπόν συγχέουν αυτή την τάση με την ικανότητα της γενίκευσης. Ακόμη και τα ζώα γενικεύουν εξάλλου ένα σημείο, έστω και ενστικτώδες, αντιπροσωπεύει πάντα, κατά το μάλλον ή ήττον, ένα γένος. Το χαρακτηριστικό των σημείων της ανθρώπινης γλώσσας δεν είναι τόσο η γενικότητά τους όσο η κινητικότητά τους. *Το ενστικτώδες σημείο είναι ένα συμφυές σημείο, το διανοητικό σημείο είναι ένα κινητό σημείο.*

Αλλά αυτή η κινητικότητα των λέξεων, καμωμένη για να μεταφέρονται από το ένα πράγμα στο άλλο, τους επέτρεψε να επεκτείνονται *από τα* πράγματα στις ιδέες. Βέβαια, η γλώσσα δεν θα είχε δώσει την ικανότητα του αναστοχασμού σε μιαν ολότελα εξωτερικευμένη διάνοια, ανίκανη να αναδιπλωθεί στον εαυτό της. Μια διάνοια που αναστοχάζεται είναι μια διάνοια που, πέρα από την πρακτικά χρήσιμη προσπάθεια, είχε ένα περίσσευμα δύναμης προς ανάλωση. Είναι μια συνείδηση που ήδη, δυνητικά, έχει ανακτήσει τον εαυτό της. Αλλά θα πρέπει επιπλέον το δυνάμει να γίνει ενεργεία. Μπορούμε να εικάσουμε ότι, χωρίς τη γλώσσα, η διάνοια θα είχε μείνει καθηλωμένη στα υλικά αντικείμενα τα οποία είχε συμφέρον να εξετάσει. Θα διήγε βίο υπνοβάτη, εξωτερική προς τον εαυτό της, οιονεί γητεμένη από την εργασία της. Η γλώσσα συνέβαλε τα μάλα στην απελευθέρωσή της. Πράγματι, η λέξη, καμωμένη για να μεταφέρεται από το ένα πράγμα στο άλλο, είναι ουσιαστικά μετατοπίσιμη και ελεύθερη. Θα μπορέσει λοιπόν να επεκταθεί, όχι μόνο από ένα αντιληπτό πράγμα σε ένα άλλο, αλλά και από το αντιληπτό πράγμα στην ανάμνησή του, από την ακριβή ανάμνηση σε μια πιο φευγαλέα εικόνα, από μια φευγαλέα εικόνα -η οποία όμως εξακολουθεί να είναι αντικείμενο παράστασης- στην παράσταση του ενεργήματος διά του οποίου την παριστούμε, δηλαδή στην ιδέα. Έτσι θα διανοιχθεί στα όμματα της διάνοιας, η οποία κοιτούσε έξω, ένας ολόκληρος εσωτερικός κόσμος, το θέαμα των ίδιων των διεργασιών της. Άλλωστε αυτήν ακριβώς την ευκαιρία^περίμενε. Εκμεταλλεύεται το γεγονός ότι η λέξη είναι και η ίδια ένα πράγμα για να εισδύσει, χάρη σε αυτή.

στα ενδότερα της εργασίας της. Δεν έχει σημασία αν η πρώτη της δουλειά ήταν να κατασκευάζει εργαλεία· αυτή η κατασκευή είναι εφικτή μόνο με τη χρήση ορισμένων μέσων τα οποία δεν έχουν σμιλευθεί στα ακριβή μέτρα του αντικειμένου τους, καθότι το υπερβαίνουν, και έτσι επιτρέπουν στη διάνοια μια συμπληρωματική, δηλαδή ανιδιοτελή εργασία. Από τη μέρα που η διάνοια, αναστοχαζόμενη τα ενεργήματά της, αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως δημιουργό ιδεών, ως ικανότητα παραστάσεων εν γένει, δεν υπάρχει αντικείμενο του οποίου δεν θέλει να έχει την ιδέα, έστω και αν αυτό το αντικείμενο δεν έχει άμεση σχέση με την πρακτική δράση. Ιδού γιατί λέγαμε ότι υπάρχουν πράγματα που μόνο η διάνοια μπορεί να αναζητήσει. Όντως, μόνο αυτή νοιάζεται για θεωρία. Και η θεωρία της θα ήθελε να περιλάβει τα πάντα, όχι μόνο την ακατέργαστη ύλη, στην οποία έχει φυσιολογικά τη δυνατότητα να επενεργεί, αλλά ακόμη τη ζωή και τη σκέψη.

Μπορούμε εύκολα να μαντέψουμε με ποια εργαλεία, με ποια μέσα, με ποια μέθοδο, τέλος, θα προσεγγίσει αυτά τα προβλήματα. Πρωταρχικά, είναι προσαρμοσμένη στη μορφή της ακατέργαστης ύλης. Η ίδια η γλώσσα, που της επέτρεψε να διευρύνει το πεδίο της δράσης της, είναι πλασμένη για να δηλώνει πράγματα και μόνο πράγματα· μόνο και μόνο επειδή η λέξη είναι κινητή, επειδή μεταφέρεται από ένα πράγμα σε άλλο, η διάνοια επρόκειτο, αργά ή γρήγορα, να την προλάβει *καθ' οδόν*, ενόσω δεν έχει συνδεθεί με τίποτε, για να την εφαρμόσει σε ένα αντικείμενο που δεν είναι ένα πράγμα και το οποίο, κρυμμένο μέχρι τότε, ανέμενε την αρωγή της λέξης για να περάσει από το σκοτάδι στο φως. Αλλά η λέξη, καλύπτοντας αυτό το αντικείμενο, το μετατρέπει και πάλι σε πράγμα. Έτσι, η διάνοια, ακόμη κι όταν δεν επενεργεί πια στην ακατέργαστη ύλη, ακολουθεί τις έξεις που απέκτησε κατά τη διάρκεια αυτού του εγχειρήματος· εφαρμόζει μορφές που ανήκουν στην ανοργάνωτη ύλη. Είναι καμωμένη γι' αυτού του είδους την εργασία. Μονάχα αυτό το είδος εργασίας την ικανοποιεί πλήρως. Πράγμα που εκφράζει λέγοντας ότι μόνο έτσι πετυχαίνει την *ευκρίνεια και τη σαφήνεια*.

Οφείλει λοιπόν, αν θέλει να σκέφτεται σαφώς και ευκρινώς τον εαυτό της, να τον αντιλαμβάνεται υπό μορφή ασυνέχειας. Οι έννοιες όντως είναι εξωτερικές μεταξύ τους, όπως και τα αντικείμενα στον χώρο. Έχουν την ίδια σταθερότητα με τα αντικείμενα, καθώς δημιουργήθηκαν με βάση το πρότυπό τους. Συνενωμένες, συγκροτούν ένα «νοητό κόσμο», ο οποίος

μοιάζει στα ουσιώδη γνωρίσματα του με τον κόσμο των στερεών, αλλά τα στοιχεία του οποίου είναι πιο ελαφρά, πιο διάφανα, πιο ευμεταχείριστα για τη διάνοια από την απλή εικόνα των συγκεκριμένων πραγμάτων όντως, δεν είναι πια η ίδια η αντίληψη των πραγμάτων, αλλά η παράσταση του ενεργήματος διά του οποίου η διάνοια προσηλώνεται σε αυτά. Άρα δεν είναι πια εικόνες, αλλά σύμβολα. Η λογική μας είναι το σύνολο των κανόνων που πρέπει να ακολουθούμε στον χειρισμό των συμβόλων. Δεδομένου ότι αυτά τα σύμβολα πηγάζουν από τη θεώρηση των στερεών, δεδομένου ότι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους συντίθενται αυτά τα σύμβολα ουσιαστικά μεταφράζουν τις γενικότερες σχέσεις ανάμεσα σε στερεά, η λογική μας θριαμβεύει στην επιστήμη η οποία έχει ως αντικείμενο τη στερεότητα των σωμάτων, δηλαδή στη γεωμετρία. Η λογική και η γεωμετρία γεννούν η μία την άλλη, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω. Η φυσική λογική εκπορεύεται από τη διεύρυνση μιας ορισμένης φυσικής γεωμετρίας, την οποία υπαγόρευσαν οι γενικές και άμεσα αντιληπτές ιδιότητες των στερεών. Από αυτή τη φυσική λογική εκπορεύτηκε, με τη σειρά της, η επιστημονική γεωμετρία, η οποία εκτείνει απεριόριστα τη γνώση των εξωτερικών ιδιοτήτων των στερεών.[15] Η γεωμετρία και η λογική εφαρμόζονται ακριβέστατα στην ύλη. Εκεί νιώθουν οικεία, εκεί μπορούν να βαδίσουν αβοήθητες. Έξω όμως από αυτό το πεδίο, ο καθαρός συλλογισμός χρειάζεται την επιτήρηση της ορθοφροσύνης, η οποία είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.

Έτσι, όλες οι στοιχειώδεις δυνάμεις της διάνοιας τείνουν να μεταμορφώσουν την ύλη σε εργαλείο δράσης, ήτοι, με την ετυμολογική σημασία της λέξης, σε *όργανον*. Η ζωή, καθώς δεν είναι ικανοποιημένη με την παραγωγή οργανισμών, θα ήθελε να τους προσφέρει ως εξάρτημα την ίδια την ανόργανη ύλη, μετατραπείσα σε ένα πελώριο όργανο χάρη στη δεξιότητα του έμβιου όντος. Αυτό είναι το καθήκον με το οποίο επιφορτίζει αρχικά τη διάνοια. Έτσι εξηγείται γιατί η διάνοια συμπεριφέρεται μόνιμα σάμπως να ήταν σαγηνευμένη από την ενατένιση της αδρανούς ύλης. Είναι η ζωή που κοιτάζει προς τα έξω, εξωτερικευόμενη σε σχέση με τον εαυτό της, υιοθετώντας κατ' αρχήν τον τρόπο λειτουργίας της ανοργάνωτης φύσης με σκοπό να τον καθοδηγήσει στην πράξη. Από το γεγονός αυτό προέρχεται και η απορία της, όταν στρέφεται προς το έμβιο και βρίσκεται αντιμέτωπη με

15. Στο επόμενο κεφάλαιο θα επανέλθουμε σε όλα αυτά τα ζητήματα.

την οργάνωση. Ό,τι και να κάνει σε αυτή την περίπτωση, αναλύει το οργανωμένο σε ανοργάνωτο, διότι δεν θα μπορούσε, χωρίς να αναστρέψει τη φυσική της κατεύθυνση και χωρίς να συστραφεί στον εαυτό της, να σκεφτεί την αληθινή συνέχεια, την πραγματική κινητικότητα, την αλληλοδιείσδυση και, συνοπτικά, αυτή τη δημιουργική εξέλιξη, που είναι η ζωή.

Έχουμε όντως να κάνουμε με τη συνέχεια; Η όψη της ζωής που είναι προσιτή στη διάνοιά μας, όπως άλλωστε και στις αισθήσεις τις οποίες προεκτείνει η διάνοιά μας, είναι εκείνη που δίνει λαβή στη δράση μας. Για να μπορέσουμε να τροποποιήσουμε ένα αντικείμενο, πρέπει να το αντιληφθούμε ως διαιρετό και ασυνεχές. Από τη σκοπιά της θετικής επιστήμης, σημειώθηκε μια πρωτόγνωρη πρόοδος την ημέρα που οι οργανωμένοι ιστοί αναλύθηκαν σε κύτταρα. Η μελέτη του κυττάρου, με τη σειρά της, αποκάλυψε μέσα του έναν οργανισμό που η πολυπλοκότητά του μοιάζει να αυξάνεται καθόσον εμβαθύνουμε περισσότερο σ' αυτό. Όσο προχωρεί η επιστήμη, τόσο περισσότερο βλέπει να μεγαλώνει ο αριθμός των ετερογενών στοιχείων που συμπαρατίθενται, εξωτερικά μεταξύ τους, για να συγκροτήσουν ένα έμβιο ον. Μελετά άραγε έτσι από πιο κοντά τη ζωή ή, αντίθετα, το καθαυτό ζωτικό στοιχείο στο έμβιο μοιάζει να υποχωρεί στο μέτρο που προωθούμε τη λεπτομερή εξέταση των συμπαρατιθέμενων μερών; Ήδη στους κόλπους των ειδημόνων εκδηλώνεται μια τάση να θεωρούν την υπόσταση του οργανισμού ως συνεχή και το κύτταρο ως τεχνητή οντότητα.[16] Αλλά, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι αυτή η άποψη θα επικρατήσει τελικά, η μοναδική δυνατή κατάληξή της -εάν εμβαθύνει στον εαυτό της- θα είναι ένας άλλος τρόπος ανάλυσης του έμβιου όντος και, συνεπώς, μια νέα ασυνέχεια - καίτοι λιγότερο ίσως απομακρυσμένη από την πραγματική συνέχεια της ζωής. Η αλήθεια είναι ότι αυτή τη συνέχεια δεν θα μπορούσε να τη σκεφτεί μια διάνοια που επαφίεται στη φυσική της κίνηση. Η εν λόγω συνέχεια εμπερικλείει την πολλαπλότητα των στοιχείων και συνάμα την αμοιβαία διείσδυση των πάντων, δύο ιδιότητες δηλαδή που δεν μπορούν διόλου να συμφιλιωθούν στο πεδίο όπου ασκείται η επινοητικότητά μας, άρα και η διάνοιά μας.

Με τον ίδιο τρόπο που ξεχωρίζουμε τα πράγματα στον χώρο, τα ακινητοποιούμε στον χρόνο. Η διάνοια δεν είναι ούτε στο ελάχιστο φτιαγμένη για να σκέφτεται την *εξέλιξη*, με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, δη-

16. Στο ζήτημα αυτό Θα επανέλθουμε στο τρίτο κεφάλαιο.

λαδή τη συνέχεια μιας μεταβολής που θα ήταν αμιγής κινητικότητα. Δεν θα επιμείνουμε εδώ σε αυτό το ζήτημα, διότι σκοπεύουμε να το μελετήσουμε σε βάθος σε ένα ειδικό κεφάλαιο. Ας περιοριστούμε να πούμε ότι η διάνοια παριστά το γίγνεσθαι ως μια σειρά *καταστάσεων*, καθεμιά από τις οποίες είναι ομοιογενής με τον εαυτό της και συνεπώς δεν μεταβάλλεται. Τι συμβαίνει όταν η προσοχή μας εστιάζεται στην εσωτερική μεταβολή μιας από αυτές τις καταστάσεις; Γοργά την αποσυνθέτουμε [την εν λόγω κατάσταση] σε μιαν άλλη σειρά καταστάσεων, οι οποίες θα συγκροτήσουν, συνενωμένες, την εσωτερική της τροποποίηση. Καθεμιά από αυτές τις νέες καταστάσεις θα είναι αναλλοίωτη ή αλλιώς η εσωτερική τους μεταβολή, αν υποπέσει στην αντίληψή μας, θα αναλυθεί παρευθύς σε μια νέα σειρά αναλλοίωτων καταστάσεων και ούτω καθεξής επ' άπειρον. Εδώ και πάλι η σκέψη συνίσταται στην ανασυγκρότηση και, φυσικά, ανασυγκροτούμε με δεδομένα, άρα με σταθερά στοιχεία. Ως εκ τούτου, όσο κι αν προσπαθήσουμε, θα μπορέσουμε μεν να μιμηθούμε, με την απεριόριστη πρόοδο της πρόσθεσής μας, την κινητικότητα του γίγνεσθαι, αλλά το ίδιο το γίγνεσθαι θα γλιστρήσει ανάμεσα στα δάχτυλά μας όταν θα νομίζουμε πως το κρατάμε.

Επειδή ακριβώς επιδιώκει πάντα να ανασυγκροτεί και να ανασυγκροτεί με κάτι δεδομένο, η διάνοια αφήνει να της διαφεύγει ό,τι το *νεοφανές* υπάρχει σε κάθε στιγμή μιας ιστορίας. Δεν αποδέχεται το απρόβλεπτο. Απορρίπτει κάθε δημιουργία. Η διάνοιά μας ικανοποιείται μόνο όταν καθορισμένες προκείμενες οδηγούν σε καθορισμένο συμπέρασμα, υπολογίσιμο σε συνάρτηση με αυτές. Μπορούμε ακόμη να κατανοήσουμε ότι ένας καθορισμένος σκοπός συνεπάγεται καθορισμένα μέσα για την επίτευξή του. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με κάτι γνωστό που συντίθεται με κάτι γνωστό και, εν τέλει, με κάτι παλαιό που επαναλαμβάνεται. Εκεί η διάνοιά μας νιώθει άνεση. Όποιο κι αν είναι το αντικείμενο, θα προβεί σε αφαίρεση, θα διαχωρίσει, θα εξαλείψει ώστε, εν ανάγκη, να υποκαταστήσει το αντικείμενο με ένα κατά προσέγγιση ισοδύναμο όπου τα πράγματα θα συμβούν με αυτόν τον τρόπο. Το γεγονός όμως ότι κάθε στιγμή είναι μια συνεισφορά, ότι ακατάπαυστα αναβλύζει κάτι νέο, ότι γεννιέται μια μορφή για την οποία, άπαξ και παραχθεί, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ένα αποτέλεσμα προσδιορισμένο από τις αιτίες του, αλλά για την οποία ήταν αδύνατο να υποθέσουμε ότι θα προβλέπαμε τι θα γινόταν, δεδομένου ότι εδώ τα αίτια, μοναδικά στο είδος τους, αποτελούν μέ-

ρος του αποτελέσματος, ότι ήλθαν στον κόσμο ταυτόχρονα με αυτό και το καθορίζουν όσο ακριβώς τα καθορίζει· πρόκειται για κάτι που μπορούμε να το νιώσουμε εντός μας και να το μαντέψουμε διά της συμπάθειας εκτός μας, όχι όμως και να το εκφράσουμε με όρους καθαρής νόησης ούτε, υπό στενή έννοια, σκέψης. Διόλου παράδοξο ότι σκεφτόμαστε τον προορισμό της νόησής μας. Η αιτιότητα την οποία αναζητεί και ανευρίσκει παντού εκφράζει τον ίδιο το μηχανισμό της επινοητικότητάς μας, διά της οποίας ανασυνθέτουμε απεριόριστα το ίδιο όλο με τα ίδια στοιχεία, επαναλαμβάνουμε τις ίδιες κινήσεις για να επιτύχουμε το ίδιο αποτέλεσμα. Η κατ' εξοχήν τελικότητα, για τη νόησή μας, είναι η τελικότητα της επινοητικότητάς μας, όπου μοχθούμε πάνω σε ένα δεδομένο εκ των προτέρων πρότυπο, δηλαδή σε ένα παλαιό ή απαρτισμένο από γνωστά στοιχεία πρότυπο. Όσο για την καθαυτό επινόηση, η οποία παραταύτα είναι το αφετηριακό σημείο της ίδιας της επινοητικότητας, η διάνοιά μας δεν κατορθώνει να τη συλλάβει στο *ανάβλυσμά της, δηλαδή* σε ό,τι το μη διαιρετό διαθέτει ούτε στην *ιδιοφυία της*, δηλαδή σε ό,τι το δημιουργικό διαθέτει. Η εξήγησή της συνίσταται πάντα στην ανάλυσή της, μολονότι είναι απρόβλεπτη και καινοφανής, σε γνωστά ή παλαιά στοιχεία, διατεταγμένα σε διαφορετική τάξη. Η διάνοια, με άλλα λόγια, δεν αποδέχεται τον πλήρη νεωτερισμό αλλά ούτε και το ριζικό γίγνεσθαι. Δηλαδή και εδώ ακόμη αφήνει να της διαφεύγει μια ουσιώδης έποψη της ζωής, σάμπως να μην ήταν ούτε στο ελάχιστο καμωμένη για να σκέφτεται ένα παρόμοιο αντικείμενο.

Όλες οι προηγούμενες αναλύσεις μάς οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα. Αλλά δεν ήταν ανάγκη να υπεισέλθουμε σε τόσο σχοινοτενείς λεπτομέρειες για τον μηχανισμό της διανοητικής εργασίας· θα αρκούσε να εξετάσουμε τα αποτελέσματά του. Θα βλέπαμε τότε ότι η διάνοια, τόσο επιδέξια στον χειρισμό του αδρανούς, προδίδει την αδεξιότητά της αμέσως μόλις προσεγγίζει το έμβιο. Όταν καλείται να πραγματευθεί τη ζωή του σώματος ή του πνεύματος, επιστρατεύει τη σκληρότητα, την ακαμψία και τη βαναυσότητα ενός εργαλείου που δεν προοριζόταν για παρόμοια χρήση. Πολλά θα είχε να μας πει επί τούτου η ιστορία της υγιεινής και της παιδαγωγικής. Όταν αναλογιζόμαστε το κεφαλαιώδες, επείγον και σταθερό συμφέρον που έχουμε να διατηρούμε τα σώματα μας και να εξυψώνουμε τις ψυχές μας. τις ειδικές ευκολίες που έχουν δοθεί εν προκειμένω στον καθένα για να πειραματίζεται συνεχώς με τον εαυτό του και με τους άλλους, τη

χειροπιαστή ζημιά με την οποία εκδηλώνεται και πληρώνεται η ελαττωματικότητα μιας ιατρικής ή παιδαγωγικής πρακτικής, μας αφήνει σύξυλους η χοντροκοπιά και κυρίως η συνέχιση των σφαλμάτων. Εύκολα θα ανακαλύπταμε την προέλευσή τους στην πείσμονα εμμονή μας να αντιμετωπίζουμε το έμβιο όπως το αδρανές και να σκεφτόμαστε κάθε πραγματικότητα, όσο ρευστή κι αν είναι, υπό μορφή περατωμένου στερεού. Μόνο όταν βρισκόμαστε στο ασυνεχές, στο ακίνητο και στο νεκρό αισθανόμαστε άνετα. *Η διάνοια χαρακτηρίζεται από μια φυσική ακατανοησία της ζωής.*

Φύση του ενστίκτου

Απεναντίας το ένστικτο διαμορφώθηκε στο ίδιο το καλούπι της ζωής. Ενώ η διάνοια πραγματεύεται όλα τα πράγματα μηχανικά, το ένστικτο λειτουργεί, θα λέγαμε, οργανικά. Αν η συνείδηση που υπνώττει μέσα του αφυπνιζόταν, αν εσωτερικευόταν ως γνώση αντί να εξωτερικεύεται ως δράση, αν ξέραμε να το ρωτήσουμε και αν μπορούσε να μας απαντήσει, θα μας αποκάλυπτε τα πιο μύχια μυστικά της ζωής. Διότι το μόνο που κάνει το ένστικτο είναι να συνεχίζει την εργασία διά της οποίας η ζωή οργανώνει την ύλη, σε σημείο μάλιστα που δεν θα μπορούσαμε να πούμε, όπως επανειλημμένα καταδείχθηκε, πού τελειώνει η οργάνωση και πού αρχίζει το ένστικτο. Όταν το κοτοπουλάκι σπάζει το κέλυφος του αυγού του με ένα ράμφισμα, ενεργεί από ένστικτο και, παραταύτα, περιορίζεται να ακολουθεί την κίνηση που το μετέφερε μέσω της εμβρυακής ζωής. Αντίστροφα, κατά τη διάρκεια της ίδιας της εμβρυακής ζωής (κυρίως όταν το έμβρυο ζει ελεύθερα με μορφή προνύμφης) γίνονται πολλές κινήσεις που πρέπει να αναχθούν στο ένστικτο. Άρα τα πιο ουσιώδη ανάμεσα στα πρωταρχικά ένστικτα είναι όντως ζωτικές διαδικασίες. Η δυνητική συνείδηση που τα συνοδεύει ενεργοποιείται κατά κανόνα μόνο στην αρχική φάση του ενεργήματος και αφήνει την υπόλοιπη διαδικασία να περατωθεί μόνη της. Αν αναπτυσσόταν ευρύτερα και, κατόπιν, αν εμβάθυνε πλήρως στον εαυτό της, θα συνέπιπτε με τη γενεσιουργό δύναμη της ζωής.

Όταν μέσα σε ένα έμβιο σώμα βλέπουμε χιλιάδες κύτταρα να εργάζονται από κοινού για έναν κοινό σκοπό; να μοιράζονται το έργο, να ζει το καθένα για τον εαυτό του και συνάμα για τα άλλα, να συντηρούνται, να

τρέφονται, να αναπαράγονται, να απαντούν στις επικίνδυνες απειλές με κατάλληλες αμυντικές αντιδράσεις, πώς να μην πάει ο νους μας σε ισάριθμα ένστικτα; Κι όμως είναι φυσικές λειτουργίες του κυττάρου, τα συστατικά στοιχεία της ζωτικότητάς του. Όταν, πάλι, βλέπουμε τις μέλισσες μιας κυψέλης να σχηματίζουν ένα τόσο αυστηρά οργανωμένο σύστημα, ώστε καμιά να μην μπορεί να ζήσει απομονωμένη πάνω από ένα ορισμένο χρονικό διάστημα, έστω κι αν της παρέχει κανείς τροφή και κατοικία, πώς να μην αναγνωρίσουμε ότι η κυψέλη είναι όντως, και όχι μεταφορικά, ένας μοναδικός οργανισμός του οποίου κάθε μέλισσα αποτελεί ένα κύτταρο ενωμένο με τα άλλα με αόρατα δεσμά; Το ένστικτο λοιπόν από το οποίο εμφορείται η μέλισσα συγχέεται με τη δύναμη από την οποία εμφορείται το κύτταρο ή απλώς την προεκτείνει. Σε ακραίες περιπτώσεις, όπως αυτή, συμπίπτει με την οργανωτική εργασία.

Βέβαια, υπάρχουν πολλές βαθμίδες τελειότητας στο ίδιο ένστικτο. Μεταξύ του βόμβου [μεγαλόσωμης και χνουδωτής άγριας μέλισσας] και της μέλισσας, για παράδειγμα, η απόσταση είναι μεγάλη και θα περνούσαμε από τον ένα στην άλλη μέσω πληθώρας ενδιάμεσων βαθμιδών, οι οποίες αντιστοιχούν σε ισάριθμες περιπλοκές του κοινωνικού βίου, Την ίδια όμως ποικιλομορφία θα βρίσκαμε στον τρόπο λειτουργίας ιστολογικών στοιχείων που ανήκουν σε διαφορετικούς ιστούς, λίγο πολύ συγγενείς μεταξύ τους. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, υπάρχουν πολλαπλές παραλλαγές του ίδιου θέματος. Ωστόσο η μονιμότητα του θέματος δεν παύει να είναι έκδηλη, και το μόνο που κάνουν οι παραλλαγές είναι να το προσαρμόζουν στην ποικιλομορφία των περιστάσεων.

Οπότε, τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση, είτε έχουμε να κάνουμε με τα ένστικτα του ζώου είτε με τις ζωτικές ιδιότητες του κυττάρου, εκδηλώνονται η ίδια επισταμένη γνώση και η ίδια άγνοια. Τα πράγματα συμβαίνουν σάμπως το κύτταρο να γνώριζε τι το ενδιαφέρει από τα άλλα κύτταρα, το ζώο τι θα μπορέσει να χρησιμοποιήσει από τα άλλα ζώα και όλα τα υπόλοιπα να έμεναν στη σκιά. Φαίνεται πως η ζωή, άπαξ και συνεστάλη σε ένα καθορισμένο είδος, έχασε την επαφή με τον υπόλοιπο εαυτό της, εκτός βεβαίως από ένα ή δύο σημεία που αφορούν το είδος που μόλις γεννήθηκε. Πώς να μη διαπιστώσουμε ότι η ζωή ενεργεί εδώ όπως η συνείδηση εν γένει, όπως η μνήμη; Χωρίς να το αντιλαμβανόμαστε, σέρνουμε πίσω μας όλο μας το παρελθόν αλλά η μνήμη μας διοχετεύει στο παρόν μό-

νο τις δυο ή τρεις αναμνήσεις που θα συμπληρώσουν κατά μία έννοια τη σημερινή κατάστασή μας. Η ενστικτώδης γνώση την οποία κατέχει ένα είδος για ένα άλλο σε κάποιο ιδιαίτερο σημείο ριζώνει λοιπόν στην ίδια την ενότητα της ζωής, η οποία, για να εκφραστούμε όπως ένας αρχαίος φιλόσοφος, είναι ένα όλο που συμπαθεί τον εαυτό του. Είναι αδύνατο να εξετάσουμε ορισμένα ειδικά ένστικτα του ζώου και του φυτού, προφανώς γεννημένα σε εξαιρετικές περιστάσεις, χωρίς να τα συσχετίσουμε με αυτές τις φαινομενικά λησμονημένες αναμνήσεις που αναβλύζουν αιφνίδια κάτω από την πίεση κάποιας επείγουσας ανάγκης.

Αναμφίβολα, πλήθος δευτερευόντων ενστίκτων και πολλές τροπικότητες του πρωταρχικού ενστίκτου επιδέχονται επιστημονική εξήγηση. Εντούτοις, είναι αμφίβολο αν η επιστήμη, με τις σημερινές μεθόδους εξήγησης, θα κατορθώσει ποτέ να αναλύσει πλήρως το ένστικτο. Η αιτία είναι ότι το ένστικτο και η διάνοια αποτελούν δύο αποκλίνουσες αναπτύξεις μιας και της αυτής αρχής, η οποία στη μία περίπτωση παραμένει εσωτερική στον εαυτό της και στην άλλη εξωτερικεύεται και αφοσιώνεται στη χρησιμοποίηση της ακατέργαστης ύλης* ετούτη η συνεχόμενη απόκλιση μαρτυρεί μια ριζική ασυμβατότητα και την αδυναμία της διάνοιας να απορροφήσει το ένστικτο. Ό,τι το ουσιώδες ενυπάρχει στο ένστικτο δεν θα μπορούσε να εκφραστεί με νοητικούς όρους ούτε, κατά συνέπεια, να αναλυθεί.

Ένας εκ γενετής τυφλός που θα είχε ζήσει ανάμεσα σε ομοιοπαθείς δεν θα δεχόταν ότι είναι ποτέ δυνατό να αντιληφθεί ένα απόμακρο αντικείμενο χωρίς να διέλθει από την αντίληψη όλων των ενδιάμεσων αντικειμένων. Κι όμως η όραση επιτυγχάνει αυτό το θαύμα. Θα μπορούσαμε, βέβαια, να δώσουμε δίκιο στον εκ γενετής τυφλό και να πούμε ότι η όραση, καταγόμενη από τον ερεθισμό του αμφιβληστροειδούς χιτώνος εξαιτίας των δονήσεων του φωτός, είναι απλά και μόνο μια αμφιβληστροειδής αφή. Παραδέχομαι ότι αυτή είναι η επιστημονική εξήγηση, διότι ο ρόλος της επιστήμης είναι ακριβώς να μεταφράζει κάθε αντίληψη με όρους αφής· αλλά, όπως δείξαμε αλλού, η φιλοσοφική εξήγηση της αντίληψης όφειλε να έχει άλλη φύση, αν υποθέσουμε ότι μπορούμε, εν προκειμένω, να εξακολουθήσουμε να μιλάμε για εξήγηση.[17] Να όμως που και το ένστικτο είναι μια γνώση εξ αποστάσεως. Είναι για τη διάνοια ό,τι είναι η όραση για την αφή. Το μόνο

7. ***Ύλη και μνήμη*** κεφ. 1.

που μπορεί να κάνει η επιστήμη είναι να το μεταφράσει με νοητικούς όρους· μόνο που έτσι μάλλον θα κατασκευάσει μιαν απομίμηση του ενστίκτου παρά θα εισδύσει στο ίδιο το ένστικτο.

Θα πειστούμε περί τούτου, αν μελετήσουμε εδώ τις ευφυείς θεωρίες της εξελικτικής βιολογίας. Ανάγονται σε δύο τύπους, οι οποίοι άλλωστε αλληλεπιδρούν συχνά. Άλλοτε, σύμφωνα με τις αρχές του νεοδαρβινισμού, εκλαμβάνουν το ένστικτο ως ένα άθροισμα συμπτωματικών διαφορών, που διατηρούνται βάσει της [φυσικής] επιλογής· η τάδε ή η δείνα χρήσιμη συμπεριφορά, που επιτελείται φυσικά από το άτομο δυνάμει μιας συμπτωματικής προδιάθεσης του σπέρματος, θα είχε μεταβιβαστεί από σπέρμα σε σπέρμα αναμένοντας την τύχη να επιφέρει, με την ίδια μέθοδο, νέες τελειοποιήσεις. Άλλοτε εκλαμβάνουν το ένστικτο ως υποβαθμισμένη διάνοια· η δράση που κρίνεται χρήσιμη από το είδος ή από κάποιους αντιπροσώπους του θα είχε γεννήσει μιαν έξη, η οποία, με κληρονομική μεταβίβαση, θα είχε γίνει ένστικτο. Από αυτά τα δύο συστήματα, το πρώτο έχει το πλεονέκτημα ότι μπορεί, χωρίς να εγείρει σοβαρή αντίρρηση, να μιλάει για κληρονομική μεταβίβαση, καθότι η συμπτωματική τροποποίηση την οποία θέτει στην απαρχή του ενστίκτου δεν θα είχε αποκτηθεί από το άτομο αλλά θα ήταν συμφυής με το σπέρμα. Από την άλλη, αυτό το σύστημα είναι παντελώς ανίκανο να εξηγήσει τόσο σοφά ένστικτα όπως αυτά που συναντούμε στα περισσότερα έντομα. Τα ένστικτα αυτά δεν θα πρέπει ασφαλώς να έφτασαν διαμιάς στη βαθμίδα πολυπλοκότητας στην οποία βρίσκονται σήμερα· πιθανότατα εξελίχθηκαν. Αλλά, σε μια υπόθεση σαν εκείνη των νεοδαρβινιστών, η εξέλιξη του ενστίκτου δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί παρά με την προοδευτική προσθήκη νέων τμημάτων, κατά κάποιον τρόπο, τα οποία ευτυχείς συγκυρίες θα έρχονταν να συνταιριάξουν με τα παλαιά τμήματα. Είναι προφανές δηλαδή ότι, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, το ένστικτο δεν κατόρθωσε να τελειοποιηθεί διά της απλής αυξήσεως* πράγματι, κάθε νέο τμήμα απαιτούσε, επί ποινή ολικής καταστροφής, πλήρη αναμόρφωση του συνόλου. Πώς να προσδοκά όμως κανείς από την τύχη μια παρόμοια αναμόρφωση; Δέχομαι ότι μια συμπτωματική τροποποίηση του σπέρματος θα μεταβιβαστεί κληρονομικά και ενδέχεται να αναμένει, κατά κάποιον τρόπο, τη συμπληρωματική πρόσθεση νέων συμπτωματικών τροποποιήσεων που θα την περιπλέξουν. Δέχομαι επίσης ότι η φυσική επιλογή θα εξαλείψει όλες τις πιο πολύπλοκες μορφές που δεν θα

είναι βιώσιμες. Ωστόσο, για να εξελιχθεί η ζωή του ενστίκτου, θα πρέπει να παραχθούν βιώσιμες περιπλοκές. Αυτές όμως θα παραχθούν μόνο αν, σε ορισμένες περιπτώσεις, η προσθήκη ενός νέου στοιχείου οδηγήσει στη σύστοιχη μεταβολή όλων των παλαιών στοιχείων. Δεν υπάρχει άνθρωπος που θα υποστηρίξει ότι η τύχη μπορεί να επιτελέσει παρόμοιο θαύμα. Ούτως ή άλλως θα πρέπει να επικαλεστούμε τη διάνοια. Θα υποθέσουμε ότι το έμβιο ον αναπτύσσει εντός του ένα ανώτερο ένστικτο με μια κατά το μάλλον ή ήττον συνειδητή προσπάθεια. Τότε όμως θα πρέπει να δεχθούμε ότι μια κτηθείσα έξη μπορεί να γίνει κληρονομική και ότι όντως γίνεται με τρόπο αρκετά κανονικό ώστε να διασφαλίζει μιαν εξέλιξη. Το πράγμα είναι αμφίβολο, για να μην πω τίποτε άλλο. Ακόμη κι αν μπορούσε κάποιος να αναγάγει σε κληρονομικά μεταβιβασθείσα και διανοητικώς αποκτηθείσα έξη τα ένστικτα των ζώων, δεν βλέπουμε πώς αυτός ο τρόπος εξήγησης θα επεκτεινόταν στον φυτικό κόσμο, όπου η προσπάθεια δεν είναι ποτέ νοητική, αν υποθέσουμε ότι ενίοτε είναι συνειδητή. Ωστόσο, όταν βλέπουμε με πόση σιγουριά και ακρίβεια τα αναρριχητικά φυτά χρησιμοποιούν τους έλικές τους, με τι υπέροχα συνδυασμένους ελιγμούς οι ορχιδέες γονιμοποιούνται από τα έντομα,[18] πώς να μην πάει ο νους μας σε ισάριθμα ένστικτα;

Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι πρέπει να απορρίψουμε εντελώς τη θέση των νεοδαρβινιστών ούτε όμως κι εκείνη των νεολαμαρκιστών. Οι πρώτοι έχουν πιθανώς δίκιο όταν διατείνονται ότι η εξέλιξη τελείται από σπέρμα σε σπέρμα μάλλον παρά από άτομο σε άτομο και οι δεύτεροι όταν συμβαίνει να λένε ότι στην απαρχή του ενστίκτου υπάρχει μια προσπάθεια (μολονότι πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό, κατά τη γνώμη μας, από μια *νοήμονα* προσπάθεια). Αλλά οι πρώτοι έχουν πιθανότατα άδικο όταν θεωρούν την εξέλιξη του ενστίκτου ως συμπτωματική και οι δεύτεροι όταν εκλαμβάνουν την προσπάθεια από την οποία εκπηγάζει το ένστικτο ως μια ατομική προσπάθεια. Η προσπάθεια με την οποία ένα είδος τροποποιεί τα ένστικτά του, καθώς και τον εαυτό του, θα πρέπει να είναι κάτι πολύ βαθύτερο, που δεν εξαρτάται αποκλειστικά από τις περιστάσεις ούτε από τα άτομα. Δεν εξαρτάται αποκλειστικά από την πρωτοβουλία των

18. Βλ. τα δύο πονήματα του Δαρβίνου. ***Les plantes grimpantes (Climbing Plants),*** μετάφραση Gordon. Παρίσι. 1890 και ***La fécondation des Orchidées par les incectes (The Fertilization of Orchids by Insects),*** μετάφραση Repolie. Παρίσι. 1892.

ατόμων, παρότι τα άτομα συμπράττουν σε αυτήν και δεν είναι καθαρά συμπτωματική, παρότι η σύμπτωση διαδραματίζει σημαντικό ρόλο εδώ.

Πράγματι, ας συγκρίνουμε τις διάφορες μορφές του ίδιου ενστίκτου σε ποικίλα είδη υμενοπτέρων. Η εντύπωση που αποκομίζουμε δεν είναι πάντα εκείνη που θα μας άφηνε μια αύξουσα πολυπλοκότητα, η οποία επιτυγχάνεται με στοιχεία που προστίθενται διαδοχικά τα μεν στα δε, ή μια ανιούσα σειρά διατεταγμένων μηχανισμών, θα λέγαμε, κατά μήκος μιας κλίμακας. Σε πληθώρα περιπτώσεων τουλάχιστον, ο νους μας πάει μάλλον στην περιφέρεια ενός κύκλου από τα διάφορα σημεία της οποίας θα είχαν ξεκινήσει οι ποικίλες αυτές παραλλαγές, τείνοντας όλες προς το ίδιο κέντρο, προσανατολίζοντας όλες την προσπάθειά τους προς αυτή την κατεύθυνση, αλλά καμιά τους δεν πλησιάζει στο κέντρο παρά όσο επιτρέπουν τα μέσα της και επίσης όσο φωτιζόταν γι' αυτήν το κεντρικό σημείο. Με άλλα λόγια, το ένστικτο είναι παντού πλήρες, αλλά εμφανίζεται λιγότερο ή περισσότερο απλουστευμένο και κυρίως απλουστευμένο *διαφορετικά*. Από την άλλη, εκεί όπου παρατηρείται κανονική διαβάθμιση, καθώς το ένστικτο γίνεται αφ' εαυτού πιο περίπλοκο προς μία και την αυτή κατεύθυνση, σάμπως να ανερχόταν τις βαθμίδες μιας κλίμακας, τα είδη που, διά του ενστίκτου τους, κατατάσσονται έτσι σε γραμμική σειρά πόρρω απέχουν από το να έχουν πάντα μεταξύ τους σχέσεις συγγένειας. Έτσι, η συγκριτική μελέτη που έγινε τα τελευταία χρόνια για το κοινωνικό ένστικτο των ποικίλων μελισσοειδών (Apides) καταδεικνύει ότι το ένστικτο των μελιπονινών (Méliponines) είναι η γέφυρα, όσον αφορά την πολυπλοκότητα, ανάμεσα στην υποτυπώδη ακόμη τάση των βομβινών (Bombines) και στην περατωμένη γνώση των μελισσών μας· εντούτοις, ανάμεσα στις μέλισσες και στις μελιπονίνες δεν είναι δυνατό να υπάρχει γενεαλογική σχέση.[19] Κατά πάσα πιθανότητα, η λιγότερο ή περισσότερο μεγάλη περιπλοκότητα αυτών των ποικίλων κοινωνιών δεν εξαρτάται από τον λιγότερο ή περισσότερο σημαντικό αριθμό προστιθέμενων στοιχείων. Αντιμετωπίζουμε μάλλον ένα *μουσικό θέμα*, που θα πρέπει, αρχικά, να μεταφέρθηκε αφ' εαυτού, ολόκληρο, σε έναν ορισμένο αριθμό τόνων και του οποίου, επίσης ολόκληρου, εκτελέσθηκαν κατόπιν ποικίλες παραλλαγές, άλλες πολύ απλές, άλλες απείρως

19. Buttel-Reepen. Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (/i/W. *(cntni/Ndtt.* Will. 1903). iS. o. 108.

περίτεχνες. Όσο για το αρχικό θέμα, είναι παντού και πουθενά. Μάταια θα προσπαθούσαμε να το καταγράψουμε με όρους αναπαράστασης* στην αρχή ο δημιουργός του μάλλον το *ένιωσε* παρά το *σχέφτηχε.* Την ίδια εντύπωση αφήνει και το παραλυτικό ένστικτο ορισμένων σφηκών. Ξέρουμε ότι τα διάφορα είδη παραλυτικών υμενοπτέρων αποθέτουν τα αυγά τους στις αράχνες, στους σκαραβαίους, στις κάμπιες, που θα εξακολουθήσουν να ζουν σε ακινησία για κάποιες μέρες και θα χρησιμεύσουν έτσι ως φρέσκια τροφή στις προνύμφες, αφού υποβλήθηκαν αρχικά από τη σφήκα σε μια λεπτή χειρουργική επέμβαση. Το τσίμπημα το οποίο καταφέρνουν τα διάφορα αυτά είδη υμενοπτέρων στα νευρικά κέντρα του θύματός τους για να το ακινητοποιήσουν χωρίς να το εξοντώσουν, το κατευθύνουν ανάλογα με τα διάφορα είδη λείας που εκάστοτε πλήττουν. Η σκολία (Scolie) που επιτίθεται σε μια προνύμφη της σετωνίας (Cétoine) [είδους κολεοπτέρου με ζωηρά μεταλλικά χρώματα] την κεντρίζει μόνο σε ένα σημείο, αλλά εκεί ακριβώς όπου βρίσκονται συγκεντρωμένα τα κινητικά γάγγλια και μόνο αυτά τα γάγγλια, διότι, αν τρυπούσε με το κεντρί της κάποια άλλα γάγγλια, θα μπορούσε να επιφέρει τον θάνατο και τη σήψη, τα οποία πρέπει να αποφύγει.[20] Η κιτρινόπτερη σφήκα (Sphex), που επέλεξε ως θύμα τον γρύλλο, γνωρίζει ότι αυτός διαθέτει τρία νευρικά κέντρα, τα οποία κινούν τα τρία ζεύγη των ποδιών του ή τουλάχιστον κάνει σαν να το γνώριζε. Κεντρίζει το έντομο αρχικά κάτω από τον λαιμό, κατόπιν πίσω από τον προθώρακα και, τέλος, στο σημείο όπου ο θώρακας συνδέεται με την κοιλιά.[21] Η ακανθώδης αμμόφιλος (Ammophile hérissée) καταφέρνει εννέα αλλεπάλληλα τσιμπήματα σε εννέα νευρικά κέντρα της κάμπιας της και, τέλος, αρπάζει το κεφάλι της και το συνθλίβει όσο ακριβώς χρειάζεται για να προκαλέσει παραλυσία και όχι θάνατο.[22] Το γενικό θέμα είναι η «αναγκαιότητα να προκληθεί παραλυσία και όχι θάνατος»* οι παραλλαγές συναρτώνται προς τη δομή του υποκειμένου επί του οποίου επιχειρούνται. Αναμφίβολα, η «εγχείρηση» δεν διεξάγεται πάντα τέλεια. Πρόσφατα, κατέδειξαν ότι η αμμόφιλος σφήκα συμβαίνει να εξοντώνει την κάμπια αντί να την παραλύει, ενίοτε μάλιστα να την παραλύει μόνο κατά το ήμισυ.[23]

20. Fabre. ***Souvenirs entomologiques.*** 3ʳᵉ σειρά. Παρίσι. 1890. σσ. 1-69.
21. Fabre, στο ίδιο, 1η σειρά. 3η έκδοση. Παρίσι. 1894, σ. 93 κ.ε.
22. Fabre. ***Nouveaux souvenirs entomologiques.*** Παρίσι. 1882. σ. 14 κ.ε.
23. Beckham. ***Wasps.solitary and social,*** Ουέστμινστερ. 1905. σ. 28 κ.ε.

Επειδή όμως το ένστικτο υποπίπτει σε λάθη, όπως και η διάνοια, κι επειδή κι αυτό είναι δεκτικό ατομικών αποκλίσεων, δεν έπεται επ' ουδενί ότι το ένστικτο της σφήκας αποκτήθηκε -όπως ισχυρίστηκαν κάποιοι- με νοητικού χαρακτήρα ψηλαφήσεις. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι, με την πάροδο του χρόνου, η σφήκα κατάφερε να αναγνωρίσει, ψηλαφίζοντας, ένα προς ένα τα σημεία του θώματός της τα οποία πρέπει να κεντήσει για να το ακινητοποιήσει, καθώς και τον ειδικό τρόπο με τον οποίο πρέπει να μεταχειριστεί τον εγκέφαλο ώστε να επέλθει η παραλυσία χωρίς να συνεπιφέρει τον θάνατο, πώς να υποθέσουμε ότι τα τόσο ειδικά στοιχεία μιας τόσο επακριβούς γνώσης μεταβιβάστηκαν κανονικά, ένα προς ένα, με την κληρονομικότητα; Αν υπήρχε σε ολόκληρη τη σημερινή πείρα μας έστω και ένα μονάχα αδιαφιλονίκητο παράδειγμα παρόμοιας μεταβίβασης, η κληρονομικότητα των επίκτητων χαρακτηριστικών δεν θα επιδεχόταν αμφισβήτηση από κανέναν. Στην πραγματικότητα, η κληρονομική μεταβίβαση της αποκτημένης έξης τελείται με τρόπο απροσδιόριστο και ασταθή, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι συμβαίνει ποτέ στ' αλήθεια.

Αλλά όλη η δυσκολία 7ΐηγάζει από το γεγονός ότι θέλουμε να μεταφράσουμε την επισταμένη γνώση του υμενόπτερου με διανοητικούς όρους. Οπότε, μας επιβάλλεται να εξομοιώσουμε τη σφήκα με τον εντομολόγο, ο οποίος γνωρίζει την κάμπια όπως γνωρίζει όλα τα υπόλοιπα πράγματα, δηλαδή έξωθεν, χωρίς να έχει, από αυτή την πλευρά, ειδικό και ζωτικό διαφέρον. Η σφήκα θα όφειλε λοιπόν να μάθει εν προκειμένω μία προς μία -όπως ο εντομολόγος- τις θέσεις των νευρικών κέντρων της κάμπιας, να αποκτήσει τουλάχιστον την πρακτική γνώση αυτών των θέσεων πειραματιζόμενη με τα αποτελέσματα του τσιμπήματος της. Δεν θα ίσχυε όμως το ίδιο, αν υποθέταμε, ανάμεσα στη σφήκα και στο θύμα της, μια *συμπάθεια* (με την ετυμολογική σημασία της λέξης) που θα την πληροφορούσε ένδοθεν, θα λέγαμε, για τα σημεία στα οποία είναι ευπρόσβλητη η κάμπια. Η αίσθηση αυτή για το πόσο και πού είναι ευάλωτο το θύμα θα μπορούσε να μην οφείλει το παραμικρό στην εξωτερική αντίληψη και να προκύπτει αποκλειστικά από τη συνύπαρξη της σφήκας και της κάμπιας, θεωρούμενων όχι πλέον ως δύο οργανισμών αλλά ως δύο δραστηριοτήτων. Θα εξέφραζε με συγκεκριμένη μορφή τη σχέση ανάμεσά τους. Βέβαια, μια επιστημονική θεωρία δεν μπορεί να επικαλείται παρόμοιες θεωρήσεις. Δεν επιτρέπεται να θέτει τη δράση πριν από την οργάνωση και τη συμπάθεια πριν από

την αντίληψη και τη γνώση. Αλλά, για άλλη μια φορά, είτε η φιλοσοφία δεν έχει καμία αρμοδιότητα εν προκειμένω είτε ο ρόλος της αρχίζει εκεί που τελειώνει ο ρόλος της επιστήμης.

Είτε εκλαμβάνει το ένστικτο ως «σύνθετο αντανακλαστικό» είτε ως έξη που αποκτήθηκε νοητικά και έγινε αυτοματισμός είτε, τέλος, ως άθροισμα συμπτωματικών μικροπλεονεκτημάτων που συσσωρεύθηκαν και παγιώθηκαν από τη [φυσική] επιλογή, σε κάθε περίπτωση η επιστήμη αξιώνει να αναλύσει πλήρως το ένστικτο είτε σε νοητικά ενεργήματα είτε σε μηχανισμούς που κατασκευάστηκαν κομμάτι κομμάτι, όπως εκείνους που συνδυάζει η διάνοιά μας. Δέχομαι ότι η επιστήμη βρίσκεται εδώ στο στοιχείο της. Ελλείψει πραγματικής ανάλυσης του αντικειμένου, θα μας δώσει μια μετάφρασή του με νοητικούς όρους. Πώς γίνεται όμως να μην παρατηρήσουμε ότι η ίδια η επιστήμη καλεί τη φιλοσοφία να δει τα πράγματα από άλλη σκοπιά; Αν η βιολογία μας βρισκόταν ακόμη στην εποχή του Αριστοτέλη, αν εξελάμβανε τη σειρά των έμβιων όντων ως μονόγραμμη, αν μας έδειχνε ολόκληρη τη ζωή να εξελίσσεται προς τη διάνοια και να περνά, γι' αυτό το λόγο, από την αισθητικότητα και το ένστικτο, θα είχαμε το δικαίωμα, εμείς ως νοήμονα όντα, να στραφούμε προς τις παλαιότερες και συνεπώς υποδεέστερες εκδηλώσεις της ζωής και να αξιώσουμε να τις εντάξουμε, χωρίς να τις παραμορφώσουμε, στο πλαίσιο της διάνοιάς μας. Αλλά, σε ένα από τα πιο σαφή πορίσματά της, η βιολογία κατέδειξε ότι η εξέλιξη συντελέστηκε ακολουθώντας αποκλίνουσες γραμμές. Στην άκρη δύο γραμμών -των δύο κυριότερων- βρίσκουμε τη διάνοια και το ένστικτο με τις καθαρές περίπου μορφές τους. Γιατί λοιπόν το ένστικτο θα αναλυόταν σε νοητικά στοιχεία και μάλιστα σε εντελώς νοητούς όρους; Δεν βλέπουν άραγε ότι το να σκεφτούμε εδώ κάτι νοήμον ή κάτι απολύτως νοητό ισοδυναμεί με επιστροφή στην αριστοτελική θεωρία της φύσης; Θα ήταν χωρίς αμφιβολία προτιμότερο να επανέλθουμε σε αυτήν παρά να σταματήσουμε απότομα μπροστά στο ένστικτο σα να επρόκειτο για ένα ανεξιχνίαστο μυστήριο. Ωστόσο, το γεγονός ότι το ένστικτο δεν ανήκει στον τομέα της διάνοιας δεν επάγεται ότι βρίσκεται έξω από τα όρια του πνεύματος. Στα φαινόμενα του συναισθήματος, στις συμπάθειες και αντιπάθειες που δεν εμπεριέχουν αναστοχασμό, βιώνουμε μέσα μας, με μορφή πολύ πιο αόριστη και επίσης υπέρ το δέον διαποτισμένη από τη διάνοια, -κάτι από κείνο που πρέπει να συμβαίνει στη συνείδηση ενός εντόμου που δρα ενστικτωδώς. Η εξέλιξη απλώς

διαχώρισε, για να τα αναπτύξει μέχρι τέλους, στοιχεία που αρχικά αλληλοδιείσδυαν. Ακριβέστερα, η διάνοια είναι προπάντων η ικανότητα συσχετισμού ενός σημείου του χώρου με ένα άλλο, ενός υλικού αντικειμένου με ένα άλλο* εφαρμόζεται σε όλα τα πράγματα, μένοντας όμως έξω από αυτά, και από μια βαθιά αιτία αντιλαμβάνεται μόνο τη διάχυσή της σε παρατιθέμενα αποτελέσματα. Όποια κι αν είναι η δύναμη επί το έργον στη γένεση του νευρικού συστήματος της κάμπιας, την προσπελάζουμε -με τα μάτια μας και με τη διάνοιά μας- μόνο ως μια συμπαράθεση νεύρων και νευρικών κέντρων. Είναι αλήθεια ότι έτσι προσπελάζουμε ολόκληρο το εξωτερικό αποτέλεσμα. Αντιθέτως, η σφήκα συλλαμβάνει, χωρίς αμφιβολία, ελάχιστα μόνο πράγματα, μοναχά ό,τι την ενδιαφέρει· τουλάχιστον τα συλλαμβάνει ένδοθεν, ολότελα διαφορετικά από ό,τι αν επρόκειτο για μια γνωστική διαδικασία* τα συλλαμβάνει με μιαν ενόραση *(προϊόνβιώματος* μάλλον παρά *παράστασης)* η οποία μοιάζει πιθανώς με κείνο που εμείς αποκαλούμε μαντική συμπάθεια (sympathie divinatrice).

Αξιοσημείωτο γεγονός αποτελεί το πήγαιν' έλα των επιστημονικών θεωριών περί ενστίκτου ανάμεσα στο *νοήμον (intelligent)* και στο απλώς *νοητό (intelligible*λ δηλαδή ανάμεσα στην εξομοίωση του ενστίκτου με μιαν «έκπτωτη» διάνοια και στην αναγωγή του ενστίκτου σε έναν καθαρό μηχανισμό.[24] Καθένα από αυτά τα δύο συστήματα εξήγησης θριαμβεύει ενόσω ασκεί κριτική στο άλλο· το πρώτο όταν μας δείχνει ότι το ένστικτο αδυνατεί να είναι απλώς ένα αντανακλαστικό, το δεύτερο όταν υποστηρίζει ότι το ένστικτο διαφέρει από τη διάνοια, έστω και αν αυτή έχει περιπέσει στην ασυνειδησία. Τι άλλο μπορεί να σημαίνει αυτό, ειμή ότι έχουμε εδώ δύο συμβολισμούς εξίσου αποδεκτούς από κάποιες πλευρές και εξίσου ανεπαρκείς για το αντικείμενό τους; Η συγκεκριμένη εξήγηση, που δεν είναι πλέον επιστημονική, αλλά μεταφυσική, πρέπει να αναζητηθεί σε μια εντελώς διαφορετική οδό, όχι πια προς την κατεύθυνση της διάνοιας, αλλά προς εκείνη της «συμπάθειας».

24. Ανάμεσα στις πρόσφατες εργασίες, βλ. ιδιαίτερα: Bethe, Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben ? (***Arch. f. ii.*** yes. ***Physiologie.*** 1898) και Forel. I 'n aperyu de psychologie comparée ***(Année psychologique.*** 1895).

Ζωή και συνείδηση

Το ένστικτο είναι συμπάθεια. Αν αυτή η συμπάθεια μπορούσε να διευρύνει το αντικείμενό της, καθώς και να αναστοχαστεί τον εαυτό της, θα μας παρέδιδε το κλειδί των ζωτικών διεργασιών, όπως η αναπτυγμένη και πειθαρχημένη διάνοια μας εισάγει στην ύλη. Διότι, δεν θα κουραστούμε να το επαναλαμβάνουμε, η διάνοια και το ένστικτο στρέφονται προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις, η πρώτη προς την αδρανή ύλη, ενώ το δεύτερο προς τη ζωή. Μέσω της επιστήμης, που είναι το έργο της, η διάνοια θα μας αποκαλύπτει ολοένα και πληρέστερα το μυστικό των φυσικών διεργασιών όσο για τη ζωή, δεν μας κομίζει και άλλωστε δεν φιλοδοξεί να μας κομίσει παρά μια μετάφρασή της με όρους αδράνειας. Κινείται γύρω γύρω από τη ζωή, συλλέγοντας έξωθεν τον μέγιστο δυνατό αριθμό στιγμιοτύπων του ίδιου αντικειμένου, το οποίο έλκει προς την πλευρά της, αντί να εισέλθει σε αυτό. Αλλά στο εσωτερικό της ζωής θα μας οδηγούσε μόνο η *ενόραση*, δηλαδή το ένστικτο που έγινε ανιδιοτελές, έχει αυτοσυνείδηση και είναι ικανό να αναστοχάζεται το αντικείμενό του και να το διευρύνει απεριόριστα.

Η ύπαρξη στον άνθρωπο μιας αισθητικής ικανότητας (faculté esthétique) πλάι στην κανονική αντίληψη αποδεικνύει ήδη ότι μια παρόμοια προσπάθεια δεν είναι αδύνατη. Ο οφθαλμός μας αντιλαμβάνεται τα γνωρίσματα του έμβιου όντος, αλλά συμπαρατιθέμενα και όχι οργανωμένα μεταξύ τους. Η πρόθεση της ζωής, η απλή κίνηση που διατρέχει τις γραμμές, που τις συνδέει μεταξύ τους και τους προσδίδει μια σημασία, τού διαφεύγει. Αυτήν ακριβώς την πρόθεση επιδιώκει να ανακτήσει ο καλλιτέχνης ανατοποθετούμενος στο εσωτερικό του αντικειμένου με ένα είδος συμπάθειας, υπερβαίνοντας, με μιαν ενορατική προσπάθεια, το εμπόδιο που παρεμβάλλει ο χώρος ανάμεσα σε αυτόν και στο μοντέλο του. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι αυτή η αισθητική ενόραση (intuition esthétique), όπως άλλωστε και η εξωτερική αντίληψη, προσπελάζει μόνο το ατομικό. Μπορούμε όμως να σκεφτούμε μια έρευνα προσανατολισμένη προς την ίδια κατεύθυνση με την τέχνη, η οποία θα έπαιρνε ως αντικείμενο τη ζωή εν γένει, ακριβώς όπως η φυσική επιστήμη, ακολουθώντας μέχρι τέλους την κατεύθυνση την οποία υποδεικνύει η εξωτερική αντίληψη, προεκτείνει σε γενικούς νόμους τα ατομικά γεγονότα. Αναμφίβολα, αυτή η φιλοσοφία δεν θα αποκτήσει

ποτέ για το αντικείμενό της μια γνώση συγκρίσιμη με εκείνη που έχει η επιστήμη για το δικό της. Η διάνοια παραμένει ο φωτεινός πυρήνας γύρω από τον οποίο το ένστικτο, διευρυμένο έστω και εξαγνισμένο σε ενόραση, σχηματίζει μόνο ένα αόριστο νεφέλωμα. Ελλείψει όμως της καθαυτό γνώσης, που ανήκει στην καθαρή διάνοια, η ενόραση θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε ό,τι το ανεπαρκές έχουν εν προκειμένω τα νοητικά δεδομένα και να διαβλέψουμε το μέσο για να τα συμπληρώσουμε. Όντως, από τη μια η ενόραση θα μετέλθει τον ίδιο το μηχανισμό της διάνοιας για να δείξει πώς τα διανοητικά πλαίσια δεν βρίσκουν πια εδώ την ακριβή τους εφαρμογή και, από την άλλη, με την εργασία της, θα μας υποβάλει τουλάχιστον το αόριστο συναίσθημα εκείνου που πρέπει να βάλουμε στη θέση των διανοητικών πλαισίων. Έτσι, η ενόραση θα μπορέσει να οδηγήσει τη διάνοια να αναγνωρίσει ότι η ζωή δεν υπάγεται εντελώς ούτε στην κατηγορία του πολλαπλού ούτε σε κείνη του ενός, ότι ούτε η μηχανική αιτιότητα ούτε η τελικότητα μεταφράζουν επαρκώς τη ζωτική διαδικασία. Κατόπιν, μέσω της συμπαθητικής επικοινωνίας την οποία θα εδραιώσει ανάμεσα σε μας και στα υπόλοιπα έμβια, με τη διαστολή της συνείδησής μας, θα μας εισαγάγει στο καθαυτό πεδίο της ζωής, η οποία είναι αλληλοδιείσδυση και απεριόριστα συνεχιζόμενη δημιουργία. Αλλά, αν έτσι ξεπερνά τη διάνοια, από την ίδια τη διάνοια θα έχει λάβει την ώθηση που θα την έχει ανυψώσει στο σημείο όπου βρίσκεται. Χωρίς τη διάνοια, θα είχε παραμείνει -υπό μορφή ενστίκτου- καθηλωμένη στο ειδικό αντικείμενο που την ενδιαφέρει πρακτικά και εξωτερικευμένη από αυτό σε μετατοπιστικές κινήσεις.

Το πώς λοιπόν η θεωρία της γνώσης οφείλει να λάβει υπόψη της αυτές τις δύο ικανότητες, τη διάνοια και την ενόραση, και επίσης το πώς, επειδή δεν αντιδιέστειλε με αρκετή σαφήνεια την ενόραση από τη διάνοια, αντιμετωπίζει ανυπέρβλητες δυσκολίες, δημιουργώντας ιδέες-φαντάσματα. στις οποίες θα προσκολληθούν προβλήματα-φαντάσματα, θα προσπαθήσουμε να το δείξουμε λίγο παρακάτω. Θα δούμε ότι το πρόβλημα της γνώσης, θεωρημένο από αυτή τη σκοπιά, είναι ένα και το αυτό με το μεταφυσικό πρόβλημα και ότι αμφότερα συναρτώνται προς την εμπειρία. Πράγματι, από τη μία, αν η διάνοια συμμορφώνεται με την ύλη και η ενόραση με τη ζωή, θα πρέπει να τις συμπιέσουμε αμφότερες για να εξαγάγουμε από αυτές την πεμπτουσία του αντικειμένου τους· οπότε η μεταφυσική θα εξαρτάται από τη θεωρία της γνώσης. Από την άλλη. όμως, αν η συνείδηση

διαιρέθηκε σε ενόραση και διάνοια, τούτο συνέβη λόγω της αναγκαιότητας να εφαρμοστεί στην ύλη και συνάμα να ακολουθήσει το ρεύμα της ζωής. Έτσι, η διχοτόμηση της συνείδησης θα οφειλόταν στη διττή μορφή του πραγματικού και η θεωρία της γνώσης θα έπρεπε να συναρτάται προς τη μεταφυσική. Η αλήθεια είναι ότι καθεμιά από τις δύο αυτές έρευνες οδηγεί στην άλλη· σχηματίζουν κύκλο και ο κύκλος μπορεί να έχει ως κέντρο μόνο την εμπειρική μελέτη της εξέλιξης. Μονάχα παρακολουθώντας τη συνείδηση να διατρέχει την ύλη, να χάνεται και να ανευρίσκεται σε αυτή, να διαιρείται και να ανασυγκροτείται, θα σχηματίσουμε μιαν ιδέα για την αντίθεση ανάμεσα στους δύο όρους, όπως επίσης, ίσως, και για την κοινή τους καταγωγή. Αλλά, από την άλλη, αν ασχοληθούμε επίμονα με αυτή την αντίθεση των δύο στοιχείων και με αυτή την κοινότητα της καταγωγής τους, θα αναδείξουμε ίσως σαφέστερα το νόημα της ίδιας της εξέλιξης.

Αυτό θα είναι το αντικείμενο του προσεχούς μας κεφαλαίου. Ήδη όμως τα γεγονότα που μόλις ανακεφαλαιώσαμε μας υποβάλλουν την ιδέα να συνδέσουμε τη ζωή είτε με την ίδια τη συνείδηση είτε με κάτι που της μοιάζει.

Λέγαμε ότι, σε όλο το εύρος του ζωικού βασιλείου, η συνείδηση εμφανίζεται ανάλογη με τη δυνατότητα επιλογών που διαθέτει το έμβιο ον. Φωτίζει τη ζώνη των δυνητικοτήτων η οποία περιβάλλει το ενέργημα. Αναμετρά την απόκλιση ανάμεσα σ' αυτό που συμβαίνει και σε κείνο που θα μπορούσε να συμβεί. Άρα, κοιταγμένη έξωθεν, θα μπορούσε να εκληφθεί ως απλή θεραπαινίδα της δράσης, ως φως που ανάβει η δράση, φευγαλέα σπίθα που θα πεταγόταν από την τριβή της πραγματικής δράσης με τις δυνατές δράσεις. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι το ίδιο ακριβώς θα συνέβαινε, αν η συνείδηση ήταν αιτία και όχι αποτέλεσμα. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, ακόμη και στο πιο υποτυπώδες ζώο. η συνείδηση καλύπτει δικαιωματικά ένα τεράστιο πεδίο, αλλά ότι στην πράξη συνθλίβεται από ένα είδος μέγκενης· κάθε πρόοδος των νευρικών κέντρων, προσφέροντας στον οργανισμό την επιλογή ανάμεσα σε μεγαλύτερο αριθμό πράξεων, θα απηύθυνε μιαν έκκληση στις δυνητικότητες που είναι ικανές να περιβάλλουν το πραγματικό, θα ξέσφιγγε έτσι τη μέγκενη και θα άφηνε τη συνείδηση να διαβεί πιο ελεύθερα. Σε αυτή τη δεύτερη υπόθεση, όπως και στην πρώτη, η συνείδηση θα ήταν όντως το εργαλείο της δράσης· αλλά θα ήταν ακόμη πιο αληθές αν λέγαμε ότι η δράση είναι το εργαλείο της συνεί-

δησης, διότι η εμπλοκή της δράσης με τον εαυτό της και η συμπλοκή της δράσης με τη δράση θα ήταν, για την αιχμαλωτισμένη συνείδηση, το μόνο δυνατό μέσο για να απελευθερωθεί. Πώς να επιλέξουμε ανάμεσα στις δυο υποθέσεις; Αν η πρώτη αλήθευε, η συνείδηση θα αναπαριστούσε επακριβώς, ανά πάσα στιγμή, την κατάσταση του εγκεφάλου· ο παραλληλισμός ανάμεσα στην ψυχολογική κατάσταση και στην εγκεφαλική κατάσταση (στο βαθμό που είναι νοητός) θα ήταν επακριβής. Αντίθετα, στη δεύτερη υπόθεση, θα υπήρχε, βέβαια, αλληλεγγύη και αλληλεξάρτηση ανάμεσα στον εγκέφαλο και στη συνείδηση, αλλά όχι και παραλληλισμός· όσο περισσότερο περίπλοκος θα γίνεται ο εγκέφαλος πιο περίπλοκος, αυξάνοντας έτσι τον αριθμό των δυνατών πράξεων ανάμεσα στις οποίες έχει να επιλέξει ο οργανισμός, τόσο περισσότερο θα οφείλει η συνείδηση να ξεπεράσει το φυσικό της παρεπόμενο. Έτσι, η ανάμνηση ενός και του αυτού θεάματος, το οποίο θα έχουν παρακολουθήσει, θα τροποποιήσει πιθανώς με τον ίδιο τρόπο τον εγκέφαλο ενός σκύλου και τον εγκέφαλο ενός ανθρώπου, αν είχαν την ίδια αντίληψη* εντούτοις, η ανάμνηση θα πρέπει να είναι κάτι εντελώς διαφορετικό σε μια ανθρώπινη συνείδηση και σε μια συνείδηση σκύλου. Στον σκύλο, η ανάμνηση θα παραμείνει δέσμια της αντίληψης· θα αφυπνισθεί μόνο όταν μια ανάλογη αντίληψη θα την ανακαλέσει αναπαράγοντας το ίδιο θέαμα και θα εκδηλωθεί τότε μάλλον με την αναγνώριση. *αυτοματικά* παρά *στοχαστικά*, της τωρινής αντίληψης παρά με μια αληθινή *αναγέννηση* της ίδιας της ανάμνησης. Αντίθετα, ο άνθρωπος είναι ικανός να ανακαλεί την ανάμνηση κατά βούληση, όποια στιγμή θέλει, ανεξάρτητα από την τωρινή αντίληψη. Δεν περιορίζεται να υποδύεται την παρελθούσα ζωή του* την αναπαριστά και την ονειρεύεται. Δεδομένου ότι η τοπική τροποποίηση του εγκεφάλου με την οποία είναι συνδεδεμένη η ανάμνηση είναι η ίδια στο σκύλο και στον άνθρωπο, η ψυχολογική διαφορά ανάμεσα στις δύο αναμνήσεις δεν μπορεί να εδράζεται στην τάδε ή στη δείνα επιμέρους διαφορά ανάμεσα στους δύο εγκεφαλικούς μηχανισμούς, αλλά στη διαφορά ανάμεσα στους δύο εγκεφάλους ιδωμένους σφαιρικά· ο πιο πολύπλοκος από τους δύο, ωθώντας περισσότερους μηχανισμούς σε αντιπαράθεση μεταξύ τους, θα επιτρέψει στη συνείδηση να αποδεσμευθεί από την περίσφιγξη τόσο των μεν όσο και των δε και να ανεξαρτητοποιηθεί. Φρονούμε ότι έτσι συμβαίνουν τα πράγματα και ότι η δεύτερη από τις δύο υποθέσεις πρέπει να επιλεγεί· αυτό άλλωστε πασχίσαμε να αποδεί-

ξουμε σε μια προγενέστερη εργασία με τη μελέτη των γεγονότων τα οποία τονίζουν με τον καλύτερο τρόπο τη σχέση ανάμεσα στη συνειδησιακή κατάσταση και στην εγκεφαλική κατάσταση, τα φαινόμενα της κανονικής και παθολογικής αναγνώρισης, ιδιαιτέρως τις αφασίες.[25] Τούτο όμως θα μπορούσαμε να το προβλέψουμε εξίσου καλά βάσει του συλλογισμού. Δείξαμε σε ποιο αυτοαναιρούμενο αίτημα, σε ποια σύγχυση δύο ασύμβατων μεταξύ τους συμβολισμών στηρίζεται η υπόθεση μιας ισοδυναμίας ανάμεσα στην εγκεφαλική και στην ψυχολογική κατάσταση.*[26]

Θεωρημένη από αυτή την πλευρά, η εξέλιξη της ζωής προσλαμβάνει ένα σαφέστερο νόημα, παρότι αδυνατούμε να την υπαγάγουμε σε μια αληθινή ιδέα. Όλα συμβαίνουν σάμπως ένα ευρύ συνειδησιακό ρεύμα να είχε διεισδύσει στην ύλη, έμφορτο, όπως κάθε συνείδηση, με τεράστια πολλαπλότητα δυνητικοτήτων που αλληλοδιείσδυαν. Συμπαρέσυρε την ύλη προς την οργάνωση, αλλά η κίνησή του επιβραδύνθηκε απείρως και συνάμα διαιρέθηκε απείρως. Πράγματι, από τη μία, η συνείδηση αναγκάστηκε να αποναρκωθεί, σαν τη χρυσαλλίδα μέσα στο κουκούλι όπου ετοιμάζει τις φτερούγες της, και, από την άλλη, οι πολλαπλές τάσεις που εμπεριέκλειε κατανεμήθηκαν σε αποκλίνουσες σειρές οργανισμών, οι οποίοι άλλωστε μάλλον εξωτερίκευαν αυτές τις τάσεις με κινήσεις παρά τις εσωτερίκευαν ως παραστάσεις. Κατά τη διάρκεια αυτής της εξέλιξης, κάποιοι από τους οργανισμούς περιέπιπταν σε ολοένα και βαθύτερο ύπνο, ενώ άλλοι αφυπνίζονταν ολοένα και περισσότερο, οπότε η νάρκη των μεν εξυπηρετούσε τη δραστηριότητα των δε. Αλλά η αφύπνιση μπορούσε να γίνει με δύο διαφορετικούς τρόπους. Η ζωή, ήτοι η συνείδηση που εξαπολύθηκε διαμέσου της ύλης, εστίαζε την προσοχή της ή στην ίδια της την κίνηση ή στην ύλη την οποία διέσχιζε. Έτσι, προσανατολιζόταν είτε προς την κατεύθυνση της ενόρασης είτε προς την κατεύθυνση της διάνοιας. Εκ πρώτης όψεως, η ενόραση μοιάζει πολύ προτιμότερη από τη διάνοια, καθότι η ζωή και η συνείδηση παραμένουν εν προκειμένω στο εσωτερικό του εαυτού τους. Αλλά το θέαμα της εξέλιξης των έμβιων όντων μάς δείχνει ότι δεν μπορούσε να προχωρήσει πολύ μακριά. Από την πλευρά της ενόρασης, η συνείδηση συ-

25. ***Ύλη και μνήμη*** κεφ. 2 και 3.

26. Le paralogisme psycho-physiologique ***(Revue de métaphysique et de morale.*** Νοέμβριος 1904). Βλ. Henri Bergson. ***Oeuvres.*** Παρίσι. P.U.F.. 3η έκδοση. 1970. σσ. 959-974. (Σ.τ.μ.)

μπιέστηκε τόσο πολύ από το περίβλημά της, ώστε αναγκάστηκε να συρρικνώσει την ενόραση σε ένστικτο, δηλαδή να περιλάβει μόνο το ελάχιστο τμήμα ζωής που την ενδιέφερε και μάλιστα να το περιλάβει στο σκοτάδι, αγγίζοντάς το χωρίς σχεδόν να το βλέπει. Από αυτή την πλευρά, ο ορίζοντας έκλεισε παρευθύς. Απεναντίας, η συνείδηση που αυτοκαθορίστηκε ως διάνοια, δηλαδή που επικεντρώθηκε αρχικά στην ύλη, μοιάζει έτσι να εξωτερικεύεται σε σχέση με τον εαυτό της· αλλά, επειδή ακριβώς προσαρμόζεται στα έξωθεν αντικείμενα, καταφέρνει να κυκλοφορεί ανάμεσά τους, να παρακάμπτει τα εμπόδια που της θέτουν, να διευρύνει απεριόριστα το πεδίο της. Απαξ και απελευθερωθεί, μπορεί άλλωστε να αναδιπλωθεί στο εσωτερικό και να αφυπνίσει τις δυνητικότητες της ενόρασης που υπνώττουν ακόμη μέσα της.

Η θέση του ανθρώπου στη φύση

Από αυτή τη σκοπιά, όχι μόνο η συνείδηση εμφανίζεται ως η κινητήρια αρχή της εξέλιξης, αλλά επιπλέον -ανάμεσα στα ίδια τα ενσυνείδητα όντα- ο άνθρωπος έρχεται να καταλάβει μια προνομιακή θέση. Ανάμεσα σε αυτόν και στα ζώα δεν υπάρχει πλέον διαφορά βαθμίδας, αλλά φύσεως. Ωσότου φανεί, στο προσεχές μας κεφάλαιο, πώς καταλήγουμε σ' αυτό το συμπέρασμα, ας δείξουμε πώς το υποβάλλουν οι προηγούμενες αναλύσεις μας.

Αξίζει να τονιστεί η εξαιρετική δυσανολογία των συνεπειών μιας επινόησης εν συγκρίσει με την ίδια την επινόηση. Λέγαμε ότι η διάνοια διαμορφώνεται σύμφωνα με την ύλη και ότι αποσκοπεί αρχικά στην κατασκευή. Πλην όμως κατασκευάζει για να κατασκευάζει ή μήπως ακούσια, και μάλιστα ασύνειδα. επιδιώκει κάτι εντελώς διαφορετικό; Κατασκευάζω σημαίνει διαμορφώνω την ύλη, την καθιστώ εύπλαστη και ευλύγιστη, τη μετατρέπω σε εργαλείο προκειμένου να κυριαρχήσω πάνω της. Η ανθρωπότητα επωφελείται από αυτή την *κυριαρχία πολύ* περισσότερο από όσο από το ίδιο το υλικό αποτέλεσμα αυτής της επινόησης. Αν αποκομίζουμε ένα άμεσο όφελος από το κατασκευασθέν αντικείμενο, όπως θα μπορούσε να κάνει και ένα νοήμον ζώο, ακόμη κι αν αυτό το όφελος ήταν ό,τι ακριβώς επιδίωκε ο εφευρέτης, ουσιαστικά ωχριά μπροστά στις νέες ιδέες, στα νέα συναισθήματα που μπορεί να διεγείρει η επινόηση πανταχόθεν. σάμπως το

ουσιαστικό της αποτέλεσμα να ήταν η εξύψωσή μας πάνω από τον εαυτό μας και, ως εκ τούτου, η διεύρυνση του ορίζοντα μας. Η δυσαναλογία ανάμεσα στο αποτέλεσμα και στην αιτία, εν προκειμένω, είναι τόσο μεγάλη, ώστε δύσκολα θα θεωρούσαμε την αιτία ως *παραγωγό* του αποτελέσματος της. Το *ενεργοποιεί,* προδιαγράφοντας, βέβαια, την κατεύθυνσή του. Τελικά, όλα συμβαίνουν σάμπως η κυριαρχία της διάνοιας επί της ύλης να είχε ως κύριο στόχο να *αφήσει να περάσει κάτι* το οποίο σταματά η ύλη.

Την ίδια εντύπωση αποκομίζουμε από τη σύγκριση του ανθρώπινου εγκεφάλου με τον εγκέφαλο των ζώων. Αρχικά η διαφορά φαίνεται να είναι απλώς μια διαφορά όγκου και πολυπλοκότητας. Αν κρίνουμε όμως βάσει του τρόπου λειτουργίας τους, πρέπει να υπάρχει και κάτι άλλο. Στο ζώο, οι κινητικοί μηχανισμοί τους οποίους κατορθώνει να συναρθρώσει ο εγκέφαλος ή, με άλλα λόγια, οι έξεις που αποκτά η βούλησή του έχουν ως μοναδικό σκοπό και αποτέλεσμα να επιτελούν τις διαγραφόμενες σ' αυτές τις έξεις και αποθησαυρισμένες σ' αυτούς τους μηχανισμούς κινήσεις. Στον άνθρωπο, όμως, η κινητική έξη δύναται να έχει και δεύτερο αποτέλεσμα, ασύμμετρο προς το πρώτο. Μπορεί να παρακωλύσει άλλες κινητικές έξεις και, έτσι, τιθασεύοντας τον αυτοματισμό, να απελευθερώσει τη συνείδηση. Γνωρίζουμε τις μεγάλες περιοχές μέσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο που καλύπτει η γλώσσα. Οι εγκεφαλικοί μηχανισμοί που αντιστοιχούν στις λέξεις παρουσιάζουν την ιδιαιτερότητα ότι μπορούν να συγκρουστούν με άλλους μηχανισμούς, με εκείνους, για παράδειγμα, που αντιστοιχούν στα ίδια τα πράγματα, ή πάλι να συγκρουστούν οι μεν με τους δε. Σ' αυτό το χρονικό διάστημα, η συνείδηση, που θα είχε παρασυρθεί και καταποντιστεί στην επιτέλεση της πράξης, ανακτά δυνάμεις και απελευθερώνεται.[27]

Επομένως η διαφορά ανάμεσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο και στον εγκέφαλο των ζώων πρέπει να είναι πιο ριζική απ' ό,τι θα πιστεύαμε βάσει μιας επιφανειακής εξέτασης. Πρόκειται για τη διαφορά που θα βρίσκαμε ανάμεσα σε έναν μηχανισμό που απορροφά την προσοχή και σε έναν μηχανισμό τον οποίο μπορούμε να αντιπαρέλθουμε. Η πρωτόγονη ατμομη-

27. Ένας γεωλόγος στον οποίο είχαμε κιόλας την ευκαιρία να αναφερθούμε, ο Ν.Σ. Σάλερ. αποφαίνεται έξοχα: «Όταν φτάνουμε στον άνθρωπο, φαίνεται πως βλέπουμε ότι καταλύθηκε η αρχαία υποταγή του πνεύματος στο σώμα και τα διανοητικά τμήματα αναπτύσσονται με καταπληκτική ταχύτητα, ενώ η δομή του σώματος παραμένει ταυτόσημη κατά την ουσία της» (Shaler. ***The interpretation of nature,*** Βοστόνη, 1899, σ. 187).

χανή. όπως την είχε συλλάβει ο Νιουκόμεν (Newcomen), απαιτούσε την παρουσία ενός προσώπου επιφορτισμένου αποκλειστικά με το χειρισμό των στροφίγγων, είτε για να εισάγει τον ατμό σε έναν κύλινδρο είτε για να παροχετεύει σ' αυτόν το κρύο νερό που προοριζόταν για τη συμπύκνωση. Διηγούνται ότι ένα παιδί που είχε αναλάβει αυτή την εργασία, επειδή βαριόταν, είχε την ιδέα να συνδέσει με σχοινιά τους μοχλούς των στροφίγγων με τον ρυθμιστή της μηχανής. Έκτοτε, η μηχανή άνοιγε και έκλεινε η ίδια τις στρόφιγγές της* λειτουργούσε από μόνη της. Οπότε, ένας παρατηρητής που θα συνέκρινε τη δομή αυτής της δεύτερης ατμομηχανής με κείνη της πρώτης, χωρίς να ασχοληθεί με τα δύο παιδιά που είχαν αναλάβει την επίβλεψη, θα έβρισκε ανάμεσά τους μόνο μια μικρή διαφορά πολυπλοκότητας. Πράγματι, αυτό και μόνο μπορούμε να αντιληφθούμε, όταν περιοριζόμαστε να εξετάζουμε τις μηχανές. Αλλά, αν ρίξουμε μια ματιά στα παιδιά, βλέπουμε ότι το ένα είναι απορροφημένο από την εργασία του, ενώ το άλλο είναι ελεύθερο να διασκεδάζει κατά το κέφι του, και ότι, από αυτή τη σκοπιά, η διαφορά ανάμεσα στις δύο μηχανές είναι ριζική, καθότι η πρώτη δεσμεύει την προσοχή, ενώ η δεύτερη την αφήνει ελεύθερη υπηρεσίας. Φρονούμε ότι μια παρόμοια διαφορά θα βρίσκαμε ανάμεσα στον εγκέφαλο του ζώου και στον εγκέφαλο του ανθρώπου.

Συνοπτικά, αν θέλαμε να εκφραστούμε με όρους τελικότητας, θα έπρεπε να πούμε ότι η συνείδηση, αφού υποχρεώθηκε -για να απελευθερωθεί- να διαιρέσει την οργάνωση σε δύο συμπληρωματικά μέρη, σε φυτά και σε ζώα, αναζήτησε μια διέξοδο σε διπλή κατεύθυνση: προς το ένστικτο και προς τη διάνοια. Διέξοδο δεν βρήκε προς το ένστικτο, όσο δε προς τη διάνοια. την επέτυχε μόνο με ένα απότομο άλμα από το ζώο στον άνθρωπο. Οπότε, σε τελική ανάλυση, ο άνθρωπος θα ήταν ο λόγος ύπαρξης σύνολης της οργάνωσης της ζωής πάνω στον πλανήτη μας. Αλλά αυτό θα ήταν απλώς σχήμα λόγου. Στην πραγματικότητα υπάρχει μόνο ένα ορισμένο ρεύμα ύπαρξης και το ανταγωνιστικό ρεύμα* έτσι εξηγείται όλη η εξέλιξη της ζωής. Θα πρέπει τώρα να μελετήσουμε εκ του σύνεγγυς την αντίθεση των δύο αυτών ρευμάτων. Πιθανώς να ανακαλύψουμε έτσι μια κοινή τους πηγή. Έτσι θα εισδύσουμε επίσης, χωρίς αμφιβολία, στις πιο σκοτεινές περιοχές της μεταφυσικής. Αλλά, αφού οι δύο κατευθύνσεις που πρέπει να ακολουθήσουμε σημειώνονται από τη μια στη διάνοια και από την άλλη στο ένστικτο και στην ενόραση, δεν φοβούμαστε την πλάνη. Το θέαμα της

εξέλιξης της ζωής μάς υποβάλλει μιαν ορισμένη άποψη για τη γνώση και επίσης μια κάποια μεταφυσική που η μία προϋποθέτει την άλλη. Άπαξ και διαφανούν, αυτή η μεταφυσική και αυτή η κριτική θα μπορέσουν να ρίξουν, με τη σειρά τους, κάποιο φως στο σύνολο της εξέλιξης.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ί^Λ

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ
Η ΤΑΞΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ
ΚΑΙ Η ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΙΑΣ

t *4* **i**

Πρόβλημα της ζωής και πρόβλημα της γνώσης

Κατά την ανάπτυξη του πρώτου κεφαλαίου, χαράξαμε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ανόργανο και στο οργανωμένο, αλλά τονίζαμε ότι η κατάτμηση της ύλης σε ανοργάνωτα σώματα σχετίζεται με τις αισθήσεις μας και με τη διάνοιά μας και ότι η ύλη, ιδωμένη ως αδιαίρετο όλον, πρέπει να είναι ροή παρά πράγμα. Με τον τρόπο αυτό προετοιμάζαμε τους δρόμους για να συμπλησιάσει το αδρανές με το έμβιο.

Από την άλλη, δείξαμε στο δεύτερο κεφάλαιο ότι ξαναβρίσκουμε την ίδια αντίθεση ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο, καθώς το ένστικτο συμμορφώνεται με ορισμένους προσδιορισμούς της ζωής, ενώ η διάνοια ρυθμίζεται σύμφωνα με τη διαμόρφωση της ακατέργαστης ύλης. Αλλά, προσθέταμε, το ένστικτο και η διάνοια απομακρύνονται μεταξύ τους πάνω σε ένα κοινό υπόβαθρο, το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ελλείψει καλύτερης λέξης. Συνείδηση εν γένει, που πρέπει να συνταυτίζεται με την καθολική ζωή. Έτσι αφήσαμε να διαφανεί η δυνατότητα να γεννηθεί η διάνοια ξεκινώντας από τη συνείδηση που την περιβάλλει.

Έφτασε λοιπόν η στιγμή να επιχειρήσουμε μια γένεση της διάνοιας ταυτόχρονα με μια γένεση των σωμάτων, δύο εγχειρήματα προφανώς σύστοιχα μεταξύ τους, αν αληθεύει ότι οι μεγάλες γραμμές της διάνοιάς μας σκιαγραφούν τη γενική μορφή της δράσης μας πάνω στην ύλη και ότι η λεπτομέρεια της ύλης ρυθμίζεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις της δράσης μας. Η διανοητικότητα και η υλικότητα θα συγκροτούνταν στις λεπτομέρειες μέσω αμοιβαίας προσαρμογής. Αμφότερες θα απέρρεαν από μιαν ευρύτερη και υψηλότερη μορφή ύπαρξης. Εκεί πρέπει να τις επανατοποθετήσουμε για να τις δούμε από εκεί να πηγάζουν.

Εκ πρώτης όψεως, μια παρόμοια προσπάθεια θα φανεί ότι υπερβαίνει σε τόλμη τις πιο παρακινδυνευμένες ενατενίσεις των μεταφυσικών. Θα αξίωνε να προχωρήσει πιο μακριά από την ψυχολογία, από τις κοσμογονίες, ακόμη και από την παραδοσιακή μεταφυσική, διότι η ψυχολογία, η κοσμολογία και η μεταφυσική αρχίζουν αποδεχόμενες τη διάνοια, σε ό,τι ουσιώδες έχει αυτή, ενώ εν προκειμένω πρόκειται να τη γεννήσουμε όσον αφορά τόσο τη μορφή της όσο και το περιεχόμενό της. Στην πραγματικότητα το εγχείρημα είναι πολύ πιο μετριόφρον, όπως θα δούμε παρακάτω. Αλλά ας δείξουμε αρχικά τη διαφορά του από τα άλλα.

Η φιλοσοφική μέθοδος

Ξεκινώντας από την ψυχολογία, δεν πρέπει να πιστέψουμε ότι *γεννά* τη διάνοια όταν ακολουθεί την προοδευτική ανάπτυξή της μέσα από τη ζωική σειρά. Η συγκριτική ψυχολογία μάς διδάσκει ότι, όσο πιο νοήμον είναι ένα ζώο, τόσο περισσότερο τείνει να αναλογίζεται τις ενέργειες διά των οποίων χρησιμοποιεί τα πράγματα και να προσεγγίζει έτσι τον άνθρωπο· μόνο που οι ενέργειές του υιοθετούσαν κιόλας, αφ' εαυτών, τις κύριες γραμμές της ανθρώπινης δράσης, διέκριναν μέσα στον υλικό κόσμο τις ίδιες γενικές κατευθύνσεις με μας, στηρίζονταν στα ίδια αντικείμενα που συνδέονταν μεταξύ τους με τις ίδιες σχέσεις, έτσι ώστε η ζωική νοημοσύνη, καίτοι δεν σχηματίζει καθαυτό έννοιες, κινείται ήδη μέσα σε μιαν εννοιολογική ατμόσφαιρα. Απορροφημένη ανά πάσα στιγμή από τις ενέργειες και τις στάσεις που απορρέουν από αυτή, ελκυόμενη από αυτές προς τα έξω, εξωτερικευόμενη έτσι σε σχέση με τον εαυτό της, υποκρίνεται μάλλον τις παραστάσεις παρά τις σκέπτεται· τουλάχιστον το παιχνίδι αυτό διαγράφει ήδη αδρομερώς το σχήμα της ανθρώπινης διάνοιας.[1] Κατά συνέπεια, η εξήγηση της διάνοιας του ανθρώπου μέσω της νοημοσύνης του ζώου συνίσταται απλώς στο να αναπτύξουμε σε άνθρωπο ένα έμβρυο ανθρωπότητας. Δείχνουμε πώς μια κάποια κατεύθυνση ακολουθήθηκε ολοένα και περισσότε-

1. Αναπτύξαμε αοτό το σημείο στο ***Ύη κα μήη*** κεφ. ***2*** και 3, ***χιύκα*** σσ. !215-216 και 284-'296. fH παραπομπή αναφέρεται στην εξής έκδοση: Henri Bergson. (Ouvres. Παρίσι. P.Γ.K.. 3η έκδοση. 1970(Σ.τ.μ.).]

ρο από όντα ολοένα και πιο νοήμονα. Αλλά, από τη στιγμή που αποδεχόμαστε την κατεύθυνση, η διάνοια θεωρείται δεδομένη.

Η διάνοια θεωρείται επίσης ως δεδομένη, όπως και η ύλη άλλωστε, σε μια κοσμογονία σαν του Σπένσερ. Μας παρουσιάζουν την ύλη να υπακούει σε νόμους, τα αντικείμενα να συνδέονται με αντικείμενα και τα γεγονότα με γεγονότα διά σταθερών σχέσεων, τη συνείδηση να δέχεται το αποτύπωμα των σχέσεων και των νόμων αυτών, υιοθετώντας έτσι τη γενική διαμόρφωση της φύσης και αυτοκαθοριζόμενη ως διάνοια. Αλλά πώς να μην παρατηρήσουμε ότι, άπαξ και αποδεχθούμε τα αντικείμενα και τα γεγονότα, προϋποθέτουμε τη διάνοια; A priori, πέρα από πάσα υπόθεση για την ουσία της ύλης, είναι προφανές ότι η υλικότητα ενός σώματος δεν σταματά στο σημείο που το αγγίζουμε. Το σώμα είναι παρόν παντού όπου γίνεται αισθητή η επίδρασή του. Οπότε η ελκτική δύναμή του, για να περιοριστούμε μόνο σε αυτή, ασκείται πάνω στον ήλιο, πάνω στους πλανήτες, ίσως και πάνω σε ολόκληρο το σόμπαν. Εξάλλου, όσο προχωρεί η φυσική τόσο εξαλείφει την ατομικότητα των σωμάτων και μάλιστα των σωματιδίων στα οποία η επιστημονική φαντασία άρχισε να αποσυνθέτει τα σώματα· σώματα και σωματίδια τείνουν να συγχωνευθούν σε μια συμπαντική αλληλεπίδραση. Οι αντιλήψεις μας είναι εκείνες που μας δίνουν το σχέδιο της πιθανής μας δράσης πάνω στα πράγματα πολύ περισσότερο από ό,τι το σχέδιο των ίδιων των πραγμάτων. Τα περιγράμματα που βρίσκουμε στα αντικείμενα σημειώνουν απλώς εκείνο που μπορούμε να προσπελάσουμε και να τροποποιήσουμε σ' αυτά. Οι γραμμές που βλέπουμε χαραγμένες διαμέσου της ύλης είναι οι ίδιες στις οποίες καλούμαστε να κυκλοφορήσουμε. Περιγράμματα και δρόμοι ορίστηκαν βαθμιαία, καθόσον παρασκευαζόταν η δράση της συνείδησης πάνω στην ύλη, δηλαδή, συνοπτικά, καθόσον συγκροτείτο η διάνοια. Είναι αμφίβολο αν τα ζώα που κατασκευάστηκαν βάσει ενός σχεδίου διαφορετικού από το δικό μας, ένα μαλάκιο, για παράδειγμα, ή ένα έντομο, τεμαχίζουν την ύλη με τον ίδιο τρόπο. Δεν είναι καν αναγκαίο να την κερματίζουν σε σώματα. Για να ακολουθήσουν τις υποδείξεις του ενστίκτου, δεν έχουν ανάγκη να αντιλαμβάνονται *αντικείμενα*, αρκεί να διακρίνουν *ιδιότητες*. Αντίθετα, η διάνοια, ακόμη και με την πλέον ταπεινή μορφή της, φιλοδοξεί να συμβάλει ώστε κάποια ύλη να επενεργεί σε κάποια ύλη. Αν, από ορισμένη πλευρά, η ύλη επιδέχεται μια διαίρεσή σε ενεργητικά και παθητικά μέρη ή απλούστερα σε συνυπάρχοντα και διακεκριμένα τεμάχια, τότε η διάνοια θα

κοιτάξει από αυτή την πλευρά. Και, όσο θα καταγίνεται με τη διαίρεση, τόσο θα εκτυλίσσει στον χώρο, υπό μορφή έκτασης παρατιθέμενης σε έκταση, μια ύλη που τείνει αναμφίβολα προς τη χωρικότητα, της οποίας όμως τα μέρη βρίσκονται ακόμη σε κατάσταση αμοιβαίας εμπλοκής και διείσδυσης. Έτσι, η ίδια κίνηση που ωθεί το πνεύμα να αυτοκαθορίζεται ως διάνοια, δηλαδή με διακεκριμένες έννοιες, οδηγεί την ύλη να κερματίζεται σε αντικείμενα σαφώς εξωτερικά μεταξύ τους. *Όσο περισσότερο διανοητικοποείται η συνείδηση, τόσο περισσότερο χωροποιείται η ύλη.* Τούτο σημαίνει ότι η εξελικτική φιλοσοφία, όταν παριστά, εν χώρω, μιαν ύλη τεμαχισμένη σύμφωνα με τις ίδιες γραμμές που θα ακολουθήσει η δράση μας, αποδέχεται εκ των προτέρων, τετελεσμένη, τη διάνοια την οποία αξίωνε να γεννήσει.

Σε παρόμοια εργασία επιδίδεται και η μεταφυσική, αλλά με περισσότερη λεπτολογία και αυτοσυνείδηση, όταν παράγει a priori τις κατηγορίες της σκέψης. Πιέζουμε τη διάνοια, την ανάγουμε στην πεμπτουσία της, τη συσχετίζουμε με μια τόσο απλή αρχή, ώστε θα μπορούσε κανείς να τη θεωρήσει κενή· οπότε, από αυτή την αρχή αντλούμε ό,τι ήδη έχουμε θέσει εντός της δυνάμει. Έτσι λοιπόν δείχνουμε τη συνεκτικότητα της διάνοιας με τον εαυτό της. ορίζουμε τη διάνοια, δίνουμε τη διατύπωσή της, αλλά δεν ανασυγκροτούμε καθόλου τη γένεσή της. Ένα εγχείρημα σαν του Φίχτε, παρότι είναι πιο φιλοσοφικό από αυτό του Σπένσερ, καθόσον σέβεται περισσότερο την αληθινή τάξη των πραγμάτων, δεν μας οδηγεί διόλου μακρύτερα από αυτό. Ο Φίχτε λαμβάνει τη σκέψη σε κατάσταση συμπύκνωσης και τη διαστέλλει σε πραγματικότητα. Αντίθετα ο Σπένσερ εκκινεί από την εξωτερική πραγματικότητα και την ανασυμπυκνώνει σε διάνοια. Αλλά, τόσο στη μία περίπτωση όσο και στην άλλη, πρέπει να αρχίσουμε θεωρώντας δεδομένη τη διάνοια, συρρικνωμένη ή αναπτυγμένη, ιδωμένη καθ' εαυτή με άμεση όραση ή αντιληπτή ως αντανάκλαση πάνω στη φύση, όπως σε κάτοπτρο.

Η ομόνοια των περισσότερων φιλοσόφων σε αυτό το σημείο οφείλεται στο γεγονός ότι καταφάσκουν την ενότητα της φύσης και παριστούν αυτή την ενότητα υπό αφηρημένη και γεωμετρική μορφή. Ανάμεσα στο οργανωμένο και στο ανοργάνωτο δεν βλέπουν και ούτε θέλουν να δουν την τομή. Οι μεν ξεκινούν από το ανόργανο και αξιώνουν, συμπλέκοντάς το με τον εαυτό του, να ανασυστήσουν το έμβιο· οι δε αποδέχονται αρχικά τη ζωή και οδεύουν προς την ακατέργαστη ύλη με ένα επιδέξιο decrescendo (φθίνουσα ένταση). Αλλά, τόσο για τους πρώτους όσο και για τους δεύτερους, στη φύ-

ση υπάρχουν μόνο διαφορές βαθμού: βαθμών πολυπλοκότητας στην πρώτη υπόθεση, βαθμών έντασης στη δεύτερη. Άπαξ και γίνει δεκτή αυτή η αρχή, η διάνοια αποβαίνει τόσο πλατιά όσο και το πραγματικό, διότι δεν χωράει αμφιβολία ότι το γεωμετρικό στοιχείο που υπάρχει στα πράγματα είναι εξ ολοκλήρου προσιτό στην ανθρώπινη διάνοια* και αν η συνέχεια είναι τέλεια ανάμεσα στη γεωμετρία και στα υπόλοιπα, τότε όλα τα υπόλοιπα αποβαίνουν εξίσου νοητά, εξίσου σαφή. Ιδού το αίτημα των περισσότερων συστημάτων. Εύκολα θα πειστούμε πάνω σε αυτό, αν συγκρίνουμε μεταξύ τους θεωρίες που φαίνονται να μην έχουν κανένα σημείο επαφής μεταξύ τους, κανένα κοινό μέτρο, για παράδειγμα τις θεωρίες του Φίχτε και του Σπένσερ - δύο ονόματα που κατά τύχη τα φέραμε σε αντιπαράσταση.

Στο βάθος αυτών των θεωρήσεων λοιπόν βρίσκουμε τις δύο πεποιθήσεις (σύστοιχες και συμπληρωματικές) που πρεσβεύουν ότι η φύση είναι μία και ότι η διάνοια αποσκοπεί να τη συλλάβει συνολικά. Αν η γνωστική ικανότητα υποτεθεί επάλληλη με την ολότητα της εμπειρίας, δεν μπορεί πια να τεθεί ζήτημα γενέσεώς της. Λαμβάνεται ως δεδομένη και χρησιμοποιείται όπως χρησιμοποιείται η όραση για να συλλάβουμε τον ορίζοντα. Αληθεύει, βέβαια, ότι δεν θα συμφωνήσουμε σχετικά με την αξία του αποτελέσματος* για τους μεν, η διάνοια εναγκαλίζεται την ίδια την πραγματικότητα, για τους δε είναι μόνο το φάντασμά της. Αλλά, είτε είναι φάντασμα είτε πραγματικότητα, ό,τι συλλαμβάνει η διάνοια υποτίθεται ότι είναι η ολότητα του καταληπτού.

Έτσι εξηγείται η υπερβάλλουσα εμπιστοσύνη της φιλοσοφίας στις δυνάμεις του ατομικού πνεύματος. Δογματική ή κριτική, είτε συναινεί στη σχετικότητα της γνώσης μας είτε φιλοδοξεί να εγκατασταθεί στο απόλυτο, μια φιλοσοφία αποτελεί γενικά έργο ενός φιλοσόφου, μια μοναδική και σφαιρική θέαση του όλου. Μπορούμε να τη δεχθούμε ή να την απορρίψουμε.

Πιο μετριοπαθής, και μόνη ικανή να συμπληρώνεται και να τελειοποιείται, είναι η φιλοσοφία την οποία εμείς απαιτούμε. Η ανθρώπινη διάνοια, όπως εμείς την παριστούμε, διαφέρει ριζικά από κείνη που μας έδειχνε ο Πλάτων στην αλληγορία του σπηλαίου. Δεν αποσκοπεί πια ούτε στην παρακολούθηση των διερχόμενων μάταιων σκιών ούτε, αφού πρώτα στραφεί πίσω, στη θεώρηση του φανότατου άστρου. Το έργο της είναι διαφορετικό. Ζεμένοι, σαν τα βόδια, σε βαρύ έργο,^νιώθουμε το παιχνίδι των μυών και των αρθρώσεών μας, το βάρος του άροτρου και την αντίσταση του εδά-

φους· η λειτουργία της ανθρώπινης διάνοιας είναι να ενεργεί και να έχει επίγνωση ότι ενεργεί, να έρχεται σε επαφή με την πραγματικότητα και μάλιστα να τη βιώνει, αλλά μόνο στο μέτρο που την ενδιαφέρει αυτό το έργο και το διανοιγόμενο αυλάκι. Εντούτοις, ένα ευεργετικό ρευστό μας περιλούζει κι από αυτό αντλούμε τη δύναμη να εργαζόμαστε και να ζούμε. Από αυτό τον ωκεανό ζωής στον οποίο είμαστε βυθισμένοι απορροφούμε διαρκώς κάτι και αισθανόμαστε ότι το είναι μας, ή τουλάχιστον η διάνοια που το οδηγεί, διαμορφώθηκε εκεί μέσα από ένα είδος τοπικής σύμπηξης. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι παρά μια προσπάθεια να διαχυθούμε εκ νέου μέσα στο όλο. Η διάνοια, που αναρροφάται στην αρχή της, θα ξαναζήσει αντίστροφα τη γένεσή της. Μόνο που το εγχείρημα δεν θα μπορέσει πλέον να περατωθεί διαμιάς· θα είναι αναγκαστικά συλλογικό και προοδευτικό. Θα συνίσταται σε μια ανταλλαγή εντυπώσεων, που, διορθώνοντας η μία την άλλη και τοποθετούμενη η μία πάνω στην άλλη, θα καταλήξουν να διευρύνουν μέσα μας την ανθρωπότητα, ώστε να υπερβεί τον εαυτό της.

Φαύλος κύκλος της προτεινόμενης φιλοσοφικής μεθόδου

Ωστόσο αυτή η μέθοδος προσκρούει στις χρόνιες έξεις του πνεύματος. Υποβάλλει παρευθύς την ιδέα ενός φαύλου κύκλου. Μάταια, θα μας πουν, αξιώνετε να φτάσετε μακρύτερα από τη διάνοια* πώς θα το επιτύχετε αν όχι διά της διανοίας; Καθετί που έχει φωτιστεί στη συνείδησή σας είναι διάνοια. Είστε κλεισμένοι μέσα στη σκέψη σας και δεν θα εξέλθετε απ' αυτήν. Μπορείτε να πείτε, βέβαια, ότι η διάνοια είναι ικανή να προοδεύσει, ότι θα δει με ολοένα και μεγαλύτερη σαφήνεια ολοένα και περισσότερα πράγματα. Αλλά μην ισχυρίζεστε ότι θα την παραγάγετε, διότι και πάλι μέσω της διανοίας σας θα επιχειρήσετε τη γένεσή της.

Η αντίρρηση εμφανίζεται φυσιολογικά στο πνεύμα. Αλλά, με έναν παρόμοιο συλλογισμό, θα αποδεικνύαμε επίσης την αδυνατότητα να αποκτήσουμε οιαδήποτε νέα έξη. Λόγω της ουσίας του, ο συλλογισμός μάς περιφράζει μέσα στον κύκλο του δεδομένου. Αλλά η δράση διαρρηγνύει τον κύκλο. Αν δεν είχατε δει ποτέ έναν άνθρωπο να κολυμπάει, θα μου λέγατε ίσως ότι είναι αδύνατο να κολυμπάμε, δεδομένου ότι. για να μάθει κανείς να κολυμπάει, θα έπρεπε να αρχίσει μένοντας στην επιφάνεια του νερού.

άρα να γνωρίζει ήδη κολύμπι. Όντως, αυτός ο συλλογισμός θα με καθήλωνε πάντα στη στέρεα γη. Αλλά αν, απλούστατα, πέσω στο νερό χωρίς φόβο, θα κρατηθώ κουτσά στραβά στην επιφάνεια παλεύοντας με το νερό και, σιγά σιγά, θα προσαρμοστώ στο νέο περιβάλλον, μαθαίνοντας να κολυμπώ. Έτσι, θεωρητικά, είναι παράλογο να επιζητώ γνώσεις χωρίς τη διάνοια· αλλά, αν δεχθούμε ρητά τον κίνδυνο, η πράξη θα κόψει ίσως τον δεσμό τον οποίο έδεσε και δεν θα λύσει ο συλλογισμός.

Αλλωστε ο κίνδυνος θα φανεί μικρότερος στον βαθμό που θα δεχθούμε περισσότερο την άποψη που υιοθετήσαμε. Δείξαμε ότι η διάνοια έχει αποσπαστεί από μιαν ευρύτερη πραγματικότητα, αλλά ότι ουδέποτε αποκόπηκε από αυτή· γύρω από την εννοιολογική σκέψη υφίσταται ένας δυσδιάκριτος κροσσός που ανακαλεί την καταγωγή της. Επιπλέον, συγκρίναμε τη διάνοια με έναν στέρεο πυρήνα που θα είχε σχηματιστεί διά συμπυκνώσεως. Αυτός ο πυρήνας δεν διαφέρει ριζικά από το ρευστό που τον περιβάλλει. Θα αναρροφηθεί από αυτό μόνο επειδή έχουν την ίδια υπόσταση. Εκείνος που θα έπεφτε στο νερό γνωρίζοντας μόνο την αντίσταση της στέρεας γης, θα πνιγόταν στη στιγμή, αν δεν πάλευε με την ρευστότητα του νέου περιβάλλοντος· επιβάλλεται να γραπωθεί από ό,τι το στερεό, θα λέγαμε, του προσφέρει το νερό. Μόνο υπό αυτό τον όρο καταφέρνουμε να βρούμε την άκρη με την αστάθεια του ρευστού. Το ίδιο ισχύει για τη σκέψη μας, όταν αποφασίζει να επιχειρήσει το άλμα.

Πλην όμως πρέπει να κάνει το άλμα, δηλαδή να εξέλθει από το περιβάλλον της. Ουδέποτε ο Λόγος, αναλογιζόμενος τις δυνάμεις του, θα καταφέρει να τις διευρύνει, έστω και αν αυτή η διεύρυνση δεν φαίνεται καθόλου παράλογη άπαξ και συντελεστεί. Όσο κι αν δοκιμάσετε αναρίθμητες παραλλαγές πάνω στο θέμα του βαδίσματος, αποκλείεται να αντλήσετε από αυτό έναν κανόνα που να αφορά το κολύμπι. Αρκεί όμως να μπείτε στο νερό και, όταν θα μάθετε να κολυμπάτε, θα καταλάβετε ότι ο μηχανισμός της κολύμβησης συνδέεται με τον μηχανισμό του βαδίσματος. Ο πρώτος είναι προέκταση του δεύτερου, αλλά ο δεύτερος δεν θα μπορούσε να σας εισαγάγει στον πρώτο. Κατά συνέπεια, μπορείτε να διαλογίζεστε όσο εμβριθώς θέλετε πάνω στον μηχανισμό της διάνοιας, αλλά με αυτή τη μέθοδο δεν θα μπορέσετε ποτέ να τον ξεπεράσετε. Θα φτάσετε σε κάτι πιο περίπλοκο, αλλά όχι σε κάτι ανώτερο ή έστω απλώς διαφορετικό. Πρέπει να βιάσετε τα πράγματα και, με ένα βουλητικό ενέργημα, να ωθήσετε τη διάνοια εκτός εαυτής.

Κατά συνέπεια, ο φαύλος κύκλος είναι φαινομενικός. Αντίθετα, πιστεύουμε ότι είναι πραγματικός με κάθε άλλο τρόπο φιλοσοφικής σκέψης. Αυτό θα θέλαμε να δείξουμε με δύο λόγια, έστω για να αποδείξουμε ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί, δεν οφείλει να δεχθεί την διά της καθαρής νοησιαρχίας κατεστημένη σχέση μεταξύ της θεωρίας της γνώσης και της θεωρίας της κεκτημένης γνώσης, μεταξύ της μεταφυσικής και της επιστήμης.

Επιστήμη και φιλοσοφία

Εκ πρώτης όψεως, μπορεί να φανεί φρόνιμο να εκχωρήσουμε στη θετική επιστήμη τη θεώρηση των γεγονότων. Η φυσική και η χημεία θα καταπιαστούν με την ακατέργαστη ύλη και οι βιολογικές και ψυχολογικές επιστήμες θα μελετήσουν τις εκδηλώσεις της ζωής. Οπότε το έργο του φιλοσόφου είναι σαφώς οροθετημένο. Παίρνει από τα χέρια του ειδήμονα τα γεγονότα και τους νόμους και, είτε πασχίζει να τους υπερβεί για να φτάσει στις βαθιές αιτίες τους είτε πιστεύει ότι είναι αδύνατο να προχωρήσει περαιτέρω (αποδεικνύοντας αυτό το πράγμα με την ανάλυση της επιστημονικής γνώσης), σε αμφότερες τις περιπτώσεις τρέφει για τα γεγονότα και για τις σχέσεις, όπως τις παίρνει από την επιστήμη, τον σεβασμό που οφείλει κανείς προς το εξετασθέν πράγμα. Σε αυτή τη γνώση θα υπερθέσει μια κριτική της γνωστικής ικανότητας και επίσης, ευκαιρίας δοθείσης, μια μεταφυσική· όσο για την ίδια τη γνώση, στην υλικότητά της, την εκλαμβάνει ως υπόθεση της επιστήμης και όχι της φιλοσοφίας.

Αλλά πώς να παραβλέψουμε ότι αυτός ο υποτιθέμενος καταμερισμός της εργασίας προκαλεί γενική σύγχυση; Τη μεταφυσική ή την κριτική που ο φιλόσοφος επιφυλάσσεται να ασκήσει θα τις δεχθεί τετελεσμένες από τη θετική επιστήμη, περιεχόμενες ήδη στις περιγραφές και στις αναλύσεις τις οποίες εμπιστεύθηκε στον ειδήμονα. Επειδή δεν θέλησε να παρέμβει εξαρχής στα ζητήματα που αφορούν γεγονότα, ο φιλόσοφος περιορίζεται, σε ζητήματα αρχής, να διατυπώσει απλά και μόνο, ακριβέστερα, την ασύνειδη (άρα ασύστατη) μεταφυσική και κριτική που συνεπάγεται αυτή η στάση της επιστήμης απέναντι στην πραγματικότητα. Αλλά δεν πρέπει να εξαπατηθούμε από μια φαινομενική αναλογία ανάμεσα στα φυσικά και στα ανθρώπινα πράγματα. Εν προκειμένω δεν βρισκόμαστε στον δικαστικό χώρο.

όπου η περιγραφή του γεγονότος και η κρίση επί του γεγονότος είναι δύο ξέχωρα πράγματα, για τον απλούστατο λόγο ότι πάνω από το γεγονός και ανεξάρτητα από αυτό ισχύει ένας νόμος που θεσπίστηκε από ένα νομοθέτη. Εδώ οι νόμοι είναι εσωτερικοί στα γεγονότα και σχετίζονται με τις γραμμές που ακολουθήσαμε για να κερματίσουμε το πραγματικό σε ξέχωρα γεγονότα. Αδυνατούμε να περιγράφουμε την όψη του αντικειμένου χωρίς να προδικάσουμε την εσώτερη φύση του και την οργάνωσή του. Η μορφή δεν είναι πια εντελώς απομονώσιμη από την ύλη και όποιος άρχισε εκχωρώντας στη φιλοσοφία τα ζητήματα αρχής, θέλοντας έτσι να θέσει τη φιλοσοφία υπεράνω των επιστημών, σαν έναν Αρειο Πάγο υπεράνω κακουργιοδικείων και εφετείων, θα φτάσει, βαθμιαία, να την υποβιβάσει σε τμήμα διεκπεραιώσεως πρωτοκόλλων, επιφορτισμένο στην καλύτερη περίπτωση να συντάσσει ακριβέστερα αποφάσεις που δεν επιδέχονται ανάκληση.

Πράγματι, η θετική επιστήμη είναι αμιγώς διανοητικό έργο. Άρα, είτε δεχθούν είτε απορρίψουν την άποψή μας για τη διάνοια, υπάρχει ένα σημείο στο οποίο θα συμφωνήσουν οι πάντες, δηλαδή ότι η διάνοια αισθάνεται άνετα κυρίως απέναντι στην ανοργάνωτη ύλη. Από αυτή την ύλη αντλεί ολοένα και περισσότερα ωφελήματα διά των μηχανικών εφευρέσεων, και οι μηχανικές εφευρέσεις είναι πιο εύκολες καθόσον αυτή σκέπτεται την ύλη πιο μηχανικά. Η διάνοια φέρει μέσα της, υπό μορφή φυσικής λογικής, έναν λανθάνοντα γεωμετρισμό που εκδηλώνεται καθόσον αυτή εισδύει στα εσώτερα της αδρανούς ύλης. Συμμορφώνεται με αυτή την ύλη και, ως εκ τούτου, η φυσική και η μεταφυσική της ακατέργαστης ύλης συμπλησιάζουν. Οπότε, όταν η διάνοια προσεγγίζει τη μελέτη της ζωής, αναγκαστικά πραγματεύεται το έμβιο ως αδρανές, εφαρμόζοντας σε αυτό το νέο αντικείμενο τους ίδιους τύπους, μεταφέροντας σε αυτό το νέο πεδίο τις συνήθειες που είχαν τελεσφορήσει στο παλαιό πεδίο. Έχει δίκιο να το πράττει, διότι μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση το έμβιο θα προσφέρει στη δράση μας την ίδια λαβή με την αδρανή ύλη. Αλλά η αλήθεια στην οποία καταλήγουμε έτσι αποβαίνει σχετική με τη δική μας ικανότητα δράσης. Του λοιπού είναι μόνο μια συμβολική αλήθεια. Δεν μπορεί να έχει την ίδια αξία με τη φυσική αλήθεια, διότι είναι μονάχα διεύρυνση της φυσικής σε ένα αντικείμενο το οποίο συμφωνούμε a priori να εξετάσουμε μόνο εξωτερικά. Κατά συνέπεια, το καθήκον της φιλοσοφίας θα ήταν να παρέμβει εϑώ δραστικά, να εξετάσει το έμβιο χωρίς την υστερόβουλη σκέψη να το καταστήσει αντικείμενο πρακτικής

χρήσης, απαλλαγμένη από αμιγώς διανοητικούς τύπους και έξεις. Σκοπός της είναι να στοχάζεται, δηλαδή να βλέπει· η στάση της απέναντι στο έμβιο δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη στάση της επιστήμης, η οποία αποβλέπει μόνο στη δράση και, αφού μπορεί να δρα μόνο μέσω της αδρανούς ύλης, θεωρεί την υπόλοιπη πραγματικότητα από αυτή και μόνο την άποψη. Τι θα συμβεί λοιπόν αν η φιλοσοφία παραχωρήσει αποκλειστικά στη θετική επιστήμη τα βιολογικά και τα ψυχολογικά γεγονότα, όπως πρόθυμα της παραχώρησε τα φυσικά γεγονότα; Θα δεχθεί a priori μια μηχανιστική αντίληψη για ολόκληρη τη φύση, αντίληψη αλόγιστη και μάλιστα ασύνειδη, η οποία προήλθε από την υλική ανάγκη. Θα δεχθεί a priori τη θεωρία για την απλή ενότητα της γνώσης και για την αφηρημένη ενότητα της φύσης.

Έκτοτε η φιλοσοφία είναι τετελεσμένη. Του λοιπού μπορεί να επιλέξει μόνο ανάμεσα σε έναν μεταφυσικό δογματισμό και σε έναν μεταφυσικό σκεπτικισμό, οι οποίοι, κατά βάθος, εδράζονται στο ίδιο αίτημα και δεν προσθέτουν το παραμικρό στη θετική επιστήμη. Θα μπορεί να υποστασιοποιήσει την ενότητα της φύσης ή -πράγμα ταυτόσημο- την ενότητα της επιστήμης σε ένα ον το οποίο δεν θα είναι τίποτε επειδή δεν θα κάνει τίποτα, δηλαδή σε έναν αναποτελεσματικό Θεό, ο οποίος θα εμπεριέχει απλώς κάθε δεδομένο, ή σε μια αιώνια 'Υλη, από τους κόλπους της οποίας θα εκχύνονται οι ιδιότητες των πραγμάτων και οι νόμοι της φύσης, ή ακόμη σε μια καθαρή Μορφή που θα επιζητούσε να συλλάβει μιαν ασύλληπτη πολλαπλότητα και θα ήταν, κατά βούληση, μορφή της φύσης ή μορφή της σκέψης. 'Ολες αυτές οι φιλοσοφίες θα αποφανθούν, σε ποικίλες γλώσσες, ότι η επιστήμη έχει δίκιο να πραγματεύεται το έμβιο ως αδρανές και ότι δεν υπάρχει ουδεμία αξιολογική διαφορά, ουδεμία διάκριση ανάμεσα στα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η διάνοια όταν εφαρμόζει τις κατηγορίες της. αδιάφορο αν βασίζεται στην αδρανή ύλη ή αν αντιμετωπίζει την ίδια τη ζωή.

Παραταύτα, σε πολλές περιπτώσεις νιώθουμε ότι το πλαίσιο τείνει να διαρραγεί. Αλλά, αφού δεν ξεκινήσαμε διακρίνοντας το αδρανές από το έμβιο, καθώς το πρώτο προσαρμόζεται εκ των προτέρων στο πλαίσιο όπου το εισάγει κανείς, ενώ το άλλο αδυνατεί να εισαχθεί αν δεν προσφύγουμε σε μια σύμβαση που του αφαιρεί το ουσιώδες, καταλήγουμε να βλέπουμε με την ίδια καχυποψία όλο το περιεχόμενο του πλαισίου. Τον μεταφυσικό δογματισμό, που ανάγει σε απόλυτο την πλαστή ενότητα της επιστήμης, θα διαδεχθεί τώρα ένας σκεπτικισμός ή ένας σχετικισμός που θα εκκαθολι-

κεύσει και θα επεκτείνει σε όλα τα επιστημονικά πορίσματα τον τεχνητό χαρακτήρα μερικών από αυτά. Έτσι, η φιλοσοφία εφεξής θα ταλαντεύεται ανάμεσα στη θεωρία που εκλαμβάνει την απόλυτη πραγματικότητα ως ασύλληπτη και σε κείνη που, με την ιδέα που μας κομίζει γι' αυτή την πραγματικότητα, δεν προσθέτει τίποτα στα λεγόμενα της επιστήμης. Επειδή ακριβώς θελήσαμε να προλάβουμε κάθε σύγκρουση ανάμεσα στην επιστήμη και στη φιλοσοφία, θυσιάσαμε τη φιλοσοφία χωρίς η επιστήμη να κερδίσει τίποτα σπουδαίο. Καθώς μάλιστα πασχίσαμε να αποφύγουμε τον φαινομενικό φαύλο κύκλο που συνίσταται στη χρήση της διάνοιας με σκοπό το ξεπέρασμά της, θα κυκλοφέρνουμε σε έναν πραγματικό κύκλο, σύμφωνα με τον οποίο ξαναβρίσκουμε επίμοχθα στη μεταφυσική μιαν ενότητα την οποία θέσαμε a priori, μιαν ενότητα που δεχθήκαμε στα τυφλά, ασύνειδα, μόνο και μόνο επειδή εκχωρήσαμε όλη την εμπειρία στην επιστήμη και όλο το πραγματικό στην καθαρή νόηση.

Ας αρχίσουμε λοιπόν, εκ του αντιθέτου, χαράζοντας μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο αδρανές και στο έμβιο. Θα δούμε τότε ότι το πρώτο εισάγεται φυσικά στα πλαίσια της διάνοιας, ενώ το δεύτερο μόνο τεχνητά επιδέχεται κάτι τέτοιο, οπότε πρέπει να κρατήσουμε απέναντι του ειδική στάση και να το εξετάσουμε με μάτια που δεν ανήκουν στη θετική επιστήμη. Έτσι, η φιλοσοφία εισβάλλει στο πεδίο της εμπειρίας και ασχολείται με πληθώρα πραγμάτων που μέχρι τώρα δεν την αφορούσαν. Επιστήμη, θεωρία της γνώσης και μεταφυσική θα συμπέσουν στο ίδιο πεδίο. Αρχικά θα προκύψει σύγχυση. Και οι τρεις θα νομίσουν αρχικά ότι είχαν κάποια απώλεια. Εντούτοις και οι τρεις τελικά θα ωφεληθούν από τη συνάντηση.

Πράγματι, η επιστημονική γνώση μπορούσε να περηφανεύεται επειδή αποδιδόταν ομοιόμορφη αξία στα πορίσματά της για όλο το πεδίο της εμπειρίας. Αλλά, επειδή ακριβώς όλα αυτά τα πορίσματα τοποθετούνταν στην ίδια τάξη, όλα τελικά στιγματίζονταν από την ίδια σχετικότητα. Αλλά δεν θα συμβεί το ίδιο όταν θα αρχίσουμε να κάνουμε την επιβεβλημένη κατά τη γνώμη μας διάκριση. Η νόηση νιώθει οικεία στο πεδίο της αδρανούς ύλης. Σε αυτή την ύλη ασκείται ουσιαστικά η ανθρώπινη δράση, και η δράση, όπως λέγαμε πρωτύτερα, δεν θα μπορούσε να κινείται στο μη πραγματικό. Έτσι, αν δούμε τη γενική μορφή της φυσικής, και όχι τα επιμέρους της πραγμάτωσής της, μπορούμε να πούμε ότι αγγίζει το απόλυτο. Απεναντίας, μόνο συμπτωματικά -κατά τύχη ή κατά σύμβαση, αν θέλετε- η επι-

στήμη κατορθώνει να συλλάβει το έμβιο, όπως συλλαμβάνει την ακατέργαστη ύλη. Εδώ η εφαρμογή των νοητικών πλαισίων δεν είναι πια φυσική. Δεν θέλουμε να πούμε ότι δεν είναι πια θεμιτή, με την επιστημονική σημασία της λέξης. Αν η επιστήμη οφείλει να διευρύνει τη δράση μας πάνω στα πράγματα και αν μπορούμε να δράσουμε μόνο με εργαλείο την αδρανή ύλη, τότε η επιστήμη μπορεί και οφείλει να εξακολουθήσει να πραγματεύεται το έμβιο όπως πραγματευόταν το αδρανές. Αλλά εννοείται ότι, όσο βυθίζεται στα ενδότερα της ζωής, τόσο η γνώση που μας κομίζει καθίσταται συμβολική, σχετική με τα ενδεχόμενα της δράσης. Συνεπώς, σε αυτό το νέο πεδίο, η φιλοσοφία θα πρέπει να ακολουθήσει την επιστήμη, για να υπερθέσει στην επιστημονική αλήθεια μιαν άλλου είδους γνώση, η οποία μπορεί να αποκληθεί μεταφυσική. Έτσι, σύμπασα η γνώση μας -επιστημονική ή μεταφυσική- εξυψώνεται. Βρισκόμαστε μέσα στο απόλυτο, σε αυτό κυκλοφορούμε και ζούμε. Η γνώση μας γι' αυτό είναι ατελής, βέβαια, αλλά όχι εξωτερική ή σχετική. Με τη συνδυασμένη και προοδευτική ανάπτυξη της επιστήμης και της φιλοσοφίας προσπελάζουμε το ον στα έγκατά του.

Παραιτούμενοι λοιπόν από την πλαστή ενότητα που επιβάλλει έξωθεν η νόηση στη φύση, θα ξαναβρούμε ίσως την αληθινή, εσωτερική και ζώσα ενότητά της. Διότι η προσπάθεια που καταβάλλουμε για να ξεπεράσουμε την καθαρή νόηση μάς εισάγει σε κάτι ευρύτερο, όπου η νόησή μας διαγράφεται σχηματικά και από το οποίο πρέπει να αποσπάστηκε. Καθώς λοιπόν η ύλη ρυθμίζεται βάσει της διανοίας, καθώς υπάρχει ανάμεσά τους μια προφανής συμφωνία, δεν μπορούμε να παραγάγουμε τη μία χωρίς να προβούμε στη γένεση της άλλης. Μια ταυτόσημη διαδικασία θα πρέπει να έκοψε την ύλη και συνάμα τη διάνοια από ένα ύφασμα που τις περιείχε αμφότερες. Θα ανατοποθετηθούμε λοιπόν σε αυτή την πραγματικότητα ολοένα και πληρέστερα, καθόσον θα πασχίζουμε πιο έντονα να υπερβούμε την καθαρή διάνοια.

Ταυτόχρονη γένεση της ύλης και της διάνοιας

Ας συγκεντρωθούμε λοιπόν σε κείνο που αποσπάσαμε περισσότερο από το εξωτερικό και συνάμα το αφήσαμε ελάχιστα να διαποτιστεί από τη διανοητικότητα. Ας αναζητήσουμε, στα μύχια βάθη μας. το σημείο όπου αισθανόμαστε στα ενδότερα της ζωής μας. Έτσι ξαναβυθιζόμαστε στην καθαρή

διάρκεια, μια διάρκεια όπου το παρελθόν, πάντα εν πορεία, ογκούται αδιαλείπτως από ένα απολύτως νέο παρόν. Συνάμα, όμως, νιώθουμε να τεντώνεται μέχρι τα έσχατα το ελατήριο της βούλησής μας. Πρέπει λοιπόν, με μια βίαιη συστολή και αναδίπλωση της προσωπικότητάς μας, να περιμαζέψουμε το παρελθόν μας που διαφεύγει, ώστε να το ωθήσουμε, συμπαγές και αδιαίρετο, σε ένα παρόν που θα δημιουργήσει καθώς θα εισάγεται σε αυτό. Σπανιότατες είναι οι στιγμές που επανακτούμε τον εαυτό μας σε αυτό το σημείο· ουσιαστικά ταυτίζονται με τις αληθινά ελεύθερες πράξεις μας. Ακόμη και τότε, δεν κατέχουμε ολόκληρο τον εαυτό μας. Το αίσθημα της διάρκειας που έχουμε, θέλω να πω της σύμπτωσης του εγώ μας με τον εαυτό του, επιδέχεται διαβαθμίσεις. Αλλά όσο πιο βαθύ είναι το αίσθημα και πιο πλήρης η σύμπτωση, τόσο και η ζωή όπου μας ανατοποθετούν απορροφά τη διανοητικότητα ξεπερνώντας την. Διότι η ουσιώδης λειτουργία της διάνοιας είναι να συνδέει το ίδιο με το ίδιο και δεν υπάρχει κάτι που να προσαρμόζεται καλύτερα στο πλαίσιο της διάνοιας από τα επαναλαμβανόμενα γεγονότα. Αρα, στις πραγματικές στιγμές της πραγματικής διάρκειας, η διάνοια, αναμφίβολα, βρίσκει λαβή κατόπιν εορτής, ανασυγκροτώντας τη νέα κατάσταση με μια σειρά έξωθεν ειλημμένων απόψεων που μοιάζουν κατά το δυνατόν με το ήδη γνωστό· υπ' αυτή την έννοια, η κατάσταση περιλαμβάνει, θα λέγαμε, διανοητικότητα «εν δυνάμει». Εντούτοις την υπερβαίνει, παραμένει ασύμμετρη προς αυτή, όντας μη διαιρετή και νεοφανής.

Ας χαλαρώσουμε τώρα, ας διακόψουμε την προσπάθεια που ωθεί στο παρόν το μεγαλύτερο δυνατό μέρος του παρελθόντος. Αν η χαλάρωση ήταν πλήρης, δεν θα υπήρχε πια μνήμη ούτε βούληση* όπερ σημαίνει ότι δεν πέφτουμε ποτέ σε αυτή την απόλυτη παθητικότητα, όπως και δεν μπορούμε να γίνουμε απόλυτα ελεύθεροι. Οριακά όμως διαβλέπουμε μιαν ύπαρξη καμωμένη από ένα παρόν που θα ξανάρχιζε ατελεύτητα - πλήρη απουσία πραγματικής διάρκειας, ήτοι μόνο κάτι το στιγμιαίο που πεθαίνει και ξαναγεννιέται επ' άπειρον. Πρόκειται άραγε για την ύπαρξη της ύλης; Αναμφίβολα δεν είναι ακριβώς αυτή, διότι η ανάλυση την αποσυνθέτει σε στοιχειώδεις κραδασμούς, οι βραχύτεροι από τους οποίους έχουν ασθενέστατη διάρκεια, οιονεί εκλείπουσα, αλλά όχι μηδαμινή. Παραταύτα μπορούμε να εικάσουμε ότι η φυσική ύπαρξη κλίνει προς τη δεύτερη κατεύθυνση, όπως και η ψυχική ύπαρξη προς την πρώτη. -

Στο βάθος της «πνευματικότητας», από τη μια, και της «υλικότητας»

με τη διανητικότητα, από την άλλη, θα υπήρχαν λοιπόν δύο διαδικασίες αντίθετης κατεύθυνσης και θα περνούσαμε από την πρώτη στη δεύτερη διά της αντίστροφης πορείας, ίσως μάλιστα και με απλή διακοπή, αν αληθεύει ότι αναστροφή και διακοπή είναι δύο όροι που πρέπει να εκληφθούν εδώ ως συνώνυμοι, όπως διεξοδικά θα δείξουμε στη συνέχεια. Αυτή η εικασία θα επιβεβαιωθεί αν δούμε τα πράγματα από τη σκοπιά της έκτασης και όχι μόνο από τη σκοπιά της διάρκειας.

Όσο περισσότερο συνειδητοποιούμε την πρόοδό μας στην καθαρή διάρκεια, τόσο περισσότερο νιώθουμε τα διάφορα μέρη τού είναι μας να αλληλοδιεισδύουν και σύνολη την προσωπικότητά μας να συγκεντρώνεται σε ένα σημείο ή μάλλον σε μια αιχμή, η οποία εισδύει στο μέλλον διαπερνώντας το ακατάπαυστα. Σε αυτό έγκειται η ελεύθερη ζωή και δράση. Ας πάμε τώρα στην αντίθετη μεριά· αντί να ενεργούμε, ας ονειροπολήσουμε. Παρευθύς το εγώ μας διασκορπίζεται· το παρελθόν μας, που μέχρι εκείνη τη στιγμή συμπτυσσόταν στη μη διαιρετή ώθηση που μας μετέδιδε, αποσυντίθεται σε μύριες όσες αναμνήσεις που αλληλοεξωτερικεύονται. Αποφεύγουν την αλληλοδιείσδυση καθόσον παγιώνονται περισσότερο. Έτσι, η προσωπικότητά μας θα κατέλθει εκ νέου προς την κατεύθυνση του χώρου. Αλλωστε τον πλευροκοπεί διαρκώς μέσα στην αίσθηση. Δεν θα καταπιαστούμε εδώ με ένα θέμα στο οποίο εμβαθύναμε σε άλλη εργασία μας. Ας περιοριστούμε να θυμίσουμε ότι η έκταση επιδέχεται διαβαθμίσεις, ότι κάθε αίσθηση είναι σε κάποιο βαθμό εκτατή και ότι η ιδέα μη εκτατών αισθήσεων, οι οποίες εντοπίζονται τεχνητά στον χώρο, είναι μια απλή άποψη του πνεύματος, υπαγορευμένη μάλλον από μιαν ασύνειδη μεταφυσική παρά από την ψυχολογική παρατήρηση.

Αναμφίβολα αυτά είναι μόνο τα πρώτα βήματα προς την κατεύθυνση της έκτασης (étendue), ακόμη κι όταν προχωρούμε όσο το δυνατόν μακρύτερα. Αλλά ας υποθέσουμε, προς στιγμή, ότι η ύλη συνίσταται σε αυτή την κίνηση σπρωγμένη μακρύτερα και ότι το φυσικό είναι απλώς το ψυχικό από την ανάποδη. Θα κατανοούσαμε τότε ότι το πνεύμα ένιωσε τόσο άνετα και κυκλοφόρησε τόσο φυσικά στον χώρο, από τη στιγμή που η ύλη του υπέβαλε μια ευκρινέστερη παράστασή του. Το πνεύμα είχε ενδόμυχα την παράσταση αυτού του χώρου στην αίσθηση που βίωνε για την ενδεχόμενη *χαλάρωσή* του, δηλαδή για την πιθανή του έκταση (extension). Τον ίδιο χώρο ξαναβρίσκει στα πράγματα, αλλά θα τον αποκτούσε χωρίς αυτά αν εί-

χε αρκετά ισχυρή φαντασία ώστε να ωθήσει μέχρι τέρμα την αναστροφή της φυσικής του κίνησης. Από την άλλη, έτσι θα εξηγούσαμε το γιατί η ύλη επέτεινε περισσότερο την υλικότητά της κάτω από το βλέμμα του πνεύματος. Αρχικά το βοήθησε να κατέλθει την πλαγιά της, του έδωσε την ώθηση. Μόνο που το πνεύμα, άπαξ και εξαπολύθηκε, συνεχίζει την πορεία του. Η παράσταση που σχηματίζει για τον καθαρό χώρο είναι απλώς το *σχήμα* του τέρματος όπου θα κατέληγε αυτή η κίνηση. Άπαξ και το πνεύμα αποκτήσει τη μορφή του χώρου, τη χρησιμοποιεί σαν ένα δίχτυ με βρόχους που συστέλλονται και διαστέλλονται κατά βούληση, το οποίο, καθώς πέφτει πάνω στην ύλη, τη διαιρεί ανάλογα με τις ανάγκες της δράσης μας. Έτσι, ο χώρος της γεωμετρίας μας και η χωρικότητα των πραγμάτων παράγονται αμοιβαία με αμφίδρομη δράση και αντίδραση δύο όρων, οι οποίοι είναι ομοούσιοι αλλά κινούνται προς αντίθετη κατεύθυνση. Κατά συνέπεια, ούτε ο χώρος είναι τόσο ξένος όσο νομίζουμε προς τη φύση μας ούτε η ύλη τόσο πλήρως εκτεταμένη μέσα στον χώρο όσο την παριστούν η διάνοιά μας και οι αισθήσεις μας.

Αυτό το πρώτο ζήτημα το πραγματευθήκαμε αλλού. Όσο για το δεύτερο, θα περιοριστούμε στην παρατήρηση ότι η εντελής χωρικότητα θα συνίστατο σε μια εντελή εξωτερικότητα των μερών μεταξύ τους, δηλαδή σε μια πλήρη αμοιβαία ανεξαρτησία. Πλην όμως δεν υπάρχει υλικό σημείο που να μην επιδρά πάνω σε οιοδήποτε άλλο υλικό σημείο. Αν παρατηρήσουμε ότι ένα πράγμα είναι αληθινά εκεί όπου δρα, θα οδηγηθούμε στη σκέψη (όπως ο Φαραντέι)[2] ότι όλα τα άτομα αλληλοδιεισδύουν και καθένα τους πληροί τον κόσμο. Σε μια τέτοια υπόθεση, το άτομο και γενικότερα το υλικό σημείο, αποβαίνει μια απλή άποψη του πνεύματος, στην οποία φτάνουμε συνεχίζοντας αρκετά την εργασία μας (σχετική πάντα με την ικανότητα δράσης που διαθέτουμε), με την οποία υποδιαιρούμε την ύλη σε σώματα. Εντούτοις, δεν χωρά αμφιβολία ότι η ύλη επιδέχεται αυτή την υποδιαίρεση και, υποθέτοντάς την τεμαχίσιμη σε μέρη εξωτερικά μεταξύ τους, κατασκευάζουμε μιαν επιστήμη επαρκώς αντιπροσωπευτική του πραγματικού. Αναμφισβήτητα, αν δεν υπάρχει πλήρως μεμονωμένο σύστημα, η επιστήμη βρίσκει παραταύτα τρόπο να κερματίσει το σόμπαν σε συστήματα σχετικά ανεξάρτητα μεταξύ τους και έτσι δεν υποπίπτει σε αισθητό σφάλμα.

2. Faraday. A speculation concerning electric conduction (***Philos. Magazine.*** 3ᵉ série, vol. XXIV).

Τούτο σημαίνει άραγε ότι η ύλη *εκτείνεται* στον χώρο χωρίς να είναι απολύτως *εκτεταμένη* και ότι, θεωρώντας την αποσυνθέσιμη σε μεμονωμένα συστήματα, αποδίδοντας της ευδιάκριτα στοιχεία που μεταβάλλονται στη μεταξύ τους σχέση χωρίς να αλλάζουν τα ίδια (που «μετατοπίζονται», αποδίδοντας θα λέγαμε, χωρίς να αλλοιώνονται), προσδίδοντάς της, τέλος, τις ιδιότητες του καθαρού χώρου, θα φτάσουμε στο τέρμα της κίνησης της οποίας η ύλη διαγράφει μόνο την κατεύθυνση;

Αυτό που, κατά τη γνώμη μας, εδραίωσε τελεσίδικα η *υπερβατολογική αισθητική* του Καντ είναι ότι η *έκταση* δεν αποτελεί υλικό κατηγόρημα που μπορεί να παραβληθεί με τα υπόλοιπα. Όσον αφορά τις έννοιες της θερμότητας, του χρώματος ή της βαρύτητας ο συλλογισμός δεν θα μοχθήσει απεριόριστα· για να γνωρίσει τις τροπικότητες της βαρύτητας ή της θερμότητας, θα χρειαστεί να ανακτήσει την επαφή με την εμπειρία. Αλλά δεν ισχύει το ίδιο με την έννοια του χώρου. Αν υποθέσουμε ότι αυτή μας παρέχεται εμπειρικά με την όραση και την αφή (πράγμα που ουδέποτε αμφισβήτησε ο Καντ), το αξιοσημείωτο είναι ότι το πνεύμα, αντιμετωπίζοντάς την μόνο με τις δυνάμεις του, σχεδιάζει εντός της a priori σχήματα των οποίων τις ιδιότητες θα προσδιορίσει με τον ίδιο τρόπο* η εμπειρία, με την οποία δεν κράτησε επαφή, το ακολουθεί πάντως μέσα από τις άπειρες περιπλοκές των συλλογισμών του και διαρκώς τους δικαιώνει. Πρόκειται για ένα γεγονός, το οποίο ο Καντ έφερε πλήρως στο φως. Μόνο που η εξήγηση του γεγονότος πρέπει να αναζητηθεί, κατά τη γνώμη μας, σε δρόμο εντελώς διαφορετικό από τον καντιανό.

Η διάνοια, όπως μας την παριστά ο Καντ, βουλιάζει σε μιαν ατμόσφαιρα χωρικότητας από την οποία είναι εξίσου αδιαχώριστη όσο και το έμβιο σώμα από τον αέρα που αναπνέει. Οι αντιλήψεις μας φτάνουν σε μας αφού πρώτα διασχίσουν αυτή την ατμόσφαιρα. Εκεί διαποτίζονται εκ των προτέρων από τη γεωμετρία μας, ώστε η νοητική μας ικανότητα να ξαναβρίσκει στην ύλη μόνο τις μαθηματικές ιδιότητες τις οποίες είχε καταθέσει εκ των προτέρων εκεί η αντιληπτική μας ικανότητα. Έτσι, έχουμε εξασφαλίσει ότι θα βλέπουμε την ύλη να υποτάσσεται ευπειθώς στους συλλογισμούς μας· μόνο που αυτή η ύλη. σε ό,τι το νοητό διαθέτει, είναι δικό μας έργο* όσον αφορά την πραγματικότητα «καθ' εαυτήν» δεν γνωρίζουμε και ουδέποτε θα μάθουμε τίποτε, διότι το μόνο που συλλαμβάνουμε από αυτή είναι η διάθλασή της μέσα από τις μορφές της αντιληπτικής μας ικανότητας. Αν

αξιώνουμε να βεβαιώσουμε κάτι για την ύλη, παρευθύς προβάλλει η αντίθετη βεβαίωση, εξίσου αποδείξιμη, εξίσου ευλογοφανής· η ιδεατάτητα του χώρου, αποδεδειγμένη άμεσα από την ανάλυση της γνώσης, αποδεικνύεται και έμμεσα από τις αντινομίες στις οποίες οδηγεί η αντίθετη θέση. Αυτή είναι η κατευθυντήρια ιδέα της καντιανής κριτικής. Ενέπνευσε στον Καντ μια κατηγορηματική ανασκευή των λεγάμενων «εμπειριοκρατικών» θεωριών για τη γνώση. Κατά τη γνώμη μας, είναι τελεσίδικη σε ό,τι αρνείται. Αλλά μας παρέχει τάχα τη λύση του προβλήματος με κείνο που βεβαιώνει;

Εκλαμβάνει τον χώρο ως μια τετελεσμένη μορφή της αντιληπτικής μας ικανότητας - αληθινό *από μηχανής Θεό,* που δεν ξέρουμε πώς ανέκυψε ούτε γιατί είναι αυτό που είναι και όχι κάτι άλλο. Αποδέχεται «πράγματα καθ' εαυτά», τα οποία διατείνεται ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε· αλλά τότε με ποιο δικαίωμα βεβαιώνει την ύπαρξή τους, έστω και ως «προβληματική»; Αν η απρόσιτη στη γνώση μας πραγματικότητα προβάλλει στην αντιληπτική μας ικανότητα μια αισθητή ποικιλομορφία ικανή να καταχωριστεί σε αυτή, δεν είναι, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, εν μέρει γνωστή; Και αν εμβαθύνουμε σε αυτή την καταχώριση, δεν θα οδηγηθούμε να υποθέσουμε, τουλάχιστον σε ένα σημείο, μια προκατεστημένη συμφωνία ανάμεσα στα πράγματα και στο πνεύμα μας -υπόθεση οκνηρή την οποία δικαιολογημένα ο Καντ θέλησε να αντιπαρέλθει; Κατά βάθος, ο Καντ αναγκάστηκε να λάβει ως δεδομένο τον τετελεσμένο χώρο, επειδή ακριβώς δεν διέκρινε βαθμίδες στη χωρικότητα -απ' όπου και το ζήτημά του πώς η «αισθητή ποικιλομορφία» υπάγεται σε αυτόν. Για τον ίδιο λόγο εξέλαβε την ύλη ως εξ ολοκλήρου αναπτυγμένη σε μέρη απολύτως εξωτερικά μεταξύ τους· από τούτο πηγάζουν και οι αντινομίες, όπου η θέση και η αντίθεση εύκολα επάγεται ότι προϋποθέτουν την τέλεια σύμπτωση της ύλης με τον γεωμετρικό χώρο, οι οποίες όμως εξαφανίζονται άπαξ και δεν επεκτείνουμε στην ύλη εκείνο που αληθεύει για τον καθαρό χώρο. Από το ίδιο γεγονός, τέλος, συνάγουμε και το συμπέρασμα ότι υπάρχουν τρεις, και μόνο τρεις, εναλλακτικές λύσεις ανάμεσα στις οποίες πρέπει να επιλέξουμε όσον αφορά τη θεωρία της γνώσης: είτε το πνεύμα ρυθμίζεται με βάση τα πράγματα είτε τα πράγματα ρυθμίζονται με βάση το πνεύμα είτε πρέπει να υποθέσουμε ότι, ανάμεσα στα πράγματα και στο πνεύμα, υφίσταται μια μυστηριώδης συμφωνία.

Η αλήθεια όμως είναι ότι υπάρχει και τέταρτη εναλλακτική λύση, την οποία δεν φαίνεται να σκέφτηκε ο Καντ, κατ' αρχάς διότι δεν πίστευε ότι

το πνεύμα υπερβαίνει τη διάνοια και, κατόπιν (πράγμα κατά βάθος ταυτόσημο), επειδή δεν απέδιδε απόλυτη ύπαρξη στη διάρκεια, έχοντας θέσει a priori τον χρόνο στο ίδιο επίπεδο με τον χώρο. Σύμφωνα με αυτή τη λύση, θα έπρεπε, κατ' αρχάς, να θεωρήσουμε τη διάνοια ως μια ειδική λειτουργία του πνεύματος, ουσιαστικά στραμμένη προς την αδρανή ύλη* κατόπιν να διαπιστώσουμε ότι ούτε η ύλη προσδιορίζει τη μορφή της διάνοιας ούτε η διάνοια επιβάλλει τη μορφή της στην ύλη ούτε η ύλη και η διάνοια ρυθμίστηκαν η μία σύμφωνα με την άλλη από μια κάποια προκατεστημένη αρμονία, αλλά ότι προοδευτικά η διάνοια και η ύλη προσαρμόστηκαν η μία στην άλλη, για να φτάσουν τελικά σε μια κοινή μορφή. *Αυτή η προσαρμογή, άλλωστε, επιτελέστηκε φυσικότατα, επειδή η ίδια αναστροφή της ίδιας κίνησης δημιουργεί τη διανοητικότητα του πνεύματος και συνάμα την υλικότητα των πραγμάτων.*

Η εγγενής στην ύλη γεωμετρική τάξη

Από αυτή τη σκοπιά, η γνώση που μας παρέχουν για την ύλη, από τη μια η αντίληψή μας και από την άλλη η επιστήμη, μας φαίνεται ότι είναι κατά προσέγγιση, αναμφίβολα, αλλά όχι σχετική. Η αντίληψή μας, της οποίας ο ρόλος είναι να διαφωτίζει τις πράξεις μας, επιτελεί μια κατάτμηση της ύλης που θα είναι πάντα υπέρμετρα ξεκάθαρη, πάντα υποταγμένη σε πρακτικές απαιτήσεις, συνεπώς πάντα αναθεωρητέα. Η επιστήμη μας, που φιλοδοξεί να προσλάβει μαθηματική μορφή, τονίζει υπέρ το δέον τη χωρικότητα της ύλης· συνεπώς τα σχήματά της θα είναι εν γένει υπέρμετρα ακριβή και άλλωστε πάντα επανακατασκευάσιμα. Για να αποβεί οριστική μια επιστημονική θεωρία, θα έπρεπε το πνεύμα να μπορεί να συλλάβει συλλήβδην την ολότητα των πραγμάτων και να τα τοποθετήσει επακριβώς σε αμοιβαία αναφορά· αλλά, στην πραγματικότητα, είμαστε υποχρεωμένοι να θέτουμε τα προβλήματα ένα προς ένα, με όρους οι οποίοι, γι' αυτόν το λόγο, είναι προσωρινοί, έτσι ώστε η λύση κάθε προβλήματος θα πρέπει να διορθώνεται επ' άπειρον διά της λύσεως που θα δοθεί στα επόμενα προβλήματα και η επιστήμη, στο σύνολό της, να σχετίζεται με την ενδεχομενική τάξη με την οποία τέθηκαν εκ περιτροπής τα προβλήματα. Με αυτή την έννοια και σε αυτό το μέτρο πρέπει να θεωρούμε την επιστήμη συμβατική.

μόνο που η συμβατικότητα είναι ντε φάκτο, θα λέγαμε, και όχι ντε γιούρε. Καταρχήν, η θετική επιστήμη αναφέρεται στην ίδια την πραγματικότητα, αρκεί να μην εξέρχεται από το πεδίο της, δηλαδή από την αδρανή ύλη.

Κοιταγμένη από αυτή τη σκοπιά, η επιστημονική γνώση εξυψώνεται. Από την άλλη, η θεωρία της γνώσης γίνεται ένα απείρως δύσκολο εγχείρημα που υπερβαίνει τις δυνάμεις της καθαρής διάνοιας. Πράγματι, δεν αρκεί πλέον να προσδιορίσουμε, με μια συνετή ανάλυση, τις κατηγορίες της σκέψης, πρέπει να τις παραγάγουμε. Όσον αφορά τον χώρο, θα έπρεπε, με μια ιδιάζουσα προσπάθεια του πνεύματος, να ακολουθήσουμε την πρόοδο ή μάλλον την οπισθοδρόμηση του εξωχωρικού που υποβιβάζεται σε χωρικότητα. Παίρνοντας αρχικά θέση όσο το δυνατόν ψηλότερα στη συνείδησή μας, ώστε στη συνέχεια να κατέλθουμε σιγά σιγά, έχουμε την αίσθηση ότι το εγώ μας εκτείνεται σε αδρανείς αναμνήσεις εξωτερικευμένες μεταξύ τους, αντί να τείνει σε μια μη διαιρετή και δραστική βούληση. Αλλά βρισκόμαστε ακόμη στην αρχή. Η συνείδησή μας, σκιαγραφώντας αυτή την κίνηση, μας δείχνει την κατεύθυνσή της και μας επιτρέπει να διαβλέψουμε τη δυνατότητά της να συνεχίσει μέχρι τέλους* δεν πάει τόσο μακριά. Από την άλλη, αν θεωρήσουμε την ύλη, η οποία αρχικά μας φαίνεται ότι συμπίπτει με τον χώρο, βλέπουμε ότι, όσο η προσοχή μας προσηλώνεται σε αυτή τόσο τα μέρη που θεωρούσαμε παρατεθειμένα αλληλοδιεισδύουν και το καθένα τους υφίσταται την επίδραση του όλου, το οποίο του είναι, κατά συνέπεια, τρόπον τινά παρόν. Έτσι, μολονότι εκτυλίσσεται προς την κατεύθυνση του χώρου, η ύλη δεν καταλήγει εντελώς σε αυτόν* οπότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι συνεχίζει πολύ μακρύτερα την κίνηση που η συνείδηση μπορούσε να σκιαγραφήσει μέσα μας εν τη γενέσει της. Αρα κρατούμε τα δύο άκρα της αλυσίδας, παρότι δεν καταφέραμε να συλλάβουμε τους άλλους κρίκους. Θα μας διαφεύγουν πάντα; Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η φιλοσοφία, όπως την ορίζουμε, δεν έχει φτάσει ακόμη σε πλήρη αυτοσυνείδηση. Η φυσική κατανοεί τον ρόλο της όταν ωθεί την ύλη προς την κατεύθυνση της χωρικότητας* αλλά η μεταφυσική κατανόησε τάχα τον δικό της ρόλο όταν ακολουθούσε απλά και μόνο τα βήματα της φυσικής με τη χιμαιρική ελπίδα ότι θα την υποσκελίσει; Αντίθετα, το ιδιάζον έργο της δεν θα ήταν τάχα να ανέλθει την πλαγιά που κατέρχεται η φυσική, να επαναφέρει την ύλη στις απαρχές της και να συγκροτήσει προοδευτικά μια κοσμολογία που θα ήταν, θα λέγαμε, ανεστραμμένη ψυχολο-

γία; Όλα όσα εμφανίζονται στον φυσικό και στον γεωμέτρη ως *θετικά*, θα απέβαιναν, από αυτή τη νέα σκοπιά, διακοπή ή αντιστροφή της αληθινής θετικότητας, την οποία θα έπρεπε να ορίσουμε με ψυχολογικούς όρους.

Βέβαια, αν κοιτάξουμε τη θαυμάσια τάξη των μαθηματικών, την τέλεια συμφωνία των αντικειμένων με τα οποία ασχολούνται, την εμμενή στους αριθμούς και στα σχήματα λογική, τη βεβαιότητα που έχουμε ότι, παρά την ποικιλομορφία και την πολυπλοκότητα των συλλογισμών μας πάνω στο ίδιο θέμα, θα φτάνουμε πάντα στο ίδιο συμπέρασμα, θα διστάσουμε να διακρίνουμε σε φαινομενικά τόσο θετικές ιδιότητες ένα σύστημα αρνήσεων, την απουσία παρά την παρουσία μιας αληθινής πραγματικότητας. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι η διάνοιά μας, που διαπιστώνει αυτή την τάξη και τη θαυμάζει, κατευθύνεται προς τη διεύθυνση της κίνησης η οποία καταλήγει στην υλικότητα και στη χωρικότητα του αντικειμένου της. Όσο περισσότερη περιπλοκότητα βάζει η διάνοια στο αντικείμενό της, καθώς το αναλύει, τόσο πιο περίπλοκη θα είναι και η τάξη που θα διαπιστώσει. Αυτή δε η τάξη και αυτή η περιπλοκότητα της φαίνονται αναγκαστικά θετική πραγματικότητα, καθώς έχουν την ίδια κατεύθυνση με αυτή.

Όταν ένας ποιητής μου διαβάζει τους στίχους του, μπορεί να ενδιαφερθώ αρκετά γι' αυτόν ώστε να μπω στη σκέψη του, να εισχωρήσω στα συναισθήματά του, να ξαναζήσω την απλή κατάσταση την οποία διέσπειρε σε φράσεις και σε λέξεις. Νιώθω τότε συμπάθεια για την έμπνευσή του, την ακολουθώ με συνεχή κίνηση, που, όπως και η ίδια η έμπνευση, είναι ένα αδιαίρετο ενέργημα. Οπότε, αρκεί να μειώσω την προσοχή μου, να χαλαρώσω καθετί τεταμένο μέσα μου, ώστε οι ήχοι, που μέχρι τότε ήταν βυθισμένοι μέσα στο νόημα, να μου εμφανιστούν διακριτοί, ένας προς έναν, στην υλικότητά τους. Για να γίνει αυτό, δεν χρειάζεται να προσθέσω κάτι* αρκεί να αφαιρέσω κάτι. Καθόσον θα ενδίδω, οι διαδοχικοί ήχοι θα εξατομικεύονται περισσότερο· όπως οι φράσεις αποσυντέθηκαν σε λέξεις, έτσι και οι λέξεις θα τεμαχιστούν σε συλλαβές που θα τις αντιληφθώ εκ περιτροπής. Ας προχωρήσουμε λοιπόν περαιτέρω προς την κατεύθυνση του ονείρου* τα γράμματα θα διαχωριστούν και θα τα δω να παρελαύνουν διαπλεκόμενα πάνω σε ένα πλασματικό φύλλο χαρτί. Θα αποθαυμάσω τότε την ακρίβεια των συμπλεγμάτων, την υπέροχη διάταξη της πομπής, την επακριβή παρείσφρηση των γραμμάτων στις συλλαβές, των συλλαβών στις λέξεις και των λέξεων στις φράσεις. Καθόσον θα προχωρώ προς την αρνητικότατη κατευ-

θυνση της χαλάρωσης, τόσο θα δημιουργώ έκταση και περιπλοκότητα· όσο θα αυξάνεται η περιπλοκότητα, τόσο πιο αξιοθαύμαστη θα μου φαίνεται η τάξη που εξακολουθεί να δεσπόζει ακλόνητη ανάμεσα στα στοιχεία. Εντούτοις αυτή η περιπλοκή και αυτή η έκταση δεν παριστούν τίποτα θετικό· εκφράζουν μιαν ανεπάρκεια της βούλησης. Από την άλλη, πρέπει να αυξάνει η τάξη μαζί με την περιπλοκή, εφόσον δεν είναι παρά μια όψη της· όσο αντιλαμβανόμαστε συμβολικός μέρη σε ένα μη διαιρετό όλο, τόσο αναγκαία αυξάνει ο αριθμός των σχέσεων ανάμεσα στα μέρη, διότι το αυτό αδιαίρετο του πραγματικού όλου εξακολουθεί να πλανάται πάνω από την αύξουσα πολλαπλότητα των συμβολικών στοιχείων, στην οποία η διασπασμένη προσοχή το αποσύνθεσε. Μια παρόμοια σύγκριση θα μας δώσει να καταλάβουμε, ως έναν βαθμό, πώς η ίδια κατάργηση της θετικής πραγματικότητας, η ίδια αναστροφή μιας ορισμένης αρχέγονης κίνησης μπορεί να δημιουργήσει ταυτόχρονα την έκταση στον χώρο και τη θαυμάσια τάξη που ανακαλύπτουν μέσα του τα μαθηματικά μας. Δεν χωράει αμφιβολία ότι υπάρχει αυτή η διαφορά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις, δηλαδή ότι οι λέξεις και τα γράμματα επινοήθηκαν με μια θετική προσπάθεια της ανθρωπότητας, ενώ ο χώρος προβάλλει αυτομάτως, όπως εμφανίζεται -άπαξ και δοθούν οι δύο όροι- το υπόλοιπο μιας αφαίρεσης.[3] Αλλά σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η επ’ άπειρον περιπλοκή των μερών και η τέλεια συναρμογή τους δημιουργήθηκαν διαμιάς από μιαν αναστροφή, η οποία κατά βάθος είναι μια διακοπή, τουτέστι μια μείωση της θετικής πραγματικότητας.

3. Η σύγκριση μας απλώς αναπτύσσει το περιεχόμενο του όρου «λόγος» [ελληνικά στο κείμενο]. όπως τον εννοεί ο Πλωτίνος. Από τη μια ο «λόγος» αυτού του φιλοσόφου είναι μια γενεσιουργός και εξαγγελτική δύναμη, όψη ή απόσπασμα της ***ψυχής*** [ελληνικά ***απο*** κείμενο], και από την άλλη ο Πλωτίνος εννοεί ενίοτε τη λέξη ως ***φιλία*** Γενικότερα, η ***φέση*** την οποία εγκαθιδρύουμε σε αυτό το κεφάλαιο ανάμεσα στην «έκταση» («extension») και στην «διάταση» («distension») μοιάζει κάπως με κείνη που υποθέτει ο Πλωτίνος (σε αναπτύξεις που έμελλαν να εμπνεύσουν τον Ραβεσόν: Ravaisson). όταν θεωρεί την έκταση (étendue) όχι αναστροφή του αρχέγονου Όντος. αλλά εξασθένηση της ουσίας του. ένα από τα τελευταία στάδια της προόδου (Βλ. ιδιαίτερα: ***Εννέας,*** IVIII. 9-11 και III. VI. 17-18). Εντούτοις, η αρχαία φιλοσοφία δεν διέβλεψε τις συνέπειες που προέκυπταν για τα μαθηματικά, καθότι ο Πλωτίνος. όπως και ο Πλάτων, ανήγαγε τις μαθηματικές ουσίες σε απόλυτες πραγματικότητες. Κυρίως εξαπατήθηκε από την εντελώς εξωτερική αναλογία της διάρκειας προς την έκταση (extension). Πραγματεύθηκε τη διάρκεια όπως είχε πραγματευθεί την έκταση, εκλαμβάνοντας τη μεταβολή ως υποβιβασμό της αμεταβλησίας. το αισθητό ως πτώση του νοητού. Έτσι, όπως θα δείξουμε στο επόμενο κεφάλαιο, προέκυψε μια φιλοσοφία που παραγνωρίζει την πραγματική λειτουργία και την πραγματική εμβέλεια της διάνοιας.

Ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας

Όλες οι διεργασίες της διάνοιας μας τείνουν προς τη γεωμετρία, σάμπως να είναι το τέρμα όπου βρίσκουν την τέλεια περάτωσή τους. Εφόσον όμως η γεωμετρία είναι αναγκαστικά προγενέστερη από αυτές (καθώς οι διεργασίες αυτές δεν θα καταφέρουν ποτέ να ανασυστήσουν τον χώρο αλλά τον δέχονται ως δεδομένο), είναι προφανές ότι πρόκειται για μια λανθάνουσα γεωμετρία, εμμενή στην παράσταση που έχουμε για τον χώρο, που αποτελεί το μέγα ελατήριο της διάνοιάς μας και την θέτει σε κίνηση. Θα πειστούμε γι' αυτό αν εξετάσουμε τις δύο ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας, την παραγωγική και την επαγωγική ικανότητα.

Γεωμετρία και παραγωγή

Ας αρχίσουμε με την παραγωγή. Η ίδια κίνηση με την οποία χαράζω ένα σχήμα στον χώρο γεννά και τις ιδιότητές του* είναι ορατές και απτές μέσα στην ίδια αυτή κίνηση· αισθάνομαι, ζω μέσα στον χώρο τη σχέση του ορισμού με τις συνέπειές του, των προκειμένων με το συμπέρασμα. Όλες οι άλλες έννοιες, που η εμπειρία μου υποβάλλει την ιδέα τους, μπορούν μόνο εν μέρει να ανασυσταθούν a priori· συνεπώς ο ορισμός τους θα είναι ατελής και οι παραγωγές, όπου θα μετάσχουν αυτές οι έννοιες, όσο αυστηρά κι αν συνδέσουμε το συμπέρασμα με τις προκείμενες, θα έχουν το στίγμα αυτής της ατέλειας. Αλλά, όταν χαράζω αδρά πάνω στην άμμο τη βάση ενός τριγώνου και αρχίζω να σχηματίζω τις δύο γωνίες της βάσης, γνωρίζω με βεβαιότητα και κατανοώ απολύτως ότι, αν αυτές οι δύο γωνίες είναι ίσες, ίσες θα είναι και οι πλευρές, καθότι το σχήμα μπορεί τότε να αναστραφεί στον εαυτό του χωρίς να αλλάξει τίποτα. Το ξέρω αυτό πολύ προτού διδαχθώ τη γεωμετρία. Έτσι, πριν από την επιστημονική γεωμετρία, υπάρχει μια φυσική γεωμετρία, της οποίας η σαφήνεια και η προφάνεια ξεπερνούν εκείνες των άλλων παραγωγών. Οι τελευταίες αναφέρονται σε ποιότητες και όχι πλέον σε μεγέθη. Σχηματίζονται αναμφίβολα πάνω στο πρότυπο των πρώτων και οφείλουν να αντλήσουν την ισχύ τους από το γεγονός ότι, κάτω από την ποιότητα, διαβλέπουμε συγκεχυμένα το μέγεθος.

Ας σημειώσουμε ότι τα ζητήματα κατάστασης (situation) και μεγέθους είναι τα πρώτα που αντιμετωπίζει η δραστηριότητα μας, εκείνα που η διάνοια, εξωτερικευόμενη σε δράση, τα επιλύει προτού καν εμφανιστεί η αναστοχαστική διάνοια (intelligence réfléchie)· ο πρωτόγονος ξέρει καλύτερα από τον πολιτισμένο να υπολογίζει αποστάσεις, να ορίζει μια κατεύθυνση, να θυμάται από μνήμης το συχνά περίπλοκο σχεδίασμα του δρόμου που διέτρεξε και να επανέρχεται έτσι, σε ευθεία γραμμή, στην αφετηρία του.[4] Αν το ζώο δεν προβαίνει σε ρητές παραγωγικές σκέψεις, αν δεν σχηματίζει εκπεφρασμένες έννοιες, δεν παριστά έναν ομοιογενή χώρο. Δεν μπορείτε να λάβετε ως δεδομένο αυτό τον χώρο, χωρίς να εισαγάγετε συνάμα μια δυνητική γεωμετρία που θα ξεπέσει αφ' εαυτής σε λογική. Η αποστροφή των φιλοσόφων να δουν τα πράγματα από αυτή τη σκοπιά οφείλεται στο γεγονός ότι η λογική εργασία της διάνοιας παριστά, κατ' αυτούς, μια θετική προσπάθεια του πνεύματος. Αλλά, αν με τον όρο «πνευματικότητα» εννοούμε μια πορεία προς τα εμπρός για διαρκώς νέες δημιουργίες, για συμπεράσματα ασύμμετρα προς τις προκείμενες και απροσδιόριστα σε σχέση με αυτές, οφείλουμε να πούμε για μια παράσταση που κινείται ανάμεσα σε σχέσεις αναγκαίου καθορισμού, μέσα από προκείμενες που ενέχουν εκ των προτέρων το συμπέρασμά τους, ότι ακολουθεί την αντίθετη κατεύθυνση, ήτοι την κατεύθυνση της υλικότητας. Ό,τι από τη σκοπιά της διάνοιας μοιάζει με προσπάθεια, είναι ουσιαστικά εγκατάλειψη. Ενώ λοιπόν, από τη σκοπιά της διάνοιας, υποπίπτουμε στο λογικό σφάλμα της λήψης του ζητουμένου, εάν εξάγουμε αυτόματα τη γεωμετρία από τον χώρο και τη λογική από την ίδια τη γεωμετρία, αντίθετα, αν ο χώρος είναι το απώτερο σημείο της κίνησης χαλάρωσης το πνεύμα, δεν είναι δυνατόν να έχουμε χώρο δίχως να αποδεχθούμε έτσι τη λογική και τη γεωμετρία, οι οποίες ακολουθούν μια τροχιά με τέρμα την καθαρά χωρική εποπτεία.

Δεν έχει επισημανθεί επαρκώς πόσο περιορισμένη είναι η εμβέλεια της παραγωγής στις ψυχολογικές και ηθικές επιστήμες. Από μια πρόταση επαληθευμένη από τα γεγονότα, είναι δυνατόν να συναγάγουμε εν προκειμένω επαληθεύσιμα συμπεράσματα μόνο μέχρι ενός σημείου και σε κάποιο βαθμό. Πολύ σύντομα πρέπει να επικαλεστούμε την ορθοφροσύνη, δηλαδή τη συνεχή εμπειρία της πραγματικότητας, προκειμένου να λυγίσουμε τα

4. Bastian. ***Lecerveau.*** Παρίσι, 1882. τ. Ι.σσ. 166-170.

συναχθέντα συμπεράσματα και να τα κυρτώσουμε κατά μήκος των ελιγμών της ζωής. Η παραγωγή επιτυγχάνει στα ηθικά ζητήματα μόνο μεταφορικά, θα λέγαμε, και στο ακριβές μέτρο που η ηθική μπορεί να αλληλομετατεθεί με τη φυσική, θέλω να πω στο μέτρο που μπορεί να μεταφραστεί σε χωρικά σύμβολα. Η μεταφορά δεν πάει ποτέ πολύ μακριά, όπως άλλωστε και η καμπύλη δεν συγχέεται επί μακρόν με την εφαπτομένη της. Πώς να μην εκπλαγούμε με το περίεργο, και μάλιστα με το παράδοξο, που ενυπάρχει σε αυτή την αδυναμία της παραγωγής; Ιδού μια καθαρή διεργασία του πνεύματος, που επιτελείται μόνο με τη δύναμη του πνεύματος. Φαίνεται πως, αν η εν λόγω διεργασία θα έπρεπε να νιώθει κάπου οικεία και να εξελίσσεται άνετα, αυτό θα συνέβαινε ανάμεσα στα πνευματικά πράγματα, στην περιοχή του πνεύματος. Κι όμως αυτό δεν ισχύει επ' ουδενί, διότι εκεί ακριβώς τελειώνει το κουβάρι του. Αντίθετα, στη γεωμετρία, στην αστρονομία, στη φυσική, ενώ έχουμε να κάνουμε με πράγματα εξωτερικά προς εμάς, η παραγωγή είναι πανίσχυρη! Ασφαλώς εδώ η παρατήρηση και η εμπειρία είναι απαραίτητες για να φτάσουμε στην αρχή, δηλαδή για να ανακαλύψουμε την άποψη από την οποία πρέπει να εξετάζουμε τα πράγματα. Αλλά, στην ανάγκη, με πολλή τύχη, θα μπορούσαμε να είχαμε βρει αμέσως την εν λόγω αρχή· άπαξ λοιπόν και την κατέχουμε, αντλούμε από αυτήν πληθώρα συνεπειών, τις οποίες θα επαληθεύει πάντα η εμπειρία. Τι άλλο να συμπεράνουμε λοιπόν αν όχι ότι η παραγωγή είναι μια διεργασία που ρυθμίζεται σύμφωνα με τις ιδιότητες της ύλης, που αντιγράφει τις κινητικές συναρθρώσεις της ύλης και δίνεται υπόρρητα μαζί με τον χώρο που υποστηρίζει την ύλη; Καθόσον εκτυλίσσεται μέσα στον χώρο ή στον χωροποιημένο χρόνο, δεν έχει παρά να αφεθεί σε αυτή την κίνηση. Εκείνη που βάζει εμπόδια στον δρόμο της είναι η *διάρκεια*.

Γεωμετρία και επαγωγή

Κατά συνέπεια, η παραγωγή δεν νοείται χωρίς μια υστερόβουλη σκέψη χωρικής εποπτείας. Πλην όμως το ίδιο θα λέγαμε για την επαγωγή. Βέβαια δεν είναι απαραίτητο να σκεφτούμε ως γεωμέτρες ούτε καν να σκεφτούμε για να αναμένουμε από τις ίδιες προϋποθέσεις την επανάληψη του ίδιου γεγονότος. Ήδη η συνείδηση του ζώου επιτελεί αυτή την εργασία και. πέ-

ρα από πάσα συνείδηση, το ίδιο το ζωντανό σώμα είναι ήδη συγκροτημένο έτσι ώστε να εξάγει από τις διαδοχικές καταστάσεις που συναντά τις ομοιότητες που το ενδιαφέρουν και να αποκρίνεται στα ερεθίσματα με κατάλληλες αντιδράσεις. Ωστόσο υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα σε μια μηχανική αναμονή και αντίδραση του σώματος και στην καθαυτό επαγωγή, που είναι μια διανοητική διεργασία. Αυτή ερείδεται στην πεποίθηση ότι υπάρχουν αιτίες και αποτελέσματα και ότι τα ίδια αποτελέσματα ακολουθούν τις ίδιες αιτίες. Αν εμβαθύνουμε τώρα σε αυτή τη διττή πεποίθηση, προκύπτει το εξής. Προϋποθέτει, κατ' αρχάς, ότι η πραγματικότητα μπορεί να αποσυντεθεί σε ομάδες, τις οποίες μπορεί κανείς να εκλάβει πρακτικά ως μεμονωμένες και ανεξάρτητες. Αν βράζω νερό σε μια χύτρα που έχω βάλει πάνω στη φωτιά, η διεργασία αυτή και τα αντικείμενα που την υποστηρίζουν είναι, στην πραγματικότητα, αλληλέγγυα με μια πληθώρα άλλων αντικειμένων και άλλων διεργασιών σιγά σιγά, θα ανακαλύπταμε ότι σύνολο το ηλιακό μας σύστημα ενδιαφέρεται γι' αυτό που τελείται σε αυτό το σημείο του διαστήματος. Αλλά, σε κάποιο βαθμό και για τον ειδικό σκοπό που επιδιώκω, μπορώ να δεχτώ ότι όλα συμβαίνουν σάμπως η ομάδα *νερό-χύτρα-φωτιά* να ήταν ένας ανεξάρτητος μικρόκοσμος. Ιδού τι βεβαιώνω αρχικά. Τώρα λοιπόν, όταν λέγω ότι αυτός ο μικρόκοσμος θα φέρεται πάντα με τον ίδιο τρόπο, ότι η θερμότητα θα προκαλεί αναγκαστικά, μετά από ένα διάστημα χρόνου, τον βρασμό του νερού, δέχομαι ότι, αν θεωρήσω δεδομένο έναν αριθμό στοιχείων του συστήματος, αυτό αρκεί για να είναι πλήρες το σύστημα· συμπληρώνεται αυτομάτως, οπότε δεν έχω την ελευθερία να το συμπληρώσω με τη σκέψη μου κατά βούληση. Άπαξ και ανάψω τη φωτιά, βάλω πάνω τη χύτρα με το νερό και παρέλθει ένα διάστημα χρόνου, ο βρασμός, που, όπως μου έδειξε χθες η εμπειρία, ήταν το στοιχείο που έλειπε για να συμπληρωθεί το σύστημα, θα το συμπληρώσει αύριο, οποτεδήποτε, πάντα. Τι κρύβει λοιπόν στο βάθος της αυτή η πεποίθηση; Πρέπει να σημειώσουμε ότι, κατά περίπτωση, είναι λίγο πολύ διασφαλισμένη και ότι προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας απόλυτης βεβαιότητας, όταν ο παρατηρούμενος μικρόκοσμος περιλαμβάνει μονάχα μεγέθη. Όντως, αν έχω πάρει δύο αριθμούς, δεν είμαι πλέον ελεύθερος να επιλέξω τη διαφορά τους. Αν πάρω δύο πλευρές ενός τριγώνου και τη γωνία τους, η τρίτη πλευρά προκύπτει αφ* εαυτής και το τρίγωνο συμπληρώνεται αυτομάτως. Οπουδήποτε και οποτεδήποτε, μπορώ να χαράξω τις

δύο ίδιες πλευρές με την ίδια γωνία* είναι προφανές ότι τα νέα τρίγωνα που θα σχηματιστούν έτσι θα μπορούν να υπερτεθούν στο πρώτο και ότι, κατά συνέπεια, η ίδια τρίτη πλευρά θα συμπληρώσει το σύστημα. Οπότε, αν η βεβαιότητά μου είναι τέλεια στην περίπτωση που συλλογίζομαι καθαρούς χωρικούς προσδιορισμούς, δεν οφείλω τάχα να υποθέσω ότι, και στις άλλες περιπτώσεις, η βεβαιότητά μου θα είναι τέλεια καθόσον θα προσεγγίζει αυτή την οριακή περίπτωση; Μάλιστα, δεν θα ήταν άραγε αυτή η οριακή περίπτωση που θα διαφαινόταν μέσα από όλες τις άλλες[5] και θα τις χρωμάτιζε, ανάλογα με τη διαφάνειά τους, με μια λίγο πολύ ξεκάθαρη απόχρωση γεωμετρικής αναγκαιότητας; Πράγματι, όταν λέγω ότι το νερό που έβαλα στη φωτιά θα βράσει σήμερα όπως έβρασε χθες και ότι αυτό είναι απόλυτη αναγκαιότητα, αισθάνομαι συγκεχυμένα ότι η φαντασία μου μεταφέρει τη σημερινή φωτιά στη χθεσινή, τη χύτρα στη χύτρα, το νερό στο νερό, τη διάρκεια που διαρρέει στη διάρκεια που διέρρευσε, και ότι τα υπόλοιπα φαίνεται πως πρέπει επίσης να συμπέσουν, για τον ίδιο λόγο που οι τρίτες πλευρές των δύο υπερτιθέμενων τριγώνων συμπίπτουν, αν ήδη συμπίπτουν οι δύο άλλες πλευρές. Αλλά η φαντασία μου λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο μόνο και μόνο επειδή κλείνει τα μάτια της σε δύο ουσιώδη σημεία. Για να υπερτεθεί το σημερινό σύστημα στο χθεσινό, θα έπρεπε το δεύτερο να έχει αναμείνει το πρώτο, να έχει σταματήσει ο χρόνος και η χθεσινή ολότητα να είναι ταυτόχρονη με τη σημερινή* αυτό όμως συμβαίνει στη γεωμετρία και μόνο στη γεωμετρία. Η επαγωγή προϋποθέτει λοιπόν, κατ' αρχάς, ότι, τόσο στον κόσμο του φυσικού όσο και σε κείνον του γεωμέτρη, ο χρόνος δεν μετράει. Αλλά προϋποθέτει επίσης ότι οι ποιότητες μπορούν να υπερτεθούν η μία στην άλλη σαν να ήταν μεγέθη. Αν μεταφέρω ιδεατά τη σημερινή φωτιά στη χθεσινή, διαπιστώνω πράγματι ότι η μορφή έμεινε η ίδια* αρκεί γι' αυτό να συμπίπτουν οι επιφάνειες και οι γωνίες* τι είναι όμως η σύμπτωση δύο ποιοτήτων και πώς να θέσουμε τη μία επί της άλλης για να βεβαιωθούμε ότι είναι ταυτόσημες; Εντούτοις, διευρύνω στη δεύτερη τάξη πραγματικότητας όλα όσα εφαρμόζονται στην πρώτη. Ο φυσικός θα νομιμοποιήσει αργότερα αυτή την πράξη ανάγοντας, κατά το δυνατόν, τις ποιοτικές διαφορές σε διαφορές μεγέθους* αλλά, πριν

5. Αυτό το σημείο το αναπτύξαμε σε μια προηγούμενη εργασία. Βλ. ***Δοίμο μα τα άμα δεδμένα της αισθησης***, Παρίσι 1889. σσ. 134-187. |Η παραπομπή αναφέρεται στην εξής έκδοση: Henri Bergson. Ouvres, Παρίσι. P.U.F.. 3η έκδοση. 1970 (Σ.τ.μ.).)

από κάθε επιστήμη, τείνω να εξομοιώσω τις ποιότητες με τις ποσότητες, σάμπως να αντιλαμβανόμουν πίσω από τις ποιότητες, λόγω διαφάνειας, έναν γεωμετρικό μηχανισμό.[6] Όσο πληρέστερη είναι αυτή η διαφάνεια τόσο, υπό τις ίδιες συνθήκες, η επανάληψη του ίδιου γεγονότος μου φαίνεται αναγκαία. Κατά την αντίληψή μας, οι επαγωγές μας είναι βέβαιες στον βαθμό ακριβώς που συγχωνεύουμε τις ποιοτικές διαφορές στην ομοιογένεια του χώρου που τις υποστηρίζει* έτσι η γεωμετρία είναι το ιδεατό όριο των επαγωγών μας καθώς και των παραγωγικών συλλογισμών μας. Η κίνηση στο τέρμα της οποίας βρίσκεται η χωρικότητα αποθέτει κατά μήκος της τροχιάς της την επαγωγική ικανότητα όπως και την παραγωγική, δηλαδή ολόκληρη τη διανοητικότητα.

Οι φυσικοί νόμοι

Τις δημιουργεί στο πνεύμα. Αλλά δημιουργεί επίσης, στα πράγματα, την «τάξη» την οποία ξαναβρίσκει η επαγωγή μας, συνεπικουρούμενη από την παραγωγή. Αυτή η τάξη -στην οποία ερείδεται η δράση μας και αναγνωρίζεται η διάνοιά μας- μας φαίνεται υπέροχη. Όχι μόνο τα ίδια μεγάλα αίτια παράγουν πάντα τα ίδια συνολικά αποτελέσματα, αλλά, κάτω από τα ορατά αίτια και τα ορατά αποτελέσματα, η επιστήμη μας ανακαλύπτει απειράριθμες απειροελάχιστες μεταβολές, οι οποίες διεισδύουν προοδευτικά και με ακρίβεια οι μεν στις δε, καθόσον η ανάλυσή μας προωθείται* έτσι, στο τέρμα αυτής της ανάλυσης η ύλη θα ήταν, νομίζουμε, αυτή τούτη η γεωμετρία. Βέβαια, εδώ, η διάνοια θαυμάζει με το δίκιο της την αύξουσα τάξη μέσα στην αύξουσα πολυπλοκότητα* θεωρεί ότι αμφότερες έχουν μια θετική πραγματικότητα, εφόσον εκλαμβάνει τον εαυτό της ως θετικό. Αλλά τα πράγματα αλλάζουν όψη, όταν θεωρούμε την όλη πραγματικότητα ως μια αδιαίρετη πορεία προς τα μπρος, προς διαδοχικές δημιουργίες. Μαντεύουμε τότε ότι η περιπλοκή των υλικών στοιχείων και η μαθηματική τάξη που τα συνέχει οφείλουν να εμφανιστούν αυτομάτως, άπαξ και προκληθεί, μέσα στο όλο, μια επιμέρους διακοπή ή αναστροφή. Εφόσον άλλωστε η διάνοια διαχωρίζεται. εντός του πνεύματος, με μια παρόμοια διαδικασία, συμμορφώνεται με

6. Στο ίδιο. κεφ. 1 και 3. σποράδην.

αυτή την τάξη και με αυτή την περιπλοκή και τις θαυμάζει, επειδή σ' αυτές αναγνωρίζει τον εαυτό της. Αλλά το *καθαυτό* αξιοθαύμαστο, που θα άξιζε να προκαλέσει έκπληξη, είναι η αδιαλείπτως ανανεούμενη δημιουργία που η ολότητα του πραγματικού, αδιαίρετη, επιτελεί προχωρώντας, καθότι ουδεμία περιπλοκή της μαθηματικής τάξης με τον εαυτό της, όσο σοφή κι αν υποθέσουμε ότι είναι, δεν θα εισαγάγει ένα μόριο καινοτομίας στον κόσμο, ενώ, άπαξ και τεθεί αυτή η δύναμη δημιουργίας (και υπάρχει, καθότι τη συνειδητοποιούμε μέσα μας, τουλάχιστον όταν δρουμε ελεύθερα), δεν έχει παρά να αφαιρεθεί για να χαλαρώσει, δεν έχει παρά να χαλαρώσει για να εκταθεί, δεν έχει παρά να εκταθεί ώστε η μαθηματική τάξη που διέπει τη διάταξη των έτσι διαχωρισμένων στοιχείων και η άκαμπτη αιτιοκρατία που τα συνδέει να εκδηλώσουν τη διακοπή του δημιουργικού ενεργήματος. Εξάλλου αποτελούν ένα πράγμα με αυτή τη διακοπή.

Οι ιδιαίτεροι νόμοι του φυσικού κόσμου εκφράζουν αυτή την ολωσδιόλου αρνητική τάση. Μεμονωμένα, κανείς από αυτούς τους νόμους δεν έχει αντικειμενική πραγματικότητα· είναι έργο ενός ειδήμονα, ο οποίος εξέτασε τα πράγματα από ένα ορισμένο πρίσμα, απομόνωσε μερικές μεταβλητές και εφάρμοσε ορισμένες συμβατικές μονάδες μέτρησης. Παραταύτα, υπάρχει μια κατά προσέγγιση μαθηματική τάξη εμμενής στην ύλη, μια αντικειμενική τάξη την οποία η επιστήμη μας προσεγγίζει καθόσον προοδεύει. Διότι, αν η ύλη είναι μια χαλάρωση του μη εκτατού σε εκτατό και, ως εκ τούτου, της ελευθερίας σε αναγκαιότητα, όσο κι αν δεν συμπίπτει πλήρως με τον καθαρό ομοιογενή χώρο, συγκροτήθηκε από την κίνηση που οδηγεί σε αυτόν και, έκτοτε, βρίσκεται στον δρόμο της γεωμετρίας. Αληθεύει ότι νόμοι με μαθηματική μορφή δεν θα εφαρμοστούν ποτέ πλήρως στην ύλη. Για κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να ήταν καθαρός χώρος και να εξέλθει από τη διάρκεια.

Ουδέποτε θα καταδείξουμε επαρκώς το τεχνητό στοιχείο που υπάρχει στη μαθηματική μορφή ενός φυσικού νόμου και, συνεπώς, στην επιστημονική μας γνώση των πραγμάτων.[7] Οι μονάδες μέτρησης που διαθέτουμε είναι συμβατικές και ξένες, θα λέγαμε, προς τις προθέσεις της φύσης· πώς να υποθέσουμε λοιπόν ότι η φύση έχει αναγάγει όλες τις τροπικότητες της θερ-

7. Εν προκειμένω αναφερόμαστε κυρίως στις εμβριθείς μελέτες του κυρίου Édouard Le Rov. που δημοσιεύθηκαν στην ***Revue de métaphysique et de morale.***

μότητας στις διαστολές μιας και της αυτής μάζας υδραργύρου ή στις μεταβολές της πίεσης μιας και της αυτής μάζας αέρος με σταθερό όγκο; Το παράδειγμα δεν επαρκεί. Γενικά, η *μέτρηση* είναι μια καθαρά ανθρώπινη διεργασία, η οποία προϋποθέτει ότι τοποθετούμε πραγματικά ή ιδεατά δύο αντικείμενα το ένα πάνω στο άλλο ορισμένες φορές. Η φύση δεν διανοήθηκε αυτή την υπέρθεση. Η ίδια δεν κάνει μετρήσεις ούτε και υπολογισμούς. Κι όμως, η φυσική υπολογίζει, καταμετρά, συσχετίζει «ποσοτικές» παραλλαγές για να εδραιώσει νόμους και το επιτυγχάνει. Η επιτυχία της θα ήταν ανεξήγητη, αν η συστατική κίνηση της υλικότητας δεν ήταν η ίδια η κίνηση που, προεκτεινόμενη από μας ως το τέρμα της, δηλαδή μέχρι τον ομοιογενή χώρο, καταλήγει να μας καταστήσει ικανούς να μετράμε, να υπολογίζουμε, να παρακολουθούμε, μέσα στις αμοιβαίες παραλλαγές τους, όρους που συναρτώνται οι μεν με τους δε. Εξάλλου, για να επιτελέσει αυτή την προέκταση, η διάνοιά μας δεν έχει παρά να αυτοπροεκταθεί, διότι οδεύει φυσιολογικά στον χώρο και στα μαθηματικά, καθώς η διανοητικότητα και η υλικότητα έχουν την ίδια φύση και παράγονται με τον ίδιο τρόπο.

Αν η μαθηματική τάξη ήταν κάτι θετικό, αν υπήρχαν, εμμενείς στην ύλη, νόμοι συγκρίσιμοι με τους νόμους των κωδίκων μας, η επιτυχία της επιστήμης μας θα άγγιζε το θαύμα. Όντως, πόσες πιθανότητες θα είχαμε να ξαναβρούμε το πρότυπο της φύσης και να απομονώσουμε επακριβώς, για να καθορίσουμε τις αμοιβαίες σχέσεις τους, τις μεταβλητές που αυτή θα είχε επιλέξει; Αλλά η επιτυχία μιας επιστήμης με μαθηματική μορφή θα ήταν εξίσου ακατανόητη, αν η ύλη δεν κατείχε όλα όσα πρέπει για να ενταχθεί στα δικά μας πλαίσια. Άρα απομένει μόνο μια ευλογοφανής υπόθεση: ότι η μαθηματική τάξη δεν έχει τίποτα το θετικό, ότι είναι η μορφή προς την οποία τείνει αφ' εαυτής κάποια *διαχοττή* και ότι η υλικότητα συνίσταται ακριβώς σε μια παρόμοια διακοπή. Έτσι θα καταλάβουμε ότι η επιστήμη μας είναι ενδεχομενική, σχετική προς τις μεταβλητές που επέλεξε, σχετική προς την τάξη με την οποία έθεσε διαδοχικά τα προβλήματα και ότι, παρ' όλα αυτά, επιτυγχάνει. Θα επιτύγχανε ακόμη κι αν ήταν ολότελα διαφορετική στο σύνολό της. Και τούτο επειδή κανένα καθορισμένο σύστημα μαθηματικών νόμων δεν διέπει τη φύση και επειδή τα μαθηματικά εν γένει πορίστούν απλώς την κατεύθυνση προς την οποία μεταπίπτει η ύλη. Βάλτε σε όποια στάση θέλετε μιαν από αυτές τις μικρές κούκλες από φελλό και μολυβένια πόδια, ξαπλώστε την ανάσκελα, βάλτε την με το κεφάλι προς τα κάτω, πετάξτε την στον αέ-

ρα· αυτόματα, όταν πέφτει, θα στέκεται πάντα όρθια. Το ίδιο ισχύει με την ύλη· μπορούμε να την πιάσουμε από οποιαδήποτε άκρη και να την χειριστούμε με τον οιονδήποτε τρόπο, αυτή θα εντάσσεται πάντα σε κάποιο από τα μαθηματικά μας πλαίσια, διότι το έρμα της είναι γεωμετρικό.

Ανάλυση της ιδέας της αταξίας

Αλλά ο φιλόσοφος ίσως αρνηθεί να θεμελιώσει μια θεωρία της γνώσης σε παρόμοιες θεωρήσεις. Θα τις αποστραφεί, επειδή η μαθηματική τάξη, όντας τάξη, θα του φανεί ότι εμπερικλείει κάτι θετικό. Μάταια ισχυριζόμαστε ότι η τάξη αυτή παράγεται αυτομάτως με τη διακοπή της αντίστροφης τάξης, ότι είναι αυτή τούτη η διακοπή. Βέβαια, δεν παύει να υφίσταται η ιδέα *ότι θα μπορούσε να μην υπάρχει καθόλου τάξη* και ότι η μαθηματική τάξη των πραγμάτων -όντας μια κατάκτηση σε βάρος της αταξίας- κατέχει μια θετική πραγματικότητα. Εμβαθύνοντας σε αυτό το σημείο, θα βλέπαμε τον κεφαλαιώδη ρόλο που διαδραματίζει η ιδέα της *αταξίας στα* προβλήματα που σχετίζονται με τη θεωρία της γνώσης. Δεν εμφανίζεται σε αυτά ρητά και γι' αυτό δεν ασχολήθηκαν μαζί της. Εντούτοις, μια θεωρία της γνώσης θα όφειλε να ξεκινήσει από την κριτική αυτής της ιδέας, διότι, αν το μέγα πρόβλημα είναι να μάθουμε γιατί και πώς η πραγματικότητα υπακούει σε μια τάξη, τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι η απουσία κάθε είδους τάξης μοιάζει δυνατή ή επιδεκτική σύλληψης. Τόσο ο ρεαλιστής όσο και ο ιδεαλιστής φρονούν ότι σκέφτονται αυτή την απουσία τάξης, ο πρώτος όταν μιλάει για τον διακανονισμό τον οποίο επιβάλλουν όντως οι «αντικειμενικοί» νόμοι σε μια πιθανή αταξία της φύσης και ο δεύτερος όταν υποθέτει μιαν «αισθητή ποικιλομορφία» η οποία θα συντονιζόταν -στερούμενη δηλαδή τάξης- υπό την οργανωτική επίδραση της νόησής μας. Αρα η ιδέα της αταξίας, νοούμενη ως *απουσία τάξης,* θα έπρεπε να αναλυθεί πρώτη απ' όλες. Η φιλοσοφία τη δανείζεται από την τρέχουσα ζωή. Και είναι αδιαμφισβήτητο ότι, συνήθως, όταν μιλάμε για αταξία σκεφτόμαστε κάτι. Αλλά τι ακριβώς;

Στο προσεχές κεφάλαιο, θα δούμε πόσο δυσχερές είναι να προσδιορίσουμε το περιεχόμενο μιας αρνητικής ιδέας και σε ποιες αυταπάτες εκτιθέμεθα, σε ποιες ανυπέρβλητες δυσκολίες εγκλωβίζεται η φιλοσοφία, επειδή

ακριβώς δεν ανέλαβε αυτή την εργασία. Οι δυσκολίες και οι αυταπάτες οφείλονται συνήθως στο γεγονός ότι δεχόμαστε ως τελεσίδικο έναν τρόπο έκφρασης που ουσιαστικά είναι προσωρινός. Οφείλονται στο γεγονός ότι μεταφέρουμε στο πεδίο της θεωρίας μια διαδικασία που αρμόζει στην πρακτική. Αν πάρω στην τύχη έναν τόμο από τη βιβλιοθήκη μου, μπορώ, αφού ρίξω μια ματιά, να τον ξαναβάλω στη θέση του λέγοντας: «δεν είναι στίχοι». Τάχα αυτό αντιλήφθηκα φυλλομετρώντας το βιβλίο; Προφανώς όχι. Δεν είδα και ουδέποτε θα δω μια απουσία στίχων. Είδα πεζό λόγο. Αλλά, επειδή επιθυμώ ποίηση, εκφράζω αυτό που βρίσκω σε συνάρτηση με κείνο που γυρεύω και, αντί να πω «είναι πεζός λόγος», λέω «δεν είναι στίχοι». Αντίστροφα, αν μου έρθει η όρεξη να διαβάσω πρόζα και πέσω σε έναν τόμο με ποιήματα, θα αναφωνήσω: «δεν είναι πρόζα», μεθερμηνεύοντας έτσι τα δεδομένα της αντίληψής μου, η οποία μου δείχνει ποιήματα, στη γλώσσα της προσδοκίας μου και της προσοχής μου, οι οποίες έχουν προσηλωθεί στην ιδέα της πρόζας και μόνο σε αυτή. Τώρα λοιπόν, αν με άκουγε ο κ. Ζουρνταίν, θα συμπέραινε δίχως αμφιβολία από τη διπλή μου αναφώνηση ότι ο πεζός λόγος και η ποίηση είναι δύο μορφές της γλώσσας προορισμένες μόνο για τα βιβλία και ότι αυτές οι διακεκριμένες μορφές υπερτέθηκαν σε μιαν άξεστη γλώσσα, η οποία δεν ήταν πεζός λόγος ούτε ποίηση. Μιλώντας γι' αυτό το πράγμα που δεν είναι ποίηση ούτε πεζός λόγος, θα πίστευε άλλωστε ότι το σκέφτεται* κι όμως θα ήταν μια ψευδοπαράσταση. Προχωρώντας, διαπιστώνουμε ότι η ψευδοπαράσταση θα μπορούσε να δημιουργήσει ένα ψευδοπρόβλημα, στην περίπτωση που ο κ. Ζουρνταίν ρωτούσε τον καθηγητή της φιλοσοφίας με ποιον τρόπο η γλωσσική μορφή «πεζός λόγος» και η γλωσσική μορφή «ποίηση» επιπροστέθηκαν σε κάτι που τους είναι ξένο, και αν ήθελε να του καταρτίσει τη θεωρία, κατά κάποιον τρόπο, της επιβολής των εν λόγω δύο μορφών σε αυτό το απλό υλικό. Η ερώτησή του θα ήταν παράλογη, επειδή θα είχε υποστασιοποιήσει ως κοινό υπόστρωμα του πεζού λόγου και της ποίησης την ταυτόχρονη άρνηση και των δύο, λησμονώντας ότι η άρνηση της μιας συνίσταται στην κατάφαση της άλλης.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι υφίστανται δύο είδη τάξης και ότι αυτές οι δύο τάξεις αντίκεινται μέσα στο ίδιο γένος. Ας υποθέσουμε επίσης ότι η ιδέα της αταξίας εμφανίζεται στο πνεύμα μας οσάκις, αναζητώντας το ένα από τα δύο είδη τάξης, συναντάμε το-άλλο. Τότε η ιδέα της αταξίας θα είχε μια σαφή σημασία στην τρέχουσα πρακτική της ζωής* θα εξαντικειμένι-

ζε, για τις ανάγκες της γλώσσας, την απογοήτευση ενός πνεύματος που βρίσκει μπροστά του μια τάξη διαφορετική από αυτήν που χρειάζεται, τάξη που δεν ξέρει τι να την κάνει προς το παρόν και η οποία, υπ' αυτή την έννοια, δεν υφίσταται γι' αυτόν. Αλλά δεν θα συνεπαγόταν καμιά θεωρητική χρήση. Αν, παραταύτα, αξιώσουμε να την εισαγάγουμε στη φιλοσοφία, θα χάσουμε απαρεγκλίτως από τα μάτια μας την αληθινή της σημασία. Σημείωνε την απουσία μιας κάποιας τάξης, αλλά *προς όφελος μίας άλλης (με* την οποία δεν οφείλαμε να ασχοληθούμε)* απλώς, *επειδή* εφαρμόζεται και στις δύο εκ περιτροπής και μάλιστα πηγαινοέρχεται ασταμάτητα ανάμεσά τους, θα την χάσουμε καθ' οδόν, ή μάλλον στον αέρα, όπως το τόπι ανάμεσα σε δύο ρακέτες και θα την πραγματευτούμε σάμπως να παριστούσε, όχι πια την απουσία της μίας ή της άλλης τάξης, αλλά την απουσία και των δύο - πράγμα που δεν είναι αντιληπτό ούτε συλληπτό, αλλά είναι μια απλή λεκτική οντότητα. Έτσι θα ανέκυπτε το πρόβλημα του πώς η τάξη επιβάλλεται στην αταξία και η μορφή στην ύλη. Αναλύοντας την ιδέα της αταξίας εξονυχισμένη με αυτόν τον τρόπο, θα βλέπαμε ότι δεν παριστά τίποτα και, αυτόχρημα, θα εξέλειπαν τα προβλήματα που θέσαμε σχετικά με αυτή.

Η αλήθεια είναι ότι θα έπρεπε να αρχίσουμε διακρίνοντας, αντιτάσσοντας μάλιστα το ένα στο άλλο, δύο είδη τάξης που συνήθως τα συγχέουμε. Δεδομένου ότι αυτή η σύγχυση προκάλεσε τις κύριες δυσχέρειες του προβλήματος της γνώσης, δεν θα ήταν μάταιο αν βασιζόμασταν και πάλι στα γνωρίσματα διά των οποίων διακρίνονται οι δύο τάξεις.

Γενικά, η πραγματικότητα είναι *διατεταγμένη* στο μέτρο ακριβώς που ικανοποιεί τη σκέψη μας. Άρα η τάξη είναι μια κάποια συμφωνία μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου. Είναι το πνεύμα που ξαναβρίσκει τον εαυτό του στα πράγματα. Αλλά το πνεύμα, λέγαμε, μπορεί να βαδίζει σε δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Άλλοτε ακολουθεί τη φυσική του κατεύθυνση* έχουμε τότε την πρόοδο υπό μορφή έντονης προσπάθειας, τη συνεχή δημιουργία, την ελεύθερη δραστηριότητα. Άλλοτε, πάλι, αντιστρέφει τη φυσική του κατεύθυνση και αυτή η αναστροφή, σπρωγμένη στα άκρα, θα οδηγούσε στην εξάπλωση. στον αναγκαίο αμοιβαίο καθορισμό των εξωτερικευμένων μεταξύ τους στοιχείων και. τέλος, στον γεωμετρικό μηχανισμό. Είτε λοιπόν η εμπειρία μάς φαίνεται ότι ακολουθεί την πρώτη κατεύθυνση είτε προσανατολίζεται προς την αντίθετη, σε αμφότερες τις περιπτώσεις λέμε ότι υπάρχει τάξη, διότι σε αμφότερες τις διαδικασίες το πνεύμα ξα-

ναβρίσκει τον εαυτό του. Συνεπώς η σύγχυση μεταξύ τους είναι φυσική. Για να την αποφύγουμε, θα έπρεπε να δώσουμε διαφορετικά ονόματα στα δύο είδη τάξης, πράγμα διόλου εύκολο, λόγω της ποικιλίας και της μεταβλητότητας των μορφών που λαμβάνουν. Η τάξη του δεύτερου είδους θα μπορούσε να οριστεί από τη γεωμετρία, που είναι το έσχατο όριό της* γενικότερα, περί αυτής της τάξεως πρόκειται κάθε φορά που βρίσκουμε μια σχέση αναγκαίου καθορισμού ανάμεσα στην αιτία και στο αποτέλεσμα. Ανακαλεί ιδέες αδράνειας, παθητικότητας, αυτοματισμού. Όσο για την τάξη του πρώτου είδους, ταλαντεύεται δίχως αμφιβολία γύρω από την τελικότητα· αλλά δεν θα μπορούσαμε να την ορίσουμε μέσω αυτής, διότι άλλοτε την υπερβαίνει και άλλοτε υπολείπεται. Στις ύπατες μορφές της υπερβαίνει την τελικότητα, διότι μπορούμε να πούμε ότι μια ελεύθερη πράξη ή ένα έργο τέχνης εκδηλώνουν τέλεια τάξη και, εντούτοις, δεν μπορούν να εκφραστούν με ιδέες παρά μόνο κατόπιν εορτής και κατά προσέγγιση. Η ζωή στο σύνολό της, εφόσον αντιμετωπίζεται ως μια δημιουργική εξέλιξη, είναι κάτι ανάλογο· υπερβαίνει την τελικότητα, αν με αυτό τον όρο εννοούμε την πραγμάτωση μιας ιδέας την οποία έχουμε συλλάβει ή μπορούμε να συλλάβουμε εκ των προτέρων. Άρα το πλαίσιο της τελικότητας παραείναι στενό για τη ζωή, στην ολότητά της. Αντίθετα, συχνά παραείναι πλατύ για την τάδε ή τη δείνα εκδήλωση της ζωής, εξεταζόμενες ξεχωριστά. Όπως και να έχουν τα πράγματα, έχουμε πάντα να κάνουμε εν προκειμένω με κάτι *ζωτικό* και σύνολη η παρούσα μελέτη επιχειρεί να καταδείξει ότι το ζωτικό ακολουθεί την κατεύθυνση του βουλητικού. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι αυτό το πρώτο είδος τάξης ανήκει στο *ζωτικό* ή στο *βουλητικό*, σε αντίθεση με το δεύτερο είδος, που ανήκει στο *αδρανές* και στο *αυτοματικό*. Άλλωστε ο κοινός νους προβαίνει από ένστικτο σε αυτή τη διάκριση των δύο ειδών τάξης, τουλάχιστον στις ακραίες περιπτώσεις· από ένστικτο πάλι τις συνάπτει μεταξύ τους. Για τα αστρονομικά φαινόμενα, θα πούμε ότι εμφανίζουν μια θαυμάσια τάξη, εννοώντας ότι μπορούμε να τα προβλέψουμε με μαθηματικό τρόπο. Μιαν εξίσου θαυμάσια τάξη θα βρούμε σε μια συμφωνία του Μπετόβεν, η οποία είναι η μεγαλοφύία, η πρωτοτυπία, και συνεπώς αυτό τούτο το απρόβλεπτο.

Αλλά μόνο κατ' εξαίρεσιν η τάξη του πρώτου είδους περιβάλλεται μια τόσο ευδιάκριτη μορφή. Γενικά, παρουσιάζεται με χαρακτηριστικά που έχουμε κάθε λόγο να ταυτίσουμε με κείνα της αντίθετης τάξης. Είναι βέβαιο.

για παράδειγμα, ότι, αν θεωρούσαμε την εξέλιξη της ζωής στο σύνολό της. η αυθορμησία της κίνησης της και το απρόβλεπτο των διαβημάτων της θα εφέλκυαν την προσοχή μας. Αλλά, αυτό που συναντάμε στην τρέχουσα εμπειρία μας είναι αυτό ή εκείνο το καθορισμένο έμβιο, αυτές ή εκείνες οι ειδικές εκδηλώσεις της ζωής, οι οποίες επαναλαμβάνουν *πάνω κάτω* μορφές και γεγονότα που είναι ήδη γνωστά· ακόμη και η ομοιότητα της δομής την οποία διαπιστώνουμε παντού ανάμεσα στον γεννήτορα και σ' αυτό που γεννιέται, ομοιότητα η οποία μας επιτρέπει να περιλάβουμε απροσδιόριστο αριθμό εμβίων ατόμων στην ίδια ομάδα, είναι κατά την κρίση μας ο τύπος του *γένους*: τα ανόργανα γένη μάς φαίνονται ότι παίρνουν ως πρότυπο τα έμβια γένη. Έτσι, η ζωτική τάξη, όπως τη βλέπουμε στην εμπειρία που την κατατέμνει, παρουσιάζει τον ίδιο χαρακτήρα και επιτελεί την ίδια λειτουργία με τη φυσική τάξη· αμφότερες κάνουν την εμπειρία μας να *επαναλαμβάνεται*. αμφότερες επιτρέπουν στο πνεύμα μας να *γενικεύει*. Στην πραγματικότητα, αυτός ο χαρακτήρας έχει εντελώς διαφορετική προέλευση στις δύο περιπτώσεις και μάλιστα αντίθετες σημασίες. Στη δεύτερη περίπτωση, ως τύπο, ως ιδεώδες όριο και επίσης ως θεμέλιο, έχει τη γεωμετρική αναγκαιότητα δυνάμει της οποίας οι ίδιες συνιστώσες δίνουν μια ταυτόσημη συνισταμένη. Στην πρώτη περίπτωση, προϋποθέτει αντιθέτως την παρέμβαση κάποιου πράγματος που διατάσσεται με τρόπο ώστε να επιτυγχάνει το ίδιο αποτέλεσμα, ακόμη και όταν τα απείρως πολύπλοκα στοιχειώδη αίτια ενδέχεται να είναι εντελώς διαφορετικά. Επιμείναμε σε αυτό το σημείο στο πρώτο μας κεφάλαιο, όταν δείξαμε τον τρόπο με τον οποίο ταυτόσημες δομές συναντιόνται σε ανεξάρτητες εξελικτικές γραμμές. Αλλά, χωρίς να ερευνούμε τόσο μακριά, μπορούμε να εικάσουμε ότι μόνη η αναπαραγωγή του προγονικού τύπου από τους απογόνους του είναι κιόλας κάτι εντελώς διαφορετικό από την επανάληψη μίας και της αυτής σύνθεσης δυνάμεων, οι οποίες θα συνοψίζονταν σε μια ταυτόσημη συνισταμένη. Όταν αναλογιζόμαστε τα απειράριθμα απειροελάχιστα στοιχεία και απειροελάχιστα αίτια που συμβάλλουν στη γένεση ενός έμβιου όντος, όταν αναλογιζόμαστε ότι θα αρκούσε η απουσία ή η εκτροπή ενός από αυτά ώστε να μη λειτουργήσει τίποτα πια, η πρώτη κίνηση του πνεύματος είναι να αναθέσει την επίβλεψη αυτής της στρατιάς των μικρών εργατών σε έναν ικανό αρχιεργάτη, δηλαδή στη «ζωτική αρχή», που θα επανορθώνει ανά πάσα στιγμή τα σφάλματα, θα διορθώνει τις απροσεξίες και θα αποκαθιστά τα πράγματα* με αυτόν τον

τρόπο προσπαθούν να διερμηνεύσουν τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική τάξη και στη ζωτική τάξη, ήτοι ότι η πρώτη συντελεί ώστε ο ίδιος συνδυασμός αιτίων να δίδει το ίδιο συνολικό αποτέλεσμα, ενώ η δεύτερη διασφαλίζει τη σταθερότητα του αποτελέσματος, ακόμη κι αν κυμαίνονται οι αιτίες. Μόνο που αυτή είναι μια απλή μετάφραση· αν την εξετάσουμε, βρίσκουμε ότι δεν μπορεί να υπάρχει αρχιεργάτης, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν υπάρχουν ούτε εργάτες. Τα αίτια και τα στοιχεία που ανακαλύπτει η φυσικοχημική ανάλυση είναι, αναμφίβολα, πραγματικά αίτια και στοιχεία όσον αφορά τα γεγονότα οργανικής φθοράς· ο αριθμός τους τότε είναι περιορισμένος. Αλλά τα καθαυτό ζωτικά φαινόμενα ή γεγονότα οργανικής δημιουργίας μάς διανοίγουν, όταν τα αναλύουμε, την προοπτική μιας προόδου επ' άπειρον* απ' όπου μπορούμε να συμπεράνουμε ότι τα πολλαπλά αίτια και στοιχεία δεν είναι εδώ παρά απόψεις του πνεύματος που επιχειρεί μια μίμηση, η οποία προσεγγίζει απροσδιόριστα τη διεργασία της φύσης, ενώ η απομιμούμενη διεργασία είναι ένα μη διαιρετό ενέργημα. Η ομοιότητα ανάμεσα σε άτομα του ίδιου είδους θα είχε έτσι ένα εντελώς διαφορετικό νόημα, μιαν εντελώς διαφορετική προέλευση από την ομοιότητα ανάμεσα σε πολύπλοκα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν με την ίδια σύνθεση των ίδιων αιτιών. Αλλά, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, υπάρχει ομοιότητα και συνεπώς εφικτή γενίκευση. Εφόσον λοιπόν αυτό είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει στην πράξη, καθώς η καθημερινή μας ζωή είναι αναγκαστικά αναμονή των ίδιων πραγμάτων και των ίδιων καταστάσεων, ήταν φυσικό αυτός ο κοινός χαρακτήρας, ουσιώδης από τη σκοπιά της δράσης μας, να φέρει κοντά τις δύο τάξεις, παρά τη μύχια διαφορά τους, που ενδιαφέρει μονάχα τη θεωρία. Απ' αυτό το γεγονός προέρχεται η ιδέα μιας *γενικής τάξης της φύσης,* απανταχού όμοιας, που πλανάται πάνω από τη ζωή και συνάμα πάνω από την ύλη. Από το ίδιο γεγονός προέρχεται επίσης η συνήθειά μας να δηλώνουμε με την ίδια λέξη και να ποριστούμε με τον ίδιο τρόπο την ύπαρξη *νόμων* στο πεδίο της αδρανούς ύλης και την ύπαρξη *γενών στο* πεδίο της ζωής.

Δύο αντίθετες μορφές της τάξης: γένη και νόμοι

Εξάλλου δεν μας φαίνεται αμφίβολο-το γεγονός ότι από τη σύγχυση αυτή προέρχονται οι περισσότερες δυσκολίες που γεννά το πρόβλημα της γνώσης

τόσο στους αρχαίους όσο και στους νεότερους. Πράγματι, δεδομένου ότι η γενικότητα των νόμων και των γενών δηλώνεται με την ίδια λέξη και υπάγεται στην ίδια ιδέα, η γεωμετρική και η ζωτική τάξη συγχωνεύθηκαν. Ανάλογα με τη σκοπιά που υιοθετήθηκε, η γενικότητα των νόμων εξηγήθηκε από κείνη των γενών ή η γενικότητα των γενών από κείνη των νόμων. Η πρώτη από τις δύο θέσεις χαρακτηρίζει τον αρχαίο στοχασμό, ενώ η δεύτερη ανήκει στη νεότερη φιλοσοφία. Αλλά και στις δύο φιλοσοφίες, η ιδέα της «γενικότητας» είναι αμφίσημη, διότι περιλαμβάνει στο εύρος της και στη λογική της συγκρότηση αντικείμενα και στοιχεία που είναι ασύμβατα μεταξύ τους. Σε αμφότερες υπάγουμε στην ίδια έννοια δύο είδη τάξης τα οποία μοιάζουν μεταξύ τους μόνο στον τρόπο με τον οποίο διευκολύνουν τη δράση μας πάνω στα πράγματα. Φέρνουμε κοντά δύο όρους δυνάμει μιας ολωσδιόλου εξωτερικής ομοιότητας, η οποία δικαιολογεί το γεγονός ότι, στην πράξη, τους δηλώνουμε με την ίδια λέξη, αλλά δεν μας εξουσιοδοτεί, στο πεδίο της θεωρίας, να τους συγχέουμε στο πλαίσιο του ίδιου ορισμού.

Όντως, οι αρχαίοι δεν διερωτήθηκαν γιατί η φύση υπακούει σε νόμους, αλλά γιατί διατάσσεται κατά γένη. Η ιδέα του γένους αντιστοιχεί κυρίως σε μιαν αντικειμενική πραγματικότητα στο πεδίο της ζωής, όπου μεταφράζει ένα αδιαφιλονίκητο γεγονός, την κληρονομικότητα. Άλλωστε γένη μπορεί να υπάρχουν μόνο όπου έχουμε ατομικά αντικείμενα* αν λοιπόν το οργανωμένο ον έχει διαχωριστεί στο σύνολο της ύλης διά της ίδιας της οργανώσεώς του, ήγουν διά της φύσεως, τότε η αντίληψή μας κατατέμνει την αδρανή ύλη σε ξεχωριστά σώματα, οδηγημένη από τα συμφέροντα της δράσης, οδηγημένη από τις γεννώμενες αντιδράσεις τις οποίες σχεδιάζει το σώμα μας, δηλαδή -όπως δείξαμε αλλού[8]- από τα δυνητικά γένη που τείνουν να συγκροτηθούν* άρα γένη και άτομα καθορίζονται εν προκειμένω αμοιβαία με μια οιονεί τεχνητή διεργασία, πολύ σχετική με τη μελλοντική δράση μας πάνω στα πράγματα. Εντούτοις, οι αρχαίοι δεν δίστασαν να θέσουν όλα τα γένη στο ίδιο επίπεδο, να τους αποδώσουν την ίδια απόλυτη ύπαρξη. Καθώς λοιπόν η πραγματικότητα απέβη έτσι σύστημα γενών, η γενικότητα των νόμων έπρεπε να αναχθεί στη γενικότητα των γενών (δηλαδή, συνοπτικά, στην εκφραστική γενικότητα της ζωτικής τάξης). Θα παρουσίαζε ενδιαφέρον, από αυτή τη σκοπιά, η σύγκριση της αριστοτελικής θεωρίας για την

8. Βλ. ***Ύλη και μνήμη*** κεφ. 3 και 4.

πτώση των σωμάτων με την εξήγηση που έδωσε ο Γαλιλαίος. Ο Αριστοτέλης ασχολείται αποκλειστικά με τις έννοιες του «άνω» και του «κάτω», του «οικείου τόπου» και του αλλοτρίου τόπου, της «κατά φύσιν κινήσεως» και της βιαίως προκαλούμενης κινήσεως.[9] 0 φυσικός νόμος, δυνάμει του οποίου πίπτει ο λίθος, εκφράζει κατ' αυτόν ότι ο λίθος επανέρχεται στον «φυσικό τόπο» όλων των λίθων, τουτέστι στη γη. Κατά την άποψή του, ο λίθος δεν είναι πέρα για πέρα λίθος καθόσον δεν βρίσκεται στην κανονική του θέση* ξαναπέφτοντας σε αυτή τη θέση, αποσκοπεί στη συμπλήρωσή του, όπως ένα έμβιο ον που μεγαλώνει, και στην πλήρη πραγμάτωση της ουσίας του γένους «λίθος».[10] Αν αυτή η σύλληψη του φυσικού νόμου ήταν ακριβής, ο νόμος δεν θα ήταν πια μια απλή σχέση εδραιωμένη από το πνεύμα και η υποδιαίρεση της ύλης σε σώματα δεν θα βασιζόταν πια στην αντιληπτική μας ικανότητα· όλα τα σώματα θα είχαν την ίδια ατομικότητα με τα έμβια σώματα και οι νόμοι του φυσικού σύμπαντος θα εξέφραζαν σχέσεις πραγματικής συγγένειας μεταξύ πραγματικών γενών. Ξέρουμε ποια φυσική προήλθε από αυτή την άποψη και πώς, επειδή πίστεψαν στη δυνατότητα μιας μοναδικής και οριστικής επιστήμης, που θα αγκάλιαζε την ολότητα του πραγματικού και θα συνέπιπτε με το απόλυτο, οι αρχαίοι αναγκάστηκαν να αρκεστούν σε μια λίγο πολύ χονδροειδή μετάφραση του φυσικού σε ζωτικό.

Πλην όμως η ίδια σύγχυση συναντάται και στους νεωτερικούς φιλοσόφους, με τη διαφορά ότι η σχέση ανάμεσα στους δύο όρους έχει αναστραφεί, καθώς οι νόμοι δεν ανάγονται πλέον στα γένη, αλλά τα γένη στους νόμους, και η επιστήμη, θεωρούμενη και πάλι μία, αποβαίνει εξολοκλήρου σχετική, αντί να συμπίπτει εξολοκλήρου με το απόλυτο, όπως ήθελαν οι αρχαίοι. Η έκλειψη του προβλήματος των γενών στη νεωτερική φιλοσοφία αποτελεί κάτι αξιοσημείωτο. Η θεωρία μας για τη γνώση στρέφεται αποκλειστικά σχεδόν στο ζήτημα των νόμων* τα γένη οφείλουν να συνδιαταχθούν με τους νόμους· όσο για τον τρόπο, ελάχιστα ενδιαφέρει. 0 λόγος είναι ότι η φιλοσοφία μας έχει ως αφετηρία τις μεγάλες αστρονομικές και φυσικές ανακαλύψεις των νεότερων χρόνων. Οι νόμοι του Κέπλερ και του Γαλιλαίου αποτέλεσαν γι' αυτήν τον ιδεώδη και μοναδικό τύπο πάσης γνώσεως. Ωστόσο, ένας νό-

9. Βλ. ιδιαίτερα ***Φυσικά*** IV215a 2. V. 230b 12. VIII. 255a 2. ***Περί ουρανού*** IV. 1-5. II. 296b 27. IV 308 a 34.

10. ***Περί ουρανού*** IV 310 a 34: «***τοσαύτας*** τον ***αυτόν φράσει έσαν τύπους τοσαύτα είδη έστι φύσει***».

μος συνιστά μια σχέση ανάμεσα σε πράγματα ή σε γεγονότα. Ακριβέστερα, ένας νόμος μαθηματικού τύπου δηλώνει ότι ένα ορισμένο μέγεθος είναι συνάρτηση μιας ή περισσότερων άλλων, κατάλληλα επιλεγμένων, παραλλαγών. Κατά συνέπεια, η επιλογή των μεταβλητών μεγεθών, η κατανομή της φύσης σε αντικείμενα και γεγονότα, ενέχει κιόλας κάτι το ενδεχομενικό και το συμβατικό. Αλλά ας δεχθούμε ότι η επιλογή είναι υποδειγματική και μάλιστα επιβεβλημένη από την εμπειρία* ο νόμος δεν θα παύσει να παραμένει σχέση και μια σχέση συνίσταται ουσιαστικά σε μια σύγκριση* δεν έχει αντικειμενική πραγματικότητα παρά μόνο για μια διάνοια που παριστά ταυτόχρονα πολλούς όρους. Αυτή η διάνοια μπορεί να μην είναι η δική μου ή η δική σας* μια επιστήμη που αναφέρεται σε νόμους μπορεί λοιπόν να είναι μια αντικειμενική επιστήμη, την οποία ενείχε εκ των προτέρων η εμπειρία και την αποκτήσαμε αναγκάζοντας την εμπειρία σε κένωση* αληθεύει εξίσου ότι η σύγκριση, αν δεν είναι έργο κάποιου ιδιαίτερου προσώπου, επιτελείται τουλάχιστον απρόσωπα και ότι μια εμπειρία που αποτελείται από νόμους, δηλαδή από όρους που αναφέρονται σε άλλους όρους, είναι μια εμπειρία που συνίσταται σε συγκρίσεις, η οποία θα πρέπει να έχει ήδη διασχίσει, όταν την αποκομίζουμε, μια ατμόσφαιρα διανοητικότητας. Η ιδέα μιας επιστήμης και μιας εμπειρίας που συναρτώνται απολύτως προς την ανθρώπινη νόηση περιέχεται λοιπόν υπόρρητα στη σύλληψη μιας μοναδικής και ολοκληρωτικής επιστήμης, η οποία θα απαρτιζόταν από νόμους* το μόνο που έκανε ο Καντ ήταν να την αναδείξει. Μόνο που αυτή η σύλληψη προκύπτει από μια αυθαίρετη σύγχυση της γενικότητας των νόμων με τη γενικότητα των γενών. Αν χρειάζεται μια διάνοια για να διευθετεί αμοιβαία τους όρους, είναι φανερό ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αυτοί μπορούν να υφίστανται ανεξάρτητα. Και αν, πλάι στις αμοιβαίες σχέσεις των όρων, η εμπειρία μάς εμφάνιζε επίσης ανεξάρτητους όρους, καθώς τα έμβια γένη είναι κάτι εντελώς διαφορετικά από συστήματα νόμων, τότε το ήμισυ τουλάχιστον της γνώσης μας θα αναφερόταν στο «πράγμα καθ' εαυτό», στην ίδια την πραγματικότητα. Αυτή η γνώση θα ήταν πολύ δύσκολη, επειδή ακριβώς δεν θα κατασκεύαζε πια το αντικείμενό της και θα ήταν υποχρεωμένη, αντίθετα, να το υποστεί* αλλά, όσο μικρό κι αν ήταν το κομμάτι που θα έκοβε απ' αυτό, θα είχε μπήξει τα δόντια της στο ίδιο το απόλυτο. Ας προχωρήσουμε λοιπόν με τη σκέψη ότι το έτερο ήμισυ της γνώσης δεν θα ήταν πια τόσο ριζικά, τόσο τελεσίδικα σχετικό όσο λένε ορισμένοι φιλόσοφοι, αν ήταν δυνατό να

αποδειχθεί ότι αναφέρεται σε μια πραγματικότητα αντιστρόφου τάξεως, πραγματικότητα την οποία εκφράζουμε πάντα με μαθηματικούς νόμους, δηλαδή με σχέσεις που συνεπάγονται συγκρίσεις, αλλά η οποία δεν επιδέχεται παρόμοιο χειρισμό παρά μόνο διότι εμπεριέχει ως έρμα τη χωρικότητα και, κατά συνέπεια, τη γεωμετρία. Όπως και να είναι, πίσω από τον σχετικισμό των νεοτέρων βρίσκουμε τη σύγχυση δύο ειδών τάξης, όπως συνέβαινε ήδη και στον δογματισμό των αρχαίων.

Αρκετά ασχοληθήκαμε με την προέλευση αυτής της σύγχυσης. Οφείλεται στο γεγονός ότι η «ζωτική» τάξη, που είναι ουσιωδώς δημιουργία, μας εμφανίζεται όχι τόσο στην ουσία της, αλλά σε ορισμένα συμβεβηκότα της* εκείνα δηλαδή που *μιμούνται* τη φυσική και γεωμετρική τάξη. Μας παρουσιάζουν, όπως και η φυσική τάξη, επαναλήψεις οι οποίες καθιστούν δυνατή τη γενίκευση, ό,τι δηλαδή μας ενδιαφέρει. Αναμφίβολα σύνολη η ζωή είναι μια εξέλιξη, δηλαδή μια αδιάλειπτη μεταμόρφωση. Αλλά η ζωή δεν μπορεί να προοδεύσει παρά μέσω των έμβιων όντων, τα οποία είναι οι θεματοφύλακές της. Αναρίθμητα έμβια όντα, περίπου όμοια, πρέπει να αλληλοεπαναλαμβάνονται στο χώρο και στο χρόνο, ώστε να μεγαλώσει και να ωριμάσει η καινοτομία την οποία επεξεργάζονται. Με παρόμοιο τρόπο δηλαδή που ένα βιβλίο το οποίο πρέπει να αναμορφωθεί διέρχεται από χιλιάδες εκτυπώσεις και ανατυπώσεις αντιτύπων. Αλλά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις υπάρχει η εξής διαφορά* οι διαδοχικές εκτυπώσεις είναι ταυτόσημες, ταυτόσημα επίσης τα ταυτόχρονα αντίτυπα της ίδιας εκτύπωσης, ενώ στα διάφορα σημεία του χώρου και του χρόνου οι αντιπρόσωποι του ίδιου είδους δεν είναι ίδιοι και απαράλλαχτοι. Η κληρονομικότητα δεν μεταβιβάζει μόνο τα γνωρίσματα* μεταβιβάζει επίσης την ορμή δυνάμει της οποίας τα γνωρίσματα τροποποιούνται, και αυτή η ορμή είναι αυτή τούτη η ζωτικότητα. Να γιατί λέμε ότι η επανάληψη που χρησιμεύει ως βάση των γενικεύσεών μας είναι ουσιώδης στη φυσική τάξη και συμπτωματική στη ζωτική τάξη. Η πρώτη είναι τάξη «αυτοματική», ενώ η δεύτερη δεν θα έλεγα ότι είναι βουλητική, αλλά ανάλογη προς την «ηθελημένη» τάξη.

Απαξ λοιπόν και παραστήσαμε σαφώς τη διάκριση ανάμεσα στην «ηθελημένη» τάξη και στην «αυτοματική» τάξη, η αμφισημία που υποθάλπει την ιδέα της αταξίας διασκεδάζεται, και μαζί της, μια από τις κύριες δυσκολίες του προβλήματος της γνώσης.

Το κεφαλαιώδες πρόβλημα της θεωρίας της γνώσης σχετίζεται με το

πώς είναι δυνατή η επιστήμη, δηλαδή με το γιατί υπάρχει τάξη και όχι αταξία στα πράγματα. Η τάξη υφίσταται, είναι γεγονός. Αλλά, από την άλλη, η αταξία, *πούμας φαίνεται ότι υστερεί έναντι της τάξης*, θα ήταν, καθώς φαίνεται, αυτοδίκαιη. Η ύπαρξη της τάξης θα ήταν λοιπόν ένα μυστήριο προς διαλεύκανση, τέλος πάντων ένα πρόβλημα που πρέπει να τεθεί. Απλούστερα, μόλις αναλαμβάνουμε να θεμελιώσουμε την τάξη, την εκλαμβάνουμε ως ενδεχομενική, αν όχι στα πράγματα, τουλάχιστον για το πνεύμα- από ένα πράγμα το οποίο δεν θα θεωρούσαμε ενδεχομενικό, δεν θα ζητούσαμε ουδεμία εξήγηση. Αν η τάξη δεν μας φαινόταν ως μια κατάκτηση πάνω σε κάτι ή ως μια προσθήκη σε κάτι (που θα ήταν η «απουσία τάξης»), τότε ούτε ο αρχαίος ρεαλισμός θα είχε μιλήσει για «ύλη» στην οποία θα προσετίθετο η Ιδέα ούτε ο νεότερος ιδεαλισμός θα είχε αποδεχθεί μιαν «αισθητή ποικιλομορφία» την οποία η νόηση θα οργάνωνε σε φύση. Όντως, είναι αδιαμφισβήτητο ότι κάθε τάξη είναι ενδεχομενική και έτσι τη συλλαμβάνουμε. Ενδεχομενική όμως σε σχέση με τι;

Η αταξία και οι δύο τάξεις

Η απάντηση, κατά τη γνώμη μας, δεν είναι αμφίβολη. Μια τάξη είναι ενδεχομενική και μας φαίνεται ενδεχομενική σε σχέση με την αντίστροφη τάξη, όπως οι στίχοι είναι ενδεχομενικοί σε σχέση με τον πεζό λόγο και ο πεζός λόγος ενδεχομενικός σε σχέση με τους στίχους. Αλλά, όπως ακριβώς κάθε ομιλία που δεν είναι πεζός λόγος είναι ποίηση και αναγκαστικά ως τέτοια εκλαμβάνεται, έτσι και κάθε ομιλία που δεν είναι ποιητική είναι πεζός λόγος και εκλαμβάνεται αναγκαστικά ως τέτοιος, οπότε κάθε τρόπος ύπαρξης που δεν ανήκει στην μια τάξη ανήκει στην άλλη και αναγκαστικά θεωρείται ως άλλη. Αλλά μπορούμε να μη συνειδητοποιούμε αυτό που συλλαμβάνουμε και να αντιλαμβανόμαστε την ιδέα που είναι πραγματικά παρούσα στο πνεύμα μας μόνο μέσα από μια αχλύ θυμικών καταστάσεων. Θα πειστούμε περί τούτου εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε την ιδέα της αταξίας στην καθημερινή ζωή. Όταν μπαίνω σε μια κάμαρη και λέω ότι είναι «ακατάστατη», τι εννοώ; Η θέση κάθε αντικειμένου εξηγείται από τις αυτόματες κινήσεις του προσώπου που κατακλίνεται στην κάμαρη ή από τα ποιητικά αίτια, όποια κι αν είναι αυτά, που τοποθέ-

τησαν το κάθε έπιπλο, το κάθε ρούχο κτλ. στη θέση του· η τάξη, με τη δεύτερη σημασία της λέξης, είναι τέλεια. Ωστόσο προσδοκώ την πρώτη τάξη, την τάξη που θέτει ενσυνείδητα στη ζωή του ένα πειθαρχημένο πρόσωπο, την ηθελημένη τάξη και όχι την αυτόματη. Οπότε αποκαλώ αταξία την απουσία αυτής της τάξης. Κατά βάθος, ό.τι πραγματικό, αντιληπτό και μάλιστα συλληπτό υπάρχει μέσα σε αυτή την απουσία της μιας από τις δύο τάξεις είναι η παρουσία της άλλης. Αλλά η δεύτερη τάξη δεν με ενδιαφέρει εν προκειμένω, *ενδιαφέρομαι μόνο για την πρώτη*, και εκφράζω την παρουσία της δεύτερης σε συνάρτηση προς την πρώτη, αντί να την εκφράσω σε συνάρτηση προς τον εαυτό της, λέγοντας ότι είναι αταξία. Αντίστροφα, όταν δηλώνουμε ότι παριστούμε ένα χάος, δηλαδή μια κατάσταση πραγμάτων όπου ο φυσικός κόσμος δεν υπακούει πλέον σε νόμους, τότε τι σκεπτόμαστε; Φανταζόμαστε γεγονότα που θα εμφανίζονταν και θα εξαφανίζονταν *αλλοπρόσαλλα*. Αρχίζουμε με τη σκέψη του φυσικού σύμπαντος όπως το γνωρίζουμε, με αίτια και αποτελέσματα σύμμετρα μεταξύ τους* κατόπιν, με μια σειρά αυθαίρετων αποφάσεων, αυξάνουμε, μειώνουμε, καταργούμε με σκοπό να φτάσουμε σε κείνο που αποκαλούμε αταξία. Στην πραγματικότητα, υποκαταστήσαμε τον μηχανισμό της φύσης με τη βούληση· αντικαταστήσαμε την «αυτόματη τάξη» με μια πληθώρα στοιχειωδών βουλήσεων, ισάριθμων με τις εμφανίσεις και τις εξαφανίσεις φαινομένων που φανταστήκαμε. Δεν χωράει αμφιβολία ότι, για να συγκροτήσουν όλες αυτές οι μικρές βουλήσεις μιαν «ηθελημένη τάξη», θα έπρεπε να έχουν αποδεχθεί την κατεύθυνση μιας ανώτερης βούλησης. Αν κοιτάξουμε όμως από πιο κοντά, θα δούμε ότι αυτό ακριβώς κάνουν* η δική μας βούληση εξαντικειμενίζεται εκ περιτροπής σε καθεμιά από αυτές τις αλλοπρόσαλλες βουλήσεις, προσέχοντας να μη συνδέσει το ίδιο με το ίδιο, να μην επιτρέψει στο αποτέλεσμα να είναι σύμμετρο με την αιτία, τέλος μετεωρίζοντας πάνω από το σύνολο των στοιχειωδών βουλήσεων μια απλή πρόθεση. Έτσι, η απουσία μιας από τις δύο τάξεις έγκειται, ακόμη κι εδώ, στην παρουσία της άλλης. Αναλύοντας την ιδέα της τύχης, που συγγενεύει στενά με την ιδέα της αταξίας, θα βρίσκαμε και εκεί τα ίδια στοιχεία. Αν το μηχανικότατο παιχνίδι των αιτιών που σταματούν τη ρουλέτα σε ένα νούμερο μου επιτρέπει να κερδίσω και, κατά συνέπεια, ενεργεί όπως θα είχε ενεργήσει ένας αγαθός δαίμονας υπέρ των συμφερόντων μου, αν η μηχανικότατη δύναμη του ανέμου ξεκολλήσει από τη στέγη ένα κεραμίδι και μου

το φέρει στο κεφάλι, δηλαδή αν ενεργήσει όπως θα είχε ενεργήσει ένας κακός δαίμονας που συνωμοτεί εναντίον μου, σε αμφότερες τις περιπτώσεις βρίσκω έναν μηχανισμό εκεί όπου θα είχα αναζητήσει, εκεί που θα έπρεπε να είχα συναντήσει, όπως φαίνεται, μια πρόθεση* αυτό εκφράζω όταν μιλάω για *τύχη*. Όσο δε για έναν άναρχο κόσμο, όπου τα φαινόμενα θα αλληλοδιαδέχονταν κατά την ιδιοτροπία τους, θα έλεγα επίσης ότι πρόκειται για το βασίλειο του τυχαίου, εννοώντας ότι συναντώ μπροστά μου βουλήσεις ή μάλλον *αποφάσεις* εκεί που ανέμενα έναν μηχανισμό. Έτσι εξηγείται το σάστισμα του πνεύματος όταν επιχειρεί να ορίσει την τύχη. Ούτε το ποιητικό ούτε το τελικό αίτιο μπορούν να του παράσχουν τον ζητούμενο ορισμό. Ανήμπορο να αποφασίσει, το πνεύμα αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην ιδέα της απουσίας τελικού αιτίου και στην ιδέα της απουσίας ποιητικού αιτίου, καθώς ο κάθε ορισμός παραπέμπει στον άλλον. Όντως το πρόβλημα δεν επιλύεται ενόσω εκλαμβάνουμε την ιδέα του τυχαίου ως καθαρή ιδέα, άνευ θυμικής μετοχής. Στην πραγματικότητα όμως, το μόνο που κάνει η τύχη είναι να εξαντικειμενίζει την ψυχική κατάσταση εκείνου που προσδοκά τη μια τάξη και συναντά την άλλη. Τύχη και αταξία συλλαμβάνονται λοιπόν αναγκαία ως σχετικές. Αν θέλουμε να τις παραστήσουμε ως απόλυτες, αντιλαμβανόμαστε ότι ακούσια πηγαινοερχόμαστε σαν σαΐτα αργαλειού ανάμεσα στα δύο είδη τάξης, περνώντας από τη μια τη στιγμή ακριβώς που νιώθουμε ότι βρισκόμαστε στην άλλη, και ότι η υποτιθέμενη απουσία κάθε τάξης είναι, στην πραγματικότητα, η παρουσία αμφοτέρων των τάξεων, υπονοώντας και την αμφιταλάντευση ενός πνεύματος που δεν στεριώνει οριστικά ούτε στη μία ούτε στην άλλη. Δεν τίθεται ζήτημα να προτείνουμε αυτή την αταξία ως υπόβαθρο της τάξης στα πράγματα ή στην παράσταση που έχουμε γι' αυτά, επειδή η αταξία προϋποθέτει τα δύο είδη τάξης και προκύπτει από το συνδυασμό τους.

Αλλά η διάνοιά μας δεν σταματά εκεί. Με ένα απλό «έτσι θέλω» (sic jubeo) θέτει μιαν αταξία που θα ήταν «απουσία τάξης». Έτσι έχει κατά νου μια λέξη ή μια παράθεση λέξεων* τίποτε άλλο. Αν ζητήσει να θέσει υπό τη λέξη μιαν ιδέα, θα διαπιστώσει ότι η αταξία μπορεί κάλλιστα να είναι η άρνηση μιας τάξης, αλλά ότι αυτή η άρνηση είναι τότε η υπονοούμενη διαπίστωση της παρουσίας της αντίθετης τάξης, διαπίστωση ενώπιον της οποίας κλείνουμε τα μάτια, επειδή δεν μας ενδιαφέρει, ή την αποφεύγουμε αρνούμενοι με τη σειρά της τη δεύτερη τάξη, δηλαδή, κατά βάθος, απο-

καθιστώντας την πρώτη. Πώς να μιλήσουμε λοιπόν για μια μη συνεκτική ποικιλομορφία, την οποία θα οργάνωνε μια νόηση; Μάταια θα αντιτάσσαμε ότι ουδείς υποθέτει αυτή τη μη συνεκτικότητα πραγματωμένη ή πραγματώσιμη· από τη στιγμή που μιλάμε γι' αυτήν, πιστεύουμε ότι είναι νοητή· αναλύοντας όμως την όντως παρούσα ιδέα, θα διαπιστώσουμε, για άλλη μια φορά, μόνο την απογοήτευση του πνεύματος μπροστά σε μια τάξη που δεν το ενδιαφέρει ή μια αμφιταλάντευση του πνεύματος ανάμεσα σε δύο είδη τάξης ή, τέλος, την ξεκάθαρη παράσταση της κενής λέξης που δημιουργήσαμε επιπροσθέτοντας το αρνητικό πρόθεμα σε μια λέξη που σήμαινε κάτι. Αυτήν ακριβώς την ανάλυση αντιπαρερχόμαστε. Την παραλείπουμε ακριβώς επειδή δεν μας περνάει από τον νου να διακρίνουμε δύο είδη τάξης που δεν επιδέχονται αμοιβαία αναγωγή.

Λέγαμε λοιπόν ότι κάθε τάξη εμφανίζεται αναγκαία ως ενδεχομενική. Αν υπάρχουν δύο είδη τάξης, αυτή η ενδεχομενικότητα της τάξης εξηγείται* η μία από τις μορφές είναι ενδεχομενική σε σχέση με την άλλη. Όπου διαπιστώνω γεωμετρική τάξη, η ζωτική τάξη ήταν δυνατή· όπου η τάξη είναι ζωτική, θα μπορούσε να ήταν γεωμετρική. Αλλά ας υποθέσουμε ότι η τάξη είναι παντού η ίδια και ότι απλώς επιδέχεται διαβαθμίσεις οι οποίες βαίνουν από το γεωμετρικό προς το ζωτικό. Εάν μια καθορισμένη τάξη συνεχίζει να μου φαίνεται ενδεχομενική και, καθώς αδυνατεί πλέον να είναι τέτοια σε σχέση με μιαν άλλη τάξη, θα πιστέψω αναγκαστικά ότι η τάξη είναι ενδεχομενική σε σχέση με μιαν *απουσία του εαυτού της*, δηλαδή σε σχέση με μια κατάσταση πραγμάτων «όπου δεν θα υπήρχε καμιά τάξη». Και θα πιστέψω ότι σκέφτομαι αυτή την κατάσταση επειδή εξυπακούεται, καθώς φαίνεται, από την ίδια την ενδεχομενικότητα της τάξης, η οποία συνιστά ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός. Κατά συνέπεια, θα θέσω στην κορυφή της ιεραρχίας τη ζωτική τάξη, κατόπιν, ως μια μείωση ή μια μικρότερη περιπλοκή της, τη γεωμετρική τάξη και, τέλος, κάτω κάτω, την απουσία τάξης, την ίδια τη μη συνεκτικότητα, επί των οποίων υπερτίθεται η τάξη. Αυτός είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου η μη συνεκτικότητα μάς δίνει την εντύπωση μιας λέξης πίσω από την οποία πρέπει να υπάρχει κάτι, αν όχι πραγματωμένο, τουλάχιστον νοητό. Αλλά, αν παρατηρήσω ότι η κατάσταση πραγμάτων που συνεπάγεται η ενδεχομενικότητα μιας καθορισμένης τάξης είναι απλώς η παρουσία της αντίθετης τάξης, αν, εξ αυτού, αποδεχθώ δύο είδη τάξης αντίθετα μεταξύ τους, αντιλαμβάνομαι ότι ανάμεσα

στις δυο τάξεις δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε ενδιάμεσες βαθμίδες και. επιπλέον, ότι δεν θα μπορούσαμε να κατέλθουμε από αυτές τις δύο τάξεις προς το «μη συνεκτικό». Είτε το μη συνεκτικό είναι μια λέξη άνευ νοήματος είτε, αν του προσδώσω μια σημασία, θα το πράξω υπό τον όρο ότι θα τοποθετήσω τη μη συνεκτικότητα μεσοδρομίς ανάμεσα στις δύο τάξεις, και όχι κάτω από τη μια ή την άλλη. Δεν έχουμε αρχικά το μη συνεκτικό. κατόπιν το γεωμετρικό και, τέλος, το ζωτικό* υπάρχει απλώς το γεωμετρικό και το ζωτικό, κατόπιν, με μιαν αμφιταλάντευση του πνεύματος ανάμεσά τους, η ιδέα του μη συνεκτικού. Όταν λοιπόν μιλάμε για μια ασύντακτη ποικιλομορφία στην οποία επιπροστίθεται η τάξη, υποπίπτουμε σε μια αληθινή λήψη του ζητουμένου, διότι, φανταζόμενοι το ασύντακτο, θέτουμε πραγματικά μια τάξη ή μάλλον θέτουμε δύο είδη τάξης.

Δημιουργία και εξέλιξη

Αυτή η μακροσκελής ανάλυση ήταν αναγκαία για να φανεί πώς το πραγματικό θα μπορούσε να περάσει από την ένταση (tension) στην έκταση (extension) και από την ελευθερία στη μηχανική αναγκαιότητα διά της αναστροφής. Δεν αρκούσε να καταδείξουμε ότι αυτή η σχέση μεταξύ των δύο όρων μάς υπαγορεύτηκε από τη συνείδηση και συνάμα από την αισθητηριακή εμπειρία. Έπρεπε να αποδείξουμε ότι η γεωμετρική τάξη δεν έχει ανάγκη από εξήγηση, διότι απλούστατα είναι η κατάργηση της αντίθετης τάξης. Γι' αυτό ήταν απαραίτητο να εδραιώσουμε τη θέση ότι η κατάργηση είναι πάντα μια υποκατάσταση και μάλιστα ότι συλλαμβάνεται αναγκαστικά ως τέτοια* μόνο οι απαιτήσεις της πρακτικής ζωής μάς υποβάλλουν εδώ έναν τρόπο ομιλίας που μας εξαπατά όσον αφορά τόσο όσα συμβαίνουν στα πράγματα όσο και ό,τι είναι παρόν στη σκέψη μας. Πρέπει λοιπόν τώρα να εξετάσουμε πιο προσεκτικά την αναστροφή που μόλις περιγράψαμε τις συνέπειές της. Ποια είναι λοιπόν η αρχή που αρκεί να χαλαρώσει για να εκταθεί, καθώς η διακοπή της αιτίας ισοδυναμεί εν προκειμένω με μιαν ανατροπή του αποτελέσματος;

Ελλείψει καλύτερης λέξης, την αποκαλέσαμε συνείδηση. Μόνο που δεν πρόκειται για τη μειωμένη αυτή συνείδηση που λειτουργεί στον καθένα μας. Η δική μας συνείδηση είναι η συνείδηση ενός ορισμένου έμβιου όντος.

τοποθετημένου σε ένα ορισμένο σημείο του χώρου* και, αν ακολουθεί όντως την κατεύθυνση της αρχής της, έλκεται ακατάπαυστα προς την αντίθετη κατεύθυνση, υποχρεούμενη να κοιτάζει πίσω, παρότι βαδίζει μπροστά. Αυτή η αναδρομική όραση, όπως δείξαμε, είναι η φυσική λειτουργία της διάνοιας και συνεπώς της ξεχωριστής συνείδησης. Για να συμπέσει η συνείδησή μας με κάτι από την αρχή της, θα έπρεπε να αποσπαστεί από το *τετελεσμένο* και να προσκολληθεί στο *τελούμενο*. Θα έπρεπε, μεταστρεφόμενη και επιστρέφοντας στον εαυτό της, η ικανότητα της *όρασης να* είναι πλέον μόνο ένα και το αυτό με το *βουλητικό* ενέργημα. Επώδυνη προσπάθεια, την οποία μπορούμε να επιχειρήσουμε απότομα ασκώντας βία στη φύση, αλλά όχι να την παρατείνουμε πάνω από μερικές στιγμές. Στην ελεύθερη δράση, όταν συσπειρώνεται ολάκερο το είναι μας για να ριχτεί μπροστά, έχουμε μια λίγο πολύ σαφή συνείδηση των κινήτρων και των ελατηρίων, μάλιστα, ακριβέστερα, του γίγνεσθαι διά του οποίου αυτά οργανώνονται σε ενέργημα* αλλά η καθαρή βούληση, το ρεύμα που διατρέχει αυτή την ύλη μεταδίδοντάς της τη ζωή, είναι κάτι που μόλις γίνεται αισθητό, το οποίο, στην καλύτερη περίπτωση, ακραγγίζουμε επί τροχάδην. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να εγκατασταθούμε μέσα του, έστω και στιγμιαία* ακόμη και τότε, αυτό που θα συλλάβουμε είναι μια ατομική, αποσπασματική βούληση. Για να φτάσουμε στην αρχή κάθε ζωής και επίσης κάθε υλικότητας, θα έπρεπε να προχωρήσουμε έτι περαιτέρω. Είναι τάχα αδύνατο; Ασφαλώς όχι. Η ιστορία της φιλοσοφίας το επιμαρτυρεί. Δεν υπάρχει βιώσιμο σύστημα που, τουλάχιστον σε κάποια μέρη του, να μη ζωογονείται από την ενόραση. Η διαλεκτική είναι αναγκαία για να θέσει την ενόραση σε δοκιμασία, αναγκαία επίσης για να διαθλαστεί η ενόραση σε έννοιες και να διαδοθεί σε άλλους ανθρώπους* πλην όμως, πολύ συχνά, το μόνο που κάνει η διαλεκτική είναι να αναπτύξει το αποτέλεσμα αυτής της ενόρασης που την ξεπερνά. Η αλήθεια είναι ότι τα δύο διαβήματα ακολουθούν αντίθετη κατεύθυνση* η ίδια προσπάθεια με την οποία συνδέουμε ιδέες με ιδέες εξαλείφει την ενόραση την οποία οι ιδέες ήθελαν να αποθησαυρίσουν. Ο φιλόσοφος είναι υποχρεωμένος να εγκαταλείψει την ενόραση, άπαξ και λάβει από αυτή την ορμή, και να εμπιστευτεί τον εαυτό του για να συνεχίσει την κίνηση, ωθώντας τώρα τις έννοιες τις μεν πίσω από τις δε. Πολύ σύντομα όμως νιώθει ότι υστερεί* μια νέα επαφή καθίσταται αναγκαία* θα πρέπει να καταλύσει τα περισσότερα απ' όσα επιτελέστηκαν. Συνοπτικά,

η διαλεκτική διασφαλίζει τη συμφωνία της σκέψης μας με τον εαυτό της. Αλλά διά της διαλεκτικής -που δεν είναι παρά μια χαλάρωση της ενόρασης- είναι δυνατές πολλές διαφορετικές συμφωνίες, ενώ υπάρχει μόνο μια αλήθεια. Η ενόραση, αν μπορούσε να παραταθεί πάνω από μερικές στιγμές, δεν θα διασφάλιζε μόνο τη συμφωνία του φιλόσοφου με τη σκέψη του. αλλά ακόμη και την ομοθυμία όλων των φιλοσόφων. Έτσι όπως υπάρχει, φευγαλέα και ατελής, είναι, σε κάθε σύστημα, ό,τι αξίζει περισσότερο από το σύστημα και ό,τι επιβιώνει από αυτό. Θα είχαμε προσπελάσει το αντικείμενο της φιλοσοφίας, αν αυτή η ενόραση μπορούσε να διατηρηθεί, να γενικευθεί και κυρίως να εξασφαλίσει εξωτερικά σημεία αναφοράς για να μην παραπλανάται. Γι' αυτό, είναι αναγκαίο ένα συνεχές πήγαιν' έλα ανάμεσα στη φύση και στο πνεύμα.

Όταν ανατοποθετούμε το είναι μας στη βούλησή μας και την ίδια τη βούληση μας στην ώθηση την οποία προεκτείνει, καταλαβαίνουμε, αισθανόμαστε ότι η πραγματικότητα είναι μια διηνεκής αύξηση, μια αέναη δημιουργία. Η βούλησή μας επιτελεί ήδη αυτό το θαύμα. Κάθε ανθρώπινο έργο που ενέχει ένα ποσοστό επινόησης, κάθε βουλητικό ενέργημα που ενέχει ένα ποσοστό ελευθερίας, κάθε κίνηση ενός οργανισμού που εκδηλώνει αυθορμησία, κομίζει κάτι νεοφανές στον κόσμο. Όλα αυτά, βέβαια, δεν είναι παρά δημιουργίες μορφών. Πώς θα μπορούσαν να είναι κάτι διαφορετικό; Δεν είμαστε το ίδιο το ζωτικό ρεύμα* είμαστε αυτό το ρεύμα αλλά ήδη φορτισμένο με ύλη, δηλαδή με παγιωμένα μέρη της υπόστασής του τα οποία παρασύρει στο διάβα του. Τόσο στη σύνθεση ενός μεγαλοφυούς έργου όσο και σε μιαν απλή ελεύθερη απόφαση, όσο κι αν τεντώσουμε το ελατήριο της δραστηριότητάς μας και δημιουργήσουμε έτσι αυτό που θα αδυνατούσε να παραγάγει κάποιο απλό άθροισμα υλικών (ποια συμπαράθεση γνωστών καμπύλων γραμμών θα ισοδυναμούσε άραγε ποτέ με την πινελιά ενός μεγάλου καλλιτέχνη;), δεν παύουν να υφίστανται εδώ στοιχεία τα οποία προϋπάρχουν και επιβιώνουν μετά τη διάλυση της οργάνωσής τους. Αλλά, αν ένα απλό σταμάτημα της γενεσιουργού πράξης της μορφής μπορούσε να συγκροτήσει την ύλη της (οι πρωτότυπες γραμμές που χαράζει ο καλλιτέχνης δεν είναι ήδη, από μόνες τους, η καθήλωση και οιονεί η πήξη μιας κίνησης;), τότε μια δημιουργία ύλης δεν θα ήταν ακατανόητη ούτε απαράδεκτη. Διότι συλλαμβάνουμε ένδοθεν, βιώνουμε κάθε στιγμή μια δημιουργία μορφής κι εδώ ακριβώς, στις περιπτώσεις όπου η

μορφή είναι αμιγής και όπου το δημιουργικό ρεύμα διακόπτεται στιγμιαία, θα *υπήρχε* μια δημιουργία ύλης. Ας εξετάσουμε όλα τα γράμματα του αλφαβήτου που απαρτίζουν οτιδήποτε έχει γραφτεί μέχρι τώρα' για να γραφτεί ένα νέο ποίημα, δεν βλέπουμε άλλα γράμματα να εμφανίζονται και να προστίθενται στα προηγούμενα. Κατανοούμε όμως πολύ καλά ότι ο ποιητής δημιουργεί το ποίημα και ότι η ανθρώπινη σκέψη εμπλουτίζεται με αυτό' αυτή η δημιουργία είναι ένα απλό ενέργημα του πνεύματος και η πράξη αρκεί να κάνει μια παύση, αντί να συνεχιστεί σε μια νέα δημιουργία, ώστε, αφ' εαυτής, να διασπαρεί σε λέξεις που αποσυντίθενται σε γράμματα τα οποία θα προστεθούν στα ήδη υπάρχοντα στον κόσμο. Έτσι, το γεγονός ότι ο αριθμός των ατόμων που αποτελούν σε μια δεδομένη στιγμή το υλικό σόμπαν αυξάνεται, πλήττει τις έξεις του πνεύματός μας και αντιστρατεύεται την εμπειρία μας. Αλλά δεν είναι απαράδεκτο το γεγονός ότι αυξάνεται με αιφνίδιες προσθήκες μια πραγματικότητα ολωσδιόλου άλλης τάξεως, η οποία επενεργεί στο άτομο όπως η σκέψη του ποιητή στα γράμματα του αλφαβήτου. Το αντίστροφο κάθε προσθήκης θα μπορούσε κάλλιστα να είναι ένας κόσμος, κάτι που παριστούμε άλλωστε συμβολικά ως μια συμπαράθεση ατόμων.

Πράγματι, το μυστήριο που περιβάλλει την ύπαρξη του σύμπαντος εκπηγάζει κατά μέγα μέρος από το γεγονός ότι θέλουμε η γένεσή του να συντελέστηκε διαμιάς ή κάθε ύλη να είναι αιώνια. Είτε μιλάμε για δημιουργία είτε αποδεχόμαστε μια αδημιούργητη ύλη, σε αμφότερες τις περιπτώσεις αυτό που τίθεται εν αμφιβόλω είναι η ολότητα του σύμπαντος. Εμβαθύνοντας σε αυτή την έξη του πνεύματος, θα βρίσκαμε την προκατάληψη την οποία θα αναλύσουμε στο προσεχές κεφάλαιο, δηλαδή την κοινή στους υλιστές αλλά και στους αντιπάλους τους ιδέα ότι δεν υπάρχει πραγματικά δρώσα διάρκεια και ότι το απόλυτο -ύλη ή πνεύμα- δεν θα μπορούσε να λάβει θέση στον συγκεκριμένο χρόνο, στον χρόνο που νιώθουμε ότι αποτελεί το ίδιο το υφάδι της ζωής μας* από την προκατάληψη αυτή προήλθε η ιδέα ότι τα πάντα δόθηκαν άπαξ διά παντός και ότι πρέπει να αποδεχθούμε ως αιώνιες είτε την ίδια την υλική πολλαπλότητα είτε το ενέργημα που δημιούργησε αυτή την πολλαπλότητα, το οποίο δόθηκε συλλήβδην μέσα στη θεία ουσία. Αν ξεριζωθεί αυτή η προκατάληψη, η ιδέα της δημιουργίας γίνεται πιο σαφής, διότι συναιρείται^με την ιδέα της αύξησης. Μόνο που τότε δεν πρέπει να μιλάμε πλέον για το σύμπαν στην ολότητά του.

Και γιατί τάχα θα έπρεπε να μιλήσουμε γι' αυτό; Το σόμπαν είναι ένα άθροισμα ηλιακών συστημάτων τα οποία δικαιούμαστε να θεωρούμε ανάλογα με το δικό μας. Αναμφίβολα, αυτά τα συστήματα δεν είναι απολύτως ανεξάρτητα μεταξύ τους. 0 ήλιος μας εκπέμπει θερμότητα και φως πέρα από τον πλέον απομακρυσμένο πλανήτη και, από την άλλη, σύνολο το ηλιακό μας σύστημα κινείται προς μια καθορισμένη κατεύθυνση, σάμπως να έλκεται προς τα κει. Αρα υφίσταται κάποιος σύνδεσμος ανάμεσα στους κόσμους. Αλλά αυτός ο σύνδεσμος μπορεί να εκληφθεί ως απείρως χαλαρός, αν συγκριθεί με την αλληλεγγύη που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα τμήματα ενός ίδιου κόσμου. Οπότε δεν απομονώνουμε το ηλιακό μας σύστημα τεχνητά, μόνο και μόνο για να διευκολυνθούμε· η ίδια η φύση μάς καλεί να το απομονώσουμε. Ως έμβια όντα, εξαρτώμεθα από τον πλανήτη όπου βρισκόμαστε και από τον ήλιο που τον τροφοδοτεί, αλλά από τίποτα άλλο. Ως σκεπτόμενα όντα, μπορούμε να εφαρμόσουμε τους νόμους της φυσικής μας στον δικό μας κόσμο και πιθανώς επίσης να τους διευρύνουμε σε κάθε κόσμο ξέχωρα από τους άλλους, αλλά τίποτα δεν μας βεβαιώνει ότι αυτοί οι νόμοι ισχύουν σε ολόκληρο το σόμπαν ούτε καν ότι μια παρόμοια διαβεβαίωση έχει νόημα, διότι το σόμπαν δεν είναι τετελεσμένο, αλλά διαμορφώνεται αδιάκοπα. Αυξάνεται πιθανώς απεριόριστα με την προσθήκη νέων κόσμων.

Ας διευρύνουμε λοιπόν στο σύνολο του ηλιακού μας συστήματος -αλλά ας περιορίσουμε σε αυτό το σχετικά κλειστό σύστημα, όπως και στα άλλα σχετικά κλειστά συστήματα- τους δύο γενικότερους νόμους της επιστήμης μας, την αρχή της διατήρησης της ενέργειας και την αρχή της βαθμιαίας εξάντλησής της. Ας δούμε λοιπόν τι θα προκόψει. Αρχικά πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτές οι δύο αρχές δεν έχουν την ίδια μεταφυσική εμβέλεια. Η πρώτη είναι ένας ποσοτικός νόμος, άρα εν μέρει σχετικός με τις μεθόδους μετρήσεως που μετερχόμαστε. Αποφαίνεται ότι, σε ένα υποτιθέμενο κλειστό σύστημα, η συνολική ενέργεια, δηλαδή το άθροισμα της κινητικής και της δυναμικής ενέργειας, παραμένει σταθερή. Οπότε, αν υπήρχε μόνο κινητική ενέργεια στον κόσμο ή ακόμη και αν δεν υπήρχε, εκτός της κινητικής ενέργειας, παρά μόνο ένα είδος δυναμικής ενέργειας, η τεχνητή επινόηση του μέτρου δεν θα αρκούσε για να καταστήσει το νόμο τεχνητό. Ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας θα εξέφραζε κάλλιστα ότι κάτι διατηρείται σε σταθερή ποσότητα. Αλλά, στην πραγματικότητα, υπάρχουν ενέργειες με διαφορετική φύση[11] και το μέτρο της καθεμιάς τους εξελέγη προ-

φανώς με τρόπο που να δικαιολογεί την αρχή της διατήρησης της ενέργειας. Επομένως το ποσοστό της συμφυούς με αυτή την αρχή συμβατικότητας είναι αρκετά μεγάλο, μολονότι υπάρχει αναμφίβολα, ανάμεσα στις παραλλαγές των διαφόρων ενεργειών που απαρτίζουν ένα σύστημα, μια αλληλεγγύη η οποία ακριβώς κατέστησε δυνατή τη διεύρυνση της αρχής με κατάλληλα επιλεγμένα μέτρα. Αν λοιπόν ο φιλόσοφος εφαρμόσει αυτή την αρχή στο σύνολο του ηλιακού συστήματος, οφείλει τουλάχιστον να αμβλύνει τα περιγράμματά της. Ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας δεν θα μπορεί πια να εκφράζει εν προκειμένω την αντικειμενική σταθερή διάρκεια μιας κάποιας ποσότητας ενός πράγματος, αλλά μάλλον την αναγκαιότητα για κάθε παραγόμενη μεταβολή να αντισταθμιστεί σε κάποιο σημείο με μιαν αντίστροφη μεταβολή. Τούτο σημαίνει ότι, ακόμη κι αν διέπει το σύνολο του ηλιακού μας συστήματος, ο νόμος της διατήρησης της ενέργειας μας πληροφορεί μάλλον για τη σχέση ενός τμήματος αυτού του κόσμου προς ένα άλλο τμήμα παρά για τη φύση του όλου.

Αλλά τα πράγματα είναι διαφορετικά όσον αφορά τη δεύτερη αρχή της θερμοδυναμικής. Ο νόμος της βαθμιαίας εξάντλησης της ενέργειας, όντως, δεν αναφέρεται ουσιαστικά σε μεγέθη. Δεν χωράει αμφιβολία ότι η αρχική ιδέα γεννήθηκε στη σκέψη του Καρνό (Carnot) χάρη σε κάποιες ποσοτικές παρατηρήσεις του για την απόδοση των θερμικών μηχανών. Επίσης δεν χωράει αμφιβολία ότι ο Κλαούζιους (Clausius) τη γενίκευσε με μαθηματικούς όρους και κατέληξε στη σύλληψη ενός υπολογίσιμου μεγέθους, ήτοι της «εντροπίας». Αυτές οι ακριβείς διατυπώσεις είναι αναγκαίες στις εφαρμογές. Αλλά ο νόμος θα παρέμενε αορίστως διατυπώσιμος και θα μπορούσε, εάν ήταν απολύτως αναγκαίο, να διατυπωθεί αδρά, έστω κι αν δεν τους είχε περάσει από το νου να μετρήσουν τις διάφορες ενέργειες του φυσικού κόσμου, έστω κι αν δεν είχε δημιουργηθεί η έννοια της ενέργειας. Πράγματι, ο νόμος της βαθμιαίας εξάντλησης της ενέργειας εκφράζει ουσιαστικά ότι όλες οι φυσικές μεταβολές έχουν μια τάση να υποβιβάζονται σε θερμότητα και ότι η ίδια η θερμότητα τείνει να κατανέμεται ομοιόμορφα στα σώματα. Με αυτή τη λιγότερο ακριβόλογα μορφή, καθίσταται ανεξάρτητος από κάθε σύμβαση· είναι ο πλέον μεταφυσικός από τους νόμους της φυσι- [11]

11. Σχετικά με αυτές τις ποιοτικές διαφορές, βλ. το βιβλίο του Duhem. ***L' éi'ol ut ion de la mécanique.*** Παρίσι. 1905, ***a.*** 197 κ.ε.

κής, καθότι δακτυλοδε ίχνει, χωρίς παρένθετα σύμβολα, χωρίς μετρικά εργαλεία, την κατεύθυνση προς την οποία βαίνει ο κόσμος. Αποφαίνεται ότι οι ορατές και ετερογενείς μεταξύ τους μεταβολές θα αναλυθούν ολοένα και περισσότερο σε αόρατες και ομοιογενείς μεταβολές και ότι η αστάθεια στην οποία οφείλουμε τον πλούτο και την ποικιλία των μεταβολών που συντελούνται στο ηλιακό μας σύστημα θα παραχωρήσει σταδιακά τη θέση της στη σχετική σταθερότητα στοιχειωδών δονήσεων που θα επαναλαμβάνουν επ' αόριστον η μία την άλλη. Το όλο φαινόμενο θυμίζει έναν άνθρωπο που θα διατηρούσε τις δυνάμεις του, αλλά θα τις αφιέρωνε ολοένα και λιγότερο σε ενεργήματα, καταλήγοντας να τις χρησιμοποιεί εξ ολοκλήρου για να αναπνέουν οι πνεύμονές του και να πάλλεται η καρδιά του.

Από αυτή τη σκοπιά, ένας κόσμος σαν το ηλιακό μας σύστημα εμφανίζεται σάμπως να εξαντλεί κάθε στιγμή κάτι από τη μεταβλητότητα την οποία περιέχει. Στην αρχή ήταν η μεγιστοβάθμια δυνατή χρησιμοποίηση της ενέργειας* αυτή η μεταβλητότητα άρχισε να βαίνει αδιαλείπτως μειούμενη. Πόθεν προέρχεται; Θα μπορούσαμε αρχικά να υποθέσουμε ότι προήλθε από κάποιο άλλο σημείο του διαστήματος, αλλά η δυσχέρεια θα αναχαιτιζόταν μόνο* το ίδιο ερώτημα θα ετίθετο και γι' αυτή την εξωτερική πηγή μεταβλητότητας. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, είναι αλήθεια, πως ο αριθμός των κόσμων που είναι ικανοί να μεταβιβάσουν ο ένας στον άλλο μεταβλητότητα είναι απεριόριστος, ότι το σύνολο της μεταβλητότητας που περιέχεται στο σόμπαν είναι άπειρο και ότι, ως εκ τούτου, δεν υπάρχει λόγος να αναζητούμε την προέλευσή της και να προβλέπουμε το τέλος της. Μια τέτοια υπόθεση δεν επιδέχεται αναίρεση ούτε απόδειξη* αλλά, μιλώντας για ένα άπειρο σόμπαν, είναι σαν να δεχόμαστε μια τέλεια σύμπτωση της ύλης με τον αφηρημένο χώρο και, κατά συνέπεια, μιαν απόλυτη εξωτερικότητα όλων των τμημάτων της ύλης μεταξύ τους. Είδαμε παραπάνω τι πρέπει να σκεφτούμε γι' αυτή την τελευταία θέση και πόσο δύσκολο είναι να τη συμφιλιώσουμε με την ιδέα μιας αμοιβαίας επίδρασης όλων των μερών της ύλης, επίδραση την οποία αξιώνουμε ακριβώς να επικαλεστούμε εδώ. Θα μπορούσαμε, τέλος, να υποθέσουμε ότι η γενική αστάθεια προήλθε από μια γενική κατάσταση σταθερότητας, ότι πριν από την περίοδο την οποία διανύουμε και στη διάρκεια της οποίας η χρησιμοποιήσιμη ενέργεια βαίνει ελαττούμενη, υπήρξε μια περίοδος όπου η μεταβλητότητα έβαινε αυξανόμενη και, άλλωστε, ότι οι εναλλαγές της αύξησης και της ελάττωσης διαδέ-

χονται ατελεύτητα η μία την άλλη. Αυτή την υπόθεση μπορούμε να τη συλλάβουμε θεωρητικά, όπως δείχθηκε επακριβώς τον τελευταίο καιρό· αλλά, σύμφωνα με τους υπολογισμούς του Μπόλτσμαν (Boltzmann), η υπόθεση αυτή είναι μαθηματικώς απίθανη σε βαθμό που ξεπερνά κάθε φαντασία και ισοδυναμεί, πρακτικά, με την απόλυτη αδυνατότητα.[12] Στην πραγματικότητα, το πρόβλημα δεν μπορεί να επιλυθεί αν παραμείνουμε στο πεδίο της φυσικής, διότι ο φυσικός υποχρεούται να συνάπτει την ενέργεια με εκτατά σωματίδια και, ακόμη κι αν βλέπει τα σωματίδια μόνο ως αποθήκες ενέργειας. παραμένει στον χώρο· θα διέψευδε το ρόλο του αν αναζητούσε την προέλευση αυτών των ενεργειών σε μια διαδικασία εκτός χώρου. Και όμως, κατά τη γνώμη μας, εκεί πρέπει να την αναζητήσουμε.

Ιδεατή γένεση της ύλης

Αν εξετάσουμε αφηρημένα (in abstracto) την έκταση (étendue) εν γένει, τότε η *διάταση (extension)*, όπως λέγαμε, εμφανίζεται μόνο ως διακοπείσα *ένταση (tension)*. Θα επιμείνουμε άραγε στη συγκεκριμένη πραγματικότητα που πληροί αυτή την έκταση; Η τάξη που βασιλεύει εκεί και εκδηλώνεται με τους νόμους της φύσης είναι μια τάξη που οφείλει να γεννηθεί αφ' εαυτής, όταν καταργηθεί η αντίθετη τάξη* μια χαλάρωση της βούλησης θα επέφερε ακριβώς αυτή την κατάργηση. Τέλος, βλέπουμε ότι η κατεύθυνση προς την οποία οδεύει αυτή η πραγματικότητα μας υποβάλλει τώρα την ιδέα ενός πράγματος που *αποδομείται (se défait)'* εδώ έχουμε, αναμφίβολα, ένα από τα ουσιώδη γνωρίσματα της υλικότητας. Τι να συμπεράνουμε λοιπόν, αν όχι ότι η διαδικασία με την οποία αυτό το πράγμα *δομείται (sefait) έχει* αντίθετη φορά προς τις φυσικές διαδικασίες και ότι έτσι, εξ ορισμού, είναι άυλη; Η δική μας θέαση του υλικού κόσμου είναι η θέαση ενός βάρους που πέφτει* καμιά εικόνα αντλημένη από την καθαυτό ύλη δεν θα μας δώσει μια ιδέα του βάρους που ανυψώνεται. Αλλά αυτό το συμπέρασμα θα μας επιβληθεί ακόμη πιο σθεναρά, αν παρατηρήσουμε πιο προσεκτικά τη συγκεκριμένη πραγματικότητα, αν θεωρήσουμε δηλαδή όχι πια μόνο την ύλη εν γένει, αλλά τα έμβια σώματα στο εσωτερικό της.

12. Boltzmann. ***Vorlesungen über Gastheorie***, Λειψία, 1898, σ. 253 κ.ε.

Όλες οι αναλύσεις μας δείχνουν όντως μέσα στη ζωή μια προσπάθεια *ανόδου* στην ίδια πλαγιά που κατέρχεται η ύλη. Έτσι μας επιτρέπουν να διαβλέψουμε τη δυνατότητα, μάλιστα την αναγκαιότητα, μιας διαδικασίας αντίδρομης προς την υλικότητα, διαδικασίας η οποία δημιουργεί την ύλη μόνο και μόνο με τη διακοπή της. Βέβαια, η ζωή που εξελίσσεται στην επιφάνεια του πλανήτη μας είναι προσκολλημένη σε ύλη. Αν ήταν καθαρή συνείδηση. κατά μείζονα λόγο αν ήταν υπερσυνείδηση, θα ήταν καθαρή δημιουργική δραστηριότητα. Όντως, είναι καθηλωμένη σε έναν οργανισμό που την υποτάσσει στους γενικούς νόμους της αδρανούς ύλης. Όλα όμως συμβαίνουν σάμπως να κάνει ό,τι περνάει από το χέρι της για να αποδεσμευθεί από αυτούς τους νόμους. Δεν έχει τη δύναμη να αναστρέψει την πορεία των φυσικών μεταβολών, όπως την καθορίζει η αρχή του Καρνό. Τουλάχιστον όμως συμπεριφέρεται απολύτως σαν μια δύναμη που, αν αφηνόταν στον εαυτό της, θα μοχθούσε προς την αντίθετη κατεύθυνση. Ανήμπορη να *ανακόψει* την πορεία των υλικών μεταβολών, κατορθώνει όμως να την *επιβραδύνει*. Όπως δείξαμε, η εξέλιξη της ζωής αποτελεί όντως συνέχιση μιας αρχικής ώθησης· αυτή η ώθηση, η οποία καθόρισε την ανάπτυξη της χλωροφυλλικής λειτουργίας στο φυτό και του αισθησιοκινητικού συστήματος στο ζώο, οδηγεί τη ζωή σε ολοένα πιο αποτελεσματικά ενεργήματα με την κατασκευή και τη χρήση ολοένα και πιο ισχυρών εκρηκτικών. Τι αντιπροσωπεύουν όμως αυτά τα εκρηκτικά, αν όχι μιαν αποθήκευση της ηλιακής ενέργειας, ενέργειας που η βαθμιαία εξάντλησή της αναστέλλεται έτσι προσωρινά σε ορισμένα από τα σημεία όπου διαχυνόταν; Η χρησιμοποιήσιμη ενέργεια την οποία ενέχει το εκρηκτικό θα αναλωθεί, ασφαλώς, τη στιγμή της έκρηξης- αλλά θα είχε αναλωθεί νωρίτερα, αν κάποιος οργανισμός δεν βρισκόταν εκεί για να αναχαιτίσει την ανάλωσή της, για να τη συγκρατήσει και να την προσθέσει στον εαυτό της. Όπως μας παρουσιάζεται σήμερα, στο σημείο που την οδήγησε μια απόσχιση αλληλοσυμπληρούμενων τάσεων τις οποίες έκλεινε μέσα της, η ζωή έχει παραμείνει εξ ολοκλήρου προσαρτημένη στη χλωροφυλλική λειτουργία του φυτού. Τούτο σημαίνει ότι, εάν την εξετάσουμε στην αρχική της ώθηση, πριν από κάθε απόσχιση, η ζωή ήταν μια τάση συσσώρευσης σε μια δεξαμενή (όπως κάνουν κυρίως τα πράσινα τμήματα των φυτών, με σκοπό μια στιγμιαία τελεσφόρο ανάλωση, σαν κι εκείνη που επιτελεί το ζώο) ενός πράγματος που θα διέρρεε χωρίς αυτή. Μοιάζει με την προσπάθεια που κάνουμε για να ξανα-

σηκώσουμε το βάρος που πέφτει. Στην πραγματικότητα, το μόνο που κατορθώνει είναι να επιβραδύνει την πτώση του. Τουλάχιστον μπορεί να μας δώσει μια ιδέα γι' αυτό που υ7ΐήρξε η ανύψωση του βάρους.[13]

Ας φανταστούμε λοιπόν ένα δοχείο γεμάτο ατμό υψηλής πιέσεως και, εδώ κι εκεί, στα τοιχώματά του, μια ρωγμή απ' όπου διαφεύγει ο ατμός. Μόλις ο ατμός εκτοξεύεται στον αέρα, συμπυκνώνεται σχεδόν εξ' ολοκλήρου σε σταγονίδια που ξαναπέφτουν και αυτή η συμπύκνωση και η πτώση παριστούν απλώς την απώλεια ενός πράγματος, κάποια διακοπή, ένα έλλειμμα. Αλλά ένα μικρό μέρος του διαφεύγοντος ατμού διατηρείται, ασυμπύκνωτο, για κάποιες στιγμές* αυτό καταβάλλει προσπάθεια να ανυψώσει τις σταγόνες που πέφτουν και, στην καλύτερη περίπτωση, επιβραδύνει απλώς την πτώση τους. Παρόμοια, από μια πελώρια δεξαμενή ζωής πρέπει να εκτινάσσονται ακατάπαυστα στήλες καθεμιά από τις οποίες, πέφτοντας, συνιστά έναν κόσμο. Η εξέλιξη των έμβιων ειδών στο εσωτερικό αυτού του κόσμου παριστά εκείνο που διασώζεται από την αρχέγονη κατεύθυνση της αρχικής εκτίναξης και από μια ώθηση που συνεχίζεται αντίδρομα προς την υλικότητα. Αλλά ας μην προσκολληθούμε υπέρ το δέον σε αυτή τη σύγκριση, διότι θα μας έδινε μόνο μια αμυδρή και μάλιστα απατηλή εικόνα της πραγματικότητας, καθότι η ρωγμή, η διαφεύγουσα στήλη ατμού, η ανύψωση των σταγονιδίων είναι πράγματα που έχουν προσδιοριστεί με αναγκαιότητα, ενώ η δημιουργία ενός κόσμου είναι μια ελεύθερη πράξη και η ζωή, στο εσωτερικό του υλικού κόσμου, μετέχει σε αυτή την ελευθερία. Ας αναλογιστούμε μάλλον μια χειρονομία, όπως αυτή του χεριού που ανυψώνεται* κατόπιν ας υποθέσουμε ότι το χέρι μας, αφημένο στον εαυτό του, ξαναπέφτει και ότι, παραταύτα, διατηρείται εντός του, ως προ-

13. Σε ένα βιβλίο πλούσιο σε πληροφορίες και σε ιδέες ***(La dissolution opposée à l ' évolution.*** Παρίσι. 1899) ο κ. Αντρέ Λαλάντ (André Lalande) μας δείχνει όλα τα πράγματα να οδεύουν προς το θάνατο, παρά τη στιγμιαία αντίσταση που φαίνεται να προβάλλουν οι οργανισμοί. Αλλά, ακόμα και από την πλευρά της ανοργάνωτης ύλης, έχουμε τάχα το δικαίωμα να διευρύνουμε σε όλο το σόμπαν τις θεωρήσεις που αντλήσαμε από την παρούσα κατάσταση του ηλιακού μας συστήματος; Πλάι σε θνήσκοντες κόσμους, υπάρχουν αναμφίβολα κόσμοι που γεννιούνται. Από την άλλη, στον οργανωμένο κόσμο, ο θάνατος των ατόμων δεν εμφανίζεται καθόλου ως μια ελάττωση της «ζωής εν γένει» ή ως μια αναγκαιότητα την οποία η ζωή θα υφίστατο με δυσφορία. Όπως είπαμε επανειλημμένα. η ζωή ουδέποτε κατέβαλε προσπάθεια για να παρατείνει απεριόριστα την ύπαρξη του ατόμου, ενώ σε άλλα σημεία κατέβαλε πολλές επιτυχείς προσπάθειες. Όλα συμβαίνουν ***άμα*** αυτός ο θάνατος να ήταν ηθελημένος, ή τουλάχιστον αποδεκτός, προς όφελος της μέγιστης δυνατής προόδου της ζωής εν γένει.

απάθεια ανύψωσης, κάτι από τη βούληση που το εμψύχωσε* με αυτή την εικόνα λοιπόν μιας *δημιουργικής χειρονομίας που αποδομείται*, θα έχουμε κιόλας μια ακριβέστερη παράσταση της ύλης. Και θα δούμε τότε, μέσα στη ζωτική δραστηριότητα, τι διασώζεται από την ευθεία κίνηση μέσα στην αντίδρομη κίνηση, *ήτοι μια πραγματικότητα που δομείται μέσα από κείνη που αποδομείται.*

Τα πάντα είναι ασαφή στην ιδέα της δημιουργίας, αν σκεφτόμαστε *πράγματα* που θα είχαν δημιουργηθεί και κάποιο *πράγμα* το οποίο δημιουργεί, όπως γίνεται συνήθως και όπως η νόηση πράττει από κεκτημένη ταχύτητα. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα δείξουμε την καταγωγή αυτής της αυταπάτης, που είναι φυσική στη διάνοιά μας, λειτουργία ουσιωδώς πρακτική, καμωμένη για να μας παριστά πράγματα και καταστάσεις μάλλον παρά μεταβολές και ενέργειες. Αλλά τα πράγματα και οι καταστάσεις είναι απλώς απόψεις του πνεύματός μας έναντι του γίγνεσθαι. Δεν υπάρχουν πράγματα, υπάρχουν μονάχα δράσεις. Ειδικότερα, αν κοιτάξω τον κόσμο όπου ζούμε, βρίσκω ότι η αυτοματική και αυστηρά προσδιορισμένη εξέλιξη αυτού του συνεκτικού όλου είναι μια δράση που αποδομείται και ότι οι απρόβλεπτες μορφές που μέσα του οριοθετεί η ζωή, μορφές ικανές να προεκταθούν σε απρόβλεπτες κινήσεις, παριστούν τη δράση που δομείται. Να λοιπόν που έχω κάθε λόγο να πιστεύω ότι οι άλλοι κόσμοι είναι ανάλογοι προς τον δικό μας και ότι τα πράγματα συμβαίνουν κι εκεί με τον ίδιο τρόπο. Γνωρίζω ότι δεν συγκροτήθηκαν όλοι ταυτόχρονα, καθότι η παρατήρηση μου δείχνει -ακόμη και σήμερα- νεφελώματα υπό συμπύκνωση. Αν παντού επιτελείται το ίδιο είδος δράσης, είτε αυτή αποδομείται είτε επιχειρεί να αναδομηθεί, όταν μιλώ για κάποιο κέντρο απ' όπου θα ανάβλυζαν οι κόσμοι σαν φωτοβολίδες ενός πυροτεχνήματος, εκφράζω απλώς αυτή την πιθανή ομοιότητα - αρκεί, βέβαια, να μην παρουσιάζω αυτό το κέντρο ως *πράγμα*, αλλά ως ένα αδιάπτωτο ανάβλυσμα. 0 Θεός, ορισμένος με αυτό τον τρόπο, δεν έπραξε τίποτα* είναι ακατάπαυστη ζωή, δράση, ελευθερία. Οπότε, εάν συλλάβουμε έτσι τη δημιουργία, δεν είναι μυστήριο, διότι τη βιώνουμε μέσα μας, από τη στιγμή που δρούμε ελεύθερα. Το ότι νεοφανή πράγματα μπορούν να προστεθούν στα ήδη υπάρχοντα είναι κάτι παράλογο, χωρίς αμφιβολία, διότι το *πράγμα* προκύπτει από μια στερεοποίηση την οποία επιτελεί η νόησή μας και διότι τα μόνα πράγματα που υπάρχουν είναι εκείνα που συγκροτήθηκαν από αυτή. Αν μιλούσαμε λοιπόν για

πράγματα που δημιουργούνται, θα ήταν σαν να λέγαμε ότι η νόηση δίνει στον εαυτό της περισσότερα απ' όσα του δίνει - κατάφαση αντιφατική, παράσταση κενή και μάταιη. Ωστόσο ο καθένας μας διαπιστώνει, όταν παρατηρεί τον εαυτό του εν δράσει, ότι η δράση διογκώνεται καθώς προχωρά, ότι δημιουργεί καθόσον προοδεύει. Τα πράγματα συγκροτούνται με τη στιγμιαία τομή που επιτελεί η νόηση, σε μια δεδομένη στιγμή, σε μια παρόμοια ροή, και ό,τι είναι μυστηριώδες, όταν συγκρίνουμε μεταξύ τους τις τομές, αποβαίνει ξεκάθαρο όταν αναφερόμαστε στη ροή. Μάλιστα, οι τρόποι της δημιουργικής δραστηριότητας, καθόσον αυτή συνεχίζεται στην οργάνωση των έμβιων μορφών, παραδόξως απλοποιούνται όταν τους κοιτάμε από αυτή τη σκοπιά. Μπροστά στην πολυπλοκότητα ενός οργανισμού και στην οιονεί απειροπληθή πολλαπλότητα αναλύσεων και συνθέσεων που προϋποθέτει, η νόησή μας οπισθοδρομεί παραζαλισμένη. Δυσκολευόμαστε λοιπόν να πιστέψουμε ότι το απλό παιχνίδι των φυσικών και των χημικών δυνάμεων μπορεί να τελέσει αυτό το θαύμα. Και αν πρόκειται για μια βαθιά επιστήμη επί το έργον, πώς να εννοήσουμε την επίδραση που ασκείται πάνω στην άμορφη ύλη από αυτή την άυλη μορφή; Η δυσκολία γεννιέται από το γεγονός ότι παριστούμε, στατικά, τετελεσμένα υλικά σωματίδια, συμπαρατεθειμένα, και, στατικώς πάλι, μιαν εξωτερική αιτία που θα εφάρμοζε πάνω τους μια σοφή οργάνωση. Στην πραγματικότητα η ζωή είναι μια κίνηση, ενώ η υλικότητα είναι η αντίδρομη κίνηση, και καθεμιά από αυτές τις κινήσεις είναι απλή· η ύλη που απαρτίζει έναν κόσμο είναι μια αδιαίρετη ροή, επίσης αδιαίρετη είναι και η ζωή που τη διελαύνει και μορφώνει μέσα της έμβια όντα. Το δεύτερο από αυτά τα ρεύματα αντιστρατεύεται το πρώτο, αλλά το πρώτο αποκτά κάτι από το δεύτερο* προκύπτει δηλαδή αναμεταξύ τους ένας modus vivendi, που δεν είναι άλλος από την οργάνωση. Αυτή η οργάνωση προσλαμβάνει για τις αισθήσεις και τη διάνοιά μας τη μορφή τμημάτων εξ ολοκλήρου εξωτερικών μεταξύ τους στο χώρο και στο χρόνο. Όχι μόνο κλείνουμε τα μάτια μας μπροστά στην ενιαία ορμή που, διατρέχοντας τις γενεές, συνδέει τα άτομα με τα άτομα και τα είδη με τα είδη, σχηματίζοντας από την ακέραια σειρά των εμβίων ένα μόνο τεράστιο κύμα που ρέει επί της ύλης, αλλά και κάθε άτομο μας φαίνεται σαν σύμφυρμα, σύμφυρμα μορίων και σύμφυρμα γεγονότων. Η αιτία θα εντοπιζόταν στη δομή της διάνοιάς μας, που είναι καμωμένη για να δρα έξωθεν επί της ύλης, και το επιτυγχάνει μονάχα επιτελώντας, μέσα

στη ροή του πραγματικού, στιγμιαίες τομές καθεμιά από τις οποίες αποδεικνύεται, στην ακινησία της, απεριόριστα αποσυνθέσιμη. Εφόσον η νόηση διακρίνει στον οργανισμό μονάχα μέρη εξωτερικά μεταξύ τους, δεν μπορεί να διαλέξει παρά ανάμεσα σε δύο συστήματα εξήγησης: είτε θα θεωρήσει την απείρως περίπλοκη (και, ως εκ τούτου, απείρως σοφή) οργάνωση ως ένα τυχαίο σύνθεμα είτε θα την αναγάγει στην ακατανόητη επίδραση μιας εξωτερικής δύναμης που θα είχε συνομαδώσει τα στοιχεία της. Αλλά αυτή η περιπλοκή είναι έργο της νόησης, όπως άλλωστε είναι και αυτή η ακαταληψία. Ας δοκιμάσουμε λοιπόν να δούμε, όχι πια αποκλειστικά με τα μάτια της διάνοιας, που συλλαμβάνει μόνο το τετελεσμένο και θεάται έξωθεν, αλλά με το πνεύμα, θέλω να πω με αυτή την οπτική ικανότητα που ενυπάρχει στην ικανότητα δράσης και αναβλύζει, τρόπον τινά, από τη συστροφή της βούλησης μέσα στον εαυτό της. Τα πάντα θα τεθούν εκ νέου σε κίνηση και τα πάντα θα αναλυθούν σε κίνηση. Εκεί όπου η νόηση, ασκούμενη πάνω στην εικόνα της εν πορεία δράσεως που υποτίθεται ότι είναι σταθερή, μας έδειχνε απείρως πολλαπλά τμήματα και μια απείρως σοφή τάξη, θα μαντέψουμε μια απλή διαδικασία, μια δράση που τελείται μέσω μιας ομογενούς δράσης που αποδομείται, κάτι τέλος πάντων σαν τον δρόμο που διανοίγει η τελευταία δέσμη φωτός ενός πυροτεχνήματος ανάμεσα στα σβησμένα υπολείμματα που πέφτουν στη γη.

Καταγωγή και προορισμός της ζωής: Η ορμή της ζωής

Από αυτή τη σκοπιά θα σαφηνιστούν και θα συμπληρωθούν οι γενικές παρατηρήσεις που διατυπώναμε για την εξέλιξη της ζωής. Θα φανεί σαφέστερα ό,τι το συμπτωματικό και ό,τι το ουσιώδες υπάρχει σε αυτή την εξέλιξη.

Η *ορμή της ζωής* για την οποία μιλάμε έγκειται, συνοπτικά, σε μιαν απαίτηση για δημιουργία. Δεν μπορεί να δημιουργήσει απόλυτα, διότι προσκρούει στην ύλη, δηλαδή σε μια κίνηση αντίδρομη προς τη δική της. Αλλά στηρίζεται σε αυτή την ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα, και τείνει να εισαγάγει στους κόλπους της τη μέγιστη δυνατή απροσδιοριστία και ελευθερία. Πώς το κατορθώνει;

Ένα ζώο ανώτερης τάξης μπορεί να παρασταθεί χονδρικά -όπως λέγαμε- με ένα αισθησιοκινητικό νευρικό σύστημα που βασίζεται στα ακόλου-

θα συστήματα: πεπτικό, αναπνευστικό, κυκλοφορικό κτλ. Αυτά τα τελευταία συστήματα αναλαμβάνουν τον ρόλο της κάθαρσης, της επανόρθωσης και της προστασίας του νευρικού συστήματος, ώστε να το καθιστούν όσο πιο ανεξάρτητο γίνεται από τις εξωτερικές περιστάσεις, αλλά, πάνω απ' όλα, να του προσφέρουν την ενέργεια που θα αναλώσει σε κινήσεις. Η αύξουσα πολυπλοκότητα του οργανισμού οφείλεται λοιπόν θεωρητικά (παρά τις αναρίθμητες εξαιρέσεις που οφείλονται στα συμβεβηκότα της εξέλιξης) στην αναγκαιότητα να αποβεί περίπλοκο το νευρικό σύστημα. Άλλωστε, κάθε περιπλοκή ενός όποιου μέρους του οργανισμού συνεπιφέρει πολλές άλλες, διότι πρέπει κι αυτό το ίδιο να ζήσει. καθότι πάσα μεταβολή σε ένα σημείο του σώματος αντανακλάται σε όλο το σώμα. Οπότε η περιπλοκή θα μπορέσει να κινηθεί επ' άπειρον προς όλες τις κατευθύνσεις· αλλά η περιπλοκή του νευρικού συστήματος είναι αυτή που προσδιορίζει και τις άλλες αυτοδικαίως, αν όχι εμπράκτως πάντα. Τώρα λοιπόν, σε τι συνίσταται η πρόοδος του ίδιου του νευρικού συστήματος; Σε μια ταυτόχρονη ανάπτυξη της αυτοματικής δραστηριότητας και της βουλητικής δραστηριότητας, όπου η πρώτη προμηθεύει στη δεύτερη ένα κατάλληλο εργαλείο. Έτσι, σε έναν οργανισμό σαν τον δικό μας, βρίσκουμε στον μυελό και στον βολβό ικανό αριθμό κινητήριων μηχανισμών, που αναμένουν μόνο ένα σινιάλο για να απελευθερώσουν το αντίστοιχο ενέργημα· σε ορισμένες περιπτώσεις η βούληση επιστρατεύεται για να στήσει τον ίδιο τον μηχανισμό και στις άλλες για να επιλέξει τους μηχανισμούς ενεργοποίησης, τον τρόπο συνδυασμού τους και τη στιγμή της ενεργοποίησης. Η βούληση ενός ζώου είναι τόσο πιο αποτελεσματική και πιο έντονη, καθόσον έχει να διαλέξει ανάμεσα σε περισσότερους μηχανισμούς, καθόσον το σταυροδρόμι όπου όλες οι κινητήριες οδοί τέμνονται είναι πιο περίπλοκο ή, με άλλα λόγια, καθόσον ο εγκέφαλός του φτάνει σε ανώτερο σημείο ανάπτυξης. Έτσι, η πρόοδος του νευρικού συστήματος διασφαλίζει στο ενέργημα αύξουσα ακρίβεια, αύξουσα ποικιλία και αύξουσα αποτελεσματικότητα και ανεξαρτησία. Ολοένα και περισσότερο ο οργανισμός συμπεριφέρεται σαν μηχανή δράσης που ανασυγκροτείται εκ βάθρων για κάθε νέα δράση, σάμπως να είναι καμωμένη από καουτσούκ και να μπορεί, ανά πάσα στιγμή, να *αλλάζει* τη μορφή όλων των εξαρτημάτων της. Αλλά και πριν από την εμφάνιση του νευρικού συστήματος, πριν ακόμη και από τον σχηματισμό ενός καθαυτό οργανισμού, ήδη μέσα στην αδιαφοροποίητη μάζα της αμοιβάδας εκδηλω-

νόταν αυτή η ουσιώδης στη ζωή των ζώων ιδιότητα. Η αμοιβάδα παραμορφώνεται συνεχώς προς διάφορες κατευθύνσεις· ολόκληρη η μάζα της παράγει λοιπόν όλα κείνα που η διαφοροποίηση των μερών θα εντοπίσει στο αισθησιοκινητικό σύστημα ενός αναπτυγμένου ζώου. Δεδομένου ότι αυτό γίνεται υποτυπωδώς, η αμοιβάδα είναι απαλλαγμένη από την περιπλοκή των ανώτερων οργανισμών εν προκειμένω, δεν χρειάζεται τα βοηθητικά στοιχεία να μεταβιβάσουν στα κινητικά στοιχεία την προς ανάλωση ενέργεια* το ζώο κινείται αδιαίρετο και αδιαίρετο επίσης προμηθεύεται ενέργεια διαμέσου των οργανικών ουσιών που αφομοιώνει. Έτσι, είτε τοποθετηθούμε στην ανώτερη είτε στην κατώτερη βαθμίδα της σειράς των ζώων, βρίσκουμε πάντα ότι η ζωή συνίσταται: α) στον εφοδιασμό με προμήθειες ενέργειας και β) στην ανάλωσή τους -μέσω μιας όσο το δυνατόν πιο εύπλαστης ύλης- προς μεταβλητές και απρόβλεπτες κατευθύνσεις.

Πόθεν προέρχεται λοιπόν η ενέργεια; Από την τροφή που τρώγει, καθότι η τροφή είναι ένα είδος εκρηκτικού που αναμένει μόνο τον σπινθήρα για να αποφορτιστεί από την ενέργεια που είχε αποθηκεύσει. Ποιος τάχα κατασκεύασε αυτό το εκρηκτικό; Η τροφή μπορεί να είναι η σάρκα ενός ζώου το οποίο θα έχει τραφεί με ζώα, και ούτω καθεξής· αλλά τελικά θα καταλήξουμε στο φυτό. Μόνο αυτό συλλέγει πραγματικά την ηλιακή ενέργεια. Τα ζώα απλώς τη δανείζονται από το φυτό, είτε άμεσα είτε μεταβιβάζοντάς την το ένα στο άλλο. Με ποιον τρόπο λοιπόν το φυτό αποθήκευσε αυτή την ενέργεια; Κυρίως διά της χλωροφυλλικής λειτουργίας, δηλαδή με έναν ιδιάζοντα χημισμό που δεν κατέχουμε το κλειδί του και δεν μοιάζει πιθανότατα με τον χημισμό των εργαστηρίων μας. Το φυτό χρησιμοποιεί την ηλιακή ενέργεια για να προμηθευθεί άνθρακα από το ανθρακικό οξύ και, έτσι, να αποθηκεύσει αυτή την ενέργεια όπως θα αποθηκεύαμε εκείνη του νερουλά ζητώντας του να γεμίσει μιαν υπερυψωμένη δεξαμενή* άπαξ και το νερό ανέβει ψηλά, θα μπορεί να θέσει σε κίνηση -όπως και όποτε θελήσουμε- έναν μύλο ή μια στροβιλοφόρο μηχανή. Κάθε άτομο του αποθηκευμένου άνθρακα παριστά τρόπον τινά την ανύψωση του βάρους του νερού ή το τέντωμα ενός ελαστικού νήματος που θα συνέδεε τον άνθρακα με το οξυγόνο μέσα στο ανθρακικό οξύ. Το νήμα τελικά θα χαλαρώσει, το βάρος θα ξαναπέσει, η αποθηκευμένη ενέργεια θα ελευθερωθεί την ημέρα που, με μια απλή ενεργοποίηση, θα επιτρέψουμε στον άνθρακα να ενωθεί και πάλι με το οξυγόνο του.

Τι είναι ουσιώδες και τι συμπτωματικό στην εξέλιξη

Οπότε σύνολη η ζωή, ζωική και φυτική, σε ό,τι ουσιώδες έχει, εμφανίζεται σαν μια προσπάθεια να συσσωρευτεί ενέργεια για να διοχετευτεί συνακόλουθα σε εύκαμπτους, ευδιαμόρφωτους αγωγούς, στο άκρο των οποίων θα επιτελέσει εργασίες άπειρης ποικιλομορφίας. Ιδού τι θα ήθελε να επιτύχει διαμιάς η ζωτική *ορμή* διατρέχοντας την ύλη. Δεν χωράει αμφιβολία ότι θα το κατόρθωνε, αν η δύναμή της ήταν απεριόριστη ή αν είχε κάποια έξωθεν επικουρία. Αλλά η ορμή είναι πεπερασμένη και δόθηκε άπαξ διά παντός. Αδυνατεί να υπερπηδήσει όλα τα εμπόδια. Η κίνηση την οποία μεταδίδει άλλοτε εκτρέπεται, άλλοτε διαιρείται, πάντοτε βρίσκει αντίσταση, όσο για την εξέλιξη του οργανωμένου κόσμου είναι η διεξαγωγή αυτού του αγώνα. Η πρώτη μεγάλη απόσχιση θα πρέπει να ήταν ο χωρισμός του ζωικού από το φυτικό βασίλειο, τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται, χωρίς να υπάρχει εδραιωμένη συμφωνία ανάμεσά τους. Το φυτό δεν συσσωρεύει ενέργεια προς χάριν του ζώου, αλλά για δικό του λογαριασμό* η δική του όμως κατανάλωση είναι λιγότερο ασυνεχής, λιγότερο συνεπτυγμένη και λιγότερο αποτελεσματική, κατά συνέπεια, απ' ό,τι θα απαιτούσε η αρχική ορμή της ζωής, που κατευθυνόταν ουσιαστικά προς ελεύθερες πράξεις* ο ίδιος οργανισμός δεν μπορούσε να διαδραματίσει ισοδύναμα και ταυτοχρόνως τους δύο ρόλους, να συσσωρεύει βαθμιαία και να χρησιμοποιεί απότομα. Να λοιπόν γιατί, από μόνοι τους, χωρίς έξωθεν παρέμβαση, με μόνη τη δυαδικότητα της τάσης που συνεπαγόταν η καταγωγική ορμή και η αντίσταση που της αντέταξε η ύλη. οι οργανισμοί έκλιναν είτε προς την πρώτη κατεύθυνση είτε προς την άλλη. Αυτή τη διχοτόμηση ακολούθησαν και πολλές άλλες. Έτσι εξηγούνται οι διεστώσες γραμμές εξέλιξης, τουλάχιστον όσον αφορά την ουσία τους. Αλλά πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις οπισθοδρομήσεις, τις στάσεις, τα κάθε λογής συμβεβηκότα. Κυρίως πρέπει να θυμηθούμε ότι κάθε είδος συμπεριφέρεται σάμπως η γενική κίνηση της ζωής να κατέληγε σε αυτό αντί να το διαπεράσει. Κάθε είδος σκέφτεται τον εαυτό του, ζει μόνο για τον εαυτό του. Εξ ου και οι αναρίθμητοι αγώνες που διαδραματίζονται στη σκηνή της φύσης. Εξ ου και μια εκπληκτική και σκανδαλώδης δυσαρμονία, για την οποία όμως δεν πρέπει να θεωρήσουμε υπεύθυνη την αρχή της ζωής.

Συνεπώς το ποσοστό της ενδεχομενικότητας είναι μεγάλο στην εξέλιξη.

Ενδεχομενικές, συνήθως, είναι οι υιοθετούμενες ή μάλλον οι επινοηθείσες μορφές. Ενδεχομενική, σχετική δηλαδή με τα εμπόδια που συνάντησε στον τάδε τόπο και στη δείνα στιγμή, είναι η διάσπαση της αρχέγονης τάσης σε συμπληρωματικές τάσεις που δημιουργούν διιστάμενες εξελικτικές γραμμές. Ενδεχομενικές οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις· ενδεχομενικές, σε μεγάλο βαθμό, οι προσαρμογές. Δύο μονάχα πράγματα είναι αναγκαία: α) η βαθμιαία συσσώρευση ενέργειας· β) η ελαστική διοχέτευση αυτής της ενέργειας προς μεταβλητές και απροσδιόριστες κατευθύνσεις, στο τέρμα των οποίων εμφανίζονται οι ελεύθερες πράξεις.

Ετούτο το διπλό αποτέλεσμα επετεύχθη τρόπον τινά πάνω στον πλανήτη μας. Αλλά θα μπορούσε να επιτευχθεί και με πολλούς άλλους τρόπους. Δεν ήταν αναγκαίο για τη ζωή να βάλει στο μάτι κατά κύριο λόγο τον άνθρακα του ανθρακικού οξέος. Το πρωταρχικό γι' αυτή ήταν να αποθηκεύσει ηλιακή ενέργεια* αλλά, αντί να ζητάει από τον ήλιο να διαχωρίσει, για παράδειγμα, τα άτομα του οξυγόνου από κείνα του άνθρακα, θα μπορούσε (τουλάχιστον θεωρητικά και πέρα από τις ανυπέρβλητες ίσως δυσκολίες εκτέλεσης) να του προτείνει άλλα χημικά στοιχεία, τα οποία θα έπρεπε να συνδέσει ή να αποσυνδέσει με ολότελα διαφορετικά φυσικά μέσα. Και, αν το χαρακτηριστικό στοιχείο των δραστικών ουσιών του οργανισμού διέφερε από τον άνθρακα, τότε και το χαρακτηριστικό στοιχείο των πλαστικών ουσιών θα διέφερε πιθανότατα από το άζωτο. Άρα η χημεία των έμβιων σωμάτων θα ήταν ριζικά διαφορετική από την ισχύουσα. Από αυτήν θα είχαν προκόψει έμβιες μορφές άσχετες με αυτές που γνωρίζουμε, και θα είχαν άλλη ανατομία και φυσιολογία. Η μόνη που θα παρέμενε θα ήταν η αισθησιοκινητική λειτουργία, αν όχι κατά τον μηχανισμό της, τουλάχιστον κατά τα αποτελέσματά της. Είναι λοιπόν πιθανό ότι η ζωή εκτυλίσσεται και σε άλλους πλανήτες και σε άλλα ηλιακά συστήματα υπό μορφές που αγνοούμε απολύτως, σε φυσικές συνθήκες που, από τη σκοπιά της φυσιολογίας μας, η ζωή φαίνεται πως αποστρέφεται απολύτως. Αν αποβλέπει ουσιαστικά να οικειοποιηθεί ενέργεια χρήσιμη σε εκρηκτικές πράξεις, τότε εκλέγει ασφαλώς σε κάθε ηλιακό σύστημα και σε κάθε πλανήτη, όπως άλλωστε πράττει και επί της γης, τα πλέον κατάλληλα μέσα για να επιτύχει αυτό το αποτέλεσμα στις δεδομένες συνθήκες. Σε αυτό τουλάχιστον το συμπέρασμα καταλήγουμε, αν συλλογιστούμε κατ' αναλογία, και θα χρησιμοποιούσαμε αντίστροφα αυτό τον συλλογισμό αν δηλώναμε ότι η ζωή είναι ανέφι-

κτη σε άλλους πλανήτες, επειδή οι συνθήκες διαφέρουν από αυτές που επικρατούν στη γη. Η αλήθεια είναι ότι η ζωή είναι δυνατή παντού όπου η ενέργεια κατέρχεται την κατωφέρεια που υποδεικνύει ο νόμος του Καρνό και όπου μια αιτία, αντιθέτου κατευθύνσεως, μπορεί να επιβραδύνει την κάθοδο - δηλαδή, πιθανώς, σε όλους τους αστρικούς κόσμους. Ας προχωρήσουμε* δεν είναι καν αναγκαίο να συγκεντρώνεται και να καταλήγει η ζωή σε καθαυτό οργανισμούς, δηλαδή σε καθορισμένα σώματα που παρουσιάζουν στη ροή της ενέργειας αγωγούς που έγιναν άπαξ διά παντός, μολονότι είναι ελαστικοί. Είναι κατανοητό (παρότι δεν μπορούμε να το συλλάβουμε με τη φαντασία) ότι η ενέργεια μπορεί να αποθηκευτεί και κατόπιν να αναλωθεί προς ποικίλες κατευθύνσεις οι οποίες διελαύνουν μιαν ύλη η οποία ακόμη δεν στερεοποιήθηκε. Όλη η ουσία της ζωής θα ήταν παρούσα, επειδή εκεί θα επικρατούσε ακόμη βραδεία συσσώρευση και απότομη αποδέσμευση ενέργειας. Ανάμεσα λοιπόν σε αυτή την αόριστη και ρευστή ζωτικότητα και στην καθορισμένη ζωτικότητα που γνωρίζουμε, δεν θα υπήρχε μεγαλύτερη διαφορά από κείνη που υπάρχει, στον ψυχολογικό μας βίο, ανάμεσα στο όνειρο και στην εγρήγορση. Αυτή μπορεί να ήταν η συνθήκη της ζωής μέσα στο δικό μας νεφέλωμα πριν να περατωθεί η συμπύκνωση της ύλης, αν αληθεύει ότι η ζωή ελαύνεται τη στιγμή ακριβώς που, λόγω μιας αντίδρομης κίνησης, εμφανίζεται η νεφελώδης ύλη.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι η ζωή θα μπορούσε να περιβληθεί μιαν ολωσδιόλου διαφορετική εξωτερική όψη και να σχεδιάσει μορφές πολύ διαφορετικές από αυτές που γνωρίζουμε. Με διαφορετικό χημικό υπόβαθρο, μέσα σε άλλες φυσικές συνθήκες, η ώθηση θα ήταν η ίδια, μόνο που θα αποσχιζόταν ολωσδιόλου διαφορετικά εν πορεία και, συνολικά, θα διένυε έναν άλλο δρόμο - πιθανώς βραχύτερο, ίσως όμως και μακρύτερο. Όπως και να είναι, σύνολη η σειρά των έμβιων δεν θα παρουσίαζε ομοιότητες με τα σημερινά. Ήταν τάχα αναγκαίο να υπάρχει μια σειρά και ξεχωριστά όντα; Και γιατί η μοναδική ορμή να μη μεταδιδόταν σε ένα μοναδικό σώμα που θα είχε εξελιχθεί απροσδιόριστα;

Το ερώτημα αυτό ανακύπτει ασφαλώς όταν συγκρίνουμε τη ζωή με μια ορμή. Και πρέπει να την συγκρίνουμε με μια ορμή, διότι δεν υπάρχει εικόνα, δανεισμένη από τον φυσικό κόσμο, που να μπορεί να αποδώσει με μεγαλύτερη προσέγγιση αυτή την ιδέα. Αλλά είναι μόνο μια εικόνα. Στην πραγματικότητα η ζωή είναι ψυχολογικής τάξεως και ανήκει στην ουσία

του ψυχικού να εμπεριέχει μια συγκεχυμένη πολλαπλότητα αλληλοεισχωρούντων όρων. Πέραν πάσης αμφιβολίας, η διακριτή πολλαπλότητα είναι εφικτή στο χώρο και μόνο στο χώρο: ένα σημείο είναι απολύτως εξωτερικό προς ένα άλλο. Αλλά η καθαρή και κενή ενότητα συναντάται, επίσης, μόνο στο χώρο* είναι η ενότητα ενός μαθηματικού σημείου. Η αφηρημένη ενότητα και η αφηρημένη πολλαπλότητα είναι, κατά την αρέσκειά μας, προσδιορισμοί του χώρου ή κατηγορίες της νόησης, καθότι η χωρικότητα και η διανοητικότητα είναι αμοιβαία αντίγραφα. Αλλά αυτό που είναι ψυχολογικής φύσεως δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί επακριβώς στο χώρο ούτε να ενταχθεί πλήρως στα πλαίσια της νόησης. Άραγε η προσωπικότητά μου, σε μια δεδομένη στιγμή, είναι μία ή πολλαπλή; Αν δηλώσω ότι είναι ενιαία, τότε κάποιες εσωτερικές φωνές εγείρονται και διαμαρτύρονται* είναι οι φωνές των αισθήσεων, των συναισθημάτων, των παραστάσεων ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ατομικότητά μου. Αλλά αν πάλι τη χαρακτηρίσω διακριτά πολλαπλή, εξεγείρεται η συνείδησή μου με την ίδια δριμύτητα· βεβαιώνει ότι οι αισθήσεις μου, τα συναισθήματά μου, οι σκέψεις μου είναι αφαιρέσεις του εαυτού μου, και ότι κάθε κατάστασή μου εμπεριέχει όλες τις άλλες. Κατά συνέπεια, είμαι -υιοθετώντας τη γλώσσα της νόησης, καθότι μόνο αυτή έχει γλώσσα- μια πολλαπλή ενότητα και μια ενιαία πολλαπλότητα.[14] Αλλά η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι απλές όψεις της προσωπικότητάς μου που ανήκουν σε μια νόηση η οποία εφαρμόζει πάνω μου τις κατηγορίες της* δεν υπάγομαι στη μια ή στην άλλη ούτε και στις δύο ταυτόχρονα, παρότι αμφότερες, συναιρεμένες, μπορούν να προσφέρουν μια κατά προσέγγιση μίμηση αυτής της αλληλοδιείσδυσης και αυτής της συνέχειας που βρίσκω στο βάθος του εαυτού μου. Αυτή είναι η εσωτερική μου ζωή καθώς και η ζωή εν γένει. Αν, στην επαφή της με την ύλη, η ζωή μπορεί να συγκριθεί με μια ώθηση ή με μιαν ορμή, θεωρούμενη αυτή καθεαυτήν είναι μια απεραντοσύνη δυνητικότητας, μια αμοιβαία επικάλυψη μύριων όσων τάσεων που παραταύτα δεν είναι «μύριες όσες» παρά μόνο αφότου εξωτερικευθούν αμοιβαία, δηλαδή αφότου χωροποιηθούν. Η επαφή με την ύλη αποφασίζει γι' αυτό το διαχωρισμό. Όντως η ύλη διαιρεί το εν δυνάμει πολλαπλό, και έτσι η εξατομίκευση είναι εν μέρει έργο της ύλης

14. Αυτό το ζήτημα το αναπτύξαμε σε μια εργασία που φέρει τον τίτλο: ***Διαφάνεια και συνείδηση*** (στη ***Revue de métaphysique et de morale***. Ιανουάριος 1903. σσ. 1 έως 25).

και εν μέρει αποτέλεσμα εκείνου που η ζωή φέρει μέσα της. Παρόμοια, για ένα ποιητικό συναίσθημα που εκφέρεται σε ξεχωριστές στροφές, σε ξεχωριστούς στίχους, σε ξεχωριστές λέξεις, μπορούμε να πούμε ότι περιείχε αυτή την πολλαπλότητα εξατομικευμένων στοιχείων την οποία, παραταύτα, δημιουργεί η υλικότητα της γλώσσας.

Αλλά, μέσα από τις λέξεις, τους στίχους και τις στροφές, διαχέεται η απλή έμπνευση που είναι το όλον του ποιήματος. Έτσι, ανάμεσα στα διαχωρισμένα άτομα, η ζωή εξακολουθεί να κυκλοφορεί· παντού η εξατομικευτική τάση καταπολεμάται και συνάμα περατώνεται από μια ανταγωνιστική και συμπληρωματική τάση προς συνένωση, σάμπως η πολλαπλή ενότητα της ζωής, στραμμένη προς την κατεύθυνση της πολλαπλότητας, κατέβαλε μείζονα προσπάθεια για να συσταλεί στον εαυτό της. Αμέσως μόλις κάποιο μέρος αποσπαστεί, τείνει να ενωθεί, αν όχι με όλα τα άλλα, τουλάχιστον με το πιο κοντινό του μέρος. Έτσι εξηγείται, σε όλο το πεδίο της ζωής, μια αμφιταλάντευση ανάμεσα στην εξατομίκευση και στη συνένωση. Τα άτομα συμπαρατίθενται σε μια κοινωνία· αλλά η κοινωνία, μόλις σχηματισθεί, θα ήθελε να συγχωνεύσει σε έναν νέο οργανισμό τα συμπαρατεθειμένα άτομα, ώστε να αποβεί κι αυτή άτομο που δύναται, με τη σειρά του, να αποτελέσει αναπόσπαστο τμήμα μιας νέας συνένωσης. Και στις πιο χαμηλές βαθμίδες της κλίμακας των οργανισμών βρίσκουμε κιόλας αληθινές συνενώσεις, τις μικροβιακές αποικίες, και σε αυτές τις συνενώσεις, αν πρέπει να πιστέψουμε μια πρόσφατη μελέτη, συναντούμε την τάση να εξατομικευθούν με τη συγκρότηση ενός πυρήνα.[15] Η ίδια τάση συναντάται σε υψηλότερη βαθμίδα, *α* εκείνα τα πρωτόφυτα, τα οποία, άπαξ και εξέλθουν από το μητρικό κύτταρο διά της διαιρέσεως, παραμένουν ενωμένα μεταξύ τους χάρη στην 7ΐηκτώδη ουσία η οποία περιβάλλει την επιφάνειά τους, όπως και σ' εκείνα τα πρωτόζωα που αρχίζουν να συμπλέκουν τα ψευδοπόδιά τους καταλήγοντας να συναφθούν μεταξύ τους. Γνωρίζουμε τη λεγόμενη «αποικιακή» θεωρία για τη γένεση των ανώτερων οργανισμών. Τα πρωτόζωα, συγκροτημένα από ένα μονάχα κύτταρο, θα είχαν σχηματίσει, συμπαρατιθέμενα, συμφύρματα τα οποία, αλληλοπροσπελαζόμενα με τη σειρά τους, θα απέδιδαν συμφύρματα συμφυρμάτων* έτσι, οργανισμοί ολοένα και πιο περίπλοκοι, ολοένα και πιο διαφοροποιημένοι, θα γεννιόντουσαν από τη συ-

15. Serkovski. εργασία γραμμένη στη ρωσική που αναλύθηκε στο ***Amice biologique.*** 1898. σ. 317.

νένωση οργανισμών ελάχιστα διαφοροποιημένων και στοιχειωδών.[16] Με αυτή την ακραία μορφή, η προταθείσα θέση ξεσήκωσε σοβαρές αντιρρήσεις· ολοένα και περισσότερο φαίνεται να επιβεβαιώνεται η ιδέα ότι ο πολυζωισμός είναι γεγονός έκτακτο και αφύσικο.[17] Ισχύει όμως εξίσου ότι τα πράγματα συμβαίνουν *σάμπως* κάθε ανώτερος οργανισμός να γεννήθηκε από μια συνένωση κυττάρων που κατένειμαν ανάμεσά τους την εργασία. Πιθανότατα δεν ήταν τα κύτταρα αυτά που συγκρότησαν το άτομο διά της συνενώσεως, αλλά μάλλον το άτομο συγκρότησε τα κύτταρα διά του διαχωρισμού. [18] Πλην όμως, αυτό ακριβώς το στοιχείο μάς αποκαλύπτει, στη γένεση του ατόμου, μιαν εμμονή της κοινωνικής μορφής, σάμπως το άτομο να μπορούσε να αναπτυχθεί μόνο υπό τον όρο της αποσχίσεως της υπόστασής του σε στοιχεία που έχουν τα ίδια μια φαινομενική ατομικότητα και αλληλοσυνδέονται με μια φαινομενική κοινωνικότητα. Πολυάριθμες είναι οι περιπτώσεις όπου η φύση μοιάζει να διστάζει ανάμεσα στις δύο μορφές και να διερωτάται αν θα συστήσει μιαν κοινωνία ή ένα άτομο* οπότε αρκεί μια ανεπαίσθητη ώθηση για να κλίνει τον ζυγό προς το ένα ή προς το άλλο μέρος. Αν πάρουμε ένα αρκετά ογκώδες εγχυματόζωο, όπως ο στέντορας, και το χωρίσουμε σε δύο μέρη καθένα εκ των οποίων περιέχει ένα μέρος του πυρήνα, καθένα από τα δύο μέρη θα ξαναγεννήσει έναν ανεξάρτητο στέντορα· αλλά αν ο διχασμός είναι ατελής και διατηρηθεί κάποια πρωτοπλασματική επικοινωνία ανάμεσα στα δύο μισά, τα βλέπουμε να εκτελούν, καθένα από τη μεριά του, τέλειες συνεργατικές κινήσεις, ώστε αρκεί εν προκειμένω να διατηρηθεί ή να κοπεί το συνδετικό νήμα για να προσλάβει η ζωή κοινωνική ή ατομική μορφή. Έτσι, σε οργανισμούς υποτυπώδεις που απαρτίζονται από ένα μόνο κύτταρο, διαπιστώνουμε κιόλας ότι η φαινομενική ατομικότητα του όλου είναι ένα σύνθεμα *απροσδιόριστου* αριθμού δυνητικών ατομικοτήτων δυνητικά συνενωμένων. Αλλά ο ίδιος νόμος εκδηλώνεται από την χαμηλότερη ως την υψηλότερη βαθμίδα της σειράς των εμβίων. Αυτό ακριβώς εκφράζουμε όταν λέμε ότι η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι

16. Ed. Perrier. ***Les colonies animales.*** Παρίσι. 1897 (β' έκδ.).

17. Delage. ***L 'hérédité,*** β' έκδ.. Παρίσι. 1903. σ. 97. Βλ. του ίδιου συγγραφέα. La conception polyzoïque des êtres (***Revue scientifique.*** 1896. σσ. 641-643).

18. Είναι η θεωρία την οποία υποστήριξαν ο Κούνστλερ (Künstler), ο Ντελάζ (Pelage). ο Σέντβικ (Sedwick), ο Λάμπε (Labbé) κ.ά. Θα βρει κανείς την ανάπτυξή της. με τις σχετικές βιβλιογραφικές ενδείξεις, στο βιβλίο του Busquet. ***Les êtres vivants.*** Παρίσι. 1899.

κατηγορίες της αδρανούς ύλης, ότι η *ζωτική ορμή* δεν είναι ούτε καθαρή ενότητα ούτε καθαρή πολλαπλότητα και ότι, αν η ύλη στην οποία μεταδίδεται η ζωτική ορμή την αναγκάσει να επιλέξει τη μία από τις δύο πλευρές, αυτή η επιλογή δεν θα είναι ποτέ τελεσίδικη· θα μεταπηδά επ' άπειρον από τη μια στην άλλη. Άρα η εξέλιξη της ζωής προς τη διπλή κατεύθυνση της ατομικότητας και της συνένωσης, δεν παρουσιάζει τίποτε το συμπτωματικό. Οφείλεται στην ίδια την ουσία της ζωής.

Η πορεία προς τον αναστοχασμό

Ουσιώδης επίσης είναι η πορεία προς τον αναστοχασμό. Αν οι αναλύσεις μας είναι ακριβείς, τότε η ζωή έλκει την καταγωγή της από τη συνείδηση ή πιο σωστά από την υπερσυνείδηση. Η συνείδηση ή η υπερσυνείδηση είναι η φωτοβολίδα που τα αποκαΐδια της ξαναπέφτουν ως ύλη· επίσης συνείδηση είναι εκείνο που απομένει από τη φωτοβολίδα το οποίο διελαύνει τα συντρίμμια και τα καταλάμπει ως οργανισμούς. Αλλά αυτή η συνείδηση, που είναι μια *απαίτηση δημιουργίας*, δεν εκδηλώνεται στον εαυτό της παρά μόνο εκεί όπου η δημιουργία είναι δυνατή. Υπνώττει όταν η ζωή είναι καταδικασμένη στον αυτοματισμό* αφυπνίζεται όμως, άπαξ και ξαναγεννηθεί η δυνατότητα μιας επιλογής. Ως εκ τούτου, στους οργανισμούς που στερούνται νευρικού συστήματος, ποικίλλει ανάλογα με την ικανότητα μετακίνησης και μετασχηματισμού που διαθέτει ο οργανισμός. Και στα ζώα με νευρικό σύστημα είναι ανάλογη με την περιπλοκότητα του κόμβου όπου διασταυρώνονται οι λεγόμενες αισθητηριακές και κινητικές οδοί, δηλαδή του εγκεφάλου. Πώς λοιπόν πρέπει να συλλάβουμε αυτή την αλληλεγγύη ανάμεσα στον οργανισμό και στη συνείδηση;

Δεν πρόκειται να επιμείνουμε εδώ σε αυτό το ζήτημα, διότι εμβαθύναμε σ' αυτό σε προηγούμενες εργασίες. Ας περιοριστούμε στην υπόμνηση ότι η θεωρία, σύμφωνα με την οποία η συνείδηση, για παράδειγμα, συνάπτεται με ορισμένους νευρώνες και παράγεται από αυτούς σαν φωσφορισμός, μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον ειδήμονα στην ενδελεχή ανάλυση· είναι ένας βολικός τρόπος έκφρασης. Αυτό και τίποτε άλλο. Στην πραγματικότητα, ένα έμβιο ον αποτελεί ένα κέντρο δράσης. Εκπροσωπεί μια ορισμένη ποσότητα ενδεχομενικότητας που εισάγεται στον κόσμο, δηλαδή μιαν ορι-

σμένη ποσότητα δυνατής δράσης - ποσότητα μεταβλητή βέβαια που ποικίλλει ανάλογα με τα άτομα και προπάντων με τα είδη. Το νευρικό σύστημα ενός ζώου διαγράφει τις εύκαμπτες γραμμές όπου θα κινηθεί η δράση του (παρότι η απελευθερώσιμη δυναμική ενέργεια είναι συσσωρευμένη στους μυς μάλλον παρά στο ίδιο το νευρικό σύστημα)* τα νευρικά του κέντρα υποδεικνύουν, με την ανάπτυξη και τη διαμόρφωσή τους, το κατά το μάλλον ή ήττον ευρύ περιθώριο επιλογής που θα έχει ανάμεσα σε δράσεις κατά το μάλλον ή ήττον πολυάριθμες και περίπλοκες. Αφού λοιπόν η αφύπνιση της συνείδησης ενός έμβιου όντος είναι πληρέστερη καθόσον έχει ευρύτερο πεδίο επιλογής και περισσότερες δυνατότητες δράσης, είναι σαφές ότι η ανάπτυξη της συνείδησης θα αποδειχθεί ότι ρυθμίζεται από την ανάπτυξη των νευρικών κέντρων. Από την άλλη, δεδομένου ότι κάθε συνειδησιακή κατάσταση είναι, από μια ορισμένη πλευρά, ένα ερώτημα που τίθεται στην κινητική δραστηριότητα, και μάλιστα μια απαρχή απαντήσεως, δεν υπάρχει ψυχολογικό γεγονός που να μην συνεπάγεται την εμπλοκή των μηχανισμών του εγκεφαλικού φλοιού. Όλα λοιπόν θα φανεί ότι συμβαίνουν σάμπως η συνείδηση να ανάβλυζε από τον εγκέφαλο και σάμπως τα καθέκαστα της συνειδητής δραστηριότητας να αντέγραφαν τα καθέκαστα της εγκεφαλικής δραστηριότητας. Κι όμως, η συνείδηση δεν αναβλύζει από τον εγκέφαλο* αλλά ο εγκέφαλος και η συνείδηση συστοιχούν επειδή καταμετρούν την ποσότητα *επιλογής* που διαθέτει το έμβιο ον - ο εγκέφαλος με την περίπλοκη δομή του και η συνείδηση με την ένταση της αφύπνισής της.

Η ανθρώπινη συνείδηση, σκοπός της εξέλιξης

Επειδή ακριβώς μια εγκεφαλική κατάσταση εκφράζει απλά εκείνο που από μια γεννώμενη δράση υπάρχει στην αντίστοιχη ψυχολογική κατάσταση, η ψυχολογική κατάσταση δηλώνει περισσότερα από την εγκεφαλική. Η συνείδηση ενός έμβιου όντος, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε άλλου, είναι αλληλέγγυα του εγκεφάλου του όπως ένα αιχμηρό μαχαίρι είναι αλληλέγγυο με την αιχμή του* ο εγκέφαλος είναι η οξυμένη αιχμή διά της οποίας η συνείδηση διεισδύει στον συμπαγή ιστό των γεγονότων, αλλά δεν συμπίπτει με τη συνείδηση περισσότερο απ' ό,τι η αιχμή του μαχαιριού με το μαχαίρι. Έτσι το γεγονός ότι δύο εγκέφαλοι -όπως του πιθήκου και του

ανθρώπου- μοιάζουν πολύ μεταξύ τους, δεν μας δίνει το δικαίωμα να συμπεράνουμε ότι οι αντίστοιχες συνειδήσεις είναι συγκρίσιμες ή σύμμετρες μεταξύ τους.

Ίσως όμως η ομοιότητά τους να είναι μικρότερη απ' όσο υποθέτουμε. Πώς να μη μας καταπλήξει το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ικανός να μάθει την οιαδήποτε άσκηση, να κατασκευάσει το οιοδήποτε αντικείμενο, να αποκτήσει, τέλος, την οιαδήποτε κινητική έξη, ενώ ακόμη και στο πιο προικισμένο ζώο, όπως ο πίθηκος, η ικανότητα συνδυασμού νέων κινήσεων είναι αυστηρά περιορισμένη; Εδώ έγκειται το εγκεφαλικό γνώρισμα του ανθρώπου. Ο ανθρώπινος εγκέφαλος -όπως και κάθε άλλος- έγινε για να συναρθρώνει κινητικούς μηχανισμούς και για να μας επιτρέπει να διαλέγουμε, σε μιαν όποια στιγμή, τον μηχανισμό που θα θέσουμε σε κίνηση σαν να πιέζουμε ένα ελατήριο. Αλλά διαφέρει από τους υπόλοιπους εγκεφάλους ως προς το ότι ο αριθμός των μηχανισμών που μπορεί να συναρθρώσει, και κατά συνέπεια ο αριθμός των ελατηρίων που μπορεί να διαλέξει, είναι απεριόριστος. Να όμως που, από το περιορισμένο στο απεριόριστο, υπάρχει όλη η απόσταση που χωρίζει το κλειστό από το ανοιχτό. Δεν είναι διαφορά βαθμού, αλλά φύσεως.

Εξίσου ριζική, κατά συνέπεια, είναι η διαφορά ανάμεσα στη συνείδηση του ζώου, ακόμα και του πλέον νοήμονος, και στην ανθρώπινη συνείδηση. Και τούτο διότι η συνείδηση αντιστοιχεί επακριβώς στη δυνατότητα επιλογής που διαθέτει το έμβιο ον είναι επάλληλη με τον κροσσό δυνατής δράσης που πλαισιώνει την πραγματική δράση· η συνείδηση είναι συνώνυμη της επινόησης και της ελευθερίας. Να όμως που στο ζώο η επινόηση είναι πάντα μια παραλλαγή πάνω στο θέμα της ρουτίνας. Δέσμιο των έξεων του είδους, καταφέρνει βέβαια να τις διευρύνει με την ατομική του πρωτοβουλία* αλλά δεν απαλλάσσεται από τον αυτοματισμό, παρά μόνο στιγμιαία, όσο χρειάζεται δηλαδή για να δημιουργήσει έναν νέο αυτοματισμό* οι πόρτες της φυλακής του ξανακλείνουν αμέσως μόλις ανοίξουν* τραβώντας τις αλυσίδες του το μόνο που κατορθώνει είναι να τις επιμηκύνει. Με τον άνθρωπο η συνείδηση σπάζει την αλυσίδα. Στον άνθρωπο και μόνο στον άνθρωπο ελευθερώνεται. Όλη η ιστορία της ζωής μέχρι τότε ήταν η ιστορία μιας προσπάθειας της συνείδησης για να ανυψώσει την ύλη και ιστορία μιας λίγο πολύ πλήρους συντριβής της συνείδησης από την ύλη που ξανάπεφτε πάνω της. Το εγχείρημα ήταν παράδοξο, αφού δεν μπορούμε εν προκειμένω παρά να

μιλάμε μεταφορικά για εγχείρημα και προσπάθεια. Σκοπός της ήταν να δημιουργήσει με την ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα, ένα εργαλείο ελευθερίας, να κατασκευάσει ένα τέχνημα που θα θριάμβευε σε βάρος του μηχανισμού και να μετέλθει την αιτιοκρατία της φύσης για να περάσει μέσα από τα δίχτυα που αυτή είχε απλώσει. Ωστόσο, σε όλα τα άλλα είδη εκτός από τον άνθρωπο, η συνείδηση πιάστηκε στα βρόχια που ήθελε να διαπεράσει. Παρέμεινε δέσμια των μηχανισμών που η ίδια είχε συναρθρώσει. Ο αυτοματισμός, τον οποίο αξίωνε να στρέψει προς την ελευθερία, τυλίγεται γύρω της και την παρασύρει. Αδυνατεί να ξεφύγει, επειδή η ενέργεια την οποία είχε εναποθηκεύσει για τις πράξεις αναλώνεται σχεδόν ολοκληρωτικά για να διατηρήσει την απείρως λεπτή και ουσιαστικά ασταθή ισορροπία στην οποία οδήγησε την ύλη. Αλλά ο άνθρωπος δεν συντηρεί μόνο τη μηχανή του* κατορθώνει να τη μεταχειρίζεται κατ' αρέσκεια. Είναι κάτι που το οφείλει στην ανωτερότητα του εγκεφάλου του, ο οποίος του επιτρέπει να κατασκευάζει απειράριθμους κινητικούς μηχανισμούς, να αντιτάσσει ακατάπαυστα νέες έξεις στις παλαιές, και, ωθώντας τον αυτοματισμό να στραφεί ενάντια στον εαυτό του, να τον ελέγχει. Το οφείλει στη γλώσσα του, η οποία παρέχει στη συνείδηση ένα άυλο σώμα στο οποίο μπορεί να ενσαρκωθεί. απαλλάσσοντάς την έτσι από το να τίθεται αποκλειστικά πάνω στα υλικά σώματα που, με τη ροή τους, θα την παρέσυραν αρχικά και κατόπιν θα την έπνιγαν. Το οφείλει στον κοινωνικό βίο, ο οποίος αποθηκεύει και διατηρεί τις προσπάθειες, όπως η γλώσσα αποθηκεύει τη σκέψη, ορίζοντας έτσι ένα μέσο επίπεδο, στο οποίο τα άτομα θα πρέπει εξαρχής να αρθούν, και με αυτή την αρχική παρακίνηση εμποδίζει τους μέτριους να περιπέσουν σε ύπνωση και ωθεί τους καλύτερους να ανέλθουν υψηλότερα. Αλλά ο εγκέφαλός μας, η κοινωνία μας και η γλώσσα μας δεν είναι παρά τα εξωτερικά και ποικίλα σημεία μιας και της αυτής εσωτερικής ανωτερότητας. Όλα τα σημεία, με τον τρόπο του το καθένα, δηλώνουν τη μοναδική, έκτακτη επιτυχία την οποία, σε μια δεδομένη στιγμή της εξέλιξής της, σημείωσε η ζωή. Μεταφράζουν τη διαφορά φύσης και όχι μόνο βαθμού, που χωρίζει τον άνθρωπο από την υπόλοιπη ζωικότητα. Μας επιτρέπουν να μαντέψουμε ότι. αν όλα τα λοιπά έμβια όντα, κρίνοντας ανυπέρβλητο το ύψος που έπρεπε να υπερπηδήσουν, κατήλθαν από το μέγα εφαλτήριο από το οποίο η ζωή έλαβε τη φορά της, αντίθετα ο άνθρωπος ήταν ο μόνος που υπερπήδησε το εμπόδιο.

Μόνο με αυτή την εξαιρετικά ειδική έννοια ο άνθρωπος αποτελεί το «τέρμα» και τον «σκοπό» της εξέλιξης. Όπως είπαμε, η ζωή υπερβαίνει την τελικότητα και τις υπόλοιπες κατηγορίες. Κατ' ουσίαν είναι ένα ρεύμα που έχει εξαπολυθεί διαμέσου της ύλης και αρύεται από αυτήν ό,τι μπορεί. Επομένως δεν υπήρξε κατά κυριολεξία σχέδιο ή πρόγραμμα. Εξάλλου, είναι καταφανές ότι η υπόλοιπη φύση δεν σχετίστηκε με τον άνθρωπο· παλεύουμε όπως και τα άλλα είδη, παλέψαμε ενάντια στα άλλα είδη. Επιτέλους, αν η εξέλιξη της ζωής είχε προσκρούσει καθ' οδόν σε διαφορετικά συμβάντα, αν, ως εκ τούτου, το ρεύμα της ζωής είχε διαιρεθεί διαφορετικά, θα ήμασταν αρκετά διαφορετικοί απ' ό,τι είμαστε σήμερα τόσο ως προς τη φυσική όσο και ως προς την ηθική μας συγκρότηση. Να λοιπόν ποιοι είναι οι λόγοι για τους οποίους θα είχαμε άδικο αν θεωρούσαμε την ανθρωπότητα που βλέπουμε ως προσχηματισμένη μέσα στην εξελικτική κίνηση. Μάλιστα δεν μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί την απόληξη σύνολης της εξέλιξης, διότι η εξέλιξη συντελέστηκε σε πολλές αποκλίνουσες γραμμές και, αν το ανθρώπινο είδος βρίσκεται στο άκρο μιας από αυτές, και άλλες γραμμές ακολούθησαν και απέληξαν σε άλλα είδη. Οπότε είναι πολύ διαφορετική η έννοια με την οποία θεωρούμε την ανθρωπότητα ως λόγο ύπαρξης της εξέλιξης.

Από τη σκοπιά μας, η ζωή εμφανίζεται σφαιρικά σαν ένα πελώριο κύμα που εξαπλώνεται ξεκινώντας από ένα κέντρο και, αναστελλόμενο σε όλη σχεδόν την περιφέρειά του, μετατρέπεται σε επί τόπου ταλάντευση· σε ένα και μόνο σημείο το εμπόδιο υποχώρησε και διάβηκε ελεύθερα η ώθηση. Πρόκειται για την ελευθερία την οποία καταγράφει η ανθρώπινη μορφή. Σε όλα τα είδη εκτός του ανθρώπου, η συνείδηση έφτασε σε αδιέξοδο* μόνο με τον άνθρωπο συνέχισε τον δρόμο της. Άρα ο άνθρωπος συνεχίζει απεριόριστα τη ζωτική κίνηση, καίτοι δεν παίρνει μαζί του όλα όσα ενείχε η ζωή. Σε άλλες γραμμές εξέλιξης κινήθηκαν άλλες τάσεις τις οποίες συνεπαγόταν η ζωή και από τις οποίες ο άνθρωπος, χωρίς αμφιβολία, κάτι πήρε, μια και τα πάντα αλληλοδιεισδύουν, αλλά το διατήρησε ελάχιστα. *Όλα συμβαίνουν σάμπως ένα ακαθόριστο και ρευστό ον, το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε κατ αρέσκεια άνθρωπο ή υπεράνθρωπο, πάσχισε να πραγματωθεί και το κατόρθωσε μόνο εγκαταλείποντας καθ ' οδόν ένα μέρος του εαυτού του.* Αυτά τα απορρίμματα εκπροσωπούνται από την υπόλοιπη ζωικότητα, επίσης από τον φυτικό κόσμο, τουλάχιστον σε ό,τι το θετικό και το ανώτερο έχουν απέναντι στα συμβάντα της εξέλιξης.

Από αυτή τη σκοπιά αμβλύνονται σε μεγάλο βαθμό οι ασυμφωνίες που παρακολουθούμε στη φύση. Το σύνολο του οργανωμένου κόσμου γίνεται κάτι σαν το φυτόχωμα όπου θα έπρεπε να ευδοκιμήσει ο ίδιος ο άνθρωπος ή κάποιο ον που ηθικά θα του έμοιαζε. Τα ζώα, όσο απομακρυσμένα, όσο εχθρικά κι αν είναι προς το είδος μας, του συμπαραστάθηκαν καθ' οδόν, και πάνω τους η συνείδηση ξεφορτώθηκε ό,τι το ενοχλητικό έφερε, πράγμα που της επέτρεψε να αρθεί, μαζί με τον άνθρωπο, σε ύψη απ' όπου ατενίζει έναν απέραντο ορίζοντα να διανοίγεται μπροστά της.

Η αλήθεια είναι ότι, καθ' οδόν, δεν εγκατέλειψε μόνο μιαν οχληρή αποσκευή. Αναγκάστηκε να παραιτηθεί και από πολύτιμα αγαθά. Στον άνθρωπο, η συνείδηση είναι κατά κύριο λόγο διάνοια. Θα μπορούσε, θα οφείλε, καθώς φαίνεται, να είναι επίσης ενόραση. Η ενόραση και η διάνοια αντιπροσωπεύουν δύο αντίθετες κατευθύνσεις της συνειδησιακής εργασίας* η ενόραση πορεύεται προς την κατεύθυνση της ζωής, ενώ η διάνοια πορεύεται αντίδρομα και έτσι ρυθμίζεται φυσικότατα σύμφωνα με την κίνηση της ύλης. Μια πλήρης και τέλεια ανθρωπότητα θα ήταν εκείνη όπου αυτές οι δύο μορφές της συνειδητής δραστηριότητας θα έφταναν σε πλήρη ανάπτυξη. Ανάμεσα σε αυτή την ανθρωπότητα και στη δική μας συλλαμβάνουμε άλλωστε πολλές δυνατές ενδιάμεσες βαθμίδες, οι οποίες αντιστοιχούν σε όλες τις βαθμίδες της διάνοιας και της ενόρασης που μπορούμε να φανταστούμε. Αυτό είναι το μερίδιο της ενδεχομενικότητας στην πνευματική (mentale) δομή του είδους μας. Μια διαφορετική εξέλιξη θα μπορούσε να οδηγήσει σε μιαν ανθρωπότητα ακόμη πιο διανοητική ή πιο ενορατική. Πράγματι, στην ανθρωπότητα στην οποία μετέχουμε, η ενόραση έχει θυσιαστεί σχεδόν ολοκληρωτικά στη διάνοια. Φαίνεται ότι, για να κατακτήσει την ύλη και να ανακτήσει τον εαυτό της, η συνείδηση αναγκάστηκε να εξαντλήσει το μέγιστο μέρος των δυνάμεών της. Αυτή η κατάκτηση, στις ιδιάζουσες συνθήκες που τελέστηκε, απαιτούσε από τη συνείδηση να προσαρμοστεί στις συνήθειες της ύλης και να εστιάσει όλη την προσοχή της σε αυτές, οπότε αυτοκαθορίστηκε ειδικότερα ως διάνοια. Βέβαια η ενόραση είναι παρούσα, αλλά αόριστη και κυρίως ασυνεχής. Είναι ένα σχεδόν σβησμένο φανάρι, που αναλάμπει από καιρού εις καιρόν, μόλις για κάποιες στιγμές. Πλην όμως λάμπει οσάκις υπάρχει ζωτικό συμφέρον. Ρίχνει το φως του στην προσωπικότητά μας, στην ελευθερία μας, στη θέση που κατέχουμε στο σύνολο της φύσης, στην καταγωγή μας, ίσως μάλιστα

και στο πεπρωμένο μας* ρίχνει ένα τρεμάμενο και ασθενικό φως, το οποίο όμως διαλύει το σκοτάδι της νύχτας μέσα στο οποίο μας αφήνει η διάνοια.

Η φιλοσοφία οφείλει να οικειοποιηθεί αυτές τις εξανεμιζόμενες ενοράσεις, που φωτίζουν το αντικείμενό τους κατά διαστήματα, αρχικά για να τις υποστηρίξει και κατόπιν για να τις διευρύνει και να τις συναρμόσει έτσι μεταξύ τους. Όσο προκόβει σε αυτή την εργασία, τόσο αντιλαμβάνεται ότι η ενόραση είναι αυτό τούτο το πνεύμα και, υπό κάποια έννοια, αυτούσια η ζωή· εκεί η διάνοια αποκτά περιγράμματα με μια διαδικασία που μιμείται εκείνη που γέννησε την ύλη. Έτσι εμφανίζεται η ενότητα της πνευματικής (mentale) ζωής. Την αναγνωρίζουμε λοιπόν μόνο αν τοποθετηθούμε στην ενόραση, για να μεταβούμε κατόπιν στη διάνοια, διότι το αντίθετο δεν συμβαίνει ποτέ.

Η πνευματική (spirituelle) ζωή

Έτσι η φιλοσοφία μάς εισάγει στην πνευματική ζωή. Συνάμα μας δείχνει τη σχέση της ζωής του πνεύματος με τη ζωή του σώματος. Το μέγα σφάλμα των πνευματοκρατικών θεωριών ήταν ότι πίστευαν πως, απομονώνοντας την πνευματική ζωή από όλα τα υπόλοιπα, μετεωρίζοντάς την στο διάστημα όσο το δυνατόν ψηλότερα από τη γη, την προφύλασσαν από κάθε επίθεση· κι όμως έτσι την εξέθεταν απλώς στην πιθανότητα να εκληφθεί ως αντικατοπτρισμός! Βέβαια έχουν δίκιο να αφουγκράζονται τη συνείδηση όταν καταφάσκει την ανθρώπινη ελευθερία* αλλά παρούσα είναι και η διάνοια, η οποία αποφαίνεται ότι η αιτία καθορίζει το αποτέλεσμά της, ότι το ίδιο γεννά το ίδιο, ότι όλα επαναλαμβάνονται και ότι όλα είναι δεδομένα. Δίκιο έχουν να πιστεύουν στην απόλυτη πραγματικότητα του προσώπου και στην ανεξαρτησία του απέναντι στην ύλη* αλλά παρούσα είναι και η επιστήμη, η οποία καταδεικνύει την αλληλεγγύη της συνειδητής ζωής με την εγκεφαλική δραστηριότητα. Δίκιο έχουν να αποδίδουν στον άνθρωπο μια θέση προνομιακή μέσα στη φύση, να θεωρούν άπειρη την απόσταση ανάμεσα στο ζώο και στον άνθρωπο· παρούσα όμως είναι και η ιστορία της ζωής που μας καλεί να παραστούμε στη γένεση των ειδών διά της βαθμιαίας μεταμόρφωσης και η οποία δείχνει έτσι να ενσωματώνει εκ νέου τον άνθρωπο στη ζωικότητα. Όταν ένα ισχυρό ένστικτο διακηρύσσει την πιθανή

επιβίωση του προσώπου, έχουν δίκιο οι πνευματοκρατικές θεωρίες που δεν κωφεύουν* ωστόσο, αν υπάρχουν έτσι «ψυχές» ικανές για ανεξάρτητη ζωή, πόθεν προέρχονται; Πότε, πώς, γιατί εισέρχονται σ' αυτό το σώμα που βλέπουμε, μπροστά στα μάτια μας, να εξέρχεται φυσικότατα από ένα μικτό κύτταρο που πάρθηκε από τα σώματα των δύο γονιών του; Όλα αυτά τα ερωτήματα θα παραμείνουν αναπάντητα, μια ενορατική φιλοσοφία θα αποτελεί την άρνηση της επιστήμης, κατά συνέπεια, αργά ή γρήγορα, θα σαρωθεί από την επιστήμη, αν δεν αποφασίσει να εντοπίσει τη ζωή του σώματος εκεί όπου πραγματικά είναι, στον δρόμο δηλαδή που οδηγεί στη ζωή του πνεύματος. Μόνο που τότε δεν θα έχει να κάνει με αυτά ή εκείνα τα καθορισμένα έμβια όντα. Σύνολη η ζωή, από την αρχική ώθηση που την έριξε στον κόσμο, θα της φανεί σαν ένα κύμα που υψώνεται και εναντιώνεται στην κατιούσα κίνηση της ύλης. Στο μεγαλύτερο μέρος της επιφάνειάς του, σε διάφορα επίπεδα, το ρεύμα μετετράπη από την ύλη σε έναν επιτόπιο στροβιλισμό. Μόνο σε ένα σημείο διαβαίνει ελεύθερα, συμπαρασύροντας το εμπόδιο, που θα επιβραδύνει την πορεία του χωρίς να την ανακόψει. Σε αυτό το σημείο είναι η ανθρωπότητα* εκεί έγκειται η προνομιακή κατάστασή μας. Από την άλλη, το ανερχόμενο αυτό κύμα είναι συνείδηση και, όπως κάθε συνείδηση, περικλείει αναρίθμητες αλληλοδιεισδύουσες δυνητικότητες οι οποίες, κατά συνέπεια, δεν υπάγονται ούτε στην κατηγορία της ενότητας ούτε σε κείνη της πολλαπλότητας, καμωμένες για την αδρανή ύλη. Μόνο η ύλη που συμπαρασύρει μαζί του, και στα διάκενα της οποίας παρεισφρέει, μπορεί να διαιρέσει το κύμα σε ξεχωριστές ατομικότητες. Επομένως, το ρεύμα διελαύνει τις ανθρώπινες γενιές, υποδιαιρούμενο σε άτομα* ετούτη η υποδιαίρεση ήταν αχνοδιαγεγραμμένη μέσα του, αλλά δεν θα εκδηλωνόταν χωρίς την ύλη. Έτσι, δημιουργούνται ακαταπαύστως ψυχές, οι οποίες, παραταύτα, κατά μία έννοια, προϋπήρχαν. Ουσιαστικά δεν είναι παρά τα ρυάκια στα οποία διακλαδώνεται ο μέγας ποταμός της ζωής, ο οποίος ρέει διαμέσου του σώματος της ανθρωπότητας. Η κίνηση ενός ρεύματος διακρίνεται από την κοίτη του, μολονότι προσαρμόζεται κατ' ανάγκη στους μαιάνδρους του εδάφους. Η συνείδηση διακρίνεται από τον οργανισμό τον οποίο εμψυχώνει, καίτοι υφίσταται κάποιες μεταπτώσεις του. Όπως οι δυνατές δράσεις, που μια συνειδησιακή κατάσταση περιέχει το σχέδιό τους, δέχονται ανά πάσα στιγμή, μέσα από τα νευρικά κέντρα, το αρχικό σήμα για να εκτελέσουν κάτι, ο εγκέφαλος υπογραμμίζει ανά πάσα

στιγμή τις κινητικές συναρθρώσεις της συνειδησιακής κατάστασης- εκεί όμως περιορίζεται η αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη συνείδηση και στον εγκέφαλο- η τύχη της συνείδησης δεν συνδέεται παραταύτα με την τύχη της εγκεφαλικής ουσίας. Τελικά η συνείδηση είναι ουσιαστικά ελεύθερη- είναι αυτή τούτη η ελευθερία. Αλλά αδυνατεί να διαπεράσει την ύλη χωρίς να στηριχτεί και να προσαρμοστεί πάνω της- αυτήν ακριβώς την προσαρμογή αποχαλούμε διανοητικότητα- και η διάνοια, *καθώς* στρέφεται προς την ενεργό, ήτοι την ελεύθερη συνείδηση, την αναγκάζει *φυσιολογικά* να ενταχθεί στα πλαίσια όπου συνήθισε να βλέπει ενταγμένη την ύλη. Οπότε *θα* αντιλαμβάνεται πάντα την ελευθερία υπό μορφή αναγκαιότητας- θα παραμελεί πάντα το μερίδιο καινοτομίας ή δημιουργίας που είναι συμφυής στην ελεύθερη πράξη, θα υποκαθιστά πάντα την ίδια την πράξη με μια τεχνητή, κατά προσέγγιση μίμηση, αποκτώντας την με τη σύνθεση του παλαιού με το παλαιό και του ίδιου με το ίδιο. Έτσι, πολλές δυσκολίες θα εξαλειφθούν ή θα ελαττωθούν για μια φιλοσοφία που πασχίζει να αναρροφήσει τη διάνοια μέσα στην ενόραση. Αλλά μια παρόμοια θεωρία δεν διευκολύνει μόνο την πνευματική ενασχόληση. Μας παρέχει επίσης μεγαλύτερη δύναμη για να δράσουμε και να ζήσουμε. Χάρη σε αυτήν, δεν νιώθουμε πια απομονωμένοι μέσα στην ανθρωπότητα, επίσης η ανθρωπότητα δεν μας φαίνεται απομονωμένη μέσα στη φύση επί της οποίας δεσπόζει. Όπως ο παραμικρός κόκκος σκόνης είναι αλληλέγγυος σύνολου του ηλιακού μας συστήματος, παρασυρόμενος μαζί του στην αδιαίρετη κατιούσα κίνησή του που είναι η ίδια η υλικότητα, έτσι και όλα τα οργανωμένα όντα, από το πιο ταπεινό μέχρι το ανώτερο, από τις πρωταρχές της ζωής μέχρι την εποχή μας, σε όλους τους τόπους και σε όλους τους χρόνους, προβάλλουν στα μάτια μας μια μοναδική ώθηση, αντίδρομη προς την κίνηση της ύλης και καθ' εαυτή μη διαιρετή. Όλα τα έμβια συνέχονται και ενδίδουν στην ίδια φοβερή ώθηση. Το ζώο ερείδεται επί του φυτού, ο άνθρωπος επιβαίνει στη ζωικότητα και σύμπασα η ανθρωπότητα, εν χώρω και εν χρόνω, είναι μια τεράστια στρατιά που καλπάζει πλάι στον καθένα μας, μπροστά μας και πίσω μας, με μια ξέφρενη έφοδο ικανή να υπερφαλαγγίσει όλες τις αντιστάσεις και να υπερβεί πολλά εμπόδια, ίσως μάλιστα και το θάνατο.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΙΚΟΣ ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ[1] ΚΑΙ Η ΜΗΧΑΝΙΣΤΙΚΗ ΑΥΤΑΠΑΤΗ ΜΙΑ ΜΑΤΙΑ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ ΚΑΙ Ο ΨΕΥΔΟΕΞΕΛΙΚΤΙΚΙΣΜΟΣ

1. Το μέρος του παρόντος κεφαλαίου που πραγματεύεται την ιστορία των συστημάτων, ιδιαίτερα της ελληνικής φιλοσοφίας, αποτελεί μια βραχύτατη σύνοψη των όσων διεξοδικώς αναπτύξαμε από το 1900 ίσαμε το 1904. στις παραδόσεις μας στο Γαλλικό Κολλέγιο (Collège de France), κυρίως σε ένα μάθημα σχετικά με την ***Ιστορία της ιδέας του χρόνου*** (1902-1903). Εκεί συγκρίναμε τον μηχανισμό της εννοιολογικής σκέψης με τον^μηχανισμό του ***κινηματογράφου*** Φρονούμε ότι μπορούμε να επαναλάβουμε εδώ αυτή τη σύγκριση.

Αυταπάτη των ιδεών του μηδενός και της αμεταβλησίας

Απομένει να εξετάσουμε αυτούσιες δύο θεωρητικές αυταπάτες που συναντούσαμε διαρκώς στον δρόμο μας και μέχρι τώρα αντιμετωπίσαμε τις συνέπειες μάλλον παρά την αρχή τους. Αυτό είναι το αντικείμενο του παρόντος κεφαλαίου. Θα μας δώσει την ευκαιρία να αποκρούσουμε ορισμένες αντιρρήσεις, να ξεκαθαρίσουμε ορισμένες παρεξηγήσεις και κυρίως να ορίσουμε σαφέστερα -αντιτάσσοντάς την σε άλλες- μια φιλοσοφία που βλέπει στη διάρκεια το υφάδι της πραγματικότητας.

Είτε είναι ύλη είτε πνεύμα, η πραγματικότητα μας εμφανίστηκε ως αέναο γίγνεσθαι. Συντίθεται ή αποσυντίθεται, αλλά ουδέποτε είναι κάτι τετελεσμένο. Αυτή την ενόραση έχουμε για το πνεύμα όταν τραβάμε το παραπέτασμα που μας χωρίζει από τη συνείδησή μας. Ιδού επίσης τι θα μας έδειχναν η διάνοια και οι ίδιες οι αισθήσεις για την ύλη, αν αποκόμιζαν μιαν άμεση και ανιδιοτελή παράστασή της. Αλλά, απασχολημένη κυρίως με τις αναγκαιότητες της δράσης, η διάνοια, όπως και οι αισθήσεις, περιορίζεται να έχει -από καιρού εις καιρόν- στιγμιαίες και ως εκ τούτου πάγιες εντυπώσεις για το γίγνεσθαι της ύλης. Ρυθμιζόμενη, με τη σειρά της, σύμφωνα με τη διάνοια, η συνείδηση βλέπει από την εσωτερική ζωή μόνο το ήδη τετελεσμένο, όσο για το τελούμενο, το αισθάνεται συγκεχυμένα. Έτσι, αποσπώνται από τη διάρκεια οι στιγμές που μας ενδιαφέρουν και τις οποίες συλλέξαμε στο μάκρος της πορείας της. Κρατάμε μονάχα αυτές. Και δικαιολογημένα, εφόσον μιλάμε μόνο για τη δράση. Όταν όμως, διαλογιζόμενοι τη φύση του πραγματικού, το κοιτάμε ακόμη όπως μας υπαγόρευε το πρακτικό μας συμφέρον, καταντούμε ανίκανοι να δούμε την αληθινή εξέλιξη, το ριζικό γίγνεσθαι. Το μόνο που αντιλαμβανόμαστε από το γίγνεσθαι είναι κα-

ταστάσεις, από τη διάρκεια μόνο στιγμές· ακόμη και όταν μιλάμε για τη διάρκεια και για το γίγνεσθαι ο νους μας πάει σε άλλα πράγματα. Αυτή είναι η πιο έκδηλη από τις δύο αυταπάτες που πρόκειται να εξετάσουμε. Ουσιαστικά μας ωθεί να πιστεύουμε ότι μπορούμε να σκεφτούμε το ασταθές μέσω του σταθερού και το κινούμενο μέσω του ακίνητου.

Η άλλη αυταπάτη συγγενεύει στενά με την πρώτη. Έχει την ίδια καταγωγή. Προέρχεται κι αυτή από τη μεταφορά στη θεωρία μιας διαδικασίας καμωμένης για την πρακτική. Κάθε δράση αποσκοπεί να αποκτήσει ένα αντικείμενο που μας λείπει ή να δημιουργήσει κάτι που δεν υπάρχει ακόμη. Με αυτή την ειδική έννοια, πληροί ένα κενό και βαίνει από το κενό στο πλήρες, από μια απουσία σε μια παρουσία, από το μη πραγματικό στο πραγματικό. Εν προκειμένω η μη πραγματικότητα είναι αμιγώς σχετική με την κατεύθυνση προς την οποία στρέφεται η προσοχή μας, διότι είμαστε βυθισμένοι σε πραγματικότητες και αδυνατούμε να βγούμε από αυτές* μόνο αν η παρούσα πραγματικότητα δεν είναι κείνη που ζητούσαμε, μιλάμε για την *απουσία* της δεύτερης εκεί ακριβώς που διαπιστώνουμε την *παρουσία της* πρώτης. Έτσι εκφράζουμε αυτό που έχουμε σε συνάρτηση με κείνο που θα θέλαμε να αποκτήσουμε. Στο πεδίο της δράσης δεν υπάρχει τίποτε πιο θεμιτό. Αλλά, θέλοντας και μη, διατηρούμε αυτόν τον τρόπο έκφρασης και σκέψης όταν διαλογιζόμαστε τη φύση των πραγμάτων ανεξάρτητα από το ενδιαφέρον που μας προκαλούν. Έτσι γεννιέται η δεύτερη από τις δύο αυταπάτες που αναφέραμε, αυτή στην οποίαν θα εμβαθύνουμε αρχικά. Οφείλεται κι αυτή, όπως η πρώτη, στις στατικές έξεις που αποκτά η διάνοιά μας όταν προετοιμάζει τη δράση μας πάνω στα πράγματα. Όπως περνάμε από το ακίνητο για να πάμε στο κινούμενο, παρόμοια μετερχόμαστε το κενό για να σκεφτούμε το πλήρες.

Συναντήσαμε ήδη καθ' οδόν αυτή την αυταπάτη, όταν προσεγγίσαμε το θεμελιακό πρόβλημα της γνώσης. Το ερώτημα, λέγαμε, είναι να μάθουμε γιατί υπάρχει τάξη στα πράγματα και όχι αταξία. Μόνο που το ερώτημα έχει νόημα μόνο αν υποθέσουμε ότι η αταξία, νοούμενη ως απουσία τάξης, είναι δυνατή ή μπορούμε να τη φανταστούμε ή να τη συλλάβουμε. Ωστόσο, μόνο η τάξη είναι πραγματική* δεδομένου όμως ότι η τάξη μπορεί να λάβει δύο μορφές και ότι η παρουσία της μιας συνίσταται, αν θέλετε, στην απουσία της άλλης, μιλάμε για αταξία οσάκις βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την τάξη που δεν αναζητούμε. Κατά συνέπεια η ιδέα της αταξίας είναι πέ-

ρα για πέρα πρακτική. Αντιστοιχεί στη διάψευση κάποιας προσδοκίας και δεν υποδηλώνει την απουσία κάθε τάξης, αλλά μόνο την παρουσία μιας τάξης που δεν παρουσιάζει τωρινό ενδιαφέρον. Αν λοιπόν προσπαθήσουμε να αρνηθούμε την τάξη πλήρως, απολύτως, αντιλαμβανόμαστε ότι μεταπηδούμε απροσδιόριστα από το ένα είδος τάξης στο άλλο και ότι η υποτιθέμενη κατάργηση της μιας και της άλλης συνεπάγεται την παρουσία αμφοτέρων. Τέλος, αν υποσκελίσουμε όλα αυτά, αν, λόγω μεροληψίας, κλείσουμε τα μάτια μπροστά σε αυτή την κίνηση του πνεύματος και σε ό,τι προαπαιτεί, τότε δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με μιαν ιδέα* το μόνο που απομένει από την αταξία, είναι μια λέξη. Έτσι το πρόβλημα της γνώσης περιπλέκεται και πιθανώς καθίσταται ανεπίλυτο, εξαιτίας της ιδέας ότι η τάξη πληροί ένα κενό και ότι η έμπρακτη παρουσία της υπερτέθηκε στη δυνητική της απουσία. Βαίνουμε από την απουσία στην παρουσία, από το κενό στο πλήρες, δυνάμει της θεμελιώδους αυταπάτης της νόησής μας. Ιδού το σφάλμα που μια από τις συνέπειες του επισημάναμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Σύμφωνα με την προαίσθηση που μεταδώσαμε, δεν πρόκειται να επανορθώσουμε οριστικά αυτό το σφάλμα παρά μόνο αν το αντιμετωπίσουμε αποφασιστικά. Πρέπει να το αντιμετωπίσουμε κατά πρόσωπο, καθ' εαυτό, στη ριζικά εσφαλμένη αντίληψη που συνεπάγεται για την άρνηση, για το κενό και για το μηδέν. [2]

Η ύπαρξη και το μηδέν

Οι φιλόσοφοι παραμέλησαν την ιδέα του μηδενός. Κι όμως αυτή αποτελεί συχνά το κρυφό ελατήριο, την αθέατη κινητήρια δύναμη της φιλοσοφικής σκέψης. Αρχής γενομένης από την αφύπνιση του αναστοχασμού, αυτή έδωσε την ώθηση -υπό το βλέμμα της συνειδήσεως- στα αγωνιώδη προβλήματα, στα ερωτήματα που δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε χωρίς να καταληφθούμε από ίλιγγο. Αμέσως μόλις άρχισα να φιλοσοφώ, αναρωτήθηκα γιατί υπάρχω* και όταν έλαβα υπόψη μου την αλληλεγγύη που με συνδέει με το υπόλοιπο σόμπαν, η δυσκολία απλώς πλάτυνε, καθώς ήθελα να γνω-

2. Η ανάλυση στην οποία υποβάλλουμε εδώ την ιδέα του μηδενός δημοσιεύΗκε ήδη στη ***Φιλοσοφική Επιθεώρηση(Revue philosophique),*** Νοέμβριος 1906, σσ. 728-747.

ρίσω γιατί υπάρχει το σόμπαν αν συνδέσω το σόμπαν με μιαν εμμενή ή υπερβατική Αρχή που το υποβαστά ή το δημιουργεί, η σκέψη μου επαναπαύεται σε αυτή την αρχή μόνο για λίγες στιγμές* το ίδιο πρόβλημα τίθεται, μάλιστα αυτή τη φορά σε όλο το εύρος και τη γενικότητά του* πόθεν προέρχεται ό,τι υπάρχει και πώς να κατανοήσουμε ότι υπάρχει κάτι; Κι εδώ ακόμη, στην παρούσα εργασία, όταν η ύλη ορίστηκε με ένα είδος καθόδου, αυτή η κάθοδος ως διακοπή μιας ανόδου, αυτή η άνοδος διά της αυξήσεως, όταν, τέλος, μια Αρχή δημιουργίας τέθηκε στο βάθος των πραγμάτων, ανακύπτει το ίδιο ερώτημα* πώς, γιατί υπάρχει αυτή η αρχή και όχι το τίποτε;

Τώρα λοιπόν, αν αντιπαρέλθω αυτά τα ερωτήματα για να φτάσω σε κείνο που κρύβεται πίσω τους, βρίσκω το εξής. Η ύπαρξη μου φαίνεται σαν μια κατάκτηση σε βάρος του μηδενός. Αναλογίζομαι ότι θα μπορούσε, ότι θα έπρεπε μάλιστα να μην υπάρχει τίποτε και εκπλήττομαι που βλέπω ότι κάτι υπάρχει. Ή εκλαμβάνω κάθε πραγματικότητα ως εκδιπλωμένη επί του μηδενός, όπως πάνω σε ένα χαλί* το μηδέν υπήρχε αρχικά και το είναι κατέφθασε μετά ως προσθήκη. Ή ακόμη, αν κάτι υπήρχε ανέκαθεν, τότε το μηδέν πρέπει να του χρησίμευε πάντα ως υπόβαθρο ή ως δοχείο, οπότε είναι, κατά συνέπεια, αιωνίως προγενέστερο αυτού. Παρόλο που ένα ποτήρι ήταν πάντα γεμάτο, το υγρό που το γεμίζει δεν παύει να πληροί ένα κενό. Παρόμοια, το είναι μπορεί να ήταν πάντα παρόν* το μηδέν, που πληρούται από αυτό μέχρι εκχειλίσεως, δεν παύει να προϋπήρχε του είναι, αν όχι εμπράκτως τουλάχιστον αυτοδικαίως. Τελικά αδυνατώ να απαλλαγώ από την ιδέα ότι το πλήρες είναι ένα κέντημα πάνω στον καμβά του κενού, ότι το είναι υπερτίθεται στο μηδέν και ότι στην παράσταση του «τίποτε» υπάρχει κάτι *λιγότερο* απ' ό,τι υπάρχει στην παράσταση «κάποιου πράγματος». Εδώ έγκειται όλο το μυστήριο.

Οφείλουμε λοιπόν να ρίξουμε φως σε αυτό το μυστήριο και το οφείλουμε κυρίως, αν θέτουμε στο βάθος των πραγμάτων τη διάρκεια και την ελεύθερη επιλογή. Διότι η περιφρόνηση της μεταφυσικής για κάθε πραγματικότητα που διαρκεί προέρχεται ακριβώς από το γεγονός ότι φτάνει στο είναι περνώντας πρώτα από το «μηδέν» και από το ότι μια ύπαρξη που διαρκεί δεν της φαίνεται αρκετά ισχυρή ώστε να κατανικήσει την ανυπαρξία και να τεθεί αφ' εαυτής. Αυτός κυρίως είναι ο λόγος που την ωθεί να προικίσει το αληθινό είναι με μια *λογική* ύπαρξη, και όχι με μια ψυχολογική ή φυσική ύπαρξη. Διότι αυτή είναι η φύση μιας αμιγώς λογικής ύπαρ-

ξης· φαίνεται να έχει αυτάρκεια και να τίθεται μόνο και μόνο ως συνέπεια της δύναμης που είναι εμμενής στην αλήθεια. Αν διερωτηθώ γιατί υπάρχουν σώματα ή πνεύματα και όχι το τίποτε, απάντηση δεν βρίσκω. Το γεγονός όμως ότι μια λογική αρχή σαν το A=A έχει την ικανότητα να αυτοδημιουργείται, θριαμβεύοντας σε βάρος του μηδενός αιωνίως, μου φαίνεται φυσικό. Η εμφάνιση ενός κύκλου χαραγμένου με κιμωλία πάνω σε έναν πίνακα είναι κάτι που χρήζει εξηγήσεως* ετούτη η φυσικότατη ύπαρξη δεν μπορεί αφ' εαυτής να καταβάλει την ανυπαρξία. Αλλά η «λογική ουσία» του κύκλου, δηλαδή η δυνατότητα να χαραχτεί σύμφωνα με ένα νόμο, δηλαδή εντέλει ο ορισμός του, είναι κάτι που μου φαίνεται αιώνιο* δεν έχει τόπο ούτε χρονολογία, διότι πουθενά και σε καμιά στιγμή η χάραξη ενός κύκλου δεν άρχισε να είναι δυνατή. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι η αρχή στην οποία βασίζονται όλα τα πράγματα και την οποία εκδηλώνουν όλα τα πράγματα έχει μια ύπαρξη της αυτής φύσεως με τον ορισμό του κύκλου ή με το αξίωμα A=A. Τότε το μυστήριο της ύπαρξης εξανεμίζεται, διότι το ον που βρίσκεται στο βάθος όλων των πραγμάτων τίθεται πλέον στην αιωνιότητα. όπως τίθεται και η ίδια η λογική. Αληθεύει ότι αυτό θα μας στοιχίσει μια αρκετά βαριά θυσία* αν η αρχή όλων των πραγμάτων υπάρχει εν είδει λογικού αξιώματος ή μαθηματικού ορισμού, τα ίδια τα πράγματα θα πρέπει να προέρχονται από αυτή την αρχή δίκην εφαρμογών ενός αξιώματος ή δίκην συνεπειών ενός ορισμού και δεν θα υπάρχει πλέον θέση, ούτε στα πράγματα ούτε στην αρχή τους, για την αποτελεσματική αιτιότητα εννοούμενη ως ελεύθερη επιλογή. Αυτά ακριβώς είναι τα συμπεράσματα μιας θεωρίας όπως του Σπινόζα ή ακόμη και του Λάιμπνιτς, για παράδειγμα, και αυτή ήταν η γένεσή της.

Αν μπορούσαμε να καταδείξουμε ότι η ιδέα του μηδενός, με το νόημα που της αποδίδουμε όταν την αντιτάσσουμε στην ιδέα της ύπαρξης, είναι μια ψευδοίδέα, τότε τα προβλήματα που εγείρει θα απέβαιναν πάραυτα ψευδοπροβλήματα. Η υπόθεση ενός απόλυτου που θα δρούσε ελεύθερα, που θα διαρκούσε εξόχως, δεν θα είχε πια τίποτα το σκανδαλώδες. Οπότε θα ανοιγόταν ο δρόμος για μια φιλοσοφία εγγύτερη στην ενόραση, που δεν θα απαιτούσε πλέον τις ίδιες θυσίες από τον κοινό νου.

Ας δούμε λοιπόν τι σκεπτόμαστε όταν μιλάμε για το μηδέν. Η παράσταση του μηδενός επιτυγχάνεται είτε με τη φαντασία είτε με τη νοητική σύλλη-

ψη. Ας εξετάσουμε τι μπορεί να είναι αυτή η εικόνα ή αυτή η ιδέα. Ας αρχίσουμε λοιπόν με την εικόνα.

Θα κλείσω τα μάτια μου, θα βουλώσω τα αυτιά μου, θα εξαλείψω στη σειρά όλες τις αισθητηριακές εντυπώσεις που μου έρχονται από τον εξωτερικό κόσμο· τούτου δοθέντος, όλες μου οι αντιλήψεις αφανίζονται, το υλικό σόμπαν βυθίζεται για μένα στη σιωπή και στο σκοτάδι. Και όμως υφίσταμαι και δεν μπορώ να κάνω αλλιώς. Εξακολουθώ να είμαι εδώ, με τις οργανικές αισθήσεις που μου έρχονται από την περιφέρεια και από το εσωτερικό του σώματός μου, με τις αναμνήσεις που μου αφήνουν οι παρελθούσες αντιλήψεις μου, ακόμη με την εντύπωση -θετικότατη και πληρέστατη- του κενού που μόλις διάνοιξα ολόγυρά μου. Πώς να εξαλείψω όλα αυτά; Πώς να αφανίσω τον εαυτό μου; Στην ανάγκη, μπορώ να παραμερίσω τις αναμνήσεις μου και να λησμονήσω ακόμη και το άμεσο παρελθόν μου· διατηρώ τουλάχιστον τη συνείδηση που έχω για το παρόν μου υποβιβασμένο στην έσχατη ένδεια, δηλαδή για την παρούσα κατάσταση του σώματός μου. Εντούτοις θα προσπαθήσω να τελειώνω και με αυτή τη συνείδηση. Θα αμβλύνω ολοένα και περισσότερο τις αισθητηριακές εντυπώσεις που μου αποστέλλει το σώμα μου· να τες λοιπόν, έτοιμες να σβήσουν* όντως σβήνουν, χάνονται στο σκοτάδι όπου ήδη βυθίστηκαν όλα τα πράγματα. Κι όμως, την ίδια στιγμή που σβήνει η συνείδησή μου, ανάβει μια άλλη συνείδηση· - ή μάλλον ήταν ήδη αναμμένη, ανέτειλε την προηγούμενη στιγμή για να παραστεί στην εξαφάνιση της πρώτης. Διότι η πρώτη συνείδηση δεν μπορούσε να εξαφανιστεί παρά μόνο για μια άλλη και έναντι μιας άλλης συνείδησης. Βλέπω τον εαυτό μου εκμηδενισμένο μόνο αν τον έχω ήδη αναστήσει, με μια θετική πράξη, έστω κι αν είναι ακούσια και ασύνειδη. Ως εκ τούτου, ό,τι κι αν κάνω, πάντα υποπίπτει στην αντίληψή μου κάτι, έξωθεν ή ένδοθεν. Όταν δεν ξέρω πια τίποτε για τα εξωτερικά αντικείμενα, καταφεύγω στη συνείδηση που έχω για τον εαυτό μου· αν καταλύσω αυτό το εσωτερικό, η ίδια η κατάλυσή του αποβαίνει αντικείμενο για ένα φανταστικό εγώ που, αυτή τη φορά, αντιλαμβάνεται ως εξωτερικό αντικείμενο το εγώ που εξαφανίζεται. Εξωτερικό ή εσωτερικό, υπάρχει λοιπόν πάντα ένα αντικείμενο το οποίο παριστά η φαντασία μου. Ισχύει, βέβαια, ότι μπορεί να μεταβαίνει από το ένα στο άλλο και να φαντάζεται εκ περιτροπής ένα μηδέν εξωτερικής αντίληψης ή ένα μηδέν εσωτερικής αντίληψης - αλλά όχι και τα δύο ταυτόχρονα, διότι η απουσία του ενός συ-

νίσταται, κατά βάθος, στην αποκλειστική παρουσία του άλλου. Αλλά, επειδή αυτά τα δύο σχετικά μηδενικά μπορούμε να τα φανταστούμε εκ περιτροπής, συμπεραίνουμε εσφαλμένα άτι μπορούμε να τα φανταστούμε μαζί- συμπέρασμα που ο παραλογισμός του θα έπρεπε να είναι έκδηλος, καθότι δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε ένα μηδέν χωρίς να αντιληφθούμε, τουλάχιστον συγκεχυμένα, ότι το φανταζόμαστε, ήτοι ότι δρούμε, ότι σκεπτόμαστε και, συνεπώς, ότι κάτι υφίσταται ακόμη.

Επομένως, η καθαυτό εικόνα μιας κατάργησης των πάντων ουδέποτε σχηματίζεται από τη σκέψη. Η προσπάθεια με την οποία τείνουμε να πλάσουμε αυτή την εικόνα μάς κάνει τελικά να αμφιταλαντευόμαστε ανάμεσα στη θέαση μιας εξωτερικής πραγματικότητας και σε κείνη μιας εσωτερικής πραγματικότητας. Σε αυτό το πήγαιν' έλα του πνεύματός μας μεταξύ του έξω και του μέσα, υπάρχει ένα σημείο, ισαπέχον από τα δύο, όπου νομίζουμε ότι δεν αντιλαμβανόμαστε πλέον το ένα και ότι δεν αντιλαμβανόμαστε ακόμη το άλλο* εκεί ακριβώς σχηματίζεται η εικόνα του μηδενός. Στην πραγματικότητα αντιλαμβανόμαστε τότε και τα δύο, φτάνοντας στο διάμεσο των δύο όρων και, ορισμένη με αυτό τον τρόπο, η εικόνα του μηδενός είναι μια εικόνα γεμάτη πράγματα, μια εικόνα που περικλείει ταυτόχρονα την εικόνα του υποκειμένου και κείνη του αντικειμένου, συν μια διηνεκή μεταπήδηση από τη μία στην άλλη, και την άρνηση να τεθεί οριστικά σε μια από αυτές. Είναι προφανές ότι αυτό το μηδέν δεν θα μπορούσαμε να το αντιτάξουμε στο είναι και να το θέσουμε πριν ή κάτω από αυτό, καθότι περικλείει ήδη την εν γένει ύπαρξη. Αλλά θα μας πούνε ότι, αν παρεμβαίνει η παράσταση του μηδενός, ορατή ή λανθάνουσα, στους συλλογισμούς των φιλοσόφων, τούτο δεν συμβαίνει υπό μορφή εικόνας, αλλά υπό μορφή ιδέας. Θα παραδεχθούν ότι δεν φανταζόμαστε την κατάλυση των πάντων, αλλά θα ισχυρισθούν ότι μπορούμε να τη συλλάβουμε. Νοούμε, έλεγε ο Καρτέσιος, ένα πολύγωνο με χίλιες πλευρές, καίτοι δεν μπορούμε να το φανταστούμε· αρκεί να έχουμε σαφή παράσταση της δυνατότητας κατασκευής του. Το ίδιο ισχύει για την ιδέα της κατάλυσης όλων των πραγμάτων. Θα μας πούνε βέβαια ότι δεν υπάρχει τίποτε πιο απλό από τη διαδικασία με την οποία κατασκευάζουμε την ιδέα της. Όντως, δεν υπάρχει ούτε ένα αντικείμενο της εμπειρίας μας που να μην μπορούμε να υποθέσουμε ότι έχει καταλυθεί. Ας διευρύνουμε αυτή την κατάλυση από ένα πρώτο αντικείμενο σε ένα δεύτερο, κατόπιν σε ένα τρίτο και ούτω καθ' εξής κατ'

αρέσκεια- το μηδέν είναι το όριο προς το οποίο τείνει αυτή η διεργασία. Ορισμένο με αυτό τον τρόπο, το μηδέν είναι όντως η κατάλυση των πάντων. - Αυτή είναι η θέση, αρκεί λοιπόν να την εξετάσουμε με αυτή τη μορφή για να αντιληφθούμε τον παραλογισμό που υποκρύπτει.

Μια ιδέα που κατασκευάστηκε εκ θεμελίων από το πνεύμα είναι ιδέα μόνο αν τα τμήματά της είναι ικανά να συνυπάρξουν* θα συρρικνωνόταν σε μια απλή λέξη, αν τα στοιχεία που συνάπτουμε για να τη συνθέσουμε αλληλοαποκλείονταν στον βαθμό που τα συγκεντρώναμε. Όταν έχω ορίσει τον κύκλο, σκέπτομαι άκοπα έναν μαύρο ή έναν άσπρο κύκλο, έναν κύκλο από χαρτόνι, από σίδερο ή από χαλκό, έναν κύκλο διάφανο ή αδιαφανή - αλλά όχι έναν τετράγωνο κύκλο, διότι ο νόμος γένεσης του κύκλου αποκλείει τη δυνατότητα να περιγράφουμε αυτό το σχήμα με ευθείες γραμμές. Έτσι το πνεύμα μου μπορεί να σκεφτεί καταλυμένο το οιοδήποτε υπαρκτό πράγμα, αλλά, αν η κατάλυση του τυχόντος πράγματος από το πνεύμα ήταν μια διεργασία που ο μηχανισμός της θα συνεπαγόταν ότι τελείται σε ένα μέρος του Όλου και όχι στο ίδιο το Όλο, τότε η διεύρυνση μιας παρόμοιας διεργασίας στην ολότητα των πραγμάτων θα μπορούσε να αποβεί παράλογη, αυτοαναιρούμενη και η ιδέα μιας κατάλυσης των πάντων θα παρουσίαζε ίσως τα ίδια χαρακτηριστικά με την ιδέα ενός τετράγωνου κύκλου* δεν θα ήταν πια μια ιδέα, αλλά μια απλή λέξη. Ας εξετάσουμε λοιπόν εκ του σύνεγγυς τον μηχανισμό της διεργασίας.

Όντως, το αντικείμενο που καταργούμε είναι είτε εξωτερικό είτε εσωτερικό* είναι ένα πράγμα ή μια συνειδησιακή κατάσταση. Ας πάρουμε την πρώτη περίπτωση. Καταλύω νοερά ένα εξωτερικό αντικείμενο* στη θέση που βρισκόταν «δεν υπάρχει πια τίποτα». Τίποτα πια από αυτό το αντικείμενο, αναμφίβολα, πλην όμως ένα άλλο αντικείμενο πήρε τη θέση του* στη φύση δεν υπάρχει απόλυτο κενό. Ας δεχθούμε παραταύτα ότι το απόλυτο κενό είναι δυνατό* δεν είναι όμως αυτό το κενό που σκέπτομαι όταν λέω ότι το αντικείμενο, άπαξ και καταλυθεί, αφήνει τη θέση του άδεια, διότι εξ υποθέσεως πρόκειται για μια *θέση*, δηλαδή για ένα κενό οροθετημένο επακριβώς, δηλαδή για ένα είδος *πράγματος*. Το κενό για το οποίο μιλάω, λοιπόν, δεν είναι κατά βάθος παρά η απουσία του τάδε καθορισμένου αντικειμένου, το οποίο αρχικά ήταν εδώ και τώρα βρίσκεται αλλού και. δεδομένου ότι δεν είναι πια στον παλιό του τόπο, αφήνει θα λέγαμε πίσω του το κενό του εαυτού του. Ένα ον που δεν θα ήταν προικισμένο με μνήμη ή με

πρόβλεψη ουδέποτε θα ξεστόμιζε εν προκειμένω τις λέξεις «κενό» ή «μηδέν»· θα εξέφραζε απλώς αυτό που υπάρχει και αυτό που αντιλαμβάνεται· ωστόσο, αυτό που υπάρχει και αυτό που αντιλαμβανόμαστε είναι η *παρουσία* ενός πράγματος ή ενός άλλου, ουδέποτε η *απουσία του* οιουδήποτε πράγματος. Απουσία υπάρχει μόνο για ένα ον που μπορεί να θυμάται και να προσδοκά. Θυμόταν ένα αντικείμενο και ίσως ανέμενε να το συναντήσει* βρίσκει λοιπόν ένα άλλο και εκφράζει τη διάψευση της προσδοκίας του, που γεννιέται από την ανάμνηση, λέγοντας ότι δεν βρίσκει πια τίποτα, ότι προσκρούει στο μηδέν. Ακόμη κι αν δεν ανέμενε να συναντήσει το αντικείμενο, πρόκειται για μια πιθανή αναμονή αυτού του αντικειμένου, για τη διάψευση της ενδεχόμενης προσδοκίας του, την οποία διερμηνεύει λέγοντας ότι το αντικείμενο δεν είναι πια εκεί που ήταν. Στην πραγματικότητα, εκείνο που αντιλαμβάνεται, εκείνο που επιτυγχάνει να σκεφτεί έμπρακτα, είναι η παρουσία του παλαιού αντικειμένου σε μια νέα θέση ή η παρουσία ενός νέου αντικειμένου στην παλαιά θέση- τα υπόλοιπα, όλα όσα εκφράζονται αρνητικά με λέξεις σαν το μηδέν ή το κενό, δεν είναι σκέψη παρά θυμικότητα, ή -ακριβέστερα- θυμικός χρωματισμός της σκέψης. Η ιδέα της κατάλυσης ή του μερικού μηδενός σχηματίζεται λοιπόν εδώ κατά την υποκατάσταση ενός πράγματος από ένα άλλο, από τη στιγμή που σκεφτεί αυτή την υποκατάσταση ένα πνεύμα το οποίο θα προτιμούσε να διατηρήσει το παλαιό πράγμα στη θέση του νέου ή συλλαμβάνει τουλάχιστον αυτή την προτίμηση ως δυνατή. Από την υποκειμενική πλευρά συνεπάγεται μια προτίμηση, από την αντικειμενική πλευρά μιαν υποκατάσταση, ενώ είναι ένας απλός συνδυασμός ή μάλλον μια αλληλεπίδραση ανάμεσα σ' αυτό το συναίσθημα της προτίμησης και σ' αυτή την ιδέα της υποκατάστασης.

Αυτός είναι ο μηχανισμός της διεργασίας διά της οποίας το πνεύμα μας καταλύει ένα αντικείμενο και καταφέρνει να σκέφτεται, στον εξωτερικό κόσμο, ένα μερικό μηδέν. Ας δούμε τώρα πως το παριστά μέσα του. Αυτό που διαπιστώνουμε μέσα μας είναι και πάλι φαινόμενα που παράγονται, και όχι, βέβαια, φαινόμενα που δεν παράγονται. Νιώθω μιαν αίσθηση ή μια συγκίνηση, συλλαμβάνω μιαν ιδέα, παίρνω μιαν απόφαση· η συνείδησή μου αντιλαμβάνεται αυτά τα γεγονότα που είναι ισάριθμες *παρουσίες* και δεν υπάρχει στιγμή όπου παρόμοια γεγονότα δεν μου συμβαίνουν. Ασφαλώς μπορώ νοερά να διακόψω τον ρου ττγς εσωτερικής μου ζωής, να υποθέσω ότι κοιμάμαι χωρίς όνειρα ή ότι έπαψα να υπάρχω· αλλά, τη στιγμή ακρι-

βώς που κάνω αυτή την υπόθεση, συλλαμβάνω τον εαυτό μου, τον φαντάζομαι να νοιάζεται για τον ύπνο μου ή να επιβιώνει της εκμηδένισής μου και δεν παραιτούμαι από την ένδοθεν αντίληψη του εαυτού μου παρά μόνο για να καταφύγω στην εξωτερική αντίληψη του εαυτού μου. Τούτο σημαίνει ότι κι εδώ ακόμη το πλήρες διαδέχεται πάντα το πλήρες και ότι μια διάνοια που θα ήταν μόνο διάνοια, που δεν θα είχε θλίψη ή επιθυμία, που θα ρύθμιζε την κίνησή της με βάση την κίνηση του αντικειμένου της, δεν θα συνελάμβανε καν μιαν απουσία ή ένα κενό. Η σύλληψη ενός κενού γεννιέται εν προκειμένω όταν η συνείδηση, καθυστερώντας έναντι του εαυτού της, παραμένει προσηλωμένη στην ανάμνηση μιας παλαιάς κατάστασης, ενώ πλέον έχουμε να κάνουμε με μια νεοφανή. Ουσιαστικά είναι μια σύγκριση του υπάρχοντος με κείνο που θα μπορούσε ή θα έπρεπε να υπάρξει, ανάμεσα σε κάτι πλήρες και σε κάτι πλήρες. Με ένα λόγο, είτε πρόκειται για ένα υλικό κενό είτε για ένα συνειδησιακό κενό, *η παράσταση του κενού είναι πάντα μια πλήρης παράσταση, η οποία αποσυντίθεται, όταν την αναλύουμε, σε δύο θετικά στοιχεία* στην ιδέα -διακριτή ή συγκεχυμένη- μιας υποκατάστασης και στο -βιωμένο ή πλασματικό- συναίσθημα μιας επιθυμίας ή μιας θλίψης.*

Συνέπεια αυτής της διπλής ανάλυσης είναι ότι η ιδέα του απόλυτου μηδενός, νοούμενου ως κατάλυσης των πάντων, είναι μια ιδέα αυτοαναιρούμενη, μια ψευδοϊδέα, μια απλή λέξη. Αν η κατάργηση ενός πράγματος συνίσταται στην αντικατάστασή του από ένα άλλο, αν η σκέψη της απουσίας ενός πράγματος είναι δυνατή μόνο με τη λίγο πολύ ρητή παράσταση της παρουσίας κάποιου άλλου πράγματος, τέλος αν κατάργηση σημαίνει αρχικά υποκατάσταση, τότε η ιδέα μιας «κατάλυσης των πάντων» είναι τόσο παράλογη όσο και η ιδέα ενός τετράγωνου κύκλου. Ο παραλογισμός δεν χτυπάει στο μάτι, καθότι δεν υπάρχει επιμέρους αντικείμενο που να μην μπορούμε να το υποθέσουμε καταλυμένο· επειδή λοιπόν δεν απαγορεύεται να καταργούμε νοερά όλα τα πράγματα εκ περιτροπής, συμπεραίνουμε ότι είναι δυνατό να τα υποθέσουμε καταργημένα συλλήβδην. Μας διαφεύγει ότι το να καταργούμε όλα τα πράγματα εκ περιτροπής σημαίνει ακριβώς ότι αντικαθιστούμε ένα πράγμα με ένα άλλο και. έτσι, η κατάργηση των πάντων απολύτως συνεπάγεται μιαν αληθινή αντίφαση, αφοί) αυτό το εγχείρημα θα σήμαινε ότι θα καταστρέφαμε την ίδια τη συνθήκη που του επιτρέπει να τελεστεί.

Αλλά η αυταπάτη εμμένει. Από το γεγονός ότι η κατάργηση ενός πράγματος συνίσταται *εμπράχτωςστην* υποκατάστασή του με ένα άλλο, δεν θα συμπεράνουμε, δεν θα θελήσουμε να συμπεράνουμε ότι η κατάλυση ενός πράγματος *με τη σκέψη* υπονοεί την υποκατάσταση, με τη σκέψη και πάλι, ενός νέου πράγματος με το παλαιό. Θα συμφωνήσουν μαζί μας βέβαια ότι ένα πράγμα αντικαθίσταται πάντα από ένα άλλο και μάλιστα ότι, ακόμη και το 7τνεύμα μας αδυνατεί να σκεφτεί την εξαφάνιση ενός εξωτερικού ή εσωτερικού αντικειμένου χωρίς να συλλάβει -ακαθόριστα βέβαια και συγκεχυμένα- την υποκατάστασή του. Αλλά θα προσθέσουν ότι η παράσταση μιας εξαφάνισης είναι παράσταση ενός φαινομένου που παράγεται εν χώρω ή τουλάχιστον εν χρόνω, ότι επιπλέον συνεπάγεται την ανάκληση μιας εικόνας και ότι το ζητούμενο εδώ είναι να απαλλαγούμε από τη φαντασία για να επικαλεστούμε την καθαρή νόηση. Αρα -θα παρατηρήσουνας μη μιλάμε πια για εξαφάνιση ή κατάλυση* είναι απλά φυσικές διεργασίες. Ας μην παριστούμε πια το Α αντικείμενο καταλυμένο ή απόν. Ας λέμε απλώς ότι το σκεφτόμαστε «ανύπαρκτο». Το καταλύω σημαίνει ότι επιδρώ πάνω του εν χρόνω και ίσως επίσης εν χώρω* άρα ότι παραδέχομαι τις συνθήκες της χωρικής και χρονικής ύπαρξης, ότι δέχομαι την αλληλεγγύη που συνδέει ένα αντικείμενο με όλα τα άλλα και το εμποδίζει να εξαφανιστεί χωρίς να αντικατασταθεί παρευθύς. Κι όμως μπορούμε να απαλλαγούμε από αυτές τις συνθήκες* αρκεί, με μια αφαιρετική προσπάθεια, να επικαλεστούμε την παράσταση του Α μεμονωμένου αντικειμένου, που συμφωνούμε αρχικά να το θεωρήσουμε ως υπάρχον, και συνακόλουθα, με μια νοητική μονοκοντυλιά, να διαγράψουμε αυτήν τη ρήτρα. Χάρη στην απόφασή μας, το αντικείμενο θα είναι ανύπαρκτο.

Έστω. Ας διαγράψουμε λοιπόν τη ρήτρα. Δεν πρέπει όμως να πιστέψουμε ότι η μονοκοντυλιά μας είναι αυτάρκης και ότι μπορεί να απομονωθεί από τα άλλα πράγματα. Θα δούμε ότι, θέλοντας και μη, φέρει μαζί της όλα κείνα που αξιώναμε να αφαιρέσουμε. Ας συγκρίνουμε λοιπόν τις δύο ιδέες του Α αντικειμένου υποθέτοντας αρχικά ότι είναι πραγματικό και κατόπιν ότι είναι «ανύπαρκτο».

Η ιδέα του Α αντικειμένου, όταν υποθέτουμε ότι υπάρχει, είναι η απλή παράσταση του Α αντικειμένου, διότι αδυνατούμε να παραστήσουμε ένα αντικείμενο χωρίς να του αποδώσουμε, αυτόχρημα, μια κάποια πραγματικότητα. Ανάμεσα στη σκέψη μου για ένα αντικείμενο και στη σκέψη μου

ότι αυτό υπάρχει, δεν υφίσταται καμιά απολύτως διαφορά· ο Καντ έριξε άπλετο φως σε αυτό το ζήτημα όταν υπέβαλε σε κριτική το οντολογικό επιχείρημα. Έκτοτε. τι σημαίνει σκέπτομαι ένα Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο; Το παριστώ ως ανύπαρκτο δεν μπορεί να σημαίνει ότι αφαιρώ από την ιδέα του Α αντικειμένου την ιδέα του κατηγορήματος της «ύπαρξης», καθότι, για άλλη μια φορά, η παράσταση της ύπαρξης του αντικειμένου είναι αδιαχώριστη από την παράστασή του και μάλιστα ταυτίζεται μαζί της. Όταν παριστώ λοιπόν το Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο, ουσιαστικά *προσθέτω* κάτι στην ιδέα αυτού του αντικειμένου* όντως προσθέτουμε την ιδέα ενός *αποκλεισμού* αυτού του επιμέρους αντικειμένου από την παρούσα πραγματικότητα εν γένει. Σκέπτομαι το Α αντικείμενο ως ανύπαρκτο σημαίνει ότι σκέπτομαι αρχικά το αντικείμενο και, κατά συνέπεια, ότι το σκέπτομαι ως υπαρκτό* συνακόλουθα σημαίνει ότι σκέπτομαι πως μια άλλη πραγματικότητα, με την οποία είναι ασύμβατο, το παραγκωνίζει. Μονάχα που είναι ανώφελο να παραστήσουμε ρητά αυτή την τελευταία πραγματικότητα* δεν χρειάζεται να ασχοληθούμε με αυτό που είναι. Μας αρκεί να γνωρίζουμε ότι απομακρύνει το Α αντικείμενο, αυτό που είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει. Να γιατί σκεπτόμαστε μάλλον τον αποκλεισμό παρά την αιτία που το αποκλείει. Πλην όμως αυτή η αιτία εξακολουθεί να είναι παρούσα στο πνεύμα* βρίσκεται εκεί υπόρρητα, καθότι το αποκλείον είναι αδιαχώριστο από τον αποκλεισμό, όπως το χέρι που κρατάει το μολύβι είναι αδιαχώριστο από τη μονοκοντυλιά που προβαίνει σε μια διαγραφή. Η ενέργεια με την οποία δηλώνουμε ένα αντικείμενο ως μη πραγματικό θέτει την εν γένει ύπαρξη του πραγματικού. Με άλλα λόγια, παριστώ ένα αντικείμενο ως μη πραγματικό ουσιαστικά σημαίνει ότι το στερώ από κάθε λογής ύπαρξη, διότι η παράσταση ενός αντικειμένου είναι αναγκαστικά παράσταση του ίδιου αντικειμένου ως υπάρχοντος. Μια παρόμοια ενέργεια συνίσταται απλά στη δήλωση ότι η ύπαρξη που αποδίδεται από το πνεύμα μας στο αντικείμενο, η οποία είναι αδιαχώριστη από την παράστασή του. είναι μια ύπαρξη ολότελα ιδεατή, η ύπαρξη μιας απλής δυνατότητας. Αλλά η ιδεατότητα ενός αντικειμένου, η απλή δυνατότητα ενός αντικειμένου, δεν έχουν νόημα παρά μόνο σε συνάρτηση με μια πραγματικότητα που διώχνει στην περιοχή του ιδεώδους ή της απλής δυνατότητας αυτό το αντικείμενο που είναι ασύμβατο με αυτήν. Τποθέστε ότι έχει καταλυθεί η πιο ισχυρή και πιο υποστασιακή ύπαρξη, τότε η πιο μετριασμένη και πιο αδύναμη

ύπαρξη της απλής δυνατότητας θα αποβεί η καθαυτό πραγματικότητα και δεν θα παριστάτε πια το αντικείμενο ως ανύπαρκτο. Με άλλα λόγια, και όσο αλλόκοτη κι αν φαίνεται η διαβεβαίωσή μας, *στην ιδέα ενός αντικειμένου το οποίο συλλαμβάνουμε ως «ανύπαρκτο» υπάρχει κάτι* περισσότερο *παρά κάτι* λιγότερο *απ'* άτι *υπάρχει στην ιδέα του ίδιου αντικειμένου όταν το συλλαμβάνουμε ως «υπαρκτό», διότι η ιδέα του «μη υπάρχοντος» αντικειμένου είναι αναγκαστικά η ιδέα του «υπάρχοντος» αντικειμένου συν την προσθήκη της παράστασης ενός αποκλεισμού αυτού του αντικειμένου από την παρούσα πραγματικότητα συλλήβδην ειλημμένη.*

Θα ισχυριστούν βέβαια ότι η παράστασή μας για το ανύπαρκτο δεν έχει ακόμη απαλλαγεί επαρκώς από κάθε φανταστικό στοιχείο, ότι δεν είναι αρκετά αρνητική. Δεν έχει σημασία, θα μας πουν, αν η μη πραγματικότητα ενός πράγματος έγκειται στον αποκλεισμό του από άλλα. Περί τούτου δεν θέλουμε να ξέρουμε τίποτα. Μήπως δεν είμαστε ελεύθεροι να κατευθύνουμε την προσοχή μας όπου και όπως μας αρέσει; Αφού λοιπόν επικαλεστούμε την παράσταση ενός αντικειμένου και, ως εκ τούτου, υποθέσουμε, αν θέλετε, ότι υπάρχει, το μόνο που θα κάνουμε είναι να συνάψουμε στην κατάφασή μας ένα «όχι» - αυτό αρκεί για να το εκλάβουμε ως ανύπαρκτο. Πρόκειται για μια πέρα για πέρα διανοητική διεργασία, ανεξάρτητη από όσα συμβαίνουν έξω από το πνεύμα. Ας σκεφτούμε λοιπόν οτιδήποτε ή τα πάντα, κατόπιν ας θέσουμε στο περιθώριο της σκέψης μας το «όχι» που επιτάσσει την απόρριψη του περιεχομένου της* έτσι, με ιδεατό τρόπο καταργούμε όλα τα πράγματα μόνο με ένα «διάταγμα καταστροφής». Κατά βάθος, όλες οι δυσκολίες και όλες οι πλάνες προέρχονται εν προκειμένω από αυτή την υποτιθέμενη ικανότητα που είναι εγγενής στην άρνηση. Εκλαμβάνουμε την άρνηση ως επακριβώς συμμετρική προς την κατάφαση. Φανταζόμαστε ότι η άρνηση, όπως και η κατάφαση, είναι αυτάρκης. Οπότε η άρνηση, όπως και η κατάφαση, θα είχε τη δύναμη να δημιουργεί ιδέες, με μόνη τη διαφορά ότι θα ήταν αρνητικές ιδέες. Καταφάσκοντας ένα πράγμα, κατόπιν ένα άλλο και ούτω καθ' εξής επ' άπειρον, σχηματίζω την ιδέα του Όλου· παρόμοια, αρνούμενος ένα πράγμα, κατόπιν τα άλλα πράγματα, τέλος αρνούμενος το Όλο, θα έφθανα στην ιδέα του Τίποτε. Αλλά αυτή ακριβώς η εξομοίωση είναι που μας φαίνεται αυθαίρετη. Δεν βλέπουν τάχα ότι, αν η κατάφαση είναι ένα πλήρες ενέργημα του πνεύματος, που μπορεί να συγκροτήσει τελικά μια ιδέα, τότε η άρνηση είναι πάντα το ήμισυ ενός δια-

νοητικού ενεργήματος, του οποίου το έτερο ήμισυ υπονοείται ή μάλλον αναβάλλεται για ένα ακαθόριστο μέλλον; Επίσης, δεν βλέπουν ότι, αν η κατάφαση είναι ένα ενέργημα της καθαρής διάνοιας, τότε εισέρχεται στην άρνηση ένα εξωδιανοητικό στοιχείο και ότι ή η άρνηση οφείλει τον ειδικό της χαρακτήρα σε αυτήν ακριβώς την παρείσφρηση ενός ξένου στοιχείου;

Για να ξεκινήσουμε από το δεύτερο σημείο, ας παρατηρήσουμε ότι αρνούμαι σημαίνει πάντα ότι παραμερίζω μια πιθανή κατάφαση.[3] Η άρνηση δεν είναι παρά μια στάση του πνεύματος έναντι μιας ενδεχόμενης κατάφασης. Όταν λέω ότι «αυτό το τραπέζι είναι μαύρο», μιλάω βέβαια για το τραπέζι* το είδα μαύρο και η κρίση μου αποδίδει αυτό που είδα. Αλλά αν πω: *«αυτό* το τραπέζι δεν είναι λευκό», ασφαλώς δεν εκφράζω κάτι που αντιλήφθηκα, διότι είδα το μαύρο και όχι την απουσία της λευκότητας. Κατά βάθος λοιπόν δεν εκφέρω την κρίση μου για το ίδιο το τραπέζι, αλλά μάλλον για την κρίση που θα χαρακτήριζε το τραπέζι λευκό. Κρίνω μια κρίση και όχι το τραπέζι. Η πρόταση «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό» προϋποθέτει ότι θα μπορούσατε να το θεωρήσετε λευκό, ότι όντως το νομίζατε λευκό ή ότι εγώ θα το θεωρούσα λευκό* σας προειδοποιώ όμως, ή ειδοποιώ τον εαυτό μου, ότι αυτή η κρίση πρέπει να αντικατασταθεί από μια άλλη (την οποία αφήνω, βέβαια, ακαθόριστη). Έτσι, ενώ η κατάφαση αναφέρεται άμεσα στο πράγμα, η άρνηση το αφορά μόνο έμμεσα, μέσα από μια παρέμβλητη κατάφαση. Μια καταφατική πρόταση διερμηνεύει μια κρίση επί ενός αντικειμένου* μια αρνητική πρόταση διερμηνεύει μια κρίση επί μιας κρίσεως. *Συνεπώς η άρνηση διαφέρει από την καθαυτό κατάφαση, διότι είναι μια κατάφαση δευτέρου βαθμού** *καταφάσκει κάτι για μια κατάφαση η οποία, με τη σειρά της, καταφάσκει κάτι για ένα αντικείμενο.*

Πλην όμως, έπεται παρευθύς ότι η άρνηση δεν είναι ενέργημα ενός καθαρού πνεύματος, ήτοι ενός πνεύματος απαλλαγμένου από κάθε κίνητρο, τοποθετημένου απέναντι στα αντικείμενα και αποφασισμένου να καταπιαστεί μόνο με αυτά. Άπαξ και αρνούμαστε, δίνουμε μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό μας. Επιτιμούμε έναν συνομιλητή -πραγματικό ή πιθανό- ο οποίος απατάται και τον καθιστούμε προσεκτικό. Βεβαίωνε κάτι* τον προειδοποιούμε ότι οφείλει να βεβαιώσει κάτι άλλο (χωρίς ωστόσο να

3. Kant. ***Critique Je la raison pure,*** β' έκδ.. σ. 737: «Από τη σκοπιά του περιεχομένου της εν γένει γνώσης μας ... οι αρνητικές προτάσεις έχουν ως ιδιάζουσα λειτουργία να εμποδίζουν την πλάνη". Πβ. Sigwart. ***Logik,*** β' έκδ.. τ. Ι. σ. 150 κ.ε.

εξειδικεύουμε την *κατάφαση με* την οποία θα έπρεπε να υποκαταστήσει την πρώτη). Δεν *έχουμε* πια αντιμέτωπα ένα πρόσωπο και ένα αντικείμενο- απέναντι στο αντικείμενο υπάρχει ένα πρόσωπο που μιλάει σε ένα άλλο, αντικρούοντάς το και συνάμα βοηθώντας το. Έχουμε μιαν απαρχή κοινωνίας. Η άρνηση απευθύνεται σε κάποιον, και όχι μόνο, όπως η καθαρή διανοητική διεργασία, σε κάτι. Ή ουσία της είναι παιδαγωγική και κοινωνική. Επανορθώνει ή μάλλον προειδοποιεί, χωρίς να αποκλείεται η πιθανότητα το πρόσωπο που δέχεται την προειδοποίηση και την επανόρθωση -με ένα είδος διχασμού- να είναι ο ίδιος ο ομιλητής.

Αυτά για το δεύτερο σημείο. Ας πάμε τώρα στο πρώτο. Λέγαμε ότι η άρνηση είναι πάντα το ήμισυ ενός διανοητικού ενεργήματος, ενώ το έτερο ήμισυ παραμένει ακαθόριστο. Αν προφέρω την αρνητική πρόταση «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό», εννοώ ότι οφείλετε να υποκαταστήσετε στο νου σας την κρίση «το τραπέζι είναι λευκό» με μια άλλη κρίση. Σας απευθύνω μία προειδοποίηση η οποία αφορά την αναγκαιότητα μιας υποκατάστασης. Όσο για κείνο που πρέπει να υποκαταστήσει την κατάφασή σας, είναι αλήθεια ότι δεν λέω το παραμικρό, ίσως επειδή αγνοώ το χρώμα του τραπεζιού, ίσως, πάλι, και μάλλον επειδή το λευκό χρώμα είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει για την ώρα, οπότε οφείλω απλώς να σας αναγγείλω ότι ένα άλλο χρώμα θα πρέπει να υποκαταστήσει το λευκό, χωρίς να χρειάζεται να σας πω ποιο ακριβώς. Κατά συνέπεια μια αρνητική κρίση είναι μια κρίση που υποδεικνύει ότι χρειάζεται να υποκατασταθεί μια καταφατική κρίση με μιαν άλλη καταφατική κρίση, δοθέντος ότι η φύση αυτής της δεύτερης κρίσης δεν έχει προσδιοριστεί, ενίοτε επειδή την αγνοούμε, τις περισσότερες όμως φορές επειδή δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς η προσοχή στρέφεται μόνο στο υλικό της πρώτης κρίσης.

Έτσι, οσάκις κολλάω ένα *«όχι» σε* μια κατάφαση, οσάκις αρνούμαι, επιτελώ δύο *σαφώς* καθορισμένες ενέργειες: α) ενδιαφέρομαι για ό,τι διαβεβαιώνει ένας συνάνθρωπός μου ή για ό,τι επρόκειτο να πει ή γι' αυτό που θα μπορούσε να πει ένα άλλο εγώ και το προλαβαίνω- β) δηλώνω ότι μια δεύτερη κατάφαση, το περιεχόμενο της οποίας δεν προσδιορίζω, θα πρέπει να υποκαταστήσει την παρούσα. Πλην όμως και στις δύο ενέργειες θα βρούμε μόνο κατάφαση. 0 ιδιότυπος χαρακτήρας της άρνησης προέρχεται από την υπέρθεση της πρώτης στη δεύτερη. Μάταια λοιπόν θα αποδίδαμε στην άρνηση την ικανότητα να δημιουργεί ιδιότυπες ιδέες, συμμετρικές με

κείνες που δημιουργεί η κατάφαση και αντίδρομες. Από την άρνηση δεν θα εκπηγάσει ουδεμία ιδέα, διότι το μόνο περιεχόμενο που έχει ανήκει στην καταφατική κρίση την οποία κρίνει.

Ακριβέστερα, ας εξετάσουμε μιαν υπαρκτική κρίση και όχι πλέον μια κρίση κατηγορική. Αν πω «το Α αντικείμενο δεν υπάρχει», εννοώ, αρχικά, ότι θα μπορούσαμε να πιστέψουμε πως το Α αντικείμενο υπάρχει· πώς αλλιώς να σκεφτούμε το Α αντικείμενο αν δεν το σκεφτούμε υπαρκτό και ποια διαφορά μπορεί να υφίσταται -και πάλι- ανάμεσα στην ιδέα του υπαρκτού Α αντικειμένου και στην απλή ιδέα του Α αντικειμένου; Επομένως, μόνο και μόνο επειδή λέω «το αντικείμενο Α», του αποδίδω ένα είδος ύπαρξης, έστω την ύπαρξη μιας απλής δυνατότητας, δηλαδή μιας καθαρής ιδέας. Κατά συνέπεια, στην κρίση «το Α αντικείμενο δεν υπάρχει» έχουμε αρχικά μια κατάφαση του είδους:«το Α αντικείμενο υπήρξε» ή «το Α αντικείμενο θα υπάρξει» ή γενικότερα: «το Α αντικείμενο υπάρχει τουλάχιστον ως απλή δυνατότητα». Τώρα λοιπόν, όταν προσθέτω τις δύο λέξεις «δεν υπάρχει», τι άλλο μπορεί να εννοώ αν όχι ότι -προχωρώντας παραπέρα, αναγορεύοντας το δυνατό αντικείμενο σε πραγματικό- απατώμεθα και ότι η δυνατότητα για την οποία μιλάω αποκλείεται από την τωρινή πραγματικότητα ως ασύμβατη με αυτή; Άρα οι κρίσεις που θέτουν τη μη ύπαρξη ενός πράγματος είναι κρίσεις που διατυπώνουν μιαν αντίθεση ανάμεσα στο δυνατό και στο πραγματικά υπάρχον (δηλαδή ανάμεσα σε δύο είδη *ύπαρξης*, τη μια νοούμενη και την άλλη διαπιστωμένη) σε περî7ττώσεις όπου ένα πρόσωπο, πραγματικό ή (ρανταστικό, πίστευε εσφαλμένα ότι μια ορισμένη δυνατότητα πραγματώθηκε. Στη θέση αυτής της δυνατότητας υπάρχει μια πραγματικότητα που διαφέρει από αυτήν και την απομακρύνει* η αρνητική κρίση εκφράζει αυτή την αντίθεση, αλλά την εκφράζει υπό μορφή ηθελημένα ατελή, διότι απευθύνεται σε ένα πρόσωπο που, εξ υποθέσεως, ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την υποδειχθείσα δυνατότητα και δεν θα επιδιώξει να μάθει τι λογής πραγματικότητα την αντικατέστησε. Άρα η έκφραση της υποκατάστασης εξαναγκάζεται σε ακρωτηριασμό. Αντί να βεβαιώσουμε ότι ένας δεύτερος όρος υποκατέστησε τον πρώτο, θα στρέψουμε στον πρώτο, και μόνο σε αυτόν, την προσοχή που κατευθυνόταν αρχικά σ' εκείνον. Και χωρίς να απομακρυνθούμε από τον πρώτο, θα βεβαιώσουμε υπόρρητα ότι ένας δεύτερος όρος τον αντικαθιστά λέγοντας ότι ο πρώτος «δεν υπάρχει». Έτσι θα κρίνουμε μια κρίση αντί να κρίνουμε ένα πράγμα. Θα ειδοποιήσουμε τους άλλους ή τον εαυτό μας για ένα πιθανό σφάλμα, αντί

να κομίσουμε μια θετική πληροφορία. Διαγράψτε κάθε παρόμοια πρόθεση, αποδώστε στη γνώση τον αποκλειστικά επιστημονικό ή φιλοσοφικό της χαρακτήρα, υποθέστε, με άλλα λόγια, ότι η πραγματικότητα εγγράφεται αφ' εαυτής σε ένα πνεύμα που μεριμνά μόνο για πράγματα και δεν ενδιαφέρεται για πρόσωπα - τότε θα βεβαιώσετε ότι το τάδε ή το δείνα πράγμα υπάρχει, ενώ ουδέποτε θα βεβαιώσετε ότι ένα πράγμα δεν υπάρχει.

Πώς εξηγείται λοιπόν το γεγονός ότι επιμένουμε πεισματικά να εκλαμβάνουμε ως ισάξιες την κατάφαση και την άρνηση και να τις προικίζουμε με ίση αντικειμενικότητα; Πώς εξηγείται ότι δυσκολευόμαστε τόσο πολύ να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι η άρνηση ενέχει κάτι το υποκειμενικό, το τεχνητά ακρωτηριασμένο, το σχετικό με το ανθρώπινο πνεύμα και κυρίως με την κοινωνική ζωή; Τούτο οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι η άρνηση και η κατάφαση εκφράζονται με προτάσεις και ότι κάθε πρόταση, σχηματισμένη καθώς είναι από *λέξεις που* συμβολίζουν *έννοιες*, είναι κάτι σχετικό με την κοινωνική ζωή και την ανθρώπινη διάνοια. Είτε λέω «το έδαφος είναι υγρό» είτε «το έδαφος δεν είναι υγρό», και στις δύο περιπτώσεις οι όροι «έδαφος» και «υγρό» είναι έννοιες λίγο πολύ τεχνητά δημιουργημένες από το ανθρώπινο πνεύμα, πιο συγκεκριμένα αποσπασμένες, χάρη στην ελεύθερη πρωτοβουλία του, από τη συνέχεια της εμπειρίας. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, αυτές οι έννοιες εκπροσωπούνται από τις ίδιες συμβατικές λέξεις. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις μπορούμε να πούμε, στην ανάγκη, ότι η πρόταση αποβλέπει σε έναν κοινωνικό και παιδαγωγικό σκοπό, διότι η πρώτη θα διέδιδε μιαν αλήθεια, ενώ η δεύτερη θα προλάβαινε ένα σφάλμα. Αν υιοθετήσουμε αυτήν τη σκοπιά, το πρίσμα δηλαδή της τυπικής λογικής, η κατάφαση και η άρνηση είναι όντως δύο συμμετρικά μεταξύ τους ενεργήματα, το πρώτο από τα οποία εδραιώνει μια σχέση συμφωνίας και το δεύτερο μια σχέση ασυμφωνίας ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και ένα κατηγόρημα. Αλλά πώς γίνεται να μη δούμε ότι η συμμετρία είναι πέρα για πέρα εξωτερική και η ομοιότητα επιφανειακή; Γποθέστε ότι καταργήθηκε η γλώσσα, ότι διαλύθηκε η κοινωνία, ότι ατρόφησε στον άνθρωπο κάθε διανοητική πρωτοβουλία, κάθε ικανότητα ανα-λογισμού και αυτο-κριτικής* η υγρότητα του εδάφους θα υπάρχει εξίσου, ικανή να εγγράφεται αυτόματα στην αίσθηση και να αποστέλλει κάποια αόριστη παράσταση στην αποβλακωμένη διάνοια. Άρα η διάνοια θα εξακολουθήσει να καταφάσκει, έστω και έμμεσα. Κατά συνέπεια, ούτε οι διακριτές έννοιες ούτε οι λέξεις ούτε η επιθυμία διάδοσης της αλήθειας ούτε η λαχτάρα της αυτό-

βελτίωσης ανήκουν στην ουσία της κατάφασης. Αλλά αυτή η παθητική διάνοια, που μιμείται μηχανικά την εμπειρία, που δεν επιταχύνει ούτε επιβραδύνει τη ροή του πραγματικού, δεν θα είχε την παραμικρή διάθεση να εκφέρει άρνηση. Δεν θα μπορούσε να δεχθεί ένα αποτύπωμα άρνησης, διότι, για άλλη μια φορά, το υπάρχον μπορεί να καταγραφεί αλλά η ανυπαρξία του ανύπαρκτου δεν καταγράφεται. Για να μπορέσει μια παρόμοια διάνοια να εκφέρει άρνηση, θα πρέπει να βγει από τη νάρκη της, να διατυπώσει τη διάψευση μιας πραγματικής ή δυνατής προσδοκίας, να επανορθώσει ένα τωρινό ή ενδεχόμενο σφάλμα, τέλος, να έχει την πρόθεση να δώσει μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό της.

Βέβαια δυσκολεύουμε τα πράγματα με το παράδειγμα που διαλέξαμε, αλλά έτσι το παράδειγμα θα αποβεί πιο διδακτικό και το επιχείρημα πιο πειστικό. Αν η υγρότητα είναι ικανή να καταγραφεί αυτομάτως, το ίδιο ισχύει -θα πουν- με το αντίθετό της, διότι η μη υγρότητα, όπως και η υγρότητα, μπορεί να μεταδώσει εντυπώσεις στην αισθητικότητα, η οποία θα τις μεταβιβάσει στη διάνοια ως λίγο πολύ διακριτές παραστάσεις. Υπ' αυτή την έννοια, η άρνηση της υγρότητας θα ήταν κάτι τόσο αντικειμενικό, τόσο αμιγώς διανοητικό, τόσο αποσπασμένο από κάθε παιδαγωγική πρόθεση όσο και η κατάφαση. Αλλά ας εξετάσουμε το ζήτημα πιο προσεκτικά* θα παρατηρήσουμε τότε ότι η αρνητική πρόταση «το έδαφος δεν είναι υγρό» και η καταφατική πρόταση «το έδαφος είναι ξερό» έχουν ολωσδιόλου διαφορετικά περιεχόμενα. Η δεύτερη υπονοεί ότι γνωρίζουμε το ξερό, ότι έχουμε νιώσει τις ειδικές αισθήσεις -ατττές ή ορατές για παράδειγμα- που αποτελούν τη βάση αυτής της παράστασης. Η πρώτη δεν απαιτεί τίποτα παρόμοιο* θα μπορούσε κάλλιστα να έχει διατυπωθεί από ένα νοήμον ψάρι, που θα γνώριζε μόνο το υγρό. Θα έπρεπε, βέβαια, αυτό το ψάρι να είχε ανέλθει μέχρι το σημείο όπου διακρίνεται το πραγματικό από το δυνατό και να σπεύσει να προλάβει το σφάλμα των υπόλοιπων ψαριών, τα οποία, ως μόνες δυνατές, θεωρούν μάλλον τις συνθήκες υγρότητας όπου όντως ζουν. Αν επιμείνετε αυστηρά στους όρους της πρότασης «το έδαφος δεν είναι υγρό», θα διαπιστώσετε ότι σημαίνει δύο πράγματα: α) ότι θα μπορούσαμε να πιστεύουμε πως το έδαφος είναι υγρό, β) ότι η υγρότητα αντικαταστάθηκε εμπράκτως από μια ορισμένη ποιότητα χ. Αφήσαμε αυτή την ποιότητα απροσδιόριστη, είτε επειδή δεν τη γνωρίζουμε θετικά είτε επειδή δεν έχει κανένα επίκαιρο ενδιαφέρον για το πρόσωπο στο οποίο απευθύνεται η άρνηση. Αρνούμαι λοιπόν σημαί-

νει πάντα ότι παρουσιάζω με κουτσουρεμένη μορφή ένα σύστημα δυο καταφάσεων, όπου η μία είναι καθορισμένη και αναφέρεται σε κάποια δυνατότητα, και η άλλη ακαθόριστη και αναφέρεται στην άγνωστη ή αδιάφορη πραγματικότητα η οποία παραγκωνίζει αυτή τη δυνατότητα· η δεύτερη κατάφαση περιλαμβάνεται εν δυνάμει στην κρίση που εκφέρουμε για την πρώτη, κρίση που είναι αυτή τούτη η άρνηση. Εκείνο που προσδίδει στην άρνηση τον υποκειμενικό της χαρακτήρα είναι ακριβώς το γεγονός ότι, διαπιστώνοντας μιαν αντικατάσταση, λαμβάνει υπόψη της μόνο ό,τι αντικαταστάθηκε και αγνοεί ό,τι το αντικαθιστά. Το αντικατασταθέν υπάρχει μόνο ως σύλληψη του 7τνεύματος. Για να εξακολουθήσουμε να το βλέπουμε και συνεπώς να μιλάμε γι' αυτό, πρέπει να στρέψουμε τα νώτα στην πραγματικότητα, η οποία ρέει από το παρελθόν στο παρόν, από πίσω προς τα μπρος. Αυτό ακριβώς πράττουμε όταν αρνούμαστε. Διαπιστώνουμε τη μεταβολή ή γενικότερα την υποκατάσταση, όπως θα έβλεπε την τροχιά ενός αυτοκινήτου κάποιος ταξιδιώτης που θα κοίταζε προς τα πίσω και δεν θα ήθελε να γνωρίσει, κάθε στιγμή, παρά το σημείο όπου έπαυσε να είναι· θα καθόριζε λοιπόν την τωρινή του θέση μόνο σε αναφορά με κείνη που μόλις εγκατέλειψε, αντί να την εκφράζει σε συνάρτηση με τον εαυτό της.

Συνοπτικά, για ένα πνεύμα που θα ακολουθούσε απλά και μόνο τον μίτο της εμπειρίας, δεν θα υπήρχε κενό ούτε μηδέν -σχετικό έστω ή μερικό- ούτε πιθανή άρνηση. Ένα τέτοιο πνεύμα θα έβλεπε αλληλοδιάδοχα γεγονότα, αλληλοδιάδοχες καταστάσεις, αλληλοδιάδοχα πράγματα. Σε κάθε στιγμή θα σημείωνε υπάρχοντα πράγματα, εμφανιζόμενες καταστάσεις, παραγόμενα γεγονότα. Θα ζούσε στο παρόν και, αν είχε την ικανότητα να κρίνει, θα κατέφασκε μόνο την ύπαρξη του παρόντος.

Ας προικίσουμε αυτό το πνεύμα με μνήμη και κυρίως με την επιθυμία να ενδιατρίψει στο παρελθόν. Ας του εκχωρήσουμε την ικανότητα να διαχωρίζει και να διακρίνει. Δεν θα σημειώνει πια μόνο την παρούσα κατάσταση της πραγματικότητας που παρέρχεται. Θα παριστά το πέρασμα ως μεταβολή και άρα ως αντίθεση ανάμεσα σε κείνο που ήταν και σε αυτό που είναι. Δεδομένου ότι δεν υφίσταται ουσιώδης διαφορά ανάμεσα σε ένα παρελθόν που θυμόμαστε και σε ένα παρελθόν που φανταζόμαστε, αυτό το πνεύμα θα αρθεί ταχύτατα στην παράσταση του εν γένει δυνατού.

Έτσι θα εντροχιαστεί στο δρόμο της άρνησης. Κυρίως θα είναι σε θέση να σχηματίσει την παράσταση μιαν εξαφάνιση. Εντούτοις, ακόμη δεν θα το

κατορθώσει. Για να παραστήσει ένα πράγμα που εξαφανίστηκε, δεν αρκεί να αντιληφθεί μιαν αντίθεση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν πρέπει επιπλέον να στρέψει τα νώτα στο παρόν, να ενδιατρίψει στο παρελθόν και να σκεφτεί την αντίθεση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος μόνο με όρους παρελθόντος, χωρίς να εμφανίσει το παρόν.

Κατά συνέπεια, η ιδέα της κατάλυσης δεν είναι μια καθαρή ιδέα· εξυπονοεί ότι νοσταλγούμε το παρελθόν ή ότι το εκλαμβάνουμε ως πιθανό αντικείμενο νοσταλγίας, ότι έχουμε κάποιο λόγο να σταθούμε σε αυτό. Γεννιέται όταν το φαινόμενο της υποκατάστασης τέμνεται στα δύο από ένα πνεύμα που λαμβάνει υπόψη του μόνο το πρώτο ήμισυ, διότι μόνο γι' αυτό ενδιαφέρεται. Διαγράψτε λοιπόν κάθε ενδιαφέρον, κάθε θυμικότητα· το μόνο που απομένει είναι η πραγματικότητα που ρέει και η αδιαλείπτως ανανεούμενη γνώση την οποία εντυπώνει μέσα μας από την παρούσα της κατάσταση.

Από την κατάλυση μέχρι την άρνηση, που είναι μια γενικότερη διεργασία. υπολείπεται πλέον ένα βήμα. Αρκεί να παραστήσουμε την αντίθεση του υπάρχοντος, όχι μόνο με εκείνο που υπήρξε, αλλά ακόμη και με ό,τι θα μπορούσε να υπάρξει. Και πρέπει να εκφράσουμε αυτή την αντίθεση σε συνάρτηση με κείνο που θα μπορούσε να είχε υπάρξει και όχι με αυτό που υπάρχει, να βεβαιώσουμε την ύπαρξη του παρόντος έχοντας κατά νου μόνο το δυνατό. Η διατύπωση την οποία επιτυγχάνουμε έτσι δεν εκφράζει πια απλώς μια απογοήτευση του ατόμου· έχει συγκροτηθεί για να διορθώσει ή να προλάβει ένα σφάλμα, που υποθέτουμε μάλλον ότι βαρύνει κάποιον άλλον. Τπό αυτή την έννοια, η άρνηση έχει έναν παιδαγωγικό και κοινωνικό χαρακτήρα.

Απαξ λοιπόν και διατυπωθεί η άρνηση, παρουσιάζει κάποια συμμετρική όψη με την κατάφαση. Νομίζουμε τότε ότι, αν αυτή κατέφασκε μιαν αντικειμενική πραγματικότητα, η πρώτη θα όφειλε να καταφάσκει μια μη πραγματικότητα εξίσου αντικειμενική και, θα λέγαμε, εξίσου πραγματική. Εν προκειμένω έχουμε άδικο και συνάμα δίκιο* άδικο, επειδή η άρνηση δεν θα μπορούσε να εξαντικειμενιστεί σε ό,τι το αρνητικό έχει* και δίκιο, παραταύτα, διότι η άρνηση ενός πράγματος συνεπάγεται τη λανθάνουσα κατάφαση της αντικατάστασής του από ένα άλλο πράγμα, το οποίο αφήνουμε συστηματικά κατά μέρος. Αλλά η αρνητική μορφή της άρνησης ευνοείται από την κατάφαση που κρύβει μέσα της· επιβαίνοντας στο σώμα της θετικής πραγματικότητας με την οποία συνδέεται, το φάντασμα αυτό εξα-

ντικειμενίζεται. Έτσι σχηματίζεται η ιδέα του κενού ή του μερικού μηδενός, καθώς ένα πράγμα αντικαθίσταται, όχι πλέον από ένα άλλο πράγμα, αλλά από το κενό που αφήνει, δηλαδή από την άρνηση του εαυτού του. Εξάλλου. επειδή αυτή η διεργασία ασκείται σε οιοδήποτε πράγμα, υποθέτουμε ότι τελείται σε κάθε πράγμα εκ περιτροπής και, τέλος, συλλήβδην σε όλα τα πράγματα. Έτσι φτάνουμε στην ιδέα του «απόλυτου μηδενός». Αν λοιπόν τώρα αναλύσουμε αυτή την ιδέα του Τίποτε, ανακαλύπτουμε ότι, κατά βάθος, είναι η ιδέα του Όλου συν μια κίνηση του πνεύματος που μεταπηδά αδιαλείπτως από το ένα πράγμα στο άλλο, που αρνείται να μείνει σε έναν τόπο και εστιάζει όλη την προσοχή του σε αυτή την άρνηση προσδιορίζοντας την παρούσα θέση του μόνο σε συνάρτηση με κείνη που μόλις εγκατέλειψε. Είναι λοιπόν μια παράσταση εξόχως περιεκτική και πλήρης, τόσο πλήρης και περιεκτική όσο η ιδέα του Όλου, με την οποία διατηρεί στενότατη συγγένεια.

Πώς λοιπόν να αντιτάξουμε την ιδέα του Τίποτε στην ιδέα του Όλου; Δεν είναι τάχα ολοφάνερο ότι αντιτάσσουμε κάτι πλήρες σε κάτι πλήρες και ότι το ερώτημα «γιατί υπάρχει κάτι» συνιστά, κατά συνέπεια, ένα ερώτημα άνευ νοήματος, ένα ψευδοπρόβλημα που εγείρεται σχετικά με μια ψευδοίδέα; Εντούτοις, πρέπει για άλλη μια φορά να εξηγήσουμε για ποιον λόγο αυτό το πρόβλημα-φάντασμα στοιχειώνει τόσο πεισματικά το πνεύμα. Μάταια δείχνουμε ότι, στην παράσταση μιας «κατάλυσης του πραγματικού», υπάρχει μόνο η εικόνα όλων των πραγματικοτήτων που αλληλοδιώκονται, κυκλοφέρνοντας επ' άπειρο. Μάταια προσθέτουμε ότι η ιδέα της ανυπαρξίας είναι μόνο η ιδέα του αποκλεισμού μιας αστάθμητης ύπαρξης ή μιας «απλώς πιθανής» ύπαρξης από μιαν πιο υποστασιακή ύπαρξη, που θα ήταν η αληθινή πραγματικότητα. Μάταια βρίσκουμε στην ιδιότυπη μορφή της άρνησης κάτι εξωδιανοητικό, δεδομένου ότι η άρνηση αποτελεί την κρίση μιας κρίσης, μια προειδοποίηση δηλαδή προς τον άλλον ή προς τον εαυτό μας, ώστε θα ήταν παράλογο να της αποδώσουμε την ικανότητα να δημιουργεί παραστάσεις νέου είδους, ιδέες άνευ περιεχομένου. Παραμένει πάντα η πεποίθηση ότι, πριν από τα πράγματα, ή τουλάχιστον υπό τα πράγματα, υπάρχει το μηδέν. Αν αναζητήσουμε την αιτία αυτής της πεποίθησης, τη βρίσκουμε ακριβώς στο θυμικό, στο κοινωνικό και, συνελόντι ειπείν, στο πρακτικό στοιχείο, που προσδίδει στην άρνηση την ειδική της μορφή. Οι πιο οχληρές φιλοσοφικές δυσκολίες γεννιούνται, όπως

λέγαμε, από το γεγονός ότι οι μορφές της ανθρώπινης πράξης ριψοκινδυνεύουν έξω από το οικείο τους πεδίο. Είμαστε καμωμένοι για να πράττουμε εξίσου και περισσότερο από όσο για να σκεφτόμαστε* ή μάλλον, όταν ακολουθούμε τη ροπή της φύσης μας, σκεφτόμαστε για να δράσουμε. Δεν πρέπει λοιπόν να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι οι έξεις της δράσης ξεβάφουν πάνω στις έξεις της παράστασης και ότι το πνεύμα μας αντιλαμβάνεται πάντα τα πράγματα με την τάξη με την οποία συνηθίζουμε να τα παριστούμε όταν προτιθέμεθα να επενεργήσουμε σ' αυτά. Είναι αδιαμφισβήτητο, όπως σημειώσαμε παραπάνω, ότι αφετηρία κάθε ανθρώπινης δράσης είναι κάποια έλλειψη ικανοποίησης και, ως εκ τούτου, ένα συναίσθημα απουσίας. Δεν θα δρούσαμε, αν δεν βάζαμε ένα σκοπό, και ζητάμε ένα πράγμα μόνο και μόνο επειδή νιώθουμε τη στέρησή του. Έτσι η δράση μας προβαίνει από το «τίποτε» προς το «κάτι» και η ουσία της έγκειται στο γεγονός ότι κεντάει «κάτι» πάνω στον καμβά του «τίποτε». Η αλήθεια είναι ότι το τίποτε για το οποίο μιλάμε εν προκειμένω δεν είναι τόσο η απουσία ενός πράγματος όσο η απουσία μιας ωφελιμότητας. Αν οδηγήσω έναν επισκέπτη σε μια κάμαρα που ακόμη δεν επιπλώθηκε, θα τον προειδοποιήσω ότι «δεν περιέχει τίποτε». Γνωρίζω βέβαια ότι η κάμαρα είναι πλήρης αέρος* δεδομένου όμως ότι δεν κάθεται κανείς πάνω στον αέρα, η κάμαρα όντως δεν περιέχει τίποτε από κείνα που -ετούτη τη στιγμή, για τον επισκέπτη και για μένα- λογαριάζονται ως κάτι. Γενικά, η ανθρώπινη εργασία συνίσταται στη δημιουργία ωφελιμότητας* εφόσον δε η εργασία δεν πραγματοποιήθηκε, δεν υπάρχει «τίποτε» - τίποτε απ' όσα θέλαμε να πετύχουμε. Έτσι η ζωή μας περνά με την πλήρωση κενών, τα οποία η διάνοιά μας συλλαμβάνει υπό την εξωδιανοητική επίδραση της επιθυμίας και της θλίψης, υπό την πίεση των ζωτικών αναγκαιοτήτων και, αν με τη λέξη κενό εννοούμε μια απουσία ωφελιμότητας και όχι πραγμάτων, μπορούμε να πούμε, με αυτή τη σχετικότατη σημασία των όρων, ότι βαίνουμε σταθερά από το κενό προς το πλήρες. Αυτή την κατεύθυνση ακολουθεί η πράξη μας. Η θεωρία μας κάνει το ίδιο από κεκτημένη ταχύτητα και, φυσιολογικά, περνά από τη σχετική σημασία του όρου «κενό» στην απόλυτη, καθότι ασκείται στα ίδια τα πράγματα και όχι στην ωφελιμότητα που παρουσιάζουν για μας. Έτσι εμφυτεύεται μέσα μας η ιδέα ότι η πραγματικότητα πληροί ένα κενό και ότι το μηδέν, νοούμενο ως απουσία πάντων, προϋπάρχει αυτοδικαίως, αν όχι εμπράκτως όλων των πραγμάτων. Αυτήν ακριβώς

την *αυταπάτη πασχίσαμε* να διαλύσουμε, καταδεικνύοντας ότι η ιδέα του Τίποτε, αν ισχυριζόμαστε ότι διακρίνουμε σε αυτή την ιδέα μιας κατάλυσης των πάντων, είναι μια ιδέα αυτοκαταστροφική και συρρικνώνεται σε μια απλή λέξη - αν, αντίθετα, είναι όντως μια ιδέα, βρίσκουμε σε αυτή τόσο περιεχόμενο όσο και στην ιδέα του Όλου.

Το γίγνεσθαι και η μορφή

Ετούτη η μακροσκελής ανάλυση ήταν αναγκαία για να δείξουμε ότι *μια αυτάρκης πραγματικότητα* δεν *είναι αναγκαστικά μια πραγματικότητα ξένη προς τη διάρκεια.* Αν περνάμε (συνειδητά ή ασύνειδα) από την ιδέα του μηδενός για να φτάσουμε στην ιδέα του Είναι, τότε το Είναι στο οποίο καταλήγουμε είναι μια λογική ή μαθηματική ουσία, επομένως άχρονη. Ως εκ τούτου, επιβάλλεται μια στατική αντίληψη για το πραγματικό· τα πάντα φαίνεται να δόθηκαν άπαξ, στην αιωνιότητα. Πρέπει όμως να συνηθίσουμε να σκεπτόμαστε το Είναι άμεσα, χωρίς να κάνουμε παρακάμψεις, χωρίς να απευθυνόμαστε αρχικά στο μηδέν-φάντασμα που παρεμβάλλεται ανάμεσα σε αυτό και σε μας. Εν προκειμένω πρέπει να πασχίσουμε να βλέπουμε για να βλέπουμε και όχι πια να βλέπουμε για να δρούμε. Οπότε το Απόλυτο αποκαλύπτεται πολύ κοντά μας και, σε έναν ορισμένο βαθμό, μέσα μας. Η ουσία του είναι ψυχολογική και όχι μαθηματική ή λογική. Ζει μαζί μας. Όπως εμείς, αλλά, από κάποιες απόψεις, απείρως πιο συγκεντρωμένο και συσπειρωμένο στον εαυτό του, διαρκεί.

Αραγε σκεπτόμαστε ποτέ την αληθινή διάρκεια; Κι εδώ ακόμη θα είναι απαραίτητη μια άμεση κατάκτηση. Δεν θα συναντήσουμε τη διάρκεια μέσω μιας παράκαμψης· πρέπει να εγκατασταθούμε μέσα της με την πρώτη. Αυτό ακριβώς αρνείται να πράξει η διάνοια τις περισσότερες φορές, εθισμένη να σκέπτεται το κινούμενο μέσω του ακίνητου.

Ο ρόλος της διάνοιας, όντως, είναι να εποπτεύει πράξεις. Αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει στην πράξη είναι το αποτέλεσμα· εάν επιτευχθεί ο σκοπός, τα μέσα ελάχιστα μας απασχολούν. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι προσανατολιζόμαστε με όλο μαςτο είναι προς τον υπό πραγμάτωση σκοπό, τον οποίο κατά το πλείστον εμπιστευόμαστε για να καταστήσει την

ιδέα πράξη. Έτσι εξηγείται επίσης και το γεγονός ότι μόνον ο σκοπός όπου θα κατασταλάξει η δραστηριότητά μας παριστάται ρητά στο πνεύμα μας· οι συστατικές κινήσεις της ίδιας της δράσης είτε διαφεύγουν από τη συνείδησή μας είτε φτάνουν ως αυτή μόνο κατά τρόπο συγκεχυμένο. Ας εξετάσουμε λοιπόν μια απλούστατη ενέργεια, όπως είναι το ανασήκωμα του χεριού. Τι θα γινόταν τάχα αν χρειαζόταν να φανταστούμε εκ των προτέρων όλες τις στοιχειώδεις συσπάσεις και εκτάσεις που συνεπάγεται αυτή η κίνηση ή έστω να τις αντιληφθούμε μία προς μία ενόσω τελούνται; Το πνεύμα πάει κατευθείαν στο σκοπό, δηλαδή στη σχηματική και απλοποιημένη θέαση της ενέργειας την οποία υποθέτει συντελεσμένη. Οπότε, αν καμία ανταγωνιστική παράσταση δεν εξουδετερώνει το αποτέλεσμα της πρώτης, αφ' εαυτών οι κατάλληλες κινήσεις έρχονται να ολοκληρώσουν το σχήμα, απορροφούμενες κατά κάποιον τρόπο από το χάσμα των μεσοδιαστημάτων του. Συνεπώς η διάνοια παριστά στη δραστηριότητα μόνο επιδιωκόμενους σκοπούς, δηλαδή σημεία όπου μπορεί να αναπαυτεί. Περνώντας από τον έναν επιτευχθέντα σκοπό στον άλλο, από τη μιαν ανάπαυση στην άλλη, η δραστηριότητά μας μετατοπίζεται με μια σειρά άλματα, κατά τη διάρκεια των οποίων η συνείδησή μας αποστρέφει, κατά το δυνατόν, το πρόσωπό της από την επιτελούμενη κίνηση για να παρατηρεί μονάχα την προεξοφλούμενη εικόνα της συντελεσμένης κίνησης.

Για να παραστήσει λοιπόν ακίνητο το αποτέλεσμα της συντελούμενης πράξης, η διάνοια πρέπει να αντιληφθεί ως επίσης ακίνητο το περιβάλλον όπου ενσωματώνεται αυτό το αποτέλεσμα. Η δραστηριότητά μας είναι ενταγμένη στον υλικό κόσμο. Αν η ύλη μάς φαινόταν ως διηνεκής ροή, τότε σε καμιά πράξη μας δεν θα ορίζαμε τελικό σκοπό. Θα νιώθαμε ότι καθεμιά τους διαλύεται στο βαθμό που περατούται και δεν θα προεξοφλούσαμε ένα διαρκώς φευγαλέο μέλλον. Για να μεταπηδά η δραστηριότητά μας από τη *μια ενέργεια στην άλλη*, πρέπει η ύλη να περνά από *τη μια κατάσταση στην άλλη,* διότι μόνο σε μια κατάσταση του υλικού κόσμου η πράξη μπορεί να εισαγάγει ένα αποτέλεσμα και συνεπώς να τελεστεί. Αλλά όντως έτσι παρουσιάζεται η ύλη;

A priori, μπορούμε να προεικάσουμε ότι η αντίληψή μας λαμβάνει μέτρα για να αντιμετωπίσει την ύλη από αυτή τη σκοπιά. Τα αισθητήρια όργανα και τα κινητικά όργανα όντως συντονίζονται μεταξύ τους. Τα πρώτα συμβολίζουν την αντιληπτική μας ικανότητα και τα δεύτερα τη δραστική

μας ικανότητα. Έτσι ο οργανισμός μάς αποκαλύπτει χειροπιαστά και εξόφθαλμα την τέλεια συμφωνία της αντίληψης με τη δράση. Αν λοιπόν η δραστηριότητά μας σκοπεί πάντα σε ένα *αποτέλεσμα* στο οποίο στιγμιαία εισέρχεται, η αντίληψή μας οφείλει να συγκρατήσει από τον υλικό κόσμο -ανά πάσα στιγμή- μόνο μια *κατάσταση* στην οποία προσωρινά τοποθετείται. Αυτή είναι η υπόθεση που παρουσιάζεται στο πνεύμα και δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε ότι επιβεβαιώνεται από την εμπειρία.

Με την πρώτη ματιά που ρίχνουμε στον κόσμο, πριν καν οριοθετήσουμε εντός του *σώματα*, ξεχωρίζουμε *ποιότητες*. Ένα χρώμα διαδέχεται ένα χρώμα, ένας ήχος διαδέχεται έναν ήχο, μια αντίσταση μιαν άλλη αντίσταση κτλ. Ξέχωρα από τις άλλες, κάθε ποιότητα είναι μια κατάσταση που μοιάζει να εμμένει αυτούσια, ακίνητη, περιμένοντας να αντικατασταθεί από κάποια άλλη. Εντούτοις καθεμιά από αυτές τις ποιότητες αποσυντίθεται, κατά την ανάλυση, σε έναν τεράστιο αριθμό στοιχειωδών κινήσεων. Αδιάφορο αν διακρίνουμε κραδασμούς στην ποιότητα ή την παριστούμε με εντελώς διαφορετικό τρόπο, το βέβαιο είναι ότι κάθε ποιότητα είναι μεταβολή. Αλλωστε μάταια γυρεύουμε εδώ το μεταβαλλόμενο πράγμα κάτω από τη μεταβολή· προσωρινά πάντα, και για να ικανοποιήσουμε τη φαντασία μας, συνδέουμε την κίνηση με ένα κινητό. Το κινητό διαφεύγει διαρκώς υπό το βλέμμα της επιστήμης, καθότι η επιστήμη ασχολείται πάντα με την κινητικότητα. Στο απειροελάχιστο αντιληπτό κλάσμα του δευτερολέπτου, στην οιονεί στιγμιαία αντίληψη κάποιας αισθητής ποιότητας, μπορεί να επαναλαμβάνονται τρισεκατομμύρια ταλαντώσεων η μονιμότητα μιας αισθητής ποιότητας συνίσταται σ' αυτή την επανάληψη κινήσεο>ν, όπως και η συνέχιση της ζωής αποτελείται από διαδοχικές δονήσεις. Η πρώτη λειτουργία της αντίληψης είναι ακριβώς να συλλαμβάνει μια σειρά στοιχειωδών μεταβολών υπό μορφή ποιότητας ή απλής κατάστασης με κάποια συμπυκνωτική εργασία. Όσο μεγαλύτερη είναι η δύναμη δράσης που έχει καταμεριστεί σε ένα ζωικό είδος, τόσο περισσότερες είναι ασφαλώς και οι στοιχειώδεις μεταβολές τις οποίες συγκεντρώνει η αντιληπτική του ικανότητα σε μια στιγμή της. Και η πρόοδος πρέπει να είναι συνεχής μέσα στη φύση, ξεκινώντας από τα όντα που δονούνται στην ίδια σχεδόν συχνότητα με τις ταλαντώσεις του αιθέρα και φτάνοντας σε κείνα που ακινητοποιούν τρισεκατομμύρια ταλαντώσεων στην πιο βραχυχρόνια από τις απλές τους αντιλήψεις. Τα πρώτα αισθάνονται σχεδόν μόνο κινήσεις, τα

άλλα αντιλαμβάνονται κάποια ποιότητα. Τα πρώτα ελάχιστα απέχουν από το να εμπλακούν στα γρανάζια των πραγμάτων τα άλλα αντιδρούν και η ένταση της δραστικής τους ικανότητας είναι μάλλον ανάλογη με τη συγκέντρωση της αντιληπτικής τους ικανότητας. Η πρόοδος συνεχίζεται μέχρι την ίδια την ανθρωπότητα. Είναι κανείς «άνθρωπος της δράσης» στο μέτρο που μπορεί να περιλάβει εν ριπή οφθαλμού όσο περισσότερα συμβάντα γίνεται· για τον ίδιο λόγο αντιλαμβανόμαστε διαδοχικά συμβάντα, ένα προς ένα, και αφηνόμαστε να οδηγηθούμε από αυτά ή τα συλλαμβάνουμε όλα μαζί και τα υποτάσσουμε. Συνοπτικά, οι ποιότητες της ύλης είναι ισάριθμες πάγιες απόψεις έναντι της αστάθειάς της.

Οπότε τώρα, στη συνέχεια των αισθητών ποιοτήτων, οριοθετούμε σώματα. Κάθε σώμα μεταβάλλεται, στην πραγματικότητα, ανά πάσα στιγμή. Αρχικά, αναλύεται σε μια ομάδα ποιοτήτων και κάθε ποιότητα, όπως λέγαμε, συνίσταται σε μια διαδοχή στοιχειωδών κινήσεων. Αλλά, έστω κι αν θεωρήσουμε την ποιότητα ως μια σταθερή κατάσταση, το σώμα παραμένει ακόμη ασταθές, διότι αδιαλείπτως μεταβάλλεται ποιοτικά. Το κατεξοχήν σώμα, εκείνο που νομιμοποιούμαστε περισσότερο να απομονώσουμε στη συνέχεια της ύλης, επειδή συνιστά ένα σύστημα σχετικά κλειστό, είναι το ζωντανό σώμα· άλλωστε για το χατήρι του οριοθετούμε και τα άλλα σώματα μέσα στο όλο. Ωστόσο η ζωή είναι μια εξέλιξη. Συμπυκνώνουμε μια περίοδο αυτής της εξέλιξης σε μια σταθερή όψη την οποία αποκαλούμε μορφή και, όταν η μεταβολή αποβεί αρκετά σημαντική ώστε να κατανικήσει τη μακάρια αδράνεια της αντίληψής μας, λέμε ότι το σώμα άλλαξε μορφή. Στην πραγματικότητα όμως το σώμα αλλάζει μορφή ανά πάσα στιγμή. Ή μάλλον δεν υπάρχει μορφή, καθότι η μορφή είναι κάτι ακίνητο, ενώ η πραγματικότητα είναι κίνηση. Κάθε τι πραγματικό είναι η συνεχής μεταβολή μορφής· *η μορφή δεν είναι παρά μια στιγμιαία εικόνα κάποιας μεταλλαγής.* Συνεπώς, κι εδώ ακόμη, η αντίληψή μας λαμβάνει τα μέτρα της για να στερεοποιήσει σε ασυνεχείς εικόνες τη ρευστή συνέχεια του πραγματικού. Όταν οι διαδοχικές εικόνες δεν διαφέρουν και πολύ μεταξύ τους, τις εκλαμβάνουμε όλες ως μεγέθυνση ή σμίκρυνση μιας και της αυτής *μέσης* εικόνας ή ως την παραμόρφωση αυτής της εικόνας προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Όταν λοιπόν μιλάμε για την *ουσία ενός* πράγματος ή για το ίδιο το πράγμα σκεφτόμαστε αυτόν τον μέσο όρο.

Τέλος, τα πράγματα, άπαξ και συγκροτηθούν, εκδηλώνουν στην επιφά-

νεια, με τις μεταβολές της κατάστασής τους, τις βαθιές τροποποιήσεις που επιτελούνται στους κόλπους του Όλου. Λέμε λοιπόν τότε ότι τα πράγματα *αλληλεπιδρούν.* Αυτή η δράση αναμφίβολα μας εμφανίζεται με τη μορφή της κίνησης. Αλλά κατά το δυνατόν αποστρέφουμε το βλέμμα μας από την κινητικότητα της κίνησης· εκείνο που μας ενδιαφέρει -όπως λέγαμε παραπάνω- είναι το ασάλευτο σχεδίασμα της κίνησης παρά αυτή τούτη η κίνηση. Έχουμε να κάνουμε μήπως με μια απλή κίνηση; Αναρωτιόμαστε: *που* να κατευθύνεται; Ανά πάσα στιγμή την παριστούμε διά της κατευθύνσεώς της, δηλαδή μέσω της θέσης του προσωρινού της σκοπού. Είναι τάχα μια κίνηση περίπλοκη; Πριν απ' όλα, θέλουμε να μάθουμε *τι* συμβαίνει, τι επιτελεί η κίνηση, δηλαδή το επιτευχθέν αποτέλεσμα ή την προεξάρχουσα πρόθεση. Εξετάστε λοιπόν πιο προσεκτικά τα όσα έχετε στο πνεύμα σας όταν μιλάτε για μια δράση που συντελείται. Συμφωνώ ότι η ιδέα της μεταβολής είναι παρούσα, πλην όμως κρύβεται στο σκιόφως. Σε άπλετο φως βλέπουμε μόνο το ασάλευτο σχεδίασμα της ενέργειας που υποτίθεται ότι τελέστηκε. Έτσι, και μόνο έτσι, διακρίνεται και ορίζεται η περίπλοκη ενέργεια. Θα συναντούσαμε μεγάλες δυσκολίες αν θέλαμε να φανταστούμε τις κινήσεις που είναι εγγενείς στη συμπεριφορά μας την ώρα του φαγητού, του ποτού, του αγώνα κτλ. Μας αρκεί να γνωρίζουμε, γενικά και αόριστα, ότι όλες αυτές οι ενέργειες είναι κινήσεις. Άπαξ και τακτοποιήσουμε τα πράγματα από αυτή τη μεριά, ζητούμε απλώς να παραστήσουμε *το συνολικό σχέδιο* καθεμιάς από αυτές τις περίπλοκες κινήσεις, δηλαδή το *ασάλευτο σχεδίασμα* που τις υποβαστάζει. Ακόμη κι εδώ η *γνώση* αναφέρεται σε μια κατάσταση μάλλον παρά σε μια μεταβολή. Άρα και σε αυτή την τρίτη περίπτωση συμβαίνει ό,τι και στις δύο προηγούμενες. Αδιάφορο αν έχουμε να κάνουμε με ποιοτική ή με εξελικτική ή με εκτατική κίνηση, το πνεύμα λαμβάνει τα μέτρα του για να έχει σταθερές όψεις της αστάθειας. Όπως δείξαμε παραπάνω, καταλήγει σε τρία είδη παραστάσεων: α) τις ποιότητες, β) τις μορφές ή ουσίες, γ) τις ενέργειες.

Σε αυτούς τους τρεις τρόπους θέασης αντιστοιχούν τρεις κατηγορίες λέξεων: τα *επίθετα*, τα *ουσιαστικά* και τα *ρήματα*, που είναι τα δεσπόζοντα μέρη του λόγου. Τα επίθετα και τα ουσιαστικά συμβολίζουν λοιπόν *καταστάσεις.* Αλλά και το ρήμα, αν περιοριστούμε στο φωτισμένο μέρος της παράστασης που ανακαλεί, δεν εκφράζει τίποτε διαφορετικό.

Αν λοιπόν τώρα πασχίζαμε να χαρακτηρίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια

τη φυσική μας στάση απέναντι στο γίγνεσθαι, ιδού τι θα βρίσκαμε. Το γίγνεσθαι παρουσιάζει άπειρη ποικιλία. Εκείνο που βαίνει από το κίτρινο προς το πράσινο δεν μοιάζει με αυτό που μεταβαίνει από το πράσινο προς το κυανό- πρόκειται για διαφορετικές ποιοτικές κινήσεις. Το γίγνεσθαι που βαίνει από το άνθος στον καρπό δεν μοιάζει με το γίγνεσθαι που βαίνει από τον σκώληκα προς τη νύμφη και από τη νύμφη στο εντελές έντομο* πρόκειται για διαφορετικές εξελικτικές κινήσεις. Η πράξη της βρώσης ή της πόσης δεν μοιάζει με την πράξη του αγώνα* πρόκειται για διαφορετικές εκτατικές κινήσεις. Αυτά τα τρία είδη κινήσεων -ποιοτική, εξελικτική, εκτατική- διαφέρουν βαθύτατα. Το τέχνασμα της αντίληψής μας, όπως και κείνο της διάνοιάς μας και της γλώσσας μας, έγκειται στην εξαγωγή από αυτά τα ποικίλα γίγνεσθαι της μοναδικής παράστασης του εν γένει γίγνεσθαι, το οποίο είναι ακαθόριστο γίγνεσθαι, απλή αφαίρεση που, αφ' εαυτής, δεν λέει τίποτε και μάλιστα σπάνια τη σκεφτόμαστε. Σε αυτή την αμετάβλητη ιδέα, που άλλωστε είναι ασαφής ή ασύνειδη, συνάπτουμε τότε, σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση, μια ή περισσότερες σαφείς εικόνες που παριστούν *καταστάσεις* και μας βοηθούν να διακρίνουμε όλα τα γίγνεσθαι τα μεν από τα δε. Τποκαθιστούμε λοιπόν την ιδιοτυπία της μεταβολής με αυτή τη σύνθεση μιας ειδικής και καθορισμένης κατάστασης με την εν γένει και ακαθόριστη μεταβολή. Μια απροσδιόριστη και ποικιλόχρωμη, θα λέγαμε, πολλαπλότητα των γίγνεσθαι διέρχεται μπροστά στα μάτια μας* λαμβάνουμε τα μέτρα μας για να δούμε απλές χρωματικές διαφορές, δηλαδή διαφορές κατάστασης, υπό τις οποίες θα έρρεε μέσα στο σκοτάδι ένα γίγνεσθαι πάντα και παντού αμετάβλητο, μονίμως άχρωμο.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι θέλουμε να αναπαραστήσουμε σε μια οθόνη μια ζωντανή σκηνή, για παράδειγμα την παρέλαση ενός συντάγματος. Θα υπήρχε ένας πρώτος τρόπος να το επιτύχουμε. Θα μπορούσαμε να κόψουμε αρθρωμένες φιγούρες στρατιωτών, να δώσουμε στην καθεμιά την κίνηση του βαδίσματος, κίνηση που ποικίλλει από άτομο σε άτομο, παρότι είναι κοινή στο ανθρώπινο είδος, και να τις προβάλουμε στην οθόνη. Γι' αυτό το παιχνιδάκι θα έπρεπε να διαθέσουμε πολύωρη εργασία, για να πετύχουμε άλλωστε ένα μετριότατο αποτέλεσμα* διότι πώς να αποδώσουμε την ευκινησία και την ποικιλομορφία της ζωής; Κι όμως υπάρχει και δεύτερος τρόπος, πολύ πιο εύκολος και συνάμα πιο αποτελεσματικός. Μπορούμε να λάβουμε από το παρελαύνον σύνταγμα μια σειρά στιγμιότυπα

και να προβάλουμε αυτά τα στιγμιότυπα στην οθόνη, με τρόπο ώστε να διαδέχονται ταχύτατα το ένα το άλλο. Αυτό κάνει ο κινηματογράφος. Με φωτογραφίες του συντάγματος σε ακίνητη στάση, ανασυγκροτεί την κινητικότητα του διερχόμενου συντάγματος. Η αλήθεια είναι ότι. αν είχαμε να κάνουμε μόνο με φωτογραφίες, όσο κι αν τις κοιτάζαμε, αποκλείεται να ζωντάνευαν μόνο με την ακινησία, έστω και αδιαλείπτως παρατιθέμενη στον εαυτό της. ουδέποτε θα δημιουργήσουμε κίνηση. Για να ζωντανέψουν οι εικόνες, πρέπει να υπάρχει κάπου κίνηση. Και πράγματι εδώ υπάρχει, βρίσκεται μέσα στην κινηματογραφική μηχανή. Επειδή ακριβώς εκτυλίσσεται η κινηματογραφική ταινία, εμφανίζοντας, σχοινί κορδόνι, τις διάφορες αλληλοδιάδοχες φωτογραφίες της σκηνής, κάθε ηθοποιός αυτής της σκηνής ανακτά την κινητικότητά του* παρατάσσει όλες τις διαδοχικές του στάσεις πάνω στην αόρατη κίνηση της κινηματογραφικής ταινίας. Συνοπτικά, αυτή η μέθοδος έγκειται στο εξής: εξάγει από όλες τις κινήσεις που προσιδιάζουν σε όλες τις φιγούρες μιαν απρόσωπη, αφηρημένη και απλή κίνηση, την *εν γένει κίνηση* θα λέγαμε, την εισάγει στη *συσκευή* και έτσι ανασυγκροτεί την ατομικότητα κάθε ιδιαίτερης κίνησης διά της συνθέσεως αυτής της ανώνυμης κίνησης με τις προσωπικές στάσεις. Αυτό είναι το τέχνασμα του κινηματογράφου, καθώς επίσης και το τέχνασμα της δικής μας γνώσης. Αντί να προσηλωθούμε στο εσωτερικό γίγνεσθαι των πραγμάτων, παίρνουμε θέση έξω από αυτά για να ανασυνθέσουμε το γίγνεσθαι τους τεχνητά. Λαμβάνουμε οιονεί στιγμιαίες απόψεις της πραγματικότητας που διαβαίνει και, χαρακτηριστικές καθώς είναι γι' αυτή την πραγματικότητα, μας αρκεί να τις παρατάξουμε κατά μήκος ενός αφηρημένου, ομοιόμορφου, αόρατου γίγνεσθαι, τοποθετημένου στο βάθος του μηχανισμού της γνώσης, για να μιμηθούμε ό,τι το χαρακτηριστικό έχει αυτό το γίγνεσθαι. Γενικά έτσι προβαίνει η αντίληψη, η διανόηση και η γλώσσα. Όταν θέλουμε να σκεφτούμε το γίγνεσθαι ή να το εκφράσουμε ή και να το αντιληφθούμε, το μόνο που κάνουμε είναι να θέσουμε σε κίνηση ένα είδος εσωτερικού κινηματογράφου. Θα συνοψίζαμε λοιπόν όλα τα παραπάνω λέγοντας ότι *ο μηχανισμός της συνηθισμένης γνώσης μας έχει κινηματογραφική φύση.*

Σχετικά με τον ολότελα πρακτικό χαρακτήρα αυτής της διεργασίας δεν χωράει καμιά αμφιβολία. Καθεμιά από τις ενέργειές μας αποβλέπει σε κάποια ένταξη της βούλησής μας στην πραγματικότητα. Ανάμεσα στο σώμα μας και στα άλλα σώματα τελείται μια διευθέτηση συγκρίσιμη με τον τρό-

πο με τον οποίο διευθετούνται τα κομμάτια γυαλιού που συνθέτουν ένα καλειδοσκοπικό σχήμα. Η δραστηριότητα μας βαίνει από διευθέτηση σε αναδιευθέτηση προκαλώντας πιθανώς κάθε φορά στο καλειδοσκόπιο ένα νέο τίναγμα, αλλά δεν ενδιαφέρεται για το τίναγμα καθώς βλέπει μονάχα το νέο σχήμα. Άρα η γνώση που αποκομίζει από τη διεργασία της φύσης πρέπει να είναι επακριβώς συμμετρική με το ενδιαφέρον που τρέφει για τη δική της διεργασία. Τπ' αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε, χωρίς να κάνουμε κατάχρηση ενός ορισμένου είδους σύγκρισης, ότι ο *κινηματογραφικός χαρακτήρας της γνώσης που έχουμε για τα πράγματα οφείλεται στον καλειδοσκοπικό χαρακτήρα της προσαρμογής μας σε αυτά.*

Άρα η κινηματογραφική μέθοδος είναι η μόνη πρακτική, διότι συνίσταται στη ρύθμιση της γενικής πορείας της γνώσης σε συνάρτηση με κείνη της δράσης, προσδοκώντας ότι η λεπτομέρεια κάθε ενέργειας θα ρυθμιστεί με τη σειρά της σε συνάρτηση με κείνη της γνώσης. Για να είναι πάντα φωτισμένη η δράση, πρέπει η διάνοια να είναι πάντα παρούσα* πλην όμως η διάνοια, για να συνοδεύσει έτσι την πορεία της δραστηριότητας και να διασφαλίσει την κατεύθυνσή της, οφείλει να ξεκινήσει υιοθετώντας το ρυθμό της. Η δράση είναι ασυνεχής, όπως και κάθε παλμός της ζωής * άρα ασυνεχής θα είναι και η γνώση. 0 μηχανισμός της γνωστικής ικανότητας κατασκευάστηκε βάσει αυτού του σχεδίου. Δεδομένου λοιπόν ότι κατ' ουσίαν είναι πρακτικός, μπορεί άραγε να χρησιμεύσει στη θεωρία; Ας δοκιμάσουμε, μαζί του, να ακολουθήσουμε την πραγματικότητα στους ελιγμούς της και ας δούμε τι θα προκύψει.

Παρακολουθώντας τη συνέχεια ενός κάποιου γίγνεσθαι, έλαβα μια σειρά στιγμιότυπα τα οποία συνέδεσα μεταξύ τους μέσω «του γίγνεσθαι» εν γένει. Εννοείται όμως ότι δεν μπορώ να αρκεστώ σε αυτό. Ό,τι δεν είναι προσδιορίσιμο, δεν είναι και παραστάσιμο* για το «γίγνεσθαι εν γένει» έχω μόνο μια κατ' όνομα γνώση. Όπως το γράμμα γ δηλώνει μια ορισμένη άγνωστη ποσότητα, όποια κι αν είναι αυτή, έτσι και το δικό μου «γίγνεσθαι εν γένει». ίδιο και απαράλλαχτο πάντα, συμβολίζει εδώ μια κάποια μετάβαση της οποίας συνέλεξα ορισμένα στιγμιότυπα* αλλά για την ίδια τη μετάβαση δεν μου μαθαίνει τίποτα. Θα συγκεντρωθώ λοιπόν αποκλειστικά στη μετάβαση και, ανάμεσα σε δύο στιγμιότυπα, θα ερευνήσω τι ακριβώς συμβαίνει. Δεδομένου όμως ότι εφαρμόζω την ίδια μέθοδο, φτάνω στο ίδιο αποτέλεσμα* μια τρίτη άποψη τότε θα παρεμβληθεί απλώς ανάμεσα στις δύο άλλες. Οπό-

τε θα συνεχίζω επ’ άπειρον να παραθέτω απόψεις επί απόψεων, χωρίς να κερδίζω τίποτε άλλο. Έτσι η εφαρμογή της κινηματογραφικής μεθόδου θα καταλήξει εδώ σε μια διηνεκή επανέναρξη, όπου το πνεύμα, ανήμπορο να ικανοποιηθεί και μην έχοντας πού την κεφαλήν κλίναι, πείθεται μάλλον από μόνο του ότι, διά της αστάθειάς του, μιμείται την κίνηση του πραγματικού. Εάν όμως, παρασύροντας τον εαυτό του στον ίλιγγο, καταλήγει στην αυταπάτη της κινητικότητας, η διεργασία του δεν τον βοήθησε να προχωρήσει ούτε βήμα, καθότι παραμένει πάντα εξίσου μακριά από τον σκοπό του. Για να προχωρήσει μαζί με την κινούμενη πραγματικότητα, θα έπρεπε να τοποθετηθεί εντός της. Εγκατασταθείτε στη μεταβολή και θα συλλάβετε την ίδια τη μεταβολή και συνάμα τις διαδοχικές καταστάσεις στις οποίες *θα μπορούσε ανά πάσα στιγμή* να ακινητοποιηθεί. Αλλά με αυτές τις διαδοχικές καταστάσεις, κοιταγμένες έξωθεν ως πραγματικές και όχι πια δυνητικές ακινησίες, ουδέποτε θα ανασυγκροτήσετε κίνηση. Κατονομάστε τις, κατά περίπτωση, *ποιότητες, μορφές, θέσεις (positions) ή προθέσεις* μπορείτε να πολλαπλασιάσετε τον αριθμό τους κατ’ αρέσκεια και να προκαλείτε έτσι επ’ άπειρον τον συμπλησιασμό δύο διαδοχικών καταστάσεων έναντι της ενδιάμεσης κίνησης θα νιώθετε πάντα την απογοήτευση του παιδιού που θα ήθελε -πιέζοντας τις δύο παλάμες του- να συνθλίψει το ρεύμα του καπνού. Η κίνηση θα διολισθήσει στο ενδιάμεσο, καθότι πάσα απόπειρα ανασύστασης της μεταβολής μέσω καταστάσεων συνεπάγεται αυτή την παράλογη πρόταση: ότι δηλαδή η κίνηση απαρτίζεται από ακινησίες.

Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα

Είναι κάτι που αντελήφθη η φιλοσοφία από τότε που ξεσπαργανώθηκε. Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα του Ελεάτη, μολονότι διατυπώθηκαν με πολύ διαφορετική πρόθεση, λένε το ίδιο πράγμα.

Παρακολουθούμε την κίνηση του ιπτάμενου βέλους; Σε κάθε στιγμή, λέγει ο Ζήνωνας, είναι ακίνητο, διότι δεν θα είχε το χρόνο να κινηθεί, δηλαδή να καταλάβει δύο τουλάχιστον διαδοχικές θέσεις, παρά μόνο αν του παραχωρούνταν τουλάχιστον δύο στιγμές. Επομένως, σε μια δεδομένη στιγμή, ακινητεί σε ένα δεδομένο σημείο. Όντας ακίνητο σε κάθε σημείο της τροχιάς του, το βέλος παραμένει ακίνητο καθ’ όλη τη διάρκεια της κίνησής του.

Σύμφωνοι, αν υποθέσουμε ότι το βέλος μπορεί *να είναι* ποτέ σε ένα σημείο της τροχιάς του. Σύμφωνοι, αν το βέλος, που είναι κάτι κινούμενο, συνέπιπτε ποτέ με μια θέση, που είναι ακινησία. Αλλά το βέλος *δεν είναι* ποτέ σε κανένα σημείο της τροχιάς του. Το πολύ πολύ να πει κανείς ότι θα μπορούσε να είναι εκεί, υπό την έννοια ότι διέρχεται από αυτό και θα είχε τη δυνατότητα να σταθεί. Αληθεύει βέβαια ότι, αν στεκόταν, θα στάθμευε εκεί, οπότε δεν θα είχαμε πλέον να κάνουμε με κίνηση στο συγκεκριμένο σημείο. Αληθεύει εξίσου ότι, αν το βέλος αναχωρεί από το σημείο Α για να μεταπέσει στο σημείο Β, η κίνηση ΑΒ είναι εξίσου απλή, εξίσου μη αποσυνθέσιμη ως κίνηση, με το τέντωμα του τόξου που το εξαπολύει. Όπως η οβίδα τύπου σράπνελ (ΒΙΐΓβρηθΙΙ), που εκρήγνυται προτού φτάσει στη γη, καλύπτει με έναν αδιαίρετο κίνδυνο το πεδίο εκρήξεως, παρόμοια το βέλος που κινείται από το Α στο Β εκτυλίσσει διαμιάς -καίτοι σε ένα διάστημα διάρκειας- την αδιαίρετη κινητικότητά του. Υποθέστε ένα λάστιχο που θα το τεντώνατε από το Α μέχρι το Β· θα μπορούσατε να διαιρέσετε το τάνυσμά του; Η πορεία του βέλους είναι αυτή ακριβώς η έκταση, εξίσου απλή με αυτήν και εξίσου αδιαίρετη. Είναι ένα και το αυτό άλμα. Ορίζετε ένα σημείο Γ στο διανυθέν διάστημα και λέτε ότι σε μια ορισμένη στιγμή το βέλος ήταν στο Γ. Αν ήταν εκεί, τούτο σημαίνει ότι θα είχε σταματήσει εκεί και δεν θα είχατε πια μια πορεία από το Α στο Β, αλλά δύο πορείες, μιαν από το Α στο Γ και μιαν άλλη από το Γ στο Β, με μια παρένθετη ακινησία. Μια μοναδική κίνηση, εξ υποθέσεως, είναι καθ' ολοκληρίαν μια κίνηση μεταξύ δύο στάσεων* αλλά αν υπάρχουν ενδιάμεσες στάσεις, δεν πρόκειται πλέον για μια μοναδική κίνηση. Κατά βάθος, η αυταπάτη προέρχεται από το γεγονός ότι η κίνηση, *άπαξ και συντελεστεί,* αποθέτει κατά μήκος της πορείας της μιαν ακίνητη τροχιά πάνω στην οποία μπορούμε να καταμετρήσουμε όσες ακινησίες θέλουμε. Με βάση αυτό συμπεραίνουν ότι η κίνηση, συντε*λούμενη,* απέθετε σε κάθε στιγμή κάτω από αυτή μια θέση με την οποία συνέπιπτε. Δεν βλέπουμε ότι η τροχιά δημιουργείται διαμιάς, έστω κι αν της χρειάζεται γι' αυτό ένα κάποιο διάστημα χρόνου, ούτε ότι, στην περίπτωση που μπορούμε να διαιρέσουμε κατά βούληση την άπαξ δημιουργηθείσα τροχιά, δεν θα μπορούσαμε να διαιρέσουμε τη δημιουργία της. η οποία είναι ένα ενέργημα εν προόδω και όχι ένα πράγμα. Αν υποθέσουμε ότι το κινητό *είναι* σε ένα σημείο της τροχιάς, είναι σαν να λέμε ότι. με μια ψαλιδιά *σε αυτό* το σημείο, κόβουμε στα δύο την τροχιά και υποκαθιστούμε την αρ-

χική μοναδική διαδρομή με δύο διαδρομές. Είναι σαν να διακρίνουμε δύο διαδοχικές ενέργειες εκεί όπου, εξ υποθέσεως, υπάρχει μόνο μία. Τελικά, είναι σαν να μεταφέρουμε στην ίδια την πορεία του βέλους ό,τι μπορεί να αποδοθεί στο μεσοδιάστημα που διήνυσε, δηλαδή σαν να δεχόμαστε εκ των προτέρων τον παραλογισμό ότι η κίνηση συμπίπτει με το ακίνητο.

Δεν θα καταγίνουμε εδώ με τα υπόλοιπα τρία επιχειρήματα του Ζήνωνα. Τα εξετάσαμε σε άλλη εργασία μας. Περιοριζόμαστε στην υπόμνηση ότι συνίστανται και αυτά στην εφαρμογή της κίνησης κατά μήκος της διανυθείσας γραμμής και στην υπόθεση πως ό,τι αληθεύει για τη γραμμή αληθεύει και για την κίνηση. Για παράδειγμα, η γραμμή μπορεί να διαιρεθεί σε όσα μέρη επιθυμούμε, αδιάφορα προς το μέγεθος των μερών, και να παραμένει η ίδια. Από αυτό συνάγουμε ότι έχουμε το δικαίωμα να υποθέσουμε πως η κίνηση αρθρώνεται κατά βούληση και ότι παραμένει πάντα η ίδια. Έτσι θα οδηγηθούμε σε μια σειρά παραλογισμών που. όλοι μαζί, θα εκφράζουν τον ίδιο θεμελιώδη παραλογισμό. Αλλά η δυνατότητα να εφαρμόσουμε την κίνηση *πάνω* στη διανυθείσα γραμμή ισχύει μόνο για έναν παρατηρητή, ο οποίος, μένοντας εκτός κινήσεως και αντιμετωπίζοντας ανά πάσα στιγμή τη δυνατότητα μιας στάσης, αξιώνει να ανασυνθέσει την πραγματική κίνηση με αυτές τις δυνατές ακινησίες. Η δυνατότητα αυτή εκλείπει από τη στιγμή που υιοθετούμε νοερά τη συνέχεια της πραγματικής κίνησης, την οποία ο καθένας μας συνειδητοποιεί όταν σηκώνει το χέρι του ή κάνει ένα βήμα. Τότε νιώθουμε όντως ότι η διανυθείσα γραμμή μεταξύ δύο στάσεων απεικονίζεται με μια αδιαίρετη μονοκοντυλιά και ότι μάταια θα επιχειρούσαμε να κάνουμε στην κίνηση που τη χαράζει υποδιαιρέσεις που αντιστοιχούν -μία προς μία- στις αυθαίρετα επιλεγείσες διαιρέσεις της γραμμής άπαξ και χαράχτηκε. Η γραμμή που διανύθηκε από το κινητό επιδέχεται οποιονδήποτε τρόπο αποσύνθεσης, επειδή δεν έχει εσωτερική οργάνωση. Πλην όμως κάθε κίνηση είναι εσωτερικά συναρθρωμένη. Είναι είτε ένα αδιαίρετο άλμα (που μπορεί άλλωστε να καλύπτει πολύ μεγάλη διάρκεια) είτε μια σειρά αδιαίρετων αλμάτων. Λάβετε υπόψη σας τις συναρθρώσεις αυτής της κίνησης, ειδαλλιώς μην ερευνάτε τη φύση της.

Όταν ο Αχιλλέας παίρνει κατά πόδι τη χελώνα, κάθε βήμα του πρέπει να εκληφθεί ως αδιαίρετο, όπως και κάθε βήμα της χελώνας. Μετά από κάποια βήματα, ο Αχιλλέας θα διασκελίσει τη χελώνα. Είναι πολύ απλό. Αν επιμένετε να διαιρείτε περαιτέρω τις δύο κινήσεις, ξεχωριστέ εκατέρωθεν.

στην πορεία του Αχιλλέα και της χελώνας, υποπολλαπλάσια του κάθε βήματος που κάνουν* σεβαστείτε όμως τις φυσικές συναρθρώσεις των δύο πορειών. Στο μέτρο που θα τις σεβαστείτε, δεν θα προκόψει καμιά δυσχέρεια, διότι θα ακολουθήσετε τις υποδείξεις της εμπειρίας. Αλλά το τέχνασμα του Ζήνωνα έγκειται στο γεγονός ότι ανασυνθέτει την κίνηση του Αχιλλέα σύμφωνα με ένα νόμο που διάλεξε αυθαίρετα. Ο Αχιλλέας θα έφτανε με ένα πρώτο άλμα εκεί που ήταν η χελώνα, με ένα δεύτερο άλμα στο σημείο όπου μετακινήθηκε η χελώνα κατά τη διάρκεια του πρώτου άλματός του, και ούτω καθ' εξής. Σε αυτή την περίπτωση, πράγματι, ο Αχιλλέας θα όφειλε διαρκώς να κάνει ένα επιπλέον άλμα. Αλλά είναι αυτονόητο ότι ο Αχιλλέας, για να προφτάσει τη χελώνα, ενεργεί εντελώς διαφορετικά. Η κίνηση που λογαριάζει ο Ζήνωνας θα ήταν το ισοδύναμο της κίνησης του Αχιλλέα μόνο αν μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε την κίνηση όπως αντιμετωπίζουμε το διανυθέν διάστημα, δηλαδή ως αποσυνθέσιμο και ανασυνθέσιμο κατά βούληση. Άπαξ και προσυπογράψουμε αυτό τον πρώτο παραλογισμό, οι άλλοι έπονται.[4]

Τίποτα πιο εύκολο άλλωστε από το να διευρύνουμε την επιχειρηματολογία του Ζήνωνα στο ποιοτικό γίγνεσθαι και στο εξελικτικό γίγνεσθαι. Θα ξαναβρίσκαμε τις ίδιες αντιφάσεις. Κατανοούμε το γεγονός ότι το παιδί γίνεται έφηβος, κατόπιν ώριμος άνδρας, τέλος γέρος, όταν λάβουμε υπόψη ότι η ζωτική εξέλιξη είναι εν προκειμένω η ίδια η πραγματικότητα. Η παιδική ηλικία, η εφηβεία, η ωριμότητα και τα γεράματα είναι απλές όψεις του πνεύματος, δυνατοί σταθμοί τους οποίους φανταστήκαμε, έξωθεν, κατά μήκος της συνέχειας μιας προόδου. Αν απεναντίας προσδώσουμε στην

4. Τούτο σημαίνει ότι δεν θεωρούμε πως το σόφισμα του Ζήνωνα έχει ανασκευαστεί από το γεγονός ότι η γεωμετρική πρόοδος a $(1+t/n+1/n^2+t/n^3+$ ... κ.τ.λ.). όπου a σημαίνει την αρχική απόσταση του Αχιλλέα από τη χελώνα και η τη σχέση των αντίστοιχων ταχυτήτων τους, έχει ένα πεπερασμένο άθροισμα αν το η είναι ανώτερο από τη μονάδα. Σχετικά με αυτό το ζήτημα, παραπέμπουμε στην επιχειρηματολογία του Εβελέν. την οποία θεωρούμε καθοριστική (βλ. Evellin. ***Infini et quantité,*** Παρίσι. 1880. σσ. 63-97. Πβ. ***Revue philosophique,*** τ. XI. 1881, σσ. 564-568). Η αλήθεια είναι ότι τα μαθηματικά -όπως επιχειρήσαμε να αποδείξουμε σε προγενέστερη εργασία μας- υπολογίζουν και μπορούν να υπολογίζουν μόνο διαστήματα (longueurs). Υποχρεώθηκαν λοιπόν να επινοήσουν τεχνάσματα για να μεταφέρουν αρχικά στην κίνηση -που δεν είναι διάστημα- τη διαιρετότητα της γραμμής την οποία διανύει και, συνακόλουθα, για να αποκαταστήσουν τη συμφωνία ανάμεσα στην εμπειρία και στην ιδέα (η οποία αντιτίθεται στην εμπειρία και βρίθει παραλογισμών) μιας κίνησης-διαστήματος. δηλαδή μιας κίνησης που ***τοποθετείται*** πάνω στην τροχιά της και είναι αυθαιρέτως αποσυνθέσιμη σαν κι αυτή.

παιδική ηλικία, στην εφηβεία, στην ωριμότητα και στο γήρας το νόημα αναπόσπαστων μερών της εξέλιξης, αποβαίνουν όχι δυνατοί, αλλά *πραγματιχοί σταθμοί* και δεν καταλαβαίνουμε πλέον πώς είναι δυνατή η εξέλιξη, καθότι παρατιθέμενες ακινησίες ουδέποτε θα εξισωθούν με μια κίνηση. Πώς να ανασυστήσουμε το τελούμενο με το τετελεσμένο; Πώς, επί παραδείγματα από μια παιδική ηλικία, άπαξ και την αποδεχθούμε ως *πράγμα*, θα περάσουμε στην εφηβεία, όταν, εξ υποθέσεως, έχουμε δεχθεί μόνο την παιδική ηλικία; Ας κοιτάξουμε πιο προσεκτικά* θα δούμε τότε ότι ο συνηθισμένος τρόπος μας να μιλάμε, ο οποίος ρυθμίζεται με βάση τον συνηθισμένο τρόπο που σκεπτόμαστε, μας οδηγεί σε αληθινά λογικά αδιέξοδα, όπου εγκλωβιζόμαστε χωρίς να ανησυχούμε, επειδή αισθανόμαστε συγκεχυμένα ότι θα μπορούσαμε ανά πάσα στιγμή να απεγκλωβιστούμε* όντως, για κάτι τέτοιο θα αρκούσε να απαρνηθούμε τις κινηματογραφικές έξεις της διάνοιάς μας. Όταν λέμε «το παιδί ανδρώνεται», ας αποφύγουμε καλύτερα την εμβάθυνση στην κυριολεκτική σημασία της έκφρασης. Διαφορετικά, θα διαπιστώναμε πως, όταν θέτουμε το υποκείμενο «παιδί», το κατηγορούμενο «άνδρας» δεν του αρμόζει ακόμη, και πως, όταν εκφέρουμε το κατηγορούμενο «άνδρας», τούτο δεν αρμόζει πλέον στο υποκείμενο «παιδί». Η πραγματικότητα, που είναι η *μετάβαση* από την παιδική στην ώριμη ηλικία, μας διέφυγε μέσα από τα *δάχτυλα*. Μας απομένουν μόνο οι φανταστικοί σταθμοί «παιδί» και «άνδρας» και λίγο θέλουμε ακόμη για να πούμε ότι ο ένας από αυτούς τους σταθμούς *είναι* ο άλλος, όπως και το βέλος του Ζήνωνα *είναι* -σύμφωνα με αυτόν το φιλόσοφο- σε όλα τα σημεία της τροχιάς. Η αλήθεια είναι ότι, αν η γλώσσα ήταν εδώ διαμορφωμένη σύμφωνα με το καλούπι του πραγματικού, δεν θα λέγαμε: «το παιδί γίνεται άνδρας» αλλά: «έχουμε ένα γίγνεσθαι από το παιδί προς τον άνδρα». Στην πρώτη πρόταση, η λέξη «γίνεται» είναι ένα ρήμα με ακαθόριστη σημασία, προορισμένο να επικαλύπτει τον παραλογισμό στον οποίο υποπίπτουμε αποδίδοντας την κατάσταση «άνδρας» στο υποκείμενο «παιδί». Συμπεριφέρεται δηλαδή περίπου σαν την -μονίμως ταυτόσημη- κίνηση της κινηματογραφικής ταινίας, κίνηση κρυμμένη μέσα στη μηχανή, της οποίας ο ρόλος είναι να τοποθετεί τις διαδοχικές εικόνες τη μία πάνω από την άλλη για να μιμηθεί την κίνηση του πραγματικού αντικειμένου. Στη δεύτερη πρόταση, το «γίγνεσθαι» είναι ένα υποκείμενο. Περνάει στο προσκήνιο. Είναι η ίδια η πραγματικότητα* παιδική και ανδρική ηλικία είναι πια δυνη-

τικοί σταθμοί, απλές όψεις του πνεύματος* ετούτη τη φορά έχουμε να κάνουμε με την ίδια την αντικειμενική κίνηση και όχι πλέον με την κινηματογραφική της απομίμηση. Αλλά ο πρώτος τρόπος έκφρασης είναι ο μόνος πρόσφορος για τις γλωσσικές μας έξεις. Για να υιοθετήσουμε τον δεύτερο τρόπο, θα έπρεπε να απαλλαγούμε από τον κινηματογραφικό μηχανισμό της σκέψης.

Θα έπρεπε να τον αψηφήσουμε τελείως για να διαλύσουμε διαμιάς τους θεωρητικούς παραλογισμούς τους οποίους επιφέρει το ζήτημα της κίνησης. 'Οταν φιλοδοξούμε να κατασκευάσουμε μια μετάβαση με καταστάσεις, μας καταπίνει το σκοτάδι και η αντίφαση. Αλλά το σκοτάδι διαλύεται και η αντίφαση αίρεται από τη στιγμή που παίρνουμε θέση κατά μήκος της μετάβασης, για να διακρίνουμε καταστάσεις επιφέροντας νοερά εγκάρσιες τομές. Αυτό συμβαίνει διότι στη μετάβαση υπάρχει κάτι *παραπάνω* από τη σειρά των καταστάσεων, ήτοι από τις δυνατές τομές, και διότι υπάρχει κάτι *παραπάνω* στην κίνηση από τη σειρά των θέσεων, δηλαδή από τους δυνατούς σταθμούς. Απλώς ο πρώτος τρόπος να βλέπουμε τα πράγματα συμφωνεί με τις διαδικασίες του ανθρώπινου πνεύματος* ο δεύτερος τρόπος, αντίθετα, απαιτεί να κινηθούμε ενάντια στο ρεύμα των διανοητικών έξεων. Άραγε πρέπει να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι η φιλοσοφία πισωπάτησε αρχικά μπροστά σε μια τέτοια προσπάθεια; Οι Έλληνες εμπιστεύονταν τη φύση, εμπιστεύονταν το πνεύμα που ακολουθούσε αβίαστα τη φυσική του ροπή, εμπιστεύονταν κυρίως τη γλώσσα ως φυσική εξωτερίκευση της σκέψης. Αντί να μεμφθούν τη στάση της γλώσσας και της σκέψης απέναντι στον ρου των πραγμάτων, προτίμησαν να μεμφθούν τον ρου των πραγμάτων.

Αυτό έπραξαν οι φιλόσοφοι της ελεατικής σχολής χωρίς περιστροφές. Εφόσον το γίγνεσθαι πλήττει τις έξεις της σκέψης και δύσκολα ανέχεται τα πλαίσια της γλώσσας, το κατήγγειλαν ως μη πραγματικό. Την κίνηση στο χώρο και την εν γένει μεταβολή τις εξέλαβαν ως καθαρές αυταπάτες. Θα μπορούσαμε να μετριάσουμε αυτό το συμπέρασμα χωρίς να μεταβάλουμε τις προκείμενες, να πούμε δηλαδή ότι η πραγματικότητα αλλάζει, αλλά ότι δεν *θα έπρεπε* να αλλάζει. Πλην όμως η αισθητή πραγματικότητα μας δείχνει ότι η εμπειρία μάς φέρνει αντιμέτωπους με το γίγνεσθαι. Αλλά η νοητή πραγματικότητα, εκείνη που θα έπρεπε να υπάρχει, είναι ακόμη πιο πραγματική και, θα λέγαμε, δεν μεταβάλλεται. Κάτω από το ποιοτικό γίγνεσθαι, κάτω από το εξελικτικό γίγνεσθαι, κάτω από το εκτατικό γίγνεσθαι, το

πνεύμα οφείλει να αναζητήσει εκείνο που αποτάσσει τη μεταβολή - την ορίσιμη ποιότητα, τη μορφή ή ουσία, τον σκοπό. Αυτή ήταν η θεμελιώδης αρχή της φιλοσοφίας που αναπτύχθηκε κατά την κλασική αρχαιότητα, η φιλοσοφία των Ειδών (Formes) ή, πιο ελληνικά, η φιλοσοφία των Ιδεών.

Πλάτων και Αριστοτέλης: η Ιδέα

Η λέξη *είδος*,* την οποία μεταφράζουμε εδώ ως Ιδέα, έχει όντως αυτή την τριπλή σημασία. Σημαίνει: α) την ποιότητα, β) τη μορφή ή ουσία και γ) τον σκοπό ή *σχέδιο (dessein) της* συντελούμενης ενέργειας, δηλαδή, κατά βάθος, το *σχεδίασμα (dessin) της* ενέργειας που υποτίθεται ότι έχει συντελεσθεί. *Αυτές οι τρεις απόψεις είναι οι απόψεις του επιθέτου, του ουσιαστικού και του ρήματος και αντιστοιχούν στις τρεις ουσιώδεις κατηγορίες της γλώσσας.* Μετά τις εξηγήσεις που δώσαμε πρωτύτερα, θα μπορούσαμε και ίσως θα οφείλαμε να μεταφράσουμε τη λέξη είδος* ως «όψη» («vue») ή μάλλον ως «στιγμή» («moment»). Διότι το *είδος** είναι η σταθερή όψη την οποία αποσπούμε από την αστάθεια των πραγμάτων: η *ποιότητα*, που είναι μια στιγμή του γίγνεσθαι, η *μορφή,* που είναι μια στιγμή της εξέλιξης, η *ουσία,* που είναι η μέση μορφή πάνω και κάτω από την οποία οι άλλες μορφές τακτοποιούνται κλιμακωτά ως αλλοιώσεις της, και τέλος το *σχέδιο,* που εμψυχώνει την επιτελούμενη πράξη, το οποίο δεν είναι -όπως λέγαμε- παρά το *σχεδίασμα της* συντελεσθείσας πράξης, το οποίο προεξοφλεί την έκβασή της. Ανάγοντας λοιπόν τα πράγματα στις Ιδέες ουσιαστικά αποσυνθέτουμε το γίγνεσθαι στις κύριες στιγμές του, εκάστη των οποίων άλλωστε έχει εξ υποθέσεως αποδεσμευτεί από το νόμο του χρόνου σάμπως να τη συλλέξαμε από την αιωνιότητα. Είναι σαν να λέμε ότι καταλήγουμε στη φιλοσοφία των Ιδεών όταν εφαρμόζουμε τον κινηματογραφικό μηχανισμό της διάνοιας στην ανάλυση του πραγματικού.

Αλλά, άπαξ και θέτουμε τις αμετάβλητες Ιδέες στο βάθος της μεταβαλλόμενης πραγματικότητας, έπεται αναγκαστικά μια ολόκληρη φυσική, μια ολόκληρη κοσμολογία, ακόμη και μια ολόκληρη θεολογία. Ας σταθούμε λοιπόν σε αυτό το σημείο. Δεν μας πέρασε από το νου να συνοψίσουμε σε

Ελληνικά στο κείμενο.

μερικές σελίδες μια τόσο πολύπλοκη και περιεκτική φιλοσοφία σαν τη φιλοσοφία των Ελλήνων. Επειδή όμως περιγράψαμε παραπάνω τον κινηματογραφικό μηχανισμό της διάνοιας, είναι σημαντικό να δείξουμε σε ποια παράσταση του πραγματικού καταλήγει το παιχνίδι αυτού του μηχανισμού. Φρονούμε ότι αυτή η παράσταση ταυτίζεται με κείνη που βρίσκουμε στην αρχαία φιλοσοφία. Οι κύριες γραμμές της θεωρίας που αναπτύχθηκε από τον Πλάτωνα έως τον Πλωτίνο περνώντας από τον Αριστοτέλη (καθώς επίσης, σε κάποιο βαθμό, από τους στωικούς) δεν έχουν τίποτε το συμπτωματικό, τίποτε το ενδεχομενικό, τίποτε που να πρέπει να εκλάβουμε ως φαντασιοκοπία κάποιου φιλοσόφου. Σκιαγραφούν τη θέαση την οποία θα έχει για το καθολικό γίγνεσθαι μια συστηματική διάνοια, όταν θα το παρακολουθεί μέσω στιγμιότυπων που θα λαμβάνει, από καιρό σε καιρό, από τη ροή του. Ως εκ τούτου, ακόμη και σήμερα θα φιλοσοφούμε με τον τρόπο των Ελλήνων, θα ανευρίσκουμε, δίχως να χρειάζεται να τα γνωρίζουμε, αυτά ή εκείνα τα γενικά συμπεράσματά τους, στο μέτρο ακριβώς που θα εμπιστευόμαστε το κινηματογραφικό ένστικτο της σκέψης μας.

Λέγαμε πρωτύτερα ότι υπάρχει κάτι *επιπλέον σε* μια κίνηση από ό,τι στις διαδοχικές θέσεις που αποδίδουμε στο κινητό, κάτι *επιπλέον σε ένα* γίγνεσθαι από ό,τι στις μορφές από τις οποίες διέρχεται εκ περιτροπής, κάτι *επιπλέον* στην εξέλιξη της μορφής από ό,τι στις μορφές που πραγματώνονται η μία μετά την άλλη. Επομένως η φιλοσοφία θα μπορέσει, από τους όρους του πρώτου είδους, να συναγάγει τους όρους του δεύτερου, αλλά όχι και από τους δεύτερους τους πρώτους· η θεωρία οφείλει να ξεκινήσει από τους πρώτους. Αλλά η διάνοια αντιστρέφει την τάξη των δύο όρων και, στο σημείο αυτό, η αρχαία φιλοσοφία προχωρεί όπως και η διάνοια. Εγκαθίσταται λοιπόν στο αμετάβλητο και θα δεχθεί μονάχα Ιδέες. Εντούτοις υπάρχει κάποιο γίγνεσθαι, είναι γεγονός. Εφόσον όμως έχουμε θέσει μόνο την αμεταβλησία, πώς θα εξαγάγουμε από αυτήν τη μεταβολή; Ασφαλώς όχι προσθέτοντας κάτι, διότι, εξ υποθέσεως. δεν υπάρχει τίποτε το θετικό έξω από τις Ιδέες. Θα το πράξουμε επομένως με μιαν ελάττωση. Όντως, στο βάθος της αρχαίας φιλοσοφίας κείται αναγκαία το ακόλουθο αίτημα: το ακίνητο υπερτερεί του κινούμενου και περνάμε από την αμεταβλησία στο γίγνεσθαι μόνο με μια ελάττωση ή εξασθένηση.

Άρα πρέπει να προστεθεί κάτι αρνητικό ή. το πολύ πολύ, κάτι μηδενικό

στις Ιδέες για να επιτευχθεί η μεταβολή. Σε τούτο έγκειται το πλατωνικό «μη ον», η αριστοτελική «ύλη» - ένα μεταφυσικό μηδέν το οποίο, προσκολλημένο στην Ιδέα, όπως το αριθμητικό μηδέν στη μονάδα, την πολλαπλασιάζει στον χώρο και στον χρόνο. Χάρη σε αυτό η ακίνητη και απλή Ιδέα διαθλάται σε μιαν απεριόριστα διαδιδόμενη κίνηση. Θεωρητικά, θα έπρεπε να υπάρχουν μονάχα αμετάβλητες Ιδέες, αμετακίνητα εγκιβωτισμένες οι μεν στις δε. Στην πράξη όμως, η ύλη έρχεται να επιπροσθέσει σ' αυτές το κενό της και, με τον τρόπο αυτό, απαγκιστρώνει το καθολικό γίγνεσθαι. Είναι το ασύλληπτο τίποτε που, παρεισφρέοντας ανάμεσα στις Ιδέες, δημιουργεί την ατέρμονη διαταραχή και την αιώνια ανησυχία, ως μια υπόνοια που εμφιλοχώρησε ανάμεσα σε δύο καρδιές που αγαπιούνται. Τποβιβάστε τις αμετάβλητες Ιδέες* με αυτή την πρωτοβουλία θα βρείτε μπροστά σας την αέναη ροή των πραγμάτων. Δεν χωράει αμφιβολία ότι οι Ιδέες ή Είδη απαρτίζουν την ολότητα της νοητής πραγματικότητας, δηλαδή της αλήθειας, καθότι παριστούν -συνενωμένες- τη θεωρητική ισορροπία του Είναι. Όσο για την αισθητή πραγματικότητα, είναι μια απεριόριστη ταλάντευση εκατέρωθεν αυτού του σημείου ισορροπίας.

Έτσι, μέσα από ολόκληρη τη φιλοσοφία των Ιδεών, συνάγεται μια ορισμένη σύλληψη της διάρκειας, καθώς και της σχέσης του χρόνου με την αιωνιότητα. Σε κείνον που εγκαθίσταται στο γίγνεσθαι, η διάρκεια εμφανίζεται ως η ίδια η ζωή των πραγμάτων, ως η θεμελιώδης πραγματικότητα. Τα Είδη που απομονώνει το πνεύμα και τα αποθηκεύει σε έννοιες δεν είναι πλέον παρά όψεις της μεταβαλλόμενης πραγματικότητας. Είναι στιγμές τις οποίες συλλέξαμε κατά μήκος της διάρκειας και, επειδή ακριβώς κόψαμε το νήμα που τις συνέδεε με τον χρόνο, δεν διαρκούν πια. Τείνουν να συγχωνευθούν με τον ορισμό τους, δηλαδή με την τεχνητή ανασυγκρότηση και τη συμβολική έκφραση που αποτελεί το διανοητικό τους ισοδύναμο. Εισέρχονται στην αιωνιότητα, αν προτιμάτε* αλλά ό,τι το αιώνιο διαθέτουν συνταυτίζεται με τη μη πραγματικότητά τους. Απεναντίας, αν πραγματευθούμε το γίγνεσθαι με την κινηματογραφική μέθοδο, τα Είδη δεν είναι πια όψεις της μεταβολής, αλλά συστατικά της στοιχεία, καθότι εκπροσωπούν ό,τι το θετικό υπάρχει στο γίγνεσθαι. Η αιωνιότητα δεν πλανάται πια υπεράνω του χρόνου ως μια αφαίρεση, αλλά τον θεμελιώνει ως πραγματικότητα. Εν προκειμένω, αυτή ακριβώς είναι η στάση της φιλοσοφίας των Ειδών ή των Ιδεών. Εγκαθιδρύει ανάμεσα στην αιωνιότητα και τον χρόνο την ίδια σχέση η

οποία υπάρχει ανάμεσα στο χρυσό νόμισμα και στα κέρματα ίσης αξίας, δηλαδή σε κέρματα τόσο μικρής αξίας, ώστε η πληρωμή συνεχίζεται ατελεύτητα χωρίς να ξεχρεώνουμε ποτέ, ενώ με το χρυσό νόμισμα η καταβολή του χρέους θα γινόταν διαμιάς. Αυτό εκφράζει ο Πλάτωνας με την υπέροχη γλώσσα του όταν λέει ότι ο Θεός, αδυνατώντας να καταστήσει τον κόσμο αιώνιο, του έδωσε τον Χρόνο, «κινητή εικόνα της αιωνιότητας».[5]

Απ' αυτή τη θεωρία προέρχεται επίσης μια ορισμένη σύλληψη της έκτασης, η οποία βρίσκεται στη βάση της φιλοσοφίας των Ιδεών, καίτοι δεν διατυπώθηκε εξίσου ρητά. Ας φανταστούμε ακόμη ένα πνεύμα που μετατοπίζεται κατά μήκος του γίγνεσθαι και υιοθετεί την κίνησή του. Κάθε διαδοχική κατάσταση, κάθε ποιότητα, τέλος κάθε Είδος (Forme) θα του φανεί σαν μια απλή τομή την οποία κάνει η σκέψη στο καθολικό γίγνεσθαι. Θα διαπιστώσει ότι η μορφή (forme) είναι ουσιωδώς εκτεταμένη, καθώς είναι αχώριστη από το εκτατό γίγνεσθαι το οποίο την υλοποίησε στο μάκρος της ροής του. Έτσι, κάθε μορφή (forme) καταλαμβάνει χώρο, όπως άλλωστε και χρόνο. Αλλά η φιλοσοφία των Ιδεών ακολουθεί πορεία αντίδρομη. Εκκινεί από το Είδος (Forme), το οποίο εκλαμβάνει ως την ίδια την ουσία της πραγματικότητας. Δεν φτάνει στη μορφή (forme) μέσω ενός στιγμιοτύπου που έλαβε από το γίγνεσθαι· αποδέχεται έτοιμες μορφές (formes) στην αιωνιότητα· όσο για τη διάρκεια και το γίγνεσθαι, συνιστούν απλώς υποβάθμιση αυτής της ακίνητης αιωνιότητας. Εδραιωμένη με αυτό τον τρόπο, ανεξάρτητη από τον χρόνο, η μορφή (forme) δεν είναι πλέον ό,τι βρίσκουμε σε μιαν αντίληψη· είναι μια *έννοια*. Αφού λοιπόν μια πραγματικότητα εννοιολογικής τάξεως δεν καταλαμβάνει έκταση ούτε έχει διάρκεια, τα Είδη (Formes) πρέπει να εδράζονται έξω από τον χώρο όπως πλανώνται και υπεράνω του χρόνου. Αναγκαία λοιπόν, ο χώρος και ο χρόνος έχουν για την αρχαία φιλοσοφία την ίδια καταγωγή και αξία. Η ίδια ελάττωση του όντος εκφράζεται με διάταση (distension) στον χρόνο και με έκταση (extension) στον χώρο.

Επομένως, η έκταση και η διάταση εκδηλώνουν απλώς την απόκλιση του όντος από κείνο που θα όφειλε να υπάρχει. Από τη σκοπιά της αρχαίας φιλοσοφίας, ο χώρος και ο χρόνος μπορούν να είναι μόνο το πεδίο μιας ατελούς πραγματικότητας ή μάλλον μιας πραγματικότητας που πλανήθηκε εκτός εαυτής, για να σπεύσει προς αναζήτηση του εαυτού της. Θα πρέ-

5. Πλάτο^ν. *Τίμαιος*, 37d: «*εικόνα κινητόν τινα αἰώνος ποιήσει*».

πει μόνο να δεχθούμε εδώ ότι το πεδίο δημιουργείται ανάλογα με την πορεία και ότι η πορεία το αποθέτει. κατά κάποιον τρόπο, κάτω από αυτή. Απομακρύνετε από τη θέση της ισορροπίας του ένα ιδεώδες εκκρεμές, που είναι απλό μαθηματικό σημείο· θα προκαλέσετε έτσι μιαν ατελεύτητη αιώρηση κατά μήκος της οποίας σημεία παρατίθενται σε άλλα σημεία και στιγμές διαδέχονται άλλες στιγμές. Ο χώρος και ο χρόνος που γεννιούνται με αυτό τον τρόπο δεν έχουν περισσότερη «θετικότητα» από την ίδια την κίνηση. Παριστούν την απόκλιση ανάμεσα στη θέση που δόθηκε τεχνητά στο εκκρεμές και στην κανονική του θέση, εκείνο δηλαδή *που του λείπει* για να ανακτήσει τη φυσική του σταθερότητα. Αν το επαναφέρετε στην κανονική του θέση, τότε ο χώρος, ο χρόνος και η κίνηση συστέλλονται σε ένα μαθηματικό σημείο. Παρόμοια, οι ανθρώπινοι συλλογισμοί συνεχίζονται ατελεύτητα, αλλά θα βούλιαζαν αίφνης στην ενορατικά συλληφθείσα αλήθεια, διότι η έκτασή (extension) τους και η διάτασή τους είναι απλώς μια απόκλιση, θα λέγαμε, ανάμεσα στη σκέψη μας και στην αλήθεια.[6] Αυτά ισχύουν για την έκταση (étendue) και για τη διάρκεια αναφορικά με τα καθαρά Είδη ή Ιδέες. Οι αισθητές μορφές είναι μπροστά μας, πάντα έτοιμες να ανακτήσουν την ιδεατότητά τους, πάντα εμποδισμένες από την ύλη που φέρουν μέσα τους, δηλαδή από το εσωτερικό τους κενό, από το μεσοδιάστημα που αφήνουν ανάμεσα σε αυτό που είναι και σε κείνο που θα όφειλαν να είναι. Βρίσκονται ακατάπαυστα στο σημείο να ανακτήσουν τον εαυτό τους και καταγίνονται ακατάπαυστα με την απώλειά του. Ένας αδυσώπητος νόμος τις καταδικάζει, όπως και τον βράχο του Σίσυφου, να ξαναπέφτουν μόλις πλησιάζουν στην κορυφή και αυτός ο νόμος, ο οποίος τις έριξε στον χώρο και στον χρόνο, δεν είναι παρά η ίδια η ευστάθεια της καταγωγικής τους ανεπάρκειας. Οι εναλλαγές γένεσης και φθοράς, οι εξελίξεις που ξαναγεννιούνται ακατάπαυστα, η απεριόριστα επαναλαμβανόμενη περιστροφική κίνηση των ουράνιων σφαιρών, όλα τούτα παριστούν απλώς ένα κάποιο θεμελιώδες έλλειμμα στο οποίο έγκειται η υλικότητα. Εάν καλύψετε αυτό το έλλειμμα, θα έχετε αυτομάτως διαγράψει τον χώρο και τον χρόνο, δηλαδή τις αδιαλείπτως ανανεούμενες αιωρήσεις γύρω από μια σταθερή ισορροπία που πάντα είναι ζητούμενη και ουδέποτε επιτυγ-

6. Επιχειρήσαμε να ξεχωρίσουμε ό.τι το αληθές και ό.τι το ψευδές περιέχει αυτή η ιδέα, όσον αφορά τη ***χρονότητα*** (βλ. το τρίτο μας κεφάλαιο). Αλλά μας φαίνεται ριζικά εσφαλμένη όσον αφορά τη ***διάρκεια***

χάνεται. Τα πράγματα αλληλοδιεισδύουν. Ό,τι είχε χαλαρώσει στον χώρο, εντείνεται εκ νέου σε καθαρή μορφή. Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον συστέλλονται σε μια μοναδική στιγμή, η οποία είναι η αιωνιότητα.

Τούτο σημαίνει ότι το φυσικό στοιχείο (le physique) είναι το λογικό στοιχείο αλλά παρεφθαρμένο. Σε τούτη την πρόταση συνοψίζεται όλη η φιλοσοφία των Ιδεών. Εδώ επίσης βρίσκεται και η κρυμμένη αρχή της έμφυτης στη νόησή μας φιλοσοφίας. Αν η αμεταβλησία υπερτερεί του γίγνεσθαι, τότε η μορφή υπερτερεί της μεταβολής, οπότε, με μια αληθινή πτώση, το λογικό σύστημα των ορθολογικά ενταγμένων σε μια ιεραρχημένη σειρά και συναρμοσμένων μεταξύ τους Ιδεών διασκορπίζεται σε μια φυσική σειρά αντικειμένων και συμβάντων που παρατίθενται με συμπτωματικό τρόπο. Η γενεσιουργός ιδέα ενός ποιήματος αναπτύσσεται σε χιλιάδες φανταστικές παραστάσεις, οι οποίες υλοποιούνται σε φράσεις που εκτυλίσσονται σε λέξεις. Όσο κατερχόμαστε δε από την ακίνητη ιδέα, η οποία περιστρέφεται γύρω από τον εαυτό της, στις λέξεις που την εκτυλίσσουν, τόσο περισσότερο χώρο αφήνουμε στην ενδεχομενικότητα και στην επιλογή· θα μπορούσαν να είχαν ξεπροβάλει και άλλες μεταφορές, που να εκφράζονται με άλλες λέξεις* μια εικόνα ανακαλεί μιαν άλλη, μια λέξη μιαν άλλη λέξη. Όλες αυτές οι λέξεις τρέχουν η μία κατόπιν της άλλης, γυρεύοντας μάταια να αποδώσουν, αφ' εαυτών, την απλότητα της γενεσιουργού ιδέας. Το αυτί μας αφουγκράζεται μόνο τις λέξεις· άρα αντιλαμβάνεται μόνο συμβεβηκότα. Το πνεύμα μας όμως, με διαδοχικά άλματα, μεταπηδά από τις λέξεις στις εικόνες, από τις εικόνες στην καταγωγική ιδέα, και έτσι ανατρέχει, από την αντίληψη των λέξεων, συμβεβηκότων που προκλήθηκαν από συμβεβηκότα, στη σύλληψη της Ιδέας που τίθεται αφ' εαυτής. Έτσι προβαίνει ο φιλόσοφος απέναντι στο σόμπαν. Η εμπειρία κάνει να περνούν μπροστά στα μάτια του φαινόμενα τα οποία τρέχουν, κι αυτά, το ένα πίσω από το άλλο, σε συμπτωματική τάξη, καθορισμένη από τις περιστάσεις του χρόνου και του χώρου. Αυτή η φυσική τάξη, αληθινή καθίζηση της λογικής τάξης, δεν είναι τίποτε άλλο πέραν της πτώσης του λογικού στοιχείου στον χώρο και στον χρόνο. Αλλά ο φιλόσοφος, ανατρέχοντας από το αντιληπτό (percept) στην έννοια (concept), βλέπει να συμπυκνώνονται σε λογικό όλα όσα το φυσικό στοιχείο είχε ως θετική πραγματικότητα. Η διάνοιά του. αφαιρώντας την υλικότητα που διατείνει (distend) το ον. το συλλαμβάνει εκ νέου στον εαυτό του μέσα στο αμετάβλητο σύστημα των Ιδεών. Έτσι

φτάνουμε στην Επιστήμη, η οποία μας εμφανίζεται, πλήρης και τετελεσμένη, από τη στιγμή που επαναφέρουμε τη διάνοια μας στην αληθινή της θέση, διορθώνοντας την απόκλιση που τη χώριζε από το νοητό. Άρα η επιστήμη δεν είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα. Τπήρξε πριν από τη διάνοιά μας, είναι ανεξάρτητη από αυτήν και γέννησε αληθινά τα πράγματα.

Πράγματι, αν εκλαμβάναμε τα Είδη ως απλά στιγμιότυπα που έλαβε το πνεύμα από τη συνέχεια του γίγνεσθαι, θα σχετίζονταν με το πνεύμα το οποίο τα παριστά, δεν θα είχαν δική τους ύπαρξη. Το πολύ πολύ θα μπορούσαμε να πούμε ότι καθεμιά από αυτές τις Ιδέες είναι ένα ιδεώδες. Πλην όμως υιοθετήσαμε την αντίθετη υπόθεση. Επομένως οι Ιδέες πρέπει να υπάρχουν αφ' εαυτών. Η αρχαία φιλοσοφία δεν μπορούσε να αποφύγει αυτό το συμπέρασμα. Το διατύπωσε ο Πλάτωνας και μάταια ο Αριστοτέλης πάσχισε να το παρακάμψει. Αφού η κίνηση γεννιέται από την υποβάθμιση του αμετάβλητου, δεν θα υπήρχε κίνηση και, κατά συνέπεια, ούτε αισθητός κόσμος, αν δεν υπήρχε κάπου πραγματωμένη η αμεταβλησία. Έτσι, έχοντας ξεκινήσει αρνούμενος στις Ιδέες μιαν ανεξάρτητη ύπαρξη και αδυνατώντας, παραταύτα, να τους τη στερήσει, ο Αριστοτέλης τις συμπίεσε μεταξύ τους, τις συνένωσε σε ένα είδος σφαίρας και τοποθέτησε υπεράνω του φυσικού κόσμου ένα Είδος που κατέληξε έτσι να είναι το Είδος των Ειδών, η Ιδέα των Ιδεών ή, τέλος, για να θυμηθούμε τα δικά του λόγια, η Νόησις Νοήσεως. Αυτός είναι ο Θεός του Αριστοτέλη: αναγκαστικά αμετάβλητος και ξένος προς ό,τι συμβαίνει στον κόσμο, καθώς δεν είναι παρά η σύνθεση όλων των εννοιών σε μια μοναδική έννοια. Είναι αλήθεια ότι καμιά από τις πολλαπλές έννοιες δεν θα μπορούσε να υπάρχει ξέχωρα, αυτούσια, μέσα στη θεία ενότητα* μάταια θα αναζητούσαμε τις Ιδέες του Πλάτωνα στο εσωτερικό του Θεού του Αριστοτέλη. Αρκεί όμως να φανταστούμε τον Θεό του Αριστοτέλη να διαθλάται στον εαυτό του ή απλώς να κλίνει προς τον κόσμο, ώστε παρευθύς να ξεχυθούν από μέσα του οι πλατωνικές Ιδέες, οι οποίες ενέχονται στην ενότητα της ουσίας του, όπως οι ακτίνες εκπέμπονται από τον ήλιο, μολονότι δεν περιέχονταν διόλου σε αυτόν. Αναμφίβολα, αυτή η *δυνατότητα έχχυσης* των πλατωνικών Ιδεών έξω από τον αριστοτελικό Θεό εικονίζεται, στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, με την ενεργό νόηση, τον νούν* που ονομάστηκε *ποιητικός** - δηλαδή με το πιο ουσιώδες και, παραταύτα, ασύ-

* Ελληνικά στο κείμενο.

νειδο στοιχείο της ανθρώπινης διάνοιας. Ο ποιητικός νούς* είναι η συνολική Επιστήμη, που τίθεται διαμιάς και την οποία η συνειδητή, λελογισμένη διάνοια είναι καταδικασμένη να ανασυγκροτεί επίπονα, κομμάτι κομμάτι. Υπάρχει λοιπόν μέσα μας ή μάλλον πίσω μας μια δυνατή θέαση του Θεού, όπως θα πουν οι Αλεξανδρινοί, μια θέαση πάντα δυνητική, ουδέποτε όμως πραγματωμένη στο παρόν από τη συνειδητή διάνοια. Σε αυτή την ενόραση θα βλέπαμε τον Θεό να αναπτύσσεται σε Ιδέες. Αυτή η «τα πάντα ποιούσα»* [7] ενόραση διαδραματίζει σε σχέση με τη λελογισμένη διάνοια, που κινείται στον χρόνο, τον ίδιο ρόλο που διαδραματίζει το ίδιο το κινούν ακίνητο σε σχέση με την κίνηση του ουρανού και την πορεία των πραγμάτων.

Θα βρίσκαμε λοιπόν, εμμενή στη φιλοσοφία των Ιδεών, μιαν ιδιότυπη σύλληψη της αιτιότητας, σύλληψη την οποία επιβάλλεται να φωτίσουμε άπλετα, διότι είναι εκείνη στην οποία θα φτάσει ο καθένας μας όταν θα ακολουθήσει μέχρι τέρμα, για να ανατρέξει μέχρι την απαρχή των πραγμάτων, τη φυσική κίνηση της διάνοιας. Είναι αλήθεια ότι οι αρχαίοι φιλόσοφοι δεν τη διατύπωσαν ποτέ ρητά. Περιορίστηκαν να συναγάγουν τις συνέπειές της και, γενικά, μας επισήμαναν οπτικές γωνίες υπό τις οποίες μπορούμε να την προσεγγίσουμε, αντί να παρουσιάσουν την ίδια. Πράγματι, άλλοτε μας μιλούν για μιαν έλξη, άλλοτε για μιαν ώθηση που ασκείται από το πρώτο κινούν σε όλο τον κόσμο. Αμφότερες οι απόψεις συναντιόνται στον Αριστοτέλη, ο οποίος μας καταδεικνύει στην κίνηση του σύμπαντος μια ροπή των πραγμάτων προς τη θεία τελειότητα και συνεπώς μιαν ανύψωση προς τον Θεό, ενώ αλλού την περιγράφει ως συνέπεια μιας επαφής του Θεού με την πρώτη σφαίρα και συνεπώς ως κατερχόμενη από τον Θεό στα πράγματα. Οι Αλεξανδρινοί δεν έκαναν άλλωστε τίποτε διαφορετικό, κατά τη γνώμη μας· ακολούθησαν αυτή τη διπλή υπόδειξη μιλώντας για πρόοδο και για μεταστροφή* τα πάντα απορρέουν από την πρώτη αρχή και όλα επιθυμούν να επανέλθουν σε αυτή. Αλλά οι δύο αυτές αντιλήψεις για τη θεία αιτιότητα δεν μπορούν να ταυτιστούν μεταξύ τους παρά μόνο αν τις ανάγουμε αμφότερες σε μια τρίτη, την οποία θεωρούμε θεμελιώδη και μόνο αυτή θα μας δώσει να καταλάβουμε, όχι μόνο το γιατί.

* Ελληνικά στο κείμενο.

7. Περί ψυχής 430 a 14: «και έστιν ή τοιαύτη νόησις ως το πάντα γενέσθαι. ο δε τω παντα ως τω εξις τις εστιν ως η φως πως γαρ ταυτα και το φως ποιεί τα δυνάμει όντα χρώματα ενεργεία χρώματα».

με ποια έννοια τα πράγματα κινούνται στον χώρο και στον χρόνο, αλλά επίσης γιατί υπάρχει χώρος και χρόνος, γιατί υπάρχει κίνηση και γιατί υπάρχουν πράγματα.

Αυτή την αντίληψη, η οποία διαφαίνεται ολοένα και περισσότερο κάτω από τους συλλογισμούς των Ελλήνων φιλοσόφων καθόσον περνάμε από τον Πλάτωνα στον Πλωτίνο, θα τη διατυπώναμε ως εξής: *Η αποδοχή μιας πραγματικότητας συνεπάγεται την ταυτόχρονη αποδοχή όλων των ενδιάμεσων βαθμιδών πραγματικότητας ανάμεσα σε αυτή και στο καθαρό μηδέν.* Η αρχή είναι προφανής όταν μιλάμε για τον αριθμό* δεν μπορούμε να θέσουμε τον αριθμό 10, χωρίς να θέσουμε αυτόχρημα και την ύπαρξη των αριθμών 9, 8, 7 κτλ., όλων των ενδιάμεσων αριθμών μεταξύ του 10 και του μηδενός. Αλλά, εν προκειμένω, το πνεύμα μας μεταπίπτει φυσιολογικά από τη σφαίρα της ποσότητας σε κείνη της ποιότητας. Νομίζουμε ότι, δοθείσης μιας ορισμένης τελειότητας, δίδεται και όλη η συνέχεια των υποβαθμίσεων ανάμεσα, αφενός, σε αυτή την τελειότητα και, αφετέρου, στο μηδέν που φανταζόμαστε ότι συλλαμβάνουμε. Ας θέσουμε λοιπόν τον Θεό του Αριστοτέλη, τη νόησιν νοήσεως, δηλαδή τη νόηση που *κάνει κύκλο*, που μεταμορφώνεται από υποκείμενο σε αντικείμενο και από αντικείμενο σε υποκείμενο με μια στιγμιαία ή καλύτερα αιώνια κυκλική διαδικασία. Επειδή, από την άλλη, το μηδέν φαίνεται να τίθεται αφ' εαυτού και επειδή, όταν δίδονται τα δύο αυτά άκρα, δίδεται επίσης και το μεταξύ τους διάστημα, έπεται ότι όλες οι κατιούσες βαθμίδες του όντος, από τη θεία τελειότητα έως το «απόλυτο τίποτε», θα πραγματωθούν, θα λέγαμε, αυτομάτως άπαξ και τεθεί ο Θεός.

Η φυσική κλίση της διάνοιας

Ας διανύσουμε λοιπόν αυτό το μεσοδιάστημα από πάνω προς τα κάτω. Εν πρώτοις, αρκεί η παραμικρή μείωση της πρώτης αρχής ώστε το ον να κατακρημνιστεί μέσα στον χώρο και στον χρόνο, αλλά η διάρκεια και η έκταση που αντιπροσωπεύουν αυτή την πρώτη μείωση θα είναι όσο το δυνατόν εγγύτερες στη θεία αιωνιότητα και στη θεία απουσία έκτασης. Θα πρέπει λοιπόν να απεικονίσουμε αυτή την πρώτη υποβάθμιση της θείας αρχής ως μια σφαίρα που περιστρέφεται πέριξ του εαυτού της, μιμούμενη, με το διηνεκές της κυκλικής της κίνησης, την αιωνιότητα του κύκλου της θείας νόησης, δημιουργώντας άλλωστε

τον δικό της τόπο και, ως εκ τούτου, τον τόπο εν γένει,[8] καθότι δεν την περιέχει τίποτε και δεν αλλάζει θέση, δημιουργώντας επίσης τη δική της διάρκεια και, ως εκ τούτου, τη διάρκεια εν γένει, επειδή η κίνησή της είναι το μέτρο όλων των άλλων.[9] Κατόπιν, από βαθμίδα σε βαθμίδα, θα παρακολουθήσουμε την τελειότητα να φθίνει μέχρι τον δικό μας υποσελήνιο κόσμο, όπου ο κύκλος της γένεσης, της αύξησης και του θανάτου μιμείται, για τελευταία φορά, παραφθείροντάς τον, τον αρχέγονο κύκλο. Υπ' αυτή την έννοια, η αιτιακή σχέση μεταξύ του Θεού και του κόσμου εμφανίζεται ως έλξη, αν τη δούμε εκ των κάτω, και ως ώθηση ή δράση εξ επαφής, αν τη δούμε εκ των άνω, διότι ο πρώτος ουρανός με την κυκλική του κίνηση είναι μια μίμηση του Θεού και η μίμηση είναι η πρόσληψη μιας μορφής. Οπότε, ανάλογα με τη θέση από την οποία κοιτάζουμε, αντιλαμβανόμαστε τον Θεό ως ποιητική αιτία ή ως τελική αιτία. Και όμως, καμία από τις δύο αυτές σχέσεις δεν είναι η οριστική αιτιακή σχέση. Η αληθινή σχέση είναι κείνη που βρίσκουμε ανάμεσα στα δύο σκέλη μιας εξίσωσης, το πρώτο από τα οποία είναι ένας μοναδικός όρος, το δε δεύτερο ένα άθροισμα απεριόριστου αριθμού όρων. Είναι, αν θέλετε, η σχέση του χρυσού νομίσματος με κέρματα ίσης αξίας, αρκεί να υποθέσουμε ότι τα κέρματα αυτά εμφανίζονται αυτομάτως άμα τη εμφανίσει του χρυσού νομίσματος. Μόνο έτσι θα κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης απέδειξε την αναγκαιότητα ενός πρώτου ακίνητου κινούντος, χωρίς να βασίζεται στη σκέψη ότι η κίνηση των πραγμάτων θα πρέπει να είχε μιαν απαρχή, αλλά, απεναντίας, αποδεχόμενος ότι αυτή η κίνηση δεν θα μπορούσε ποτέ να αρχίσει και ούτε μέλλει ποτέ να τελειώσει. Αν η κίνηση υπάρχει ή, με άλλα λόγια, αν τα κέρματα υπολογίζονται, τότε υπάρχει κάπου το χρυσό νόμισμα. Αν η άθροιση συνεχίζεται ατελεύτητα, χωρίς να έχει ποτέ αρχίσει, τότε ο μοναδικός όρος που ισοδυναμεί εξόχως μ' αυτήν είναι αιώνιος. Μια διηνεκής κινητικότητα είναι δυνατή μόνο αν στηρίζεται σε μιαν αιωνιότητα αμεταβλησίας, την οποία εκτυλίσσει δίκην αλυσίδας άνευ αρχής και τέλους.

Αυτή είναι η τελευταία λέξη της ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν είχαμε τη φιλοδοξία να την ανασυγκροτήσουμε a priori. Οι καταβολές της είναι πολυσχιδείς. Συνδέεται με αόρατα νήματα με όλες τις ίνες της αρχαίας ψυ-

8. *Αριστοτέλους* II. 287 *β* 12: « *τῆς ἔσχατης περιφορᾶς οὐκ ἐστὶν ἔξω οὐκ ἐν τόπῳ*». *Φυσικά* IV. 212 *ά* 34:« *τὸ δὲ πᾶν ἐστὶ μέν οὐ κινεῖται ἐστὶ δ οὐ οὐ γὰρ ἔστι μετὰ τοῦ τόπου ὥστε καὶ τὸ πᾶν ἐν τόπῳ· κύκλῳ δὲ κινεῖται. τοῦ μὲν γὰρ ἄλλου ἐστὶν ἔξω*».

9. *Αριστοτέλους* 1.2798 12: «*αἰτία δὲ τοῦ εἶναι ἀΐδιον τὸ κινοῦν ἀΐδιον*». *Φυσικά* VIII .251 827:«ὁ *κινῶν ἀεὶ κινεῖ*».

χής. Μάταια θα επιχειρούσαμε να την παραγάγουμε από μιαν απλή αρχή. [10] Αλλά, αν εξαλείψουμε ό,τι προήλθε από την ποίηση, τη θρησκεία και την κοινωνική ζωή, καθώς και από μιαν υποτυπώδη ακόμη φυσική και βιολογία, αν αψηφήσουμε τα εύθραυστα υλικά που χρησιμοποιήθηκαν στην κατασκευή αυτού του πελώριου οικοδομήματος, παραμένει ένας στέρεος σκελετός που αναπαριστά αδρομερώς μια μεταφυσική η οποία, όπως πιστεύουμε, είναι η φυσική μεταφυσική της ανθρώπινης διάνοιας. Όντως καταλήγουμε σε μια παρόμοια φιλοσοφία, άπαξ και ακολουθήσουμε μέχρι τέλους την κινηματογραφική τάση της αντίληψης και της σκέψης. Στη θέση της συνεχούς εξελικτικής μεταβολής, η αντίληψή μας και η σκέψη μας αρχίζουν βάζοντας μια σειρά σταθερών ειδών (formes) που αρμαθιάζονται εκ περιτροΐής, καθώς περνούν, όπως οι κρίκοι του παλιού παιδικού παιχνιδιού τους οποίους ξεκρεμούν τα παιδιά με το ραβδί τους καθώς περνούν κα-βάλα σε ξύλινα αλογάκια. Σε τι θα συνίσταται τότε το πέρασμα και σε τι θα αρμαθιάζονται τα είδη (formes); Δεδομένου ότι καταλήξαμε στα σταθερά είδη εξάγοντας από τη μεταβολή οτιδήποτε καθορισμένο βρίσκουμε σε αυτή, δεν απομένει πλέον, για να χαρακτηρίσουμε την αστάθεια επί της οποίας τίθενται τα είδη, παρά ένα αρνητικό κατηγόρημα: η ίδια η απροσδιοριστία. Αυτό είναι το πρώτο ενέργημα της σκέψης μας* χωρίζει κάθε μεταβολή σε δύο στοιχεία, το ένα σταθερό, επιδεκτικό ορισμού για κάθε επιμέρους περίπτωση, ήτοι το Είδος (Forme), και το άλλο ανεπίδεκτο ορισμού και πάντα το ίδιο, ήτοι τη μεταβολή εν γένει. Αυτό είναι επίσης το ουσιώδες έργο της γλώσσας. Τα είδη είναι το μόνο που είναι ικανή να εκφράσει. Η γλώσσα είναι αναγκασμένη να υπονοεί ή περιορίζεται να *υπαινίσσεται* μια κινητικότητα η οποία, επειδή ακριβώς παραμένει ανέκφραστη, λογίζεται ως αναλλοίωτη *σε* όλες τις περιπτώσεις. Τότε εμφανίζεται αίφνης μια φιλοσοφία που θεωρεί νόμιμο τον διαχωρισμό που επιτέλεσε έτσι η σκέψη και η γλώσσα. Τι άλλο θα κάνει ειμή να εξαντικειμενίσει τη διάκριση πιο σθεναρά, να την εξωθήσει μέχρι τις έσχατες συνέπειές της, να την αναγάγει σε σύστημα; Επομένως, από τη μια, θα συνθέσει το πραγματικό με καθορισμένα Είδη ή αμετάβλητα στοιχεία και, από την άλλη, με μιαν αρχή κι-

10. Κατά κύριο λόγο αφήσαμε σχεδόν κατά μέρος τις αξιοθαύμαστες, αλλά κάπως φευγαλέες. ενοράσεις που επρόκειτο να συλλάβει. να μελετήσει σε βάθος και να παγιώσει αργότερα ο Πλωτίνος.

νητικότητας η οποία, όντας η άρνηση του είδους, θα ξεφύγει εξ υποθέσεως από κάθε ορισμό και θα είναι το αμιγώς απροσδιόριστο. Όσο θα στρέφει την προσοχή της σ' αυτά τα είδη που οροθετεί η σκέψη και εκφράζει η γλώσσα, τόσο περισσότερο θα τα βλέπει να αίρονται υπεράνω του αισθητού και να εξαϋλώνονται σε καθαρές έννοιες, ικανές να αλληλοδιεισδύουν και μάλιστα να συμπτυχθούν τελικά σε μια μοναδική έννοια, σύνθεση κάθε πραγματικότητας, περάτωση κάθε τελειότητας. Απεναντίας, όσο αυτή η φιλοσοφία θα κατέρχεται προς την αθέατη πηγή της καθολικής κινητικότητας, τόσο περισσότερο θα νιώθει ότι αυτή της διαφεύγει και συνάμα ότι κενώνεται και βυθίζεται σε κείνο που θα ονομάσει καθαρό μηδέν. Τελικά, θα έχει, από τη μια μεριά, το σύστημα των Ιδεών που είναι λογικά συναρμοσμένες μεταξύ τους ή συμπυκνωμένες μόνο σε μία Ιδέα και, από την άλλη, ένα οιονεί μηδέν, το πλατωνικό «μη είναι» ή την αριστοτελική «ύλη». Αλλά, μετά την κοπή του υφάσματος, ακολουθεί αναγκαστικά το ράψιμο. Θα πρέπει τώρα με υπεραισθητές Ιδέες και με ένα υποαισθητό μη είναι να ανασυγκροτήσουμε τον αισθητό κόσμο. Δεν πρόκειται να τα καταφέρουμε παρά μόνο αν υιοθετήσουμε το φιλοσοφικό αίτημα ενός είδους μεταφυσικής αναγκαιότητας, δυνάμει της οποίας η αντιπαράσταση αυτού του Όλου και αυτού του Μηδενός *ισούται* με την κατάφαση όλων των βαθμιδών πραγματικότητας οι οποίες μετρούν το μεταξύ τους διάστημα, με τον ίδιο τρόπο που ένας αδιαίρετος αριθμός, άπαξ και τον θεωρήσουμε ως διαφορά ανάμεσα στον εαυτό του και στο μηδέν, αποκαλύπτεται ότι είναι ένα άθροισμα μονάδων και συνάμα εμφανίζει όλους τους κατώτερους αριθμούς. Αυτό είναι το φυσικό αίτημα. Το βρίσκουμε άλλωστε και στο βάθος της ελληνικής φιλοσοφίας. Οπότε, για να εξηγήσουμε τα ειδικά γνωρίσματα καθεμιάς από αυτές τις ενδιάμεσες βαθμίδες πραγματικότητας, το μόνο που απομένει είναι να υπολογίσουμε την απόσταση που τις χωρίζει από ολόκληρη την πραγματικότητα· κάθε κατώτερη βαθμίδα συνίσταται σε μια μείωση της ανώτερης και όποια αισθητή καινοτομία αντιλαμβανόμαστε σε αυτή θα αναλυόταν, από τη σκοπιά του νοητού, σε μια νέα ποσότητα αρνήσεως που θα είχε επιπροστεθεί σ' αυτήν. Η ελάχιστη δυνατή ποσότητα άρνησης, εκείνη που ήδη βρίσκουμε στις ανώτερες μορφές της αισθητής πραγματικότητας και, συνεπώς, κατά μείζονα λόγο, στις κατώτερες μορφές, θα είναι εκείνη που θα εκφράσουν τα πιο γενικά κατηγορήματα της αισθητής πραγματικότητας, ήγουν η έκταση και η διάρκεια. Με αυξανόμε-

νες υποβαθμίσεις, θα οδηγηθούμε σε ολοένα και πιο ειδικά κατηγορήματα. Εδώ η φαντασία του φιλοσόφου θα οργιάσει, διότι, με αυθαίρετη ή έστω αμφισβητούμενη απόφαση, θα εξισώσει την τάδε όψη του αισθητού κόσμου με τη δείνα οντική μείωση. Δεν πρόκειται να καταλήξουμε κατ' ανάγκην, σαν τον Αριστοτέλη, σε έναν κόσμο που απαρτίζεται από ομόκεντρες σφαίρες οι οποίες περιστρέφονται γύρω από τον εαυτό τους. Αλλά θα οδηγηθούμε σε μιαν ανάλογη κοσμολογία, δηλαδή σε μια κατασκευή της οποίας τα τμήματα, μολονότι είναι όλα διαφορετικά, δεν θα παύουν να έχουν μεταξύ τους τις ίδιες σχέσεις. Αυτή δε η κοσμολογία θα διέπεται πάντα από την ίδια αρχή. Το φυσικό θα ορίζεται από το λογικό. Κάτω από τα μεταβαλλόμενα φαινόμενα θα μας δείξουν με διαφάνεια ένα κλειστό σύστημα εννοιών που υπάγονται οι μεν στις δε και είναι συναρμοσμένες μεταξύ τους. Η επιστήμη, θεωρημένη ως το σύστημα των εννοιών, θα είναι πιο πραγματική από την αισθητή πραγματικότητα. Θα προηγείται τόσο της ανθρώπινης γνώσης, η οποία απλώς τη συλλαβίζει γράμμα γράμμα, όσο και των πραγμάτων, που πασχίζουν να τη μιμηθούν αδέξια. Έστω και μια στιγμή αφηρημάδας θα έφτανε για να εξέλθει από την αιωνιότητά της και, έτσι, να συμπέσει με όλη αυτή τη γνώση και με όλα αυτά τα πράγματα. Αρα η αμεταβλησία της είναι όντως η αιτία του καθολικού γίγνεσθαι.

Τπό αυτό το πρίσμα έκρινε η αρχαία φιλοσοφία τη μεταβολή και τη διάρκεια. Δεν χωράει, βέβαια, αμφιβολία ότι η νεωτερική φιλοσοφία επανειλημμένα, κυρίως όμως στα πρώτα της βήματα, θέλησε δειλά να αλλάξει αυτή την οπτική γωνία. Πλην όμως μια ακατανίκητη έλξη επαναφέρει τη διάνοια στη φυσική της κίνηση και τη μεταφυσική των νεοτέρων (modernes) στα γενικά συμπεράσματα της ελληνικής μεταφυσικής. Αυτό το τελευταίο σημείο θα επιχειρήσουμε να διασαφηνίσουμε προκειμένου να δείξουμε με ποια αόρατα νήματα η μηχανιστική φιλοσοφία μας συνδέεται με την αρχαία φιλοσοφία των Ιδεών και επίσης πώς ανταποκρίνεται στις -πρακτικές κυρίως- απαιτήσεις της διάνοιάς μας.

Το γίγνεσθαι στη νεότερη επιστήμη

Η νεότερη επιστήμη, όπως και η αρχαία επιστήμη, ακολουθεί την κινηματογραφική μέθοδο. Δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά· κάθε επιστήμη υπό-

κειται σε αυτό το νόμο. Πράγματι, δυνάμει της ουσίας της, η επιστήμη χειρίζεται *σημεία*, με τα οποία υποκαθιστά τα ίδια τα αντικείμενα. Αναμφίβολα αυτά τα σημεία διαφέρουν από κείνα της γλώσσας λόγω της μεγαλύτερης ακρίβειας και αποτελεσματικότητάς τους* δεν παύουν ωστόσο να υπάγονται και αυτά στη γενική προϋπόθεση του σημείου που συνίσταται στο να δηλώνουμε μια πάγια όψη της πραγματικότητας με μια σταθερή μορφή. Για να σκεφτούμε την κίνηση, απαιτείται μια προσπάθεια του πνεύματος η οποία να ανανεώνεται αδιαλείπτως. Τα σημεία πλάστηκαν για να μας απαλλάξουν από αυτή την προσπάθεια υποκαθιστώντας την κινούμενη συνέχεια των πραγμάτων με μια τεχνητή ανασύνθεση η οποία ισοδυναμεί με αυτήν στην πράξη και έχει το πλεονέκτημα ότι είναι ευκολομεταχείριστη. Αλλά ας αφήσουμε κατά μέρος τα μέσα και ας προσηλωθούμε στο αποτέλεσμα. Ποιος είναι ο ουσιώδης στόχος της επιστήμης; Ασφαλώς να αυξήσει την επίδρασή μας στα πράγματα. Η επιστήμη μπορεί να είναι θεωρητική κατά τη μορφή, ανιδιοτελής στους άμεσους σκοπούς της· με άλλα λόγια, μπορούμε να την πιστώνουμε για όσο διάστημα θέλει. Αλλά η εκκρεμότητα μάταια παρατείνεται, τελικά πρέπει να πληρωθούμε για τον κόπο μας. Κατά συνέπεια η επιστήμη θα αποσκοπεί πάντα, εν τέλει, στην πρακτική χρησιμότητα. Ακόμη κι όταν ρίχνει το βάρος στη θεωρία, η επιστήμη είναι υποχρεωμένη να προσαρμόζει τη συμπεριφορά της στη γενική διαμόρφωση της πρακτικής. Όσο ψηλά κι αν ανέβει, οφείλει να είναι έτοιμη να προσγειωθεί εκ νέου στο πεδίο της δράσης και να στηριχτεί αμέσως στα πόδια της. Τούτο δεν θα ήταν εφικτό γι' αυτήν, αν ο ρυθμός της διέφερε απολύτως από κείνον της ίδιας της δράσης. Αλλά η δράση, όπως είπαμε, προχωρά με άλματα. Δρω σημαίνει αναπροσαρμόζομαι. Άρα γνωρίζω, δηλαδή προβλέπω για να δράσω, θα σημαίνει ότι μεταβαίνω από μια κατάσταση σε μια άλλη κατάσταση, από μια διευθέτηση σε μια αναδιευθέτηση. Η επιστήμη θα μπορεί να θεωρεί ολοένα και πιο συναφείς αναδιευθετήσεις* έτσι θα αυξηθεί ο αριθμός των στιγμών τις οποίες θα απομονώσει, αλλά πάντα θα απομονώνει στιγμές. Όσο για κείνο που τελείται στο μεσοδιάστημα, η επιστήμη το αντιπαρέρχεται όπως άλλωστε η κοινή διάνοια, οι αισθήσεις και η γλώσσα* δεν αναφέρεται στο μεσοδιάστημα, αλλά στα άκρα. Αρα η κινηματογραφική μέθοδος επιβάλλεται στην επιστήμη μας, όπως είχε ήδη επιβληθεί στην επιστήμη των αρχαίων.

Ποια είναι λοιπόν η διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις δύο επιστήμες; Την

υποδείξαμε, όταν είπαμε ότι οι αρχαίοι ανήγαγαν τη φυσική τάξη στη ζωτική τάξη, δηλαδή τους νόμους στα γένη, ενώ οι νεότεροι θέλουν να αναλύσουν τα γένη σε νόμους. Επιβάλλεται όμως να προσεγγίσουμε τη διαφορά από άλλη σκοπιά, η οποία άλλωστε είναι απλώς μια μετατόπιση της πρώτης. Σε τι συνίσταται η διαφορά στάσης των δύο αυτών επιστημών απέναντι στη μεταβολή; Θα τη διατυπώναμε λέγοντας ότι η *αρχαία επιστήμη φρονεί πως γνωρίζει επαρχώς το αντικείμενό της όταν έχει σημειώσει τις προνομιακές του στιγμές, ενώ η νεωτερική επιστήμη το θεωρεί σε οποιαδήποτε στιγμή.*

Τα είδη ή ιδέες ενός Πλάτωνα και ενός Αριστοτέλη αντιστοιχούν σε προνομιακές ή επιφανείς στιγμές της ιστορίας των πραγμάτων - σε κείνες ακριβώς, εν γένει, που παγιώθηκαν από τη γλώσσα. Όπως η παιδική ηλικία ή το γήρας ενός έμβιου όντος εκλαμβάνονται ως χαρακτηριστικές μιας περιόδου και εκφράσεις της πεμπτουσίας της, ενώ όλο το υπόλοιπο τμήμα αυτής της περιόδου πληρούται από τη μετάβαση -άνευ ενδιαφέροντος αυτή καθαυτήν- από τη μια μορφή σε μιαν άλλη. Έχουμε ένα σώμα που πέφτει; Νομίζουμε ότι μελετήσαμε από αρκετά κοντά το γεγονός όταν το χαρακτηρίζουμε συνολικά ως κίνηση προς τα *κάτω*, ως ροπή προς ένα *κέντρο*, ως *φυσική κίνηση* ενός σώματος το οποίο, αποχωρισμένο από τη γη στην οποία *ανήκε*, επανέρχεται τώρα στη *θέση* του. Σημειώνουμε λοιπόν την τελική απόληξη ή το αποκορύφωμά του *(τέλος,άκμή),* της* προσδίδουμε τον τίτλο της ουσιώδους στιγμής, και αυτή η στιγμή, την οποία συγκράτησε η γλώσσα για να εκφράσει σύνολο το γεγονός, αρκεί επίσης στην επιστήμη για να το χαρακτηρίσει. Στη φυσική του Αριστοτέλη, η κίνηση ενός σώματος που ρίπτεται στον χώρο ή υφίσταται ελεύθερη πτώση, ορίζεται με τις έννοιες του πάνω και του κάτω, της αυθόρμητης ή της αναγκαστικής μετατόπισης, του οικείου και του ανοίκειου τόπου. Αλλά ο Γαλιλαίος εκτίμησε ότι δεν υπάρχει ουσιώδης ούτε προνομιακή στιγμή· η σπουδή ενός σώματος σε πτώση επιβάλλει τη θεώρησή του σε οιαδήποτε στιγμή της πορείας του. Η αληθινή επιστήμη της βαρύτητας θα είναι εκείνη που, για οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, θα καθορίσει τη θέση του σώματος στον χώρο. Είναι αλήθεια ότι, για το σκοπό αυτό, θα της χρειαστούν σημεία με πολύ μεγαλύτερη ακρίβεια από τα γλωσσικά.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η φυσική μας διαφέρει από κείνη

* Ελληνικά στο κείμενο.

των αρχαίων κυρίως ως προς το ότι αποσυνθέτει απεριόριστα τον χρόνο. Για τους αρχαίους, ο χρόνος περιλαμβάνει τόσες αδιαίρετες περιόδους όσα είναι και τα διαδοχικά γεγονότα που παρουσιάζουν ένα είδος ατομικότητας στα οποία κατατέμνουν τον χρόνο η φυσική μας αντίληψη και η γλώσσα μας. Αυτός είναι ο λόγος που καθένα από αυτά τα γεγονότα δεν επιδέχεται -κατά την κρίση των αρχαίων- παρά μόνο έναν σφαιρικό ορισμό ή μια σφαιρική περιγραφή. Αν, κατά την περιγραφή του, οδηγηθούμε να διακρίνουμε εντός του φάσεις, τότε θα έχουμε πολλά γεγονότα αντί ενός, πολλές αδιαίρετες περιόδους αντί για μια μοναδική περίοδο* πάντα όμως ο χρόνος θα έχει διαιρεθεί σε καθορισμένες περιόδους και πάντα αυτός ο τρόπος διαίρεσης θα έχει επιβληθεί στο πνεύμα με πρόδηλες κρίσεις του πραγματικού, συγκρίσιμες με την κρίση της εφηβείας, με την πρόδηλη ενεργοποίηση μιας νέας μορφής. Αντίθετα, για έναν Κέπλερ ή για έναν Γαλιλαίο, ο χρόνος δεν διαιρείται αντικειμενικά, με τον άλφα ή βήτα τρόπο, από την ύλη που τον πληροί. Δεν παρουσιάζει φυσικές διαρθρώσεις. Μπορούμε, οφείλουμε μάλιστα να τον διαιρέσουμε όπως μας αρέσει. Όλες οι στιγμές είναι ισότιμες. Ουδεμία στιγμή έχει το δικαίωμα να αναγορευτεί αντιπροσωπευτική ή δεσπόζουσα επί των άλλων. Κατά συνέπεια, γνωρίζουμε μια μεταβολή μόνο όταν ξέρουμε να καθορίσουμε τη θέση της σε οποιαδήποτε στιγμή της.

Η διαφορά είναι βαθιά. Από μια ορισμένη πλευρά μάλιστα είναι ριζική. Αλλά, από τη δική μας σκοπιά, είναι μάλλον μια διαφορά βαθμίδας παρά φύσεως. Το ανθρώπινο πνεύμα πέρασε από το πρώτο είδος γνώσης στο δεύτερο μέσω βαθμιαίας τελειοποίησης, επιζητώντας απλώς μεγαλύτερη ακρίβεια. Ανάμεσα στις δύο αυτές επιστήμες υπάρχει η ίδια σχέση που υφίσταται ανάμεσα στη σημείωση των φάσεων μιας κίνησης με το μάτι και στην κατά πολύ πληρέστερη καταγραφή αυτών των φάσεων με τη στιγμιαία φωτογράφιση. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε τον ίδιο κινηματογραφικό μηχανισμό, μόνο που στη δεύτερη περίπτωση επιτυγχάνει μιαν ακρίβεια που δεν είναι εφικτή στην πρώτη. Από τον καλπασμό ενός αλόγου το μάτι μας αντιλαμβάνεται κυρίως μια χαρακτηριστική στάση, ουσιώδη ή μάλλον σχηματική, μια μορφή που φαίνεται να ακτινοβολεί σε μιαν ολόκληρη περίοδο και να πληροί έτσι ένα χρονικό διάστημα καλπασμού* αυτήν ακριβώς τη στάση αποτύπωσε η γλυπτική στις ζωφόρους του Παρθενώνα. Αλλά η στιγμιαία φωτογράφιση απομονώνει την οιαδήποτε στιγμή* τις εντάσσει όλες στην ίδια σειρά και έτσι ο καλπασμός ενός αλόγου

διασκορπίζεται κατ' αυτήν σε διαδοχικές στάσεις -που το πλήθος τους μπορούμε να το ορίσουμε εμείς κατά βούληση- αντί να συμπτυχθεί σε μια μοναδική στάση, η οποία θα έλαμπε σε μια προνομιακή στιγμή και θα φώτιζε μιαν ολόκληρη περίοδο.

Όλες οι άλλες διαφορές είναι παράγωγα αυτής της καταγωγικής διαφοράς. Μια επιστήμη που εξετάζει εκ περιτροπής αδιαίρετες περιόδους διάρκειας, βλέπει μονάχα φάσεις που διαδέχονται η μία την άλλη, μορφές που αντικαθιστούν μορφές· αρκείται σε μια *ποιοτική* περιγραφή των αντικειμένων, τα οποία εξομοιώνει με οργανωμένα όντα. Όταν όμως ερευνούμε το τι συμβαίνει στο εσωτερικό μιας από αυτές τις περιόδους, σε μια οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, βλέπουμε κάτι ολότελα διαφορετικό* οι μεταβολές που συντελούνται από τη μια στιγμή στην άλλη δεν είναι πια, εξ υποθέσεως, ποιοτικές μεταβολές* είναι πλέον *ποσοτικές παραλλαγές*, είτε του ίδιου του φαινομένου είτε των στοιχειωδών του μερών. Είναι δικαιολογημένος λοιπόν ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίο η νεωτερική επιστήμη αντιδιαστέλλεται σαφώς από την επιστήμη των αρχαίων επειδή αναφέρεται σε μεγέθη και προτίθεται, προπάντων, να τα καταμετρήσει. Οι αρχαίοι είχαν ήδη ασκήσει τον πειραματισμό και, από την άλλη, ο Κέπλερ δεν πειραματίστηκε -με την κυριολεκτική σημασία του όρου- για να ανακαλύψει ένα νόμο που είναι ο τύπος της επιστημονικής γνώσης, όπως την εννοούμε σήμερα. Αυτό που διακρίνει την επιστήμη μας δεν είναι ότι πειραματίζεται, αλλά ότι πειραματίζεται και γενικότερα ότι εργάζεται αποβλέποντας αποκλειστικά στη μέτρηση.

Ιδού λοιπόν γιατί είχαμε και πάλι δίκιο όταν λέγαμε ότι η αρχαία επιστήμη αναφερόταν σε *έννοιες, ενώ* η νεωτερική επιστήμη αναζητεί *νόμους*, σταθερές σχέσεις ανάμεσα *σε* μεταβλητά μεγέθη. Η έννοια της κυκλικότητας αρκούσε στον Αριστοτέλη για να ορίσει την κίνηση των ουρανίων σωμάτων. Αλλά, και με την ακριβέστερη έννοια της ελλειπτικής μορφής, ο Κέπλερ δεν πίστεψε ότι εξήγησε την κίνηση των πλανητών. Του χρειαζόταν ένας νόμος, δηλαδή μια σταθερή σχέση ανάμεσα στις ποσοτικές παραλλαγές δύο ή περισσότερων στοιχείων της πλανητικής κίνησης.

Εντούτοις, όλα αυτά είναι απλώς συνέπειες, δηλαδή διαφορές που απορρέουν από τη θεμελιακή διαφορά. Συνέβη πράγματι, συμπτωματικά, στους αρχαίους να διεξαγάγουν πειράματα αποσκοπώντας στη μέτρηση, καθώς και να ανακαλύψουν ένα νόμο που εκφράζει μια σταθερή σχέση

ανάμεσα σε μεγέθη. Η αρχή του Αρχιμήδους συνιστά έναν αληθινό πειραματικό νόμο. Συνυπολογίζει τρία μεταβλητά μεγέθη: τον όγκο ενός σώματος, την πυκνότητα του υγρού μέσα στο οποίο εμβαπτίζεται και την άνωση που υφίσταται. Αποφαίνεται δε όντως, εν κατακλείδι, ότι ο ένας από τους τρεις αυτούς όρους είναι συνάρτηση των δύο άλλων.

Αρα η ουσιαστική, η καταγωγική διαφορά πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Είναι αυτή ακριβώς την οποία επισημαίναμε στην αρχή. Η επιστήμη των αρχαίων είναι στατική. Είτε θεωρεί συνολικά τη μεταβολή που μελετά είτε -αν τη διαιρεί σε περιόδους- δημιουργεί με τη σειρά της από κάθε περίοδο ένα σύνολο: όπερ σημαίνει ότι δεν λαμβάνει υπόψη της τον χρόνο. Αλλά η νεωτερική επιστήμη συγκροτήθηκε γύρω από τις ανακαλύψεις του Γαλιλαίου και του Κέπλερ, οι οποίες της προσέφεραν αμέσως ένα μοντέλο. Τι λένε λοιπόν οι νόμοι του Κέπλερ; Εγκαθιδρύουν μια σχέση ανάμεσα στις επιφάνειες που περιγράφηκαν από την ηλιοκεντρική διανυσματική ακτίνα ενός πλανήτη και στα *χρονικά διαστήματα* που απαιτήθηκαν για την περιγραφή, ανάμεσα στον μεγάλο άξονα της τροχιάς και στον *χρόνο* που χρειάστηκε για να τη διανύσει. Ποια ήταν η κεφαλαιώδης ανακάλυψη του Γαλιλαίου; Ένας νόμος που συνέδεε το διανυθέν διάστημα από ένα σώμα που πέφτει με τον χρόνο που διήρκεσε η πτώση. Πάμε παρακάτω. Σε τι συνίστατο η πρώτη από τις μεγάλες μεταμορφώσεις της γεωμετρίας στους νεότερους χρόνους; Στο γεγονός ότι εισήγαγε, με συγκαλυμμένη μορφή, είναι αλήθεια, τον χρόνο και την κίνηση ακόμη και στη θεώρηση των σχημάτων. Για τους αρχαίους η γεωμετρία ήταν μια αμιγώς στατική επιστήμη. Τα σχήματά της δίδονταν διαμιάς, περατωμένα, παρόμοια με τις πλατωνικές Ιδέες. Αλλά η ουσία της καρτεσιανής γεωμετρίας (καίτοι ο Καρτέσιος δεν της έδωσε αυτή τη μορφή) ήταν ότι θεώρησε κάθε επίπεδη καμπύλη ως διαγραφόμενη από την κίνηση ενός σημείου επί μιας κινητής ευθείας η οποία μετατοπίζεται παράλληλα προς τον εαυτό της, κατά μήκος του άξονα των τετμημένων - δοθέντος ότι η μετατόπιση της κινητής ευθείας λογίζεται ομοιόμορφη και η τετμημένη αντιπροσωπεύει έτσι τον χρόνο. Θα μπορέσουμε τότε να ορίσουμε την καμπύλη, αν είμαστε σε θέση να εκφράσουμε τη σχέση που συνδέει το διάστημα το οποίο διανύθηκε επί της κινητής ευθείας με τον χρόνο που απαίτησε η διάνυση, δηλαδή αν είμαστε ικανοί να υποδείξουμε τη θέση του κινητού επί της ευθείας την οποία διανύει σε μια οποιαδήποτε στιγμή της πορείας του. Αυτή η σχέση δεν θα είναι παρά η εξίσωση της καμπύ-

λης. Συνεπώς, η *υποκατάσταση* ενός σχήματος με μια εξίσωση συνίσταται στο να ξέρουμε ανά πάσα στιγμή πού βρισκόμαστε κατά τη χάραξη της καμπύλης, αντί να συλλαμβάνουμε τη χάραξη αυτή εν ριπή οφθαλμού, συμπυκνωμένη στη μοναδική στιγμή όπου η καμπύλη περατούται.

Αυτή λοιπόν ήταν η κατευθυντήρια ιδέα της μεταρρύθμισης με την οποία αναμορφώθηκαν τόσο η επιστήμη της φύσης όσο και τα μαθηματικά, που της χρησίμευαν ως εργαλείο. Η νεωτερική επιστήμη είναι θυγατέρα της αστρονομίας· κατέβηκε από τον ουρανό στη γη κατά μήκος του επικλινούς επιπέδου του Γαλιλαίου, διότι μέσω του Γαλιλαίου ο Νεύτων και οι διάδοχοί του συνδέονται με τον Κέπλερ. Αλλά πώς ετίθετο για τον Κέπλερ το αστρονομικό πρόβλημα; Γνωρίζοντας τις αμοιβαίες θέσεις των πλανητών σε μια δεδομένη στιγμή, έπρεπε να υπολογίσει τις θέσεις τους σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή. Έκτοτε, το ίδιο ζήτημα τέθηκε για κάθε υλικό σύστημα. Κάθε υλικό σημείο έγινε ένας υποτυπώδης πλανήτης και το κατεξοχήν ζήτημα, το ιδεώδες πρόβλημα του οποίου η λύση όφειλε να προσφέρει το κλειδί όλων των άλλων, ήταν ο προσδιορισμός των αντίστοιχων θέσεων αυτών των στοιχείων σε μια οποιαδήποτε στιγμή, άπαξ και ήταν γνωστές οι θέσεις τους σε μια δεδομένη στιγμή. Δίχως αμφιβολία το πρόβλημα δεν τίθεται με τόσο ακριβείς όρους παρά μόνο σε πολύ απλές περιπτώσεις, για μια σχηματοποιημένη πραγματικότητα, διότι ουδέποτε γνωρίζουμε τις αμοιβαίες θέσεις των αληθινών στοιχείων της ύλης, αν υποτεθεί ότι υπάρχουν πραγματικά στοιχεία, και, ακόμη και αν τις γνωρίζαμε σε μια δεδομένη στιγμή, ο υπολογισμός των θέσεών τους σε μιαν άλλη στιγμή θα απαιτούσε κατά κανόνα μια μαθηματική προσπάθεια που ξεπερνά τις ανθρώπινες δυνάμεις. Αλλά μας αρκεί να ξέρουμε ότι αυτά τα στοιχεία θα μπορούσαν να είναι γνωστά, ότι οι τωρινές θέσεις τους θα μπορούσαν να εντοπιστούν και ότι μια υπεράνθρωπη διάνοια θα μπορούσε, υποβάλλοντας αυτά τα δεδομένα σε μαθηματικές πράξεις, να καθορίσει τις θέσεις των στοιχείων σε οιαδήποτε άλλη χρονική στιγμή. Αυτή η πεποίθηση βρίσκεται στο βάθος των ερωτημάτων που θέτουμε σχετικά με τη φύση και των μεθόδων που μετερχόμαστε για να απαντήσουμε σ' αυτά. Ιδού γιατί κάθε νόμος με στατική μορφή μάς φαίνεται σαν προσωρινή προκαταβολή ή σαν επιμέρους άποψη ενός δυναμικού νόμου που, μόνον αυτός, θα μας χάριζε την ολοκληρωτική και οριστική γνώσ[ϊ.

Ας συμπεράνουμε λοιπόν ότι η επιστήμη μας δεν διακρίνεται από την

αρχαία επιστήμη μόνο επειδή αναζητεί νόμους ούτε καν επειδή οι νόμοι της εκφράζουν σχέσεις μεταξύ μεγεθών. Πρέπει να προσθέσουμε ότι το μέγεθος στο οποίο θα θέλαμε κατά το δυνατόν να αναγάγουμε όλα τα άλλα είναι ο χρόνος και ότι *η νεωτερική επιστήμη πρέπει να οριστεί κυρίως με κριτήριο τη ροπή της να εκλαμβάνει τον χρόνο ως ανεξάρτητη μεταβλητή.* Αλλά περί τίνος χρόνου πρόκειται;

Το είπαμε και δεν ξέρουμε πόσες φορές θα έπρεπε να το επαναλάβουμε· η επιστήμη της ύλης προβαίνει όπως και η συνήθης γνώση. Τελειοποιεί αυτή τη γνώση, αυξάνει την ακρίβεια και την εμβέλειά της, αλλά μοχθεί προς την ίδια κατεύθυνση και μετέρχεται τον ίδιο μηχανισμό. Αν λοιπόν η συνήθης γνώση, λόγω του κινηματογραφικού μηχανισμού στον οποίο υπόκειται, αρνείται να παρακολουθήσει το γίγνεσθαι σε ό,τι το κινούμενο παρουσιάζει, τότε και η επιστήμη της ύλης προβάλλει την ίδια άρνηση. Αναμφίβολα διακρίνει κατά βούληση ένα πλήθος στιγμών στο μεσοδιάστημα του χρόνου τον οποίο μελετά. Όσο μικρά κι αν είναι τα μεσοδιαστήματα στα οποία στέκεται, μας εξουσιοδοτεί να τα υποδιαιρέσουμε περαιτέρω, αν το χρειαστούμε. Σε αντιδιαστολή με την αρχαία επιστήμη, που στεκόταν σε ορισμένες δήθεν ουσιώδεις στιγμές, η νεωτερική επιστήμη καταγίνεται αδιακρίτως με οποιαδήποτε στιγμή. Θεωρεί όμως πάντοτε στιγμές, πάντα δυνητικούς σταθμούς, πάντα, εν κατακλείδι, ακινησίες. Τούτο σημαίνει ότι ο πραγματικός χρόνος, θεωρούμενος ως ροή ή, με άλλα λόγια, ως η ίδια η κινητικότητα του όντος, διαφεύγει εν προκειμένω από τον έλεγχο της επιστημονικής γνώσης. Αυτό προσπαθήσαμε ήδη να το αποδείξουμε σε μια προγενέστερη εργασία. Το θίξαμε εκ νέου στο πρώτο κεφάλαιο του παρόντος βιβλίου. Αλλά είναι απαραίτητο να επανέλθουμε, για τελευταία φορά, στο σημείο αυτό προκειμένου να διασκεδάσουμε τις παρεξηγήσεις.

0 χρόνος στη θετική επιστήμη

Όταν η θετική επιστήμη μιλάει για τον χρόνο, αυτό στο οποίο αναφέρεται είναι η κίνηση ενός ορισμένου κινητού Τ επί της τροχιάς του. Η εν λόγω κίνηση επελέγη από αυτή ως αντιπροσωπευτική του χρόνου και. εξ ορισμού.

είναι ομοιόμορφη. Ας ονομάσουμε T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. τα σημεία που υποδιαιρούν την τροχιά του κινητού σε ίσα τμήματα από την αρχή του T_0. Θα μας πουν ότι διέρρευσαν 1,2,3 κ.τ.λ. μονάδες χρόνου όταν το κινητό θα βρίσκεται στα σημεία T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. της γραμμής την οποία διανύει. Οπότε, το να εξετάσουν την κατάσταση του σύμπαντος στο τέρμα ενός ορισμένου χρονικού διαστήματος 1 είναι σαν να εξετάζουν ποια θα είναι αυτή όταν το κινητό Τ θα βρίσκεται στο σημείο της τροχιάς του. Πλην όμως δεν γίνεται λόγος εδώ για την ίδια τη *ροή* του χρόνου και, κατά μείζονα λόγο, για την εντύπωση που αφήνει στη συνείδηση. Διότι τα συνυπολογιζόμενα είναι τα σημεία T_1, T_2, T_3 κ.τ.λ. της ροής και ουδέποτε η ίδια η ροή. Βέβαια μπορούν να συντμήσουν όσο θέλουν τον θεωρούμενο χρόνο, δηλαδή να αποσυνθέσουμε κατά βούληση το διάστημα ανάμεσα στις δύο διαδοχικές διαιρέσεις T_η και $T_{\eta+1}$. αλλά πάντα θα έχουν να κάνουν με σημεία και μόνο με σημεία. Από την κίνηση του κινητού Τ, συγκρατούν μόνο θέσεις επί της τροχιάς του. Από την κίνηση όλων των άλλων σημείων του σύμπαντος, συγκρατούν τις θέσεις τους πάνω στις αντίστοιχες τροχιές. Σε κάθε *δυνητική στάση του* κινητού Τ στα σημεία διαίρεσης T_2, T_3 κ.τ.λ. φροντίζουν να αντιστοιχεί μια *δυνητική στάση* όλων των άλλων κινητών στα σημεία από τα οποία διέρχονται. Και όταν λένε ότι μια κίνηση ή κάθε άλλη μεταβολή χρειάστηκε ένα χρονικό διάστημα 1, εννοούν ότι σημείωσαν έναν αριθμό 1 παρόμοιων αντιστοιχιών. Τούτο σημαίνει ότι υπολόγισαν ταυτοχρονίες και ότι δεν ασχολήθηκαν με τη ροή που ρέει από τη μια στην άλλη. Απόδειξη τούτου συνιστά το γεγονός ότι μπορώ, κατ' αρέσκεια, να διαφοροποιήσω την ταχύτητα της συμπαντικής ροής απέναντι σε μια συνείδηση που θα ήταν ανεξάρτητη από αυτή και θα αντιλαμβανόταν τη διαφοροποίηση μέσω του ποιοτικότατου *συναισθήματος που* θα ένιωθε γι' αυτήν* όποια κι αν ήταν αυτή η διαφοροποίηση, από τη στιγμή που η κίνηση του Τ θα μετείχε σε αυτή, δεν θα χρειαζόταν να αλλάξω τίποτε στις εξισώσεις μου και στους αριθμούς που αποτελούν μέρος τους.

Πάμε παρακάτω. Ας υποθέσουμε ότι αυτή η ταχύτητα της ροής γίνεται άπειρη. Ας φανταστούμε, όπως σημειώναμε στις πρώτες σελίδες αυτού του βιβλίου, ότι η τροχιά του κινητού Τ δίδεται διαμιάς και ότι όλη η παρελθούσα, παρούσα και μελλοντική ιστορία του υλικού σύμπαντος απλώνεται αυτοστιγμεί στον χώρο. Και πάλι οι ίδιες μαθηματικές αντιστοιχίες θα ισχύουν ανάμεσα στις στιγμές της ιστορίας του κόσμου, η οποία έχει

ανοίξει, θα λέγαμε, σαν βεντάλια και στις υποδιαιρέσεις T_2, T_3κ.τ.λ. της γραμμής που θα ονομαστεί, εξ ορισμού, «πορεία του χρόνου». Όσον αφορά την επιστήμη, τίποτε δεν θα έχει αλλάξει. Αν όμως, καθώς ο χρόνος εκπτύσσεται έτσι σε χώρο και η διαδοχή γίνεται συμπαράθεση, η επιστήμη δεν χρειάζεται να αλλάξει τίποτε σε όσα μας λέει, τότε στα όσα μας έλεγε δεν λάβαινε υπόψη της ούτε τη *διαδοχή* σε ό,τι ιδιάζον έχει ούτε τον *χρόνο* σε ό,τι ρευστό παρουσιάζει. Δεν διαθέτει κανένα σημείο για να εκφράσει αυτό που εντυπωσιάζει τη συνείδησή μας μπροστά στη διαδοχή και στη διάρκεια. Δεν ασχολείται με ό,τι το κινούμενο παρουσιάζει το γίγνεσθαι περισσότερο απ' όσο οι διαδοχικές γέφυρες ενός ποταμού παρακολουθούν το υδάτινο ρεύμα που κυλάει κάτω από τα τόξα τους.

Ωστόσο η διαδοχή υφίσταται, τη συνειδητοποιώ, αποτελεί γεγονός. Όταν μια φυσική διαδικασία συντελείται μπροστά στα μάτια μου, η επιτάχυνση ή η επιβράδυνσή της δεν εξαρτάται από την αντίληψή μου ούτε από την κλίση μου. Το σημαντικό για τον φυσικό είναι ο *αριθμός των* μονάδων διάρκειας τις οποίες πληροί η διαδικασία· δεν χρειάζεται να σκοτιστεί για τις ίδιες τις μονάδες και γι' αυτό το λόγο οι διαδοχικές καταστάσεις του κόσμου θα μπορούσαν να εκδιπλωθούν διαμιάς στον χώρο χωρίς να αλλάξει η επιστήμη του και χωρίς να πάψει να μιλάει για τον χρόνο. Για μας όμως, ως ενσυνείδητα όντα, το σημαντικό είναι οι μονάδες, διότι δεν υπολογίζουμε τα άκρα των μεσοδιαστημάτων, αλλά αισθανόμαστε και ζούμε τα ίδια τα μεσοδιαστήματα. Μάλιστα συνειδητοποιούμε αυτά τα μεσοδιαστήματα ως *προσδιορισμένα*. Επιστρέφω πάντα στο ποτήρι μου με το ζαχαρωμένο νερό:[11] γιατί άραγε οφείλω να περιμένω ωσότου διαλυθεί η ζάχαρη; Αν η διάρκεια του φαινομένου είναι σχετική για τον φυσικό, καθότι ανάγεται σε έναν ορισμένο αριθμό μονάδων χρόνου, αδιάφορο για το ποιες είναι αυτές οι μονάδες, αυτή η διάρκεια είναι ένα απόλυτο για τη συνείδησή μου. διότι συμπίπτει με έναν ορισμένο βαθμό αδημονίας που είναι αυστηρά καθορισμένος. Από πού προέρχεται αυτός ο καθορισμός; Τι με υποχρεώνει να αναμένω και μάλιστα να αναμένω επί ένα ορισμένο διάστημα επιβεβλημένης ψυχολογικής διάρκειας, επί του οποίου δεν έχω τον παραμικρό έλεγχο; Αν η διαδοχή -ως διακριτή από την απλή συμπαράθεση- δεν έχει πραγματική αποτελεσματικότητα, αν ο χρόνος δεν είναι ένα είδος δύναμης.

11. Βλ. παραπάνω, πρώτο κεφάλαιο, σ. 24.

τότε γιατί το σόμπαν εκτυλίσσει τις διαδοχικές του καταστάσεις με μια ταχύτητα η οποία, για τη συνείδησή μου, είναι ένα πραγματικό απόλυτο; Γιατί συμβαίνει με αυτή την καθορισμένη ταχύτητα μάλλον παρά με οποιαδήποτε άλλη; Γιατί δεν συμβαίνει με άπειρη ταχύτητα; Με άλλα λόγια, πώς εξηγείται ότι τα πάντα δεν δίδονται διαμιάς, όπως στην κινηματογραφική ταινία; Όσο εμβαθύνω σ' αυτό το σημείο, τόσο περισσότερο μου φαίνεται ότι, αν το μέλλον είναι καταδικασμένο να *διαδέχεται* το παρόν αντί να δίδεται πλάι του, τούτο συμβαίνει διότι δεν είναι εντελώς προσδιορισμένο κατά την παρούσα στιγμή και διότι, αν ο χρόνος τον οποίο καλύπτει αυτή η διαδοχή δεν είναι αριθμός, αν έχει -για τη συνείδηση που είναι εγκατεστημένη εντός του- απόλυτη αξία και απόλυτη πραγματικότητα, τούτο σημαίνει ότι δημιουργείται αδιαλείπτως στον χρόνο κάτι απρόβλεπτο και κάτι νέο, όχι βέβαια στο τάδε ή στο δείνα τεχνητά απομονωμένο σύστημα, όπως σε ένα ποτήρι ζαχαρωμένο νερό, αλλά στο συγκεκριμένο όλο μέρος του οποίου αποτελεί κάθε παρόμοιο σύστημα. Ετούτη η διάρκεια πιθανόν να μην οφείλεται στην ίδια την ύλη, αλλά στη Ζωή που κινείται ενάντια στο ρεύμα της ύλης· οι δύο κινήσεις πάντως δεν παύουν να είναι αλληλέγγυες μεταξύ τους. *Η διάρκεια του σύμπαντος οφείλει να ταυτίζεται με το εύρος της δημιουργίας που μπορεί να βρει θέση εντός του.*

Όταν το παιδί τέρπεται με την ανασύνθεση της εικόνας ενός παζλ, η ταχύτερη επιτυχία του εξαρτάται από την εξάσκησή του. Άλλωστε η ανασύνθεση ήταν στιγμιαία, το παιδί την έβρισκε έτοιμη όταν άνοιγε το κουτί βγαίνοντας από το κατάστημα. Άρα η όλη διεργασία δεν απαιτεί έναν καθορισμένο χρόνο και μάλιστα, θεωρητικά, δεν απαιτεί καθόλου χρόνο. Και τούτο διότι το αποτέλεσμά της είναι δεδομένο. Η εικόνα είναι ήδη σχηματισμένη και, για να καταλήξουμε σ' αυτήν, αρκεί μια εργασία ανασύνθεσης και αναδιάταξης - εργασία που μπορούμε να υποθέσουμε ότι προχωρά ολοένα και πιο γρήγορα και μάλιστα απείρως γρήγορα μέχρι σημείου να γίνει στιγμιαία. Αλλά, για τον καλλιτέχνη που δημιουργεί μιαν εικόνα αντλώντας την από τα βάθη της ψυχής του, ο χρόνος δεν είναι πια κάτι δευτερεύον. Δεν είναι ένα μεσοδιάστημα που μπορούμε να το επιμηκύνουμε ή να το συντομεύσουμε χωρίς να αλλοιώσουμε το περιεχόμενό του. Η διάρκεια της εργασίας του αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της εργασίας του. Αν προβεί σε συστολή ή σε διαστολή της, θα είναι σαν-να τροποποιεί την ψυχολογική εξέλιξη η οποία την πληροί και συνάμα την επινόηση που αποτελεί το τέρμα της.

Ο χρόνος της επινόησης εν προκειμένω ταυτίζεται με την ίδια την επινόηση. Είναι η πρόοδος μιας σκέψης που μεταβάλλεται ενόσω λαμβάνει μορφή. Τελικά, είναι μια ζωτική διαδικασία, κάτι σαν την ωρίμαση μιας ιδέας.

0 ζωγράφος στέκει μπροστά στο καβαλέτο του, τα χρώματα είναι πάνω στην παλέτα, το μοντέλο ποζάρει· όλα αυτά τα βλέπουμε και γνωρίζουμε επιπλέον την τεχνοτροπία του ζωγράφου· προβλέπουμε άραγε τι θα εμφανιστεί πάνω στον μουσαμά; Διαθέτουμε τα δεδομένα του προβλήματος· γνωρίζουμε, με αφηρημένη γνώση, πώς θα επιλυθεί το πρόβλημα, διότι η προσωπογραφία θα μοιάζει ασφαλώς με το μοντέλο και ασφαλώς επίσης με το ύφος του καλλιτέχνη· αλλά η συγκεκριμένη λύση συνεπιφέρει τούτο το απρόβλεπτο τίποτε που είναι άπαν το καλλιτέχνημα. Αυτό ακριβώς το τίποτε είναι που απαιτεί χρόνο. Μηδέν υλικώς, αυτοδημιουργείται ως μορφή. Για να βλαστήσει και να ανθίσει αυτή η μορφή απαιτεί μια διάρκεια που δεν επιδέχεται σύντμηση, διότι είναι ένα πράγμα με αυτές τις διαδικασίες. Το ίδιο ισχύει και για τα έργα της φύσης. Καθετί νεοφανές στη φύση προέρχεται από μιαν εσωτερική ώθηση που είναι πρόοδος ή διαδοχή, που προσδίδει στη διαδοχή μιαν ιδιάζουσα αρετή ή που αντλεί από τη διαδοχή όλη της την αρετή, η οποία, σε κάθε περίπτωση, καθιστά τη διαδοχή -ή *συνέχεια αλληλοδιείσδυσης* στον χρόνο- μη αναγώγιμη σε μιαν απλή στιγμιαία συμπαράθεση μέσα στον *χώρο*. Ιδού γιατί θα πρέπει να ενέχει κάτι πραγματικά παράλογο η ιδέα να διαβάσουμε σε μια παρούσα κατάσταση του υλικού σύμπαντος το μέλλον των έμβιων μορφών και να εκδιπλώσουμε διαμιάς τη μελλοντική τους ιστορία. Μόνο που αυτός ο παραλογισμός είναι δύσκολο να καταδειχθεί, επειδή η μνήμη μας συνηθίζει να παρατάσσει σε έναν ιδεώδη χώρο τους όρους που αντιλαμβάνεται εκ περιτροπής, επειδή παριστά πάντα την *παρελθούσα* διαδοχή υπό μορφή συμπαράθεσης. Εξάλλου μπορεί να το κάνει, επειδή ακριβώς το παρελθόν είναι κάτι ήδη επινοημένο, κάτι νεκρό, και δεν αποτελεί πια δημιουργία και ζωή. Οπότε, δεδομένου ότι η επερχόμενη διαδοχή θα καταλήξει κάποτε να είναι μια παρελθούσα διαδοχή, πείθουμε τον εαυτό μας ότι η μέλλουσα διάρκεια επιδέχεται την ίδια πραγμάτευση με την περασμένη διάρκεια, ότι από τούδε θα είναι εκτυλίξιμη, ότι το μέλλον είναι εδώ. τυλιγμένο, ζωγραφισμένο κιόλας στο μουσαμά. Πρόκειται βέβαια για αυταπάτη, αλλά για αυταπάτη φυσική, αξερίζωτη, που θα διαρκέσει όσο και το ανθρώπινο πνεύμα!

Ο χρόνος είτε είναι επινόηση είτε δεν είναι απολύτως τίποτε. Αλλά η φυ-

σική δεν μπορεί να λάβει υπόψη της τον χρόνο-επινόηση, διότι είναι υποταγμένη στην κινηματογραφική μέθοδο. Περιορίζεται στην καταμέτρηση των ταυτοχρονιών ανάμεσα στα συστατικά συμβάντα αυτού του χρόνου και στις θέσεις του κινητού Τ επί της τροχιάς του. Αποσπά αυτά τα συμβάντα από το όλο το οποίο ανά πάσα στιγμή περιβάλλεται μια νέα μορφή και τους μεταδίδει κάτι από την καινοτομία του. Τα θεωρεί σε αφηρημένη κατάσταση, όπως θα ήταν έξω από το έμβιο όλο, δηλαδή σε έναν χρόνο που εκτυλίσσεται σε χώρο. Συγκρατεί μόνο τα συμβάντα ή τα συστήματα συμβάντων τα οποία μπορούμε να απομονώσουμε έτσι, χωρίς να τους επιφέρουμε μια υπερβολικά βαθιά παραμόρφωση, διότι μόνο αυτά επιδέχονται την εφαρμογή της μεθόδου της. Η φυσική μας χρονολογείται από την ημέρα που κατορθώσαμε να απομονώσουμε παρόμοια συστήματα. Συνοπτικά, *αν η νεωτερική φυσική αντιδιαστέλλεται από την αρχαία επειδή θεωρεί οποιαδήποτε στιγμή του χρόνου, εδράζεται εξ ολοκλήρου σε μιαν υποκατάσταση του χρόνου-επινόηση με τον χρόνο-διάστημα.*

Φαίνεται λοιπόν ότι, παράλληλα με αυτή τη φυσική, θα έπρεπε να συγκροτηθεί ένα δεύτερο είδος γνώσης, το οποίο θα είχε συγκρατήσει ό,τι η φυσική άφηνε να της διαφεύγει. Η επιστήμη δεν ήθελε αλλά ούτε και μπορούσε να επέμβει στη ροή της διάρκειας, προσκολλημένη καθώς ήταν στην κινηματογραφική μέθοδο. Θα είχαμε απαλλαγεί από αυτή τη μέθοδο. Θα είχαμε απαιτήσει από το πνεύμα να απαρνηθεί τις προσφιλέστερες έξεις του. Με μια συμπαθητικού χαρακτήρα προσπάθεια θα είχαμε μεταφερθεί στο εσωτερικό του γίγνεσθαι. Δεν θα διερωτώμασταν πια πού θα βρίσκεται ένα κινητό, πώς θα διαμορφωθεί ένα σύστημα, από ποια κατάσταση θα διέλθει μια μεταβολή μια οποιαδήποτε στιγμή· οι στιγμές του χρόνου, που είναι απλώς στάσεις της δικής μας προσοχής, θα είχαν καταλυθεί. Θα είχαμε προσπαθήσει να παρακολουθήσουμε την ίδια τη ροή του πραγματικού, το ρου του χρόνου. Το πρώτο είδος γνώσης έχει το πλεονέκτημα ότι μας επιτρέπει να προβλέπουμε το μέλλον και ότι μας καθιστά, σε κάποιο βαθμό, κύριους των γεγονότων από την άλλη, συγκρατεί από την κινούμενη πραγματικότητα μόνο τις ενδεχόμενες ακινησίες, δηλαδή όψεις της που συλλέγει το πνεύμα μας· συμβολίζει το πραγματικό και το μετατοπίζει σε ανθρώπινο μάλλον παρά το εκφράζει. Η άλλη γνώση, αν είναι δυνατή, θα είναι πρακτικώς άχρηστη, δεν θα διευρύνει την κυριαρχία μας επί της φύσης, μάλιστα θα αντιταχθεί σε κάποιες φυσικές ροπές της διάνοιας· αν όμως τα κατάφερνε, θα

αγκάλιαζε την ίδια την πραγματικότητα με μια οριστική περίπτυξη. Μ' αυτό τον τρόπο, δεν θα συμπληρώναμε μόνο τη διάνοια και τη γνώση που έχει για την ύλη, εθίζοντάς την να εγκατασταθεί στο κινούμενο· αναπτύσσοντας επίσης μιαν άλλη ικανότητα, συμπληρωματική της διάνοιας, θα ανοιγόταν μια προοπτική στο άλλο ήμισυ του πραγματικού. Διότι, άπαξ και βρεθούμε εκ νέου μπροστά στην αληθινή διάρκεια, βλέπουμε πως σημαίνει δημιουργία. και πως, αν ό,τι αποδομείται διαρκεί, αυτό μπορεί να συμβαίνει μόνο από αλληλεγγύη προς κείνο που δομείται. Έτσι, θα εμφανιζόταν η αναγκαιότητα μιας συνεχούς αύξησης του σύμπαντος, δηλαδή μιας *ζωής του* πραγματικού. Έκτοτε θα αντιμετωπίζαμε υπό νέο πρίσμα τη ζωή που συναντούμε στην επιφάνεια του πλανήτη μας, ζωή που προσανατολίζεται προς την ίδια κατεύθυνση με τη ζωή του σύμπαντος και είναι αντίστροφη προς την υλικότητα. Τέλος θα προσθέταμε την ενόραση στη διάνοια.

Η μεταφυσική της επιστήμης

Όσο περισσότερο θα το σκεφτόμαστε, τόσο θα βρίσκουμε ότι αυτή την αντίληψη για τη μεταφυσική υπαγορεύει η νεωτερική επιστήμη.

Όντως, για τους αρχαίους ο χρόνος είναι θεωρητικά αμελητέος, επειδή η διάρκεια ενός πράγματος εκδηλώνει απλώς την υποβάθμιση της ουσίας του· με αυτή την ακίνητη ουσία ασχολείται η επιστήμη. Εφόσον η μεταβολή είναι μόνο η προσπάθεια ενός Είδους (Forme) προς την πραγμάτωσή του, η πραγμάτωση είναι το μόνο που μας ενδιαφέρει να γνωρίσουμε. Αναμφίβολα, αυτή η πραγμάτωση δεν είναι ποτέ πλήρης, πράγμα που η αρχαία φιλοσοφία εκφράζει λέγοντας ότι δεν αντιλαμβανόμαστε μορφή άνευ ύλης. Αλλά, αν θεωρήσουμε το μεταβαλλόμενο αντικείμενο σε μια ορισμένη ουσιώδη του στιγμή, στο απόγειό του, μπορούμε να πούμε ότι *αχουμπά* τη νοητή μορφή του. Η επιστήμη μας κυριαρχεί επί αυτής ακριβώς της νοητής, ιδεώδους, θα λέγαμε οριακής μορφής. Όταν δε περιέλθει έτσι στην κατοχή της το χρυσό νόμισμα, περιέρχονται εξόχως στην κατοχή της και τα ίσης αξίας κέρματα, τουτέστι η μεταβολή. Η μεταβολή υστερεί έναντι του είναι. Η γνώση της οποίας αντικείμενο θα ήταν η μεταβολή, αν υποτεθεί ότι μια τέτοια γνώση είναι δυνατή, θα υστερούσε έναντι της επιστήμης.

Αλλά, για μια επιστήμη που τοποθετεί όλες τις στιγμές του χρόνου στο

ίδιο επίπεδο, που δεν αποδέχεται ουσιώδη στιγμή ούτε αποκορύφωμα ούτε απόγειο, η μεταβολή δεν είναι πλέον μια μείωση της ουσίας ούτε η διάρκεια μια διάλυση της αιωνιότητας. Η ροή του χρόνου γίνεται εδώ η ίδια η πραγματικότητα και αυτό που μελετάμε είναι τα πράγματα που ρέουν. Είναι αλήθεια ότι, από την πραγματικότητα που ρέει, περιοριζόμαστε να λαμβάνουμε στιγμιότυπα. Αλλά, ακριβώς γι' αυτό τον λόγο, η επιστημονική γνώση θα έπρεπε να προστρέξει σε μιαν άλλη γνώση, που θα τη συμπληρώσει. Ενώ η αρχαία αντίληψη για την επιστημονική γνώση κατέληγε να εκλαμβάνει τον χρόνο ως έναν υποβιβασμό και τη μεταβολή ως τη μείωση ενός προαιωνίως δεδομένου Είδους, αντίθετα, αν ακολουθούσαμε μέχρι τέλους τη νέα αντίληψη, θα κατορθώναμε να βλέπουμε στον χρόνο μια προοδευτική αύξηση του απόλυτου και στην εξέλιξη των πραγμάτων μια συνεχή επινόηση νέων μορφών.

Η αλήθεια είναι ότι αυτό θα σήμαινε ρήξη με τη μεταφυσική των αρχαίων. Εκείνοι αντιλαμβάνονταν έναν μονάχα τρόπο οριστικής γνώσης. Η επιστήμη τους συνίστατο σε μια διεσπαρμένη και αποσπασματική μεταφυσική και η μεταφυσική τους σε μια συγκεντρωμένη και συστηματική επιστήμη· στην καλύτερη περίπτωση επρόκειτο για δύο είδη υπαγόμενα στο ίδιο γένος. Απεναντίας, σύμφωνα με την υπόθεση που υιοθετούμε, η επιστήμη και η μεταφυσική θα ήταν δύο αντίθετοι -αν και συμπληρωματικοί- τρόποι γνώσης· ο πρώτος συγκρατεί μόνο στιγμές, δηλαδή αυτό που δεν διαρκεί, ενώ ο δεύτερος αναφέρεται στην ίδια τη διάρκεια. Φυσικό ήταν να αμφιρρέπουμε μεταξύ μιας τόσο νέας αντίληψης για τη μεταφυσική και της παραδοσιακής αντίληψης. Θα πρέπει μάλιστα να ήταν μεγάλος ο πειρασμός να ξαναρχίσουμε με τη νέα επιστήμη ό,τι δοκιμάστηκε με την αρχαία, να υποθέσουμε δηλαδή παρευθύς ότι η επιστημονική μας γνώση για τη φύση έχει περατωθεί, να την ενοποιήσουμε πλήρως και να αποδώσουμε σε αυτή την ενοποίηση, όπως ήδη είχαν κάνει οι Έλληνες, το όνομα της μεταφυσικής. Έτσι, πλάι στη νέα οδό που θα μπορούσε να ανοίξει η φιλοσοφία, η παλαιά οδός παρέμενε ανοιχτή. Ήταν ακριβώς η οδός την οποία ακολουθούσε η φυσική. Δεδομένου λοιπόν ότι η φυσική συγκρατούσε από τον χρόνο μόνο ό,τι μπορούσε να απλωθεί διαμιάς στον χώρο, η μεταφυσική που ακολουθούσε αυτή την κατεύθυνση όφειλε κατ' ανάγκην να συμπεριφέρεται σάμπως ο χρόνος να μη δημιουργούσε και να μην εκμηδένιζε τίποτε, σάμπως η διάρκεια να μην είχε καμιά αποτελεσματικότητα. Υποταγμένη -σαν τη φυ-

σική των νεότερων και τη μεταφυσική των αρχαίων- στην κινηματογραφική μέθοδο, κατέληγε στο συμπέρασμα που γινόταν υπόρρητα δεκτό εξ υπαρχής και ήταν εμμενές στην ίδια τη μέθοδο: τα *πάντα είναι δεδομένα.*

Καρτέσιος (Descartes)

Δεν χωράει αμφιβολία ότι η μεταφυσική αμφιταλαντεύθηκε αρχικά ανάμεσα στις δύο οδούς. Η αμφιταλάντευση είναι ορατή στον καρτεσιανισμό. Από τη μια, ο Καρτέσιος καταφάσκει τον καθολικό μηχανικισμό· από αυτή τη σκοπιά, η κίνηση θα ήταν σχετική[12] και, εφόσον ο χρόνος έχει τόση ακριβώς πραγματικότητα όση και κίνηση, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον θα έπρεπε να είναι προαιωνίως δεδομένα. Από την άλλη όμως (ιδού γιατί ο φιλόσοφος δεν προχώρησε μέχρι τις έσχατες αυτές συνέπειες), ο Καρτέσιος πιστεύει στο αυτεξούσιο του ανθρώπου. Τπερθέτει στην αιτιοκρατία (déterminisme) των φυσικών φαινομένων την απροσδιοριστία (indéterminisme) των ανθρώπινων πράξεων και, συνεπώς, στον χρόνο-διάστημα μια διάρκεια όπου υπάρχει επινόηση, δημιουργία, αληθινή διαδοχή. Αυτή τη διάρκεια τη στηρίζει σε έναν Θεό που ανανεώνει ακατάπαυστα τη δημιουργική πράξη και ο οποίος, όντας έτσι εφαπτόμενος του χρόνου και του γίγνεσθαι, τα υποστηρίζει και τους μεταδίδει αναγκαία κάτι από την απόλυτη πραγματικότητά του. Όταν υιοθετεί τη δεύτερη αυτή σκοπιά, ο Καρτέσιος κάνει λόγο για την κίνηση, ακόμη και τη χωρική, σαν να είναι κάτι απόλυτο.[13]

Ακολούθησε λοιπόν εκ περιτροπής και τις δύο οδούς, αποφασισμένος να μη φτάσει μέχρι το τέρμα καμίας από τις δύο. Η πρώτη θα τον είχε οδηγήσει στην άρνηση του ανθρώπινου αυτεξούσιου και της πραγματικής θεϊκής βούλησης. Ήταν η κατάργηση κάθε αποτελεσματικής διάρκειας, η εξομοίωση του σύμπαντος με ένα *δεδομένο* πράγμα το οποίο θα συνελάμβανε διαμιάς κάποια υπεράνθρωπη διάνοια, στη στιγμή ή στην αιωνιότητα. Αντίθετα, ακολουθώντας τη δεύτερη οδό, κατέληγαν σε όλες τις συνέπειες που εμπερικλείει η ενόραση της αληθινής διάρκειας. Η δημιουργία δεν εμ-

12. Descartes. ***Principe* delà philosophie.*** II. 29.
13. Στο ίδιο. II. § 36 κ ε.

φανιζόταν πια απλώς ως *συνεχιζόμενη*, αλλά ως *συνεχής*. Θεωρημένο στο σύνολό του, το σόμπαν εξελισσόταν πραγματικά. Το μέλλον δεν μπορούσε πια να καθοριστεί σε συνάρτηση με το παρόν* στην καλύτερη περίπτωση, μπορούσαμε να πούμε ότι, άπαξ και πραγματωθεί το μέλλον, θα μπορούσε να ανευρεθεί σε ό,τι προηγήθηκε, όπως οι ήχοι μιας νέας γλώσσας μπορούν να εκφραστούν με τα γράμματα ενός αρχαίου αλφαβήτου· στην περίπτωση αυτή, διευρύνουμε την αξία των γραμμάτων, τους αποδίδουμε αναδρομικά ηχητικότητες που κανένας συνδυασμός των αρχαίων ήχων δεν θα μπορούσε να μας επιτρέψει να προβλέψουμε. Τέλος, η μηχανιστική εξήγηση μπορούσε να παραμείνει καθολική, καθότι επεκτάθηκε σε τόσα συστήματα όσα θα ήθελε να κατατμήσει μέσα στη συνέχεια του σύμπαντος* αλλά τότε ο μηχανικισμός γινόταν μια *μέθοδος* μάλλον παρά μια *θεωρία*. Αποφαινόταν ότι η επιστήμη οφείλει να προχωρήσει με τον κινηματογραφικό τρόπο, ότι ο ρόλος της είναι να καταμετρά τον ρυθμό ροής των πραγμάτων και όχι να εισδύει σ' αυτόν. Αυτές ήταν οι δύο αντίθετες αντιλήψεις για τη μεταφυσική που προσφέρονταν στη φιλοσοφία.

Προσανατολίστηκαν προς την πρώτη. 0 λόγος αυτής της επιλογής βρίσκεται αναμφίβολα στην τάση του πνεύματος να μετέρχεται την κινηματογραφική μέθοδο, μέθοδο τόσο φυσική στη διάνοιά μας, καθώς και τόσο καλά προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις της επιστήμης μας, ώστε το πνεύμα πρέπει να σιγουρευτεί δύο φορές για τη θεωρητική του αδυναμία για να παραιτηθεί απ' αυτήν στη μεταφυσική. Αλλά η επίδραση της αρχαίας φιλοσοφίας έπαιξε κι αυτή κάποιον ρόλο σε τούτη την επιλογή. Εσαεί θαυμαστοί καλλιτέχνες, οι Έλληνες δημιούργησαν έναν τύπο υπεραισθητής αλήθειας, όπως και αισθητού κάλλους, που δύσκολα μπορούμε να παραμείνουμε απαθείς στη γοητεία τους. Από τη στιγμή που τείνει κανείς να θεωρήσει τη μεταφυσική ως μια συστηματοποίηση της επιστήμης, ολισθαίνει προς την κατεύθυνση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Απαξ δε και εισέλθει κανείς στο πεδίο έλξης όπου οδεύουν οι Έλληνες φιλόσοφοι, παρασύρεται και μπαίνει στην τροχιά τους.

Σπινόζα και Λάιμπνιτς

Έτσι συγκροτήθηκαν οι θεωρίες του Λάιμπνιτς και του Σπινόζα. Δεν παραγνωρίζουμε τους θησαυρούς πρωτοτυπίας που περιέχουν. Ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς μετάγγισαν σε αυτές το περιεχόμενο της ψυχής τους, της τόσο πλούσιας από τις επινοήσεις της ιδιοφυίας τους και από τις κατακτήσεις του νεωτερικού πνεύματος. Τόσο στον έναν όσο και στον άλλον, κυρίως στον Σπινόζα, εμφανίζονται ωθήσεις ενόρασης που προκαλούν τριγμούς στο σύστημα. Αλλά, αν εξαλείψουμε από τις δύο θεωρίες ό,τι τις εμψυχώνει και τις ζωοποιεί και κρατήσουμε μόνο τον σκελετό τους, έχουμε μπροστά μας την εικόνα που θα σχηματίζαμε αν παρατηρούσαμε τον πλατωνισμό και τον αριστοτελισμό μέσω του καρτεσιανού μηχανικισμού. Βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια συστηματοποίηση της νέας φυσικής, μια συστηματοποίηση που συγκροτήθηκε με βάση το πρότυπο της αρχαίας μεταφυσικής.

Πράγματι, τι μπορούσε να είναι η ενοποίηση της φυσικής; Η ιδέα που ενέπνευσε αυτή την επιστήμη ήταν να απομονώσει, μέσα στο σύμπαν, συστήματα τέτοιων υλικών σημείων, ώστε εάν η θέση κάθε σημείου είναι γνωστή σε μια δεδομένη στιγμή, να μπορούμε κατόπιν να την υπολογίσουμε για οιαδήποτε στιγμή. Εξάλλου, επειδή τα συστήματα που ορίζονται με αυτόν τον τρόπο ήταν τα μόνα στα οποία θα μπορούσε να επιβληθεί η νέα επιστήμη και, δεδομένου ότι δεν μπορούσαμε a priori να πούμε αν ένα σύστημα πληρούσε ή δεν πληρούσε τον επιθυμητό όρο, ήταν χρήσιμο να προβαίνουμε παντού και πάντα *σάμπως ο όρος* να είχε εκπληρωθεί. Επρόκειτο για έναν ενδεδειγμένο και τόσο προφανή μεθοδολογικό κανόνα, ώστε δεν ήταν καν αναγκαίο να διατυπωθεί. Η απλή ορθοφροσύνη μας λέει, όντως, πως, όταν έχουμε στην κατοχή μας ένα αποτελεσματικό ερευνητικό εργαλείο και αγνοούμε τα όρια των δυνατών εφαρμογών του. οφείλουμε να ενεργούμε σάμπως να μην υπήρχε όριο σ' αυτές* πάντα θα υπάρχει περιθώριο για να μειώσουμε τις αξιώσεις μας. Αλλά ο φιλόσοφος θα πρέπει να ένιωθε έντονα τον πειρασμό να υποστασιοποιήσει αυτή την ελπίδα ή μάλλον αυτή την ορμή της νέας επιστήμης και να μετατρέψει έναν γενικό μεθοδολογικό κανόνα σε θεμελιώδη νόμο των πραγμάτων. Έτσι έφτασε στα άκρα* υπέθεσε ότι η φυσική είχε περατωθεί και αγκάλιαζε την ολότητα του αισθητού κόσμου. Το σύμπαν γινόταν ένα σύστημα σημείων (points)

που η θέση τους ήταν αυστηρά καθορισμένη ανά πάσα στιγμή σε σχέση με την προηγούμενη στιγμή και θεωρητικά υπολογίσιμη για οποιαδήποτε στιγμή. Εν ολίγοις, κατέληγε στον καθολικό μηχανικισμό. Αλλά δεν αρκούσε η διατύπωση αυτού του μηχανικισμού· έπρεπε να θεμελιωθεί, δηλαδή να αποδειχθεί η αναγκαιότητά του και να δοθεί ο αποχρών λόγος του. Δεδομένου λοιπόν ότι ο ουσιώδης ισχυρισμός του μηχανικισμού αφορά μια μαθηματική αλληλεγγύη ανάμεσα σε όλα τα σημεία του σύμπαντος, ανάμεσα σε όλες τις στιγμές του σύμπαντος, ο αποχρών λόγος του μηχανικισμού θα έπρεπε να έγκειται στην ενότητα μιας αρχής όπου συστέλλεται οτιδήποτε παρατίθεται στον χώρο και είναι διαδοχικό στον χρόνο. Έκτοτε υπέθεσαν δεδομένη διαμιάς την ολότητα του πραγματικού. 0 αμοιβαίος προσδιορισμός επιφαινομένων που συμπαρατίθενται στον χώρο οφειλόταν στη μη διαιρετότητα του αληθινού όντος. Και η αυστηρή αιτιοκρατία των διαδοχικών φαινομένων στον χρόνο εξέφραζε απλώς ότι η ολότητα του όντος έχει δοθεί στην αιωνιότητα.

Παραλληλισμός και μονισμός

Η νέα φιλοσοφία έμελλε λοιπόν να είναι μια επανέναρξη ή μάλλον μια μετάθεση της αρχαίας. Η αρχαία φιλοσοφία είχε πάρει καθεμιά από τις *έννοιες* στις οποίες συγκεντρώνεται ένα γίγνεσθαι ή σηματοδοτείται το απόγειό του· τις υπέθετε συλλήβδην γνωστές και τις συνέπτυσσε σε μια μοναδική έννοια, σε ένα είδος των ειδών, σε μια ιδέα των ιδεών, όπως είναι ο Θεός του Αριστοτέλη. Η νέα φιλοσοφία έμελλε να πάρει καθέναν από τους *νόμους* που διέπουν ένα γίγνεσθαι σε σχέση με άλλα και οι οποίοι αποτελούν οιονεί το μόνιμο υπόβαθρο των φαινομένων θα τους υπέθετε όλους γνωστούς και θα τους συνέπτυσσε σε μιαν ενότητα που θα τους εξέφραζε, με τη σειρά της, εξόχως, αλλά η οποία, σαν τον Θεό του Αριστοτέλη και για τους ίδιους λόγους, όφειλε να παραμείνει αμετακίνητα κλεισμένη στον εαυτό της.

Είναι αλήθεια ότι αυτή η επιστροφή στην αρχαία φιλοσοφία εγκυμονούσε μεγάλες δυσκολίες. Όταν ένας Πλάτωνας, ένας Αριστοτέλης ή ένας Πλωτίνος συγχωνεύουν όλες τις έννοιες της επιστήμης τους σε μία και μόνη, αγκαλιάζουν έτσι την ολότητα του πραγματικού, διότι οι έννοιες παριστούν τα ίδια τα πράγματα και κατέχουν τουλάχιστον ίσο θετικό περιεχόμενο με

αυτά. Αλλά ένας νόμος εκφράζει, εν γένει, μόνο μια σχέση και ιδιαίτερα οι φυσικοί νόμοι μεταφράζουν απλώς ποσοτικές σχέσεις ανάμεσα στα συγκεκριμένα πράγματα. Ως εκ τούτου, αν ένας φιλόσοφος των νεοτέρων χρόνων χρησιμοποιεί τους νόμους της νέας επιστήμης όπως η αρχαία φιλοσοφία χρησιμοποιούσε τις έννοιες της αρχαίας επιστήμης, αν φροντίζει να συγκλίνουν σε ένα μόνο σημείο όλα τα πορίσματα μιας φυσικής που λογίζεται παντογνώστρια. αφήνει κατά μέρος ό,τι το συγκεκριμένο συναντάται στα φαινόμενα, δηλαδή τις αντιληπτές ποιότητες, τις ίδιες τις αντιλήψεις. Κατά τα φαινόμενα, η σύνθεσή του περιλαμβάνει μόνο ένα τμήμα της πραγματικότητας. Όντως, το πρώτο αποτέλεσμα της νέας επιστήμης ήταν η κατάτμηση του πραγματικού σε δύο μισά -ποσότητα και ποιότητα-, το ένα από τα οποία αποδίδεται στα *σώματα* και το άλλο στις *ψυχές*. Οι αρχαίοι δεν είχαν ορθώσει παρόμοια τείχη ούτε μεταξύ της ποσότητας και της ποιότητας ούτε μεταξύ της ψυχής και του σώματος. Κατ' αυτούς, οι μαθηματικές έννοιες δεν διέφεραν από τις άλλες, συγγένευαν μαζί τους και εντάσσονταν εντελώς φυσιολογικά στην ιεραρχία των ιδεών. Ούτε το σώμα οριζόταν τότε από τη γεωμετρική έκταση ούτε η ψυχή από τη συνείδηση. Αν η *ψυχή** του Αριστοτέλη. εντελέχεια ενός έμβιου σώματος, είναι λιγότερο πνευματική από την «ψυχή» («âme») μας, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το *σώμα** της, διαποτισμένο ήδη από την ιδέα, είναι λιγότερο σωματικό από το δικό μας «σώμα» («corps»). Άρα ο διαχωρισμός των δύο όρων δεν ήταν ακόμη ανεπανόρθωτος. Έγινε όμως, οπότε, έκτοτε, μια μεταφυσική η οποία σκοπούσε σε μιαν αφηρημένη ενότητα όφειλε να αποδεχθεί καρτερικά είτε να περιλάβει στη σύνθεσή της μονάχα το μισό του πραγματικού είτε, αντιθέτως, να επωφεληθεί από την απόλυτη αδυναμία αναγωγής των δύο μισών του ενός στο άλλο, προκειμένου να εκλάβει το ένα ως *μετάφραση* του άλλου. Διαφορετικές φράσεις θα εκφράζουν διαφορετικά πράγματα, αν ανήκουν στην ίδια γλώσσα, δηλαδή αν έχουν κάποια ηχητική συγγένεια μεταξύ τους. Απεναντίας, αν ανήκουν σε δύο διαφορετικές γλώσσες, θα μπορούν, εξαιτίας ακριβώς της ριζικής ηχητικής διαφοράς τους, να εκφράζουν το ίδιο πράγμα. Το ίδιο ισχύει για την ποιότητα και την ποσότητα, για την ψυχή και το σώμα. Επειδή διερράγη κάθε δεσμός ανάμεσα στους δύο όρους, οι φιλόσοφοι οδηγήθηκαν στην εδραίωση ενός αυστηρού παραλληλισμού μεταξύ τους, τον οποίο δεν είχαν

Ελληνικά στο κείμενο.

σκεφτεί οι αρχαίοι, στο να πιστέψουν ότι το ένα μεταφράζει το άλλο και όχι ότι το αναστρέφει, εν τέλει στο να θεωρήσουν ως υπόβαθρο της δυαδικότητάς τους μια θεμελιώδη ταυτότητα. Η σύνθεση στην οποία κατέληξαν γινόταν έτσι ικανή να περιλάβει τα πάντα. Χάρη σε έναν θείο μηχανισμό, τα φαινόμενα της σκέψης αντιστοιχούσαν επακριβώς στα φαινόμενα της έκτασης, οι ποιότητες στις ποσότητες και οι ψυχές στα σώματα.

Αυτό τον παραλληλισμό βρίσκουμε τόσο στον Λάιμπνιτς όσο και στον Σπινόζα, αλλά με διαφορετικές μορφές, είναι αλήθεια, λόγω της άνισης σπουδαιότητας που αποδίδουν στην έκταση. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, οι δύο όροι. Σκέψη και Έκταση, είναι τοποθετημένοι, τουλάχιστον κατ' αρχήν, στο ίδιο επίπεδο. Άρα είναι δύο μεταφράσεις του ίδιου πρωτότυπου ή. όπως λέει ο Σπινόζα, δύο κατηγορήματα της ίδιας υπόστασης, την οποία πρέπει να αποκαλέσουμε Θεό. Αμφότερες οι μεταφράσεις, καθώς και απειράριθμες άλλες σε γλώσσες τις οποίες δεν γνωρίζουμε, καλούνται και μάλιστα απαιτούνται από το πρωτότυπο, όπως η ουσία του κύκλου μεταφράζεται αυτομάτως, θα λέγαμε, τόσο από ένα σχήμα όσο και από μια εξίσωση. Απεναντίας, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, η έκταση είναι όντως και πάλι μια μετάφραση, μόνο που το πρωτότυπό της είναι η σκέψη, η οποία θα μπορούσε κάλλιστα να μη μεταφραστεί, καθότι η μετάφραση γίνεται μόνο για μας. Θέτοντας τον Θεό, αναγκαστικά θέτουμε επίσης όλες τις δυνατές όψεις του Θεού, δηλαδή τις μονάδες. Μπορούμε όμως πάντα να φαντασιούμε ότι μια όψη (vue) ελήφθη υπό μιαν οπτική γωνία (point de vue) και είναι φυσικό για ένα ατελές πνεύμα σαν το δικό μας να ταξινομεί τις όψεις, οι οποίες διαφέρουν ποιοτικά μεταξύ τους, σύμφωνα με την τάξη και τη θέση οπτικών γωνιών, οι οποίες είναι ποιοτικά ταυτόσημες, υπό τις οποίες θα είχαν ληφθεί οι όψεις. Στην πραγματικότητα οι οπτικές γωνίες δεν υφίστανται, διότι έχουμε μόνο όψεις, καθεμιά από τις οποίες δίδεται ως αδιαίρετο όλο το οποίο εκπροσωπεί, με τον τρόπο του, το όλο της πραγματικότητας, δηλαδή τον Θεό. Πλην όμως έχουμε ανάγκη να μεταφράζουμε με την πολλαπλότητα αυτών των οπτικών γωνιών -που είναι εξωτερικές μεταξύ τους- την πληθώρα των ανόμοιων μεταξύ τους όψεων, καθώς και να συμβολίζουμε με την σχετική θέση αυτών των οπτικών γωνιών μεταξύ τους, με τη γειτνίασή τους ή με την απόκλισή τους, δηλαδή με ένα μέγεθος, τη λίγο πολύ στενή συγγένεια των όψεων. Αυτό ο Λάιμπνιτς το εκφράζει λέγοντας ότι ο χώρος είναι η τάξη των συνυπαρχόντων, ότι η

αντίληψη της έκτασης είναι μια συγκεχυμένη αντίληψη (δηλαδή σχετική με ένα ατελές πνεύμα) και ότι υπάρχουν μονάχα μονάδες, εννοώντας με αυτό ότι το πραγματικό Όλον δεν έχει μέρη, αλλά ότι επαναλαμβάνεται επ' άπειρον, ολοκληρωτικά (καίτοι διαφορετικά) κάθε φορά εντός του εαυτού του και ότι όλες αυτές οι επαναλήψεις αλληλοσυμπληρώνονται. Έτσι το ορατό ανάγλυφο ενός αντικειμένου ισοδυναμεί με το σύνολο των στερεοσκοπικών όψεών του τις οποίες θα λαμβάναμε από όλα τα σημεία και, αντί να εκλαμβάνουμε το ανάγλυφο ως μια συμπαράθεση στέρεων μερών, θα μπορούσαμε κάλλιστα να το θεωρήσουμε απαρτισμένο από την *αμοιβαία συμπληρωματιχότητα* αυτών των ολοκληρωτικών όψεων, δεδομένου ότι η καθεμιά δίδεται συλλήβδην, ότι η καθεμιά είναι αδιαίρετη, ότι η καθεμιά διαφέρει από τις άλλες και, παραταύτα, αναπαριστά το ίδιο πράγμα. Το Όλον, δηλαδή ο Θεός, είναι, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, αυτό τούτο το ανάγλυφο και οι μονάδες είναι αυτές οι επίπεδες αλληλοσυμπληρούμενες όψεις. Ιδού γιατί ορίζει τον Θεό ως «υπόσταση που δεν έχει οπτική γωνία» ή ακόμη ως «καθολική αρμονία», δηλαδή αμοιβαία συμπληρωματικότητα των μονάδων. Εν κατακλείδι, ο Λάιμπνιτς διαφέρει σ' αυτό το σημείο από τον Σπινόζα, διότι θεωρεί τον καθολικό μηχανισμό ως μια άποψη (aspect) της πραγματικότητας που έχουμε εμείς, ενώ ο Σπινόζα τον καθιστά μια άποψη που έχει η ίδια η πραγματικότητα για τον εαυτό της.

Η αλήθεια είναι ότι, αφού συγκέντρωσαν στον Θεό την ολότητα του πραγματικού, τους ήταν πλέον δύσκολο να περάσουν από τον Θεό στα πράγματα, από την αιωνιότητα στον χρόνο. Μάλιστα η δυσκολία ήταν πολύ μεγαλύτερη γι' αυτούς τους φιλοσόφους από ό,τι για έναν Αριστοτέλη ή για έναν Πλωτίνο. Πράγματι, ο Θεός του Αριστοτέλη είχε επιτευχθεί με τη συμπίεση και την αλληλοδιείσδυση των Ιδεών που εκπροσωπούν, σε περατωμένη κατάσταση ή στο αποκορύφωμά τους, τα πράγματα που μεταβάλλονται στον κόσμο. Κατά συνέπεια, ήταν υπερβατικός έναντι του κόσμου και η διάρκεια των πραγμάτων συμπαρατίθετο στην αιωνιότητά του, της οποίας αποτελούσε μιαν εξασθένηση. Αλλά η αρχή (principe) στην οποία οδηγείται κανείς θεωρώντας τον καθολικό μηχανικισμό και η οποία πρέπει να του χρησιμεύσει ως υπόβαθρο δεν συμπυκνώνει πλέον μέσα της έννοιες ή *πράγματα*, αλλά νόμους ή *σχέσεις*. Ωστόσο, μια σχέση δεν υφίσταται ξεχωριστά. Ένας νόμος συνδέει μεταξύ τους όρους που μεταβάλλονται· είναι εμμενής σε αυτό το οποίο διέπει. Κατά συνέπεια, η αρχή όπου όλες αυ-

τές οι *σχέσεις* συμπυκνώνονται τελικά και η οποία θεμελιώνει την ενότητα της φύσης δεν μπορεί πλέον να είναι υπερβατική έναντι της αισθητής πραγματικότητας· της είναι εμμενής και πρέπει να υποθέσουμε ότι είναι ταυτόχρονα εντός και εκτός του χρόνου, συνεπτυγμένη στην ενότητα της υπόστασής της και, παραταύτα, καταδικασμένη να την εκτυλίσσει σε μιαν αλυσίδα χωρίς αρχή και τέλος. Αντί να διατυπώσουν μια τόσο προκλητική αντίφαση, οι φιλόσοφοι οδηγήθηκαν αναγκαστικά να θυσιάσουν τον πιο αδύναμο από τους δύο όρους και να θεωρήσουν τη χρονική άποψη των πραγμάτων ως μια καθαρή αυταπάτη. 0 Λάιμπνιτς το λέει κατά κυριολεξία, διότι εκλαμβάνει τον χρόνο και τον χώρο ως μια συγκεχυμένη αντίληψη. Αν η πολλαπλότητα των μονάδων του εκφράζει μόνο την ποικιλομορφία των όψεων τις οποίες λάβαμε από το όλο, η ιστορία μιας μεμονωμένης μονάδας δεν φαίνεται να είναι τίποτε άλλο, σύμφωνα μ' αυτό τον φιλόσοφο, παρά η πολλαπλότητα των όψεων τις οποίες μια μονάδα μπορεί να έχει για την οικεία της υπόσταση* έτσι ο χρόνος θα συνίστατο στο σύνολο των οπτικών γωνιών υπό τις οποίες κάθε μονάδα βλέπει τον εαυτό της, όπως και ο χώρος στο σύνολο των οπτικών γωνιών υπό τις οποίες όλες οι μονάδες βλέπουν τον Θεό. Αλλά ο στοχασμός του Σπινόζα υστερεί κατά πολύ σε σαφήνεια και φαίνεται ότι αυτός ο φιλόσοφος πάσχισε να εγκαθιδρύσει ανάμεσα στην αιωνιότητα και σε κείνο που διαρκεί την ίδια διαφορά που εντόπιζε ο Αριστοτέλης ανάμεσα στην ουσία και στα συμβεβηκότα* εγχείρημα εξαιρετικά δύσκολο, διότι η *όλη** του Αριστοτέλη δεν ήταν πια διαθέσιμη για να μετρήσει τη διαφοροποίηση και να εξηγήσει το πέρασμα από το ουσιώδες στο συμβεβηκός, αφότου ο Καρτέσιος την εξάλειψε διά παντός. Σε κάθε περίπτωση, όσο εμβαθύνουμε στη σπινοζική αντίληψη του «ατελούς» («inadéquat») στις σχέσεις του με το «εντελές» («adéquat»), τόσο περισσότερο νιώθουμε ότι βαδίζουμε προς την κατεύθυνση του αριστοτελισμού, όπως και οι μονάδες του Λάιμπνιτς, στο μέτρο που διαγράφονται σαφέστερα, τείνουν περισσότερο να προσεγγίσουν τα Νοητά του Πλωτίνου.[14] Η φυσική κλίση αυτών των δύο φιλοσοφιών τις επαναφέρει στα συμπεράσματα της αρχαίας φιλοσοφίας.

14. Σε ένα μάθημά μας για τον Πλωτίνο. στο Γαλλικό Κολλέγιο (Collège de France), κατά το ακαδημαϊκό έτος 1897-1898. επιχειρήσαμε να καταδείξουμε αυτές τις ομοιότητες, που είναι πολυάριθμες και εκπληκτικές. Η αναλογία ισχύει ακόμη και στις διατυπώσεις που χρησιμοποιήθηκαν εκατέρωθεν.

Συνοπτικά, οι ομοιότητες αυτής της νέας μεταφυσικής με κείνη των αρχαίων προέρχονται από το γεγονός ότι αμφότερες υποθέτουν ως τετελεσμένη -η αρχαία υπεράνω του αισθητού και η νεότερη στους κόλπους του ίδιου του αισθητού- μια μοναδική και πλήρη Επιστήμη, με την οποία θα συνέπιπτε όλη η πραγματικότητα την οποία περιέχει το αισθητό. *Για αμφότερες τις μεταφυσικές, η πραγματικότητα, καθώς και η αλήθεια, θα ήταν ακέραια δεδομένες στην αιωνιότητα.* Αμφότερες αποστρέφονται την ιδέα μιας πραγματικότητας που θα αυτοδημιουργείτο προοδευτικά, δηλαδή, κατά βάθος, μιας απόλυτης διάρκειας.

Εξάλλου το γεγονός ότι τα πορίσματα αυτής της μεταφυσικής, που έχει την αφετηρία της στην επιστήμη, είχαν αντίκτυπο μέχρι και στο εσωτερικό της επιστήμης, δεν είναι δύσκολο να καταδειχθεί. Όλος ο υποτιθέμενος εμπειρισμός μας εξακολουθεί να διαποτίζεται από αυτή τη μεταφυσική. Η φυσική και η χημεία μελετούν μόνο την αδρανή ύλη* όσο για τη βιολογία, όταν πραγματεύεται φυσικώς και χημικώς το έμβιο ον, εξετάζει μόνο την αδρανή του πλευρά. Άρα οι μηχανιστικές εξηγήσεις -παρά την ανάπτυξή τους- περιλαμβάνουν μόνο μικρό τμήμα του πραγματικού. Η a priori υπόθεση σύμφωνα με την οποία η ολότητα του πραγματικού είναι αναλύσιμη σε παρόμοια στοιχεία ή τουλάχιστον ότι ο μηχανικισμός θα μπορούσε να δώσει μια πλήρη μετάφραση του τι συμβαίνει στον κόσμο, σημαίνει ότι επιλέγουμε μια ορισμένη μεταφυσική, εκείνη ακριβώς που ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς έθεσαν τις αρχές της και συνήγαγαν τις συνέπειές της. Βέβαια, ένας ψυχοφυσιολόγος που αποδέχεται την ακριβή ισοδυναμία της εγκεφαλικής κατάστασης και της ψυχολογικής κατάστασης, που συλλαμβάνει τη δυνατότητα -κάποιας υπεράνθρωπης διάνοιας- να διαβάζει στον εγκέφαλο τα όσα τελούνται στη συνείδηση, φρονεί ότι πόρρω απέχει από τη μεταφυσική του 17ου αιώνα και ότι βρίσκεται πολύ κοντά στην εμπειρία. Εντούτοις, η απλή εμπειρία δεν μας λέει τίποτε παρόμοιο. Μας δείχνει μόνο την αλληλεξάρτηση του φυσικού (physique) και του ηθικού (moral), την αναγκαιότητα ενός ορισμένου εγκεφαλικού υπόβαθρου για την ψυχολογική κατάσταση και τίποτε άλλο. Το γεγονός ότι ένας όρος είναι αλληλέγγυος με έναν άλλο δεν επάγεται ότι είναι ισοδύναμοι. Το γεγονός ότι κάποιο παξιμάδι είναι απαραίτητο σε κάποια μηχανή, επειδή η μηχανή λειτουργεί όταν υπάρχει το παξιμάδι και σταματά όταν αυτό αφαιρεθεί, δεν συνεπάγεται ότι το παξιμάδι είναι ισοδύναμο της μηχανής. Για να κατα-

στεί η αντιστοιχία ισοδυναμία, θα έπρεπε ένα καθορισμένο τμήμα του παξιμαδιού να αντιστοιχεί σε οποιοδήποτε τμήμα της μηχανής, όπως σε μια λέξη προς λέξη μετάφραση κάθε κεφάλαιο αποδίδει ένα άλλο, κάθε φράση μιαν άλλη και κάθε λέξη μιαν άλλη λέξη. Πλην όμως η σχέση του εγκεφάλου με τη συνείδηση φαίνεται να είναι εντελώς διαφορετική. Πέρα από το γεγονός ότι η υπόθεση μιας ισοδυναμίας ανάμεσα στην ψυχολογική και στην εγκεφαλική κατάσταση ενέχει αληθινό παραλογισμό, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε σε μια πρότερη εργασία, τα ίδια τα γεγονότα, αν τα προσεγγίσουμε αμερόληπτα, φαίνεται να υποδεικνύουν ότι η σχέση μεταξύ τους είναι ακριβώς η σχέση της μηχανής με το παξιμάδι. Μιλώντας για μια ισοδυναμία ανάμεσα στους δύο όρους, ουσιαστικά κουτσουρεύουμε -καθιστώντας την σχεδόν ακατανόητη- τη μεταφυσική του Σπινόζα ή του Λάϊμπνιτς. Δέχονται ως έχει αυτή τη φιλοσοφία όσον αφορά την έκταση, αλλά την ακρωτηριάζουν όσον αφορά τη σκέψη. Μαζί με τον Σπινόζα και τον Λάϊμπνιτς υποθέτουν περατωμένη την ενοποιητική σύνθεση των υλικών φαινομένων: τα πάντα εν προκειμένω θα εξηγούνταν μηχανικά. Αλλά για τα συνειδησιακά γεγονότα δεν ωθούν πλέον τη σύνθεση μέχρι τα άκρα. Σταματούν στα μισά του δρόμου. Υποθέτουν ότι η συνείδηση εκτείνεται στον ίδιο βαθμό με το τάδε ή το δείνα τμήμα της φύσης και όχι πλέον με ολόκληρη τη φύση. Έτσι, καταλήγουν άλλοτε σε έναν «επιφαινομενισμό», που συνδέει τη συνείδηση με κάποιες ιδιαίτερες δονήσεις και τη θέτει εδώ και εκεί μέσα στον κόσμο, σποράδην, και άλλοτε σε ένα «μονισμό», που διασκορπίζει τη συνείδηση σε μικροσκοπικούς κόκκους ισάριθμους με τα άτομα. Αλλά, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, επιστρέφουν σε έναν ατελή σπινοζισμό ή σε έναν ατελή λαϊμπνιτισμό. Εξάλλου, ανάμεσα σε αυτή την αντίληψη για τη φύση και στον καρτεσιανισμό θα ξαναβρίσκαμε ιστορικά ενδιάμεσα. Οι ιατροφιλόσοφοι του 18ου αιώνα, με το στενοκέφαλο καρτεσιανισμό τους, συνετέλεσαν τα μάλα στη γένεση του σύγχρονου «επιφαινομενισμού» και του σύγχρονου «μονισμού».

Έτσι, αυτές οι θεωρίες δείχνουν να υπολείπονται έναντι της καντιανής κριτικής. Βέβαια, η φιλοσοφία του Καντ είναι κι αυτή διαποτισμένη από την πίστη σε μια μοναδική και ακέραιη επιστήμη, που περιλαμβάνει την ολότητα του πραγματικού. Μάλιστα, αν τη θεωρήσουμε από μια ορισμένη πλευρά, είναι μια απλή προέκταση της μεταφυσικής των νεοτέρων χρόνων και μια μετάθεση της αρχαίας μεταφυσικής. Ακολουθώντας το παράδειγ-

μα του Αριστοτέλη, ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς υποστασιοποίησαν στον Θεό την ενότητα της γνώσης. Η καντιανή κριτική, τουλάχιστον από κάποια πλευρά της, συνίστατο στη διερώτηση αν η ολότητα αυτής της υπόθεσης ήταν αναγκαία στη νεωτερική επιστήμη όσο ήταν και στην αρχαία ή μήπως θα αρκούσε μόνο ένα μέρος της υπόθεσης. Πράγματι, για τους αρχαίους η επιστήμη αναφερόταν σε έννοιες, δηλαδή σε είδη πραγμάτων. Συμπιέζοντας όλες τις έννοιες σε μία και μόνη, έφταναν λοιπόν αναγκαστικά σε ένα ον, το οποίο μπορούσαν να αποκαλέσουν Νόηση, βέβαια, αλλά ήταν μάλλον νόηση-αντικείμενο παρά νόηση-υποκείμενο· όταν ο Αριστοτέλης όριζε τον Θεό ως νοήσεως νόηση/*, πιθανότατα υπογράμμιζε το νοήσεως* και όχι το νόησές·*. Εν προκειμένω ο Θεός ήταν η σύνθεση όλων των εννοιών, η ιδέα των ιδεών. Αλλά η νεωτερική επιστήμη βασίζεται σε νόμους, δηλαδή σε σχέσεις. Μια σχέση όμως είναι ένας δεσμός εδραιωμένος από ένα πνεύμα ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους όρους. Άρα έξω από τη διάνοια που συσχετίζει, μια σχέση δεν είναι τίποτε. Οπότε, το σόμπαν δεν μπορεί να είναι ένα σύστημα νόμων παρά μόνο αν τα φαινόμενα έχουν προηγουμένως περάσει από το φίλτρο μιας διάνοιας. Αυτή η διάνοια θα μπορούσε ασφαλώς να ανήκει σε ένα ον απείρως ανώτερο του ανθρώπου, που θα θεμελίωνε την υλικότητα των πραγμάτων, ενώ συνάμα θα τα συνέδεε μεταξύ τους· αυτή ήταν η υπόθεση του Λάιμπνιτς και του Σπινόζα. Αλλά δεν είναι αναγκαίο να προχωρήσουμε τόσο μακριά, καθότι η ανθρώπινη διάνοια αρκεί γι' αυτό που ζητούμε εδώ: αυτή ακριβώς είναι η καντιανή λύση. Ανάμεσα στον δογματισμό ενός Σπινόζα ή ενός Λάιμπνιτς και στην κριτική του Καντ υπάρχει η ίδια ακριβώς απόσταση που χωρίζει το «πρέπει να» από το «αρκεί να». Ο Καντ σταματά αυτό τον δογματισμό στην κατηφόρα όπου ολίσθαινε με υπερβολική ταχύτητα προς την ελληνική μεταφυσική· μειώνει στο ελάχιστο την υπόθεση που πρέπει να κάνουμε για να θεωρήσουμε ότι η φυσική του Γαλιλαίου μπορεί να επεκτείνεται απεριόριστα. Είναι αλήθεια, βέβαια, πως, όταν μιλάει για την ανθρώπινη διάνοια, δεν εννοεί ούτε τη δική σας ούτε τη δική μου. Η ενότητα της φύσης θα προερχόταν όντως από την ανθρώπινη νόηση, η οποία ενοποιεί, μόνο που εν προκειμένω η ενοποιητική λειτουργία επί το έργον είναι απρόσωπη. Μεταδίδεται στις ατομικές μας συνειδήσεις, αλλά τις υπερβαίνει. Υπολείπεται κατά πολύ

* Ελληνικά στο κείμενο.

έναντι ενός υποστασιακού Θεού* εντούτοις, υπερέχει κατά τι από τη μεμονωμένη εργασία ενός ανθρώπου ή και από τη συλλογική εργασία της ανθρωπότητας. Για την ακρίβεια, δεν μετέχει του ανθρώπου· μάλλον ο άνθρωπος μετέχει σε αυτή, όπως σε μια ατμόσφαιρα διανοητικότητας όπου η συνείδησή του θα ανέπνεε. Είναι, αν θέλετε, ένας *τυπικός Θεός,* κάτι που δεν είναι ακόμη θείο στον Καντ, αλλά τείνει να καταστεί θείο. Το αντιληφθήκαμε στον Φίχτε. Σε κάθε περίπτωση, ο κύριος ρόλος της στον Καντ είναι να προσδίδει στο σύνολο της επιστήμης μας έναν χαρακτήρα σχετικό και *ανθρώπινο,* παρότι πρόκειται για μιαν ανθρωπότητα που έχει ήδη θεοποιηθεί λιγάκι. Η κριτική του Καντ, ιδωμένη από αυτή τη σκοπιά, συνίστατο κατά κύριο λόγο στον περιορισμό του δογματισμού των προκατόχων του, αποδεχόμενη την άποψή τους για την επιστήμη και περιορίζοντας στο ελάχιστο ό,τι το μεταφυσικό συνεπαγόταν.

Η καντιανή Κριτική

Ωστόσο δεν ισχύει το ίδιο για την καντιανή διάκριση ανάμεσα στην ύλη της γνώσης και στη μορφή της. Θεωρώντας τη διάνοια προπαντός ως μια ικανότητα εδραίωσης σχέσεων, ο Καντ απέδιδε μιαν εξωδιανοητική καταγωγή στους όρους μεταξύ των οποίων εδραιώνονται οι σχέσεις. Ενάντια στους άμεσους προκατόχους του, ισχυριζόταν ότι η γνώση δεν μπορεί να αναλυθεί εξ ολοκλήρου σε διανοητικούς όρους. Ενσωμάτωνε εκ νέου στη φιλοσοφία, τροποποιώντας το όμως και μεταφέροντάς το σε άλλο επίπεδο, το ουσιώδες στοιχείο της καρτεσιανής φιλοσοφίας που είχε εγκαταλειφθεί από τους καρτεσιανούς.

Τοιουτοτρόπως άνοιγε το δρόμο σε μια νέα φιλοσοφία, η οποία θα μπορούσε να εγκατασταθεί στην εξωδιανοητική ύλη της γνώσης με μιαν ανώτερη εποπτική προσπάθεια (effort d'intuition). Αν συνέπιπτε με αυτή την ύλη, αν υιοθετούσε τον ίδιο ρυθμό και την ίδια κίνηση, η συνείδηση δεν θα μπορούσε τάχα, με δύο προσπάθειες αντίθετης κατεύθυνσης, πότε προς τα πάνω και πότε προς τα κάτω, να συλλαμβάνει ένδοθεν και όχι πλέον να αντιλαμβάνεται έξωθεν τις δύο μορφές της πραγματικότητας, το σώμα και το πνεύμα; Αραγε αυτή η διπλή προσπάθεια δεν θα μας έδινε τη δυνατότητα, στο μέτρο του δυνατού, να ξαναζήσουμε το απόλυτο; Εξάλλου, επει-

δή κατά τη διάρκεια αυτού του εγχειρήματος θα βλέπαμε τη διάνοια να ξεπροβάλλει αφ' εαυτής και να αποκτά περιγράμματα μέσα στην ολότητα του πνεύματος, η διανοητική γνώση θα εμφανιζόταν τότε ως έχει, περιορισμένη, αλλά όχι πια σχετική.

Αυτή ήταν η κατεύθυνση την οποία μπορούσε να δείξει ο καντιανισμός σε έναν αναζωογονημένο καρτεσιανισμό. Αλλά ούτε και ο ίδιος ο Καντ ακολούθησε ετούτη την κατεύθυνση.

Δεν θέλησε να την ακολουθήσει, επειδή, αν και όριζε στη γνώση μιαν εξωδιανοητική ύλη, πίστευε ότι αυτή η ύλη είναι είτε επάλληλη προς τη διάνοια είτε πιο περιορισμένη από τη διάνοια. Ως εκ τούτου, δεν μπορούσε πια να διανοηθεί να ξεχωρίσει τη διάνοια στο εσωτερικό αυτής της ύλης ούτε, συνακόλουθα, να ιχνηλατήσει τη γένεση της νόησης και των κατηγοριών της. Τα πλαίσια της νόησης και αυτή η ίδια έπρεπε να γίνουν αποδεκτά όπως ακριβώς είναι, δηλαδή τετελεσμένα. Ανάμεσα στην ύλη που παρουσιάζεται στη διάνοιά μας και στην ίδια τη διάνοια δεν υπήρχε καμιά συγγένεια. Η συμφωνία μεταξύ τους οφειλόταν στο γεγονός ότι η διάνοια επέβαλλε τη μορφή της στην ύλη. Οπότε, όχι μόνο έπρεπε να τεθεί η διανοητική μορφή της γνώσης ως ένα είδος απόλυτου και να παραιτηθούμε από την κατάδειξη της γένεσής της, αλλά η ίδια η ύλη αυτής της γνώσης έμοιαζε υπερβολικά αλεσμένη από τη διάνοια, ώστε να μπορούμε να ελπίζουμε πως θα την προσπελάσουμε στην πρωταρχική της καθαρότητα. Δεν ήταν το «πράγμα καθεαυτό», αλλά απλώς η διάθλασή του μέσα από την ατμόσφαιρά μας.

Αν λοιπόν τώρα διερωτηθούμε γιατί ο Καντ δεν πίστεψε ότι η ύλη της γνώσης μας υπερβαίνει τη μορφή της, ιδού πού καταλήγουμε. Η κριτική της γνώσης που έχουμε για τη φύση, την οποία θέσπισε ο Καντ, συνίστατο στο να διακρίνει εκείνο που οφείλει να είναι το πνεύμα μας από κείνο που οφείλει να είναι η φύση, *αν* βέβαια οι αξιώσεις της επιστήμης μας είναι δικαιολογημένες· αλλά τις ίδιες τις αξιώσεις ο Καντ δεν τις υπέβαλε σε κριτική. Θέλω να πω ότι αποδέχθηκε ασυζητητί την ιδέα μιας ενιαίας επιστήμης, ικανής να αγκαλιάσει με την ίδια δύναμη όλα τα μέρη του δεδομένου και να τα συναρμόσει σε ένα σύστημα που παρουσιάζει πανταχόθεν την ίδια στερεότητα. Στην *Κριτική του καθαρού λόγου* δεν έκρινε ότι η επιστήμη απώλεσε προοδευτικά την αντικειμενικότητά της και ότι απέβη ολοένα και πιο συμβολική, καθώς περνούσε από το φυσικό στο ζωτικό και από το

ζωτικό στο ψυχικό. Κατά την κρίση του, η εμπειρία δεν ακολουθεί δύο διαφορετικές και ίσως αντίθετες κατευθύνσεις, τη μία σύμφωνη προς την κατεύθυνση της διάνοιας και την άλλη αντίθετη προς αυτήν. Κατά τον Καντ υπάρχει μόνο *μία* εμπειρία και η διάνοια καλύπτει όλη την έκτασή της. Αυτό εκφράζει όταν υποστηρίζει ότι όλες μας οι εποπτείες είναι αισθητές ή, με άλλα λόγια, υποδιανοητικές. Όντως, αυτό θα έπρεπε να δεχθούμε, αν η επιστήμη μας παρουσίαζε σε όλα τα μέρη της ίση αντικειμενικότητα. Αλλά ας υποθέσουμε, αντιθέτως, ότι η επιστήμη είναι ολοένα και λιγότερο αντικειμενική, ολοένα και πιο συμβολική, καθόσον περνάει από το φυσικό στο ψυχικό, διερχόμενη από το ζωτικό. Τότε, δεδομένου ότι απαιτείται να αντιληφθούμε κατά κάποιον τρόπο ένα πράγμα για να κατορθώσουμε να το συμβολίσουμε, θα υ7τήρχε μια εποπτεία (intuition) του ψυχικού και γενικότερα του ζωτικού, την οποία η διάνοια θα μετέθετε και θα μετέφραζε ασφαλώς, αλλά η οποία δεν θα έπαυε να υπερβαίνει τη διάνοια. Με άλλα λόγια, θα υ7ΐήρχε μια υπερδιανοητική εποπτεία. Αν υπάρχει αυτή η εποπτεία, είναι εφικτή μια κατοχή του πνεύματος από τον εαυτό του και όχι πια μόνο μια εξωτερική και φαινομενική (phénoménale) γνώση. Επιπλέον, αν έχουμε μια παρόμοια εποπτεία, ήτοι μια υπερδιανοητική εποπτεία, τότε η αισθητή εποπτεία βρίσκεται πιθανώς σε συνέχεια μ' αυτήν μέσω ορισμένων ενδιάμεσων, όπως το υπέρυθρο με το υπεριώδες. Συνεπώς και η ίδια η αισθητή εποπτεία θα αρθεί ψηλότερα. Δεν θα προσπελάζει πια απλώς το φάντασμα ενός ασύλληπτου πράγματος καθεαυτό. Θα μας εισήγαγε ακόμη και στο απόλυτο, αρκεί να επιφέραμε ορισμένες απαραίτητες διορθώσεις. Ενόσω την εκλαμβάναμε ως τη μοναδική ύλη της επιστήμης μας, κάτι από τη σχετικότητα που πλήττει μια επιστημονική γνώση του πνεύματος θα είχε αντίκτυπο σε κάθε επιστήμη· συνακόλουθα η αντίληψη των σωμάτων, η οποία είναι η απαρχή της επιστήμης των σωμάτων, εμφανιζόταν κι αυτή ως σχετική. Επομένως σχετική έμοιαζε να είναι και η αισθητή εποπτεία. Αλλά δεν ισχύει πλέον το ίδιο, αν κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα στις διάφορες επιστήμες και αν δούμε στην επιστημονική γνώση του πνεύματος (άρα και του ζωτικού) την λίγο πολύ τεχνητή διεύρυνση ενός ορισμένου τρόπου γνώσης ο οποίος, εφαρμοσμένος στα σώματα, δεν ήταν διόλου συμβολικός. Πάμε παρακάτω* αν λοιπόν υπάρχουν δύο διαφορετικής τάξεως εποπτείες (καθώς η δεύτερη επιτυγχάνεται με μια στροφή της πρώτης προς την αντίθετη κατεύθυνση) και αν η διάνοια ακολουθεί

φυσιολογικά τη δεύτερη, τότε δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στη διάνοια και σε αυτή την εποπτεία. Πέφτουν τα εμπόδια ανάμεσα στην ύλη της αισθητής γνώσης και στη μορφή της, όπως επίσης και ανάμεσα στις «καθαρές μορφές» της αισθητικότητας και στις κατηγορίες της νόησης. Παρακολουθούμε την ύλη και τη μορφή της διανοητικής γνώσης (περιορισμένης στο οικείο της αντικείμενο) να γεννούν η μία την άλλη με αμοιβαία προσαρμογή, καθώς η διάνοια συμμορφώνεται με τη σωματικότητα και η σωματικότητα με τη διάνοια.

Αλλά ο Καντ δεν ήθελε ούτε μπορούσε να δεχθεί αυτή τη δυαδικότητα της εποπτείας. Για να τη δεχθεί, θα έπρεπε να αναγνωρίσει στη διάρκεια το ίδιο το υφάδι της πραγματικότητας και, συνεπώς, να αντιδιαστείλει την υποστασιακή διάρκεια των πραγμάτων από τον χρόνο που έχει διασκορπιστεί σε χώρο. Θα έπρεπε να δει στον ίδιο τον χώρο και στην εμμενή σ' αυτόν γεωμετρία, ένα ιδεατό τέρμα προς την κατεύθυνση του οποίου αναπτύσσονται τα υλικά πράγματα, όπου όμως δεν έχουν αναπτυχθεί. Τίποτε πιο ενάντιο στο γράμμα, ίσως μάλιστα και στο πνεύμα της *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Αναμφίβολα η *γνώση μάς* παρουσιάζεται εδώ ως ένας πάντα ανοιχτός κατάλογος και η εμπειρία ως μια ώθηση γεγονότων που συνεχίζεται απεριόριστα. Σύμφωνα όμως με τον Καντ, αυτά τα γεγονότα διασπείρονται προοδευτικά πάνω σε ένα επίπεδο* είναι εξωτερικά μεταξύ τους και εξωτερικά προς το πνεύμα. Και βέβαια ουδέποτε γίνεται λόγος για μια ένδοθεν γνώση, η οποία θα συνελάμβανε τα γεγονότα κατευθείαν στο ανάβλυσμά τους, αντί να τα προσλαμβάνει μετά το ανάβλυσμά τους και θα έσκαβε έτσι κάτω από τον χώρο και από τον χωροποιημένο χρόνο. Κι όμως κάτω από αυτό το επίπεδο μας τοποθετεί η συνείδησή μας, εκεί ρέει η αληθινή διάρκεια.

Ακόμη και από αυτή την πλευρά, ο Καντ βρίσκεται αρκετά κοντά στους προκατόχους του. Ανάμεσα στο άχρονο και στον διεσπαρμένο σε διακριτές στιγμές χρόνο, δεν παραδέχεται κανένα ενδιάμεσο. Δεδομένου λοιπόν ότι δεν υπάρχει εποπτεία που να μας μεταφέρει στο άχρονο, κάθε εποπτεία αποδεικνύεται έτσι εξ ορισμού αισθητή. Αλλά, ανάμεσα στη φυσική ύπαρξη, που είναι διεσπαρμένη στον χώρο, και σε μιαν άχρονη ύπαρξη, που δεν θα μπορούσε να είναι παρά μια εννοιολογική και λογική ύπαρξη, σαν κι εκείνη στην οποία αναφερόταν ο μεταφυσικός δογματισμός, δεν υπάρχει τάχα θέση για τη συνείδηση και για τη ζωή; Ασφαλώς υπάρχει. Το

αντιλαμβανόμαστε από τη στιγμή που τοποθετούμαστε στη διάρκεια για να περάσουμε από κει στις στιγμές, αντί να ξεκινούμε από τις στιγμές για να τις συνδέσουμε σε διάρκεια.

Εντούτοις, οι άμεσοι διάδοχοι του Καντ προσανατολίστηκαν προς μια άχρονη εποπτεία για να ξεφύγουν από τον καντιανό σχετικισμό. Βέβαια, οι ιδέες του γίγνεσθαι, της προόδου, της εξέλιξης μοιάζουν να καταλαμβάνουν σημαντική θέση στη φιλοσοφία τους. Αλλά η διάρκεια διαδραματίζει όντως εκεί κάποιο ρόλο; Πραγματική διάρκεια έχουμε οσάκις κάθε μορφή απορρέει από τις προγενέστερες μορφές, προσθέτοντας κάτι κι αυτή, και εξηγείται από αυτές στον βαθμό που κι αυτή μπορεί να εξηγηθεί. Αλλά, αν παράγουμε αυτή τη μορφή απευθείας, από το ολικό Ον το οποίο υποτίθεται ότι εκδηλώνει, τότε επανερχόμαστε στον σπινοζισμό. Είναι σαν να αρνούμαστε -όπως ο Λάιμπνιτς και ο Σπινόζα- στη διάρκεια κάθε αποτελεσματική δράση. Η μετακαντιανή φιλοσοφία, όσο αυστηρή κι αν ήταν έναντι των μηχανιστικών θεωριών, δέχεται από τον μηχανικισμό την ιδέα μιας ενιαίας επιστήμης, της ίδιας για κάθε είδος πραγματικότητας. Είναι δε πολύ πιο κοντά σε αυτή τη θεωρία απ' όσο φαντάζεται· διότι, αν στη θεώρηση της ύλης, της ζωής και της σκέψης, αντικαθιστά τις διαδοχικές βαθμίδες περιπλοκής που προαπαιτούσε ο μηχανικισμός με τις βαθμίδες πραγμάτωσης μιας Ιδέας ή με τις βαθμίδες εξαντικειμένισης μιας Βούλησης, εξακολουθεί να μιλάει για βαθμίδες και οι βαθμίδες αυτές ανήκουν σε μια κλίμακα την οποία διέτρεχε το ον προς μία και μόνο κατεύθυνση. Εν συντομία, διακρίνει στη φύση τις ίδιες διαρθρώσεις που διέκρινε σ' αυτήν και ο μηχανικισμός* από το μηχανικισμό διατηρεί ολόκληρο το σχέδιο* απλώς θέτει άλλα χρώματα. Αλλά αυτό που πρέπει να αναμορφωθεί είναι το ίδιο το σχέδιο, τουλάχιστον κατά το ήμισυ.

Η αλήθεια είναι ότι, για κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να παραιτηθούμε από τη μέθοδο της κατασκευής που μετήλθαν οι διάδοχοι του Καντ. Θα έπρεπε να επικαλεστούμε την εμπειρία, μια εμπειρία καθαρμένη, δηλαδή απαλλαγμένη -όπου χρειάζεται- από τα πλαίσια που συγκρότησε η διάνοιά μας στο μέτρο που προόδευε η επενέργειά μας στα πράγματα. Μια παρόμοια εμπειρία δεν είναι μια άχρονη εμπειρία. Αναζητεί μονάχα -πέρα από τον χωροποιημένο χρόνο, όπου νομίζουμε ότι αντιλαμβανόμαστε συνεχείς αναδιατάξεις μεταξύ των μερών- τη συγκεκριμένη διάρκεια όπου τελείται ακατάπαυστα μια ριζική αναμόρφωση του όλου. Ακολουθεί το πράγματι-

κό σε όλους τους ελιγμούς του. Δεν μας οδηγεί, δίκην κατασκευαστικής μεθόδου, σε ολοένα και πιο υψηλές γενικότητες, εν είδει υπερκείμενων ορόφων ενός μεγαλειώδους οικοδομήματος. Τουλάχιστον δεν αφήνει ασάφειες ανάμεσα στις εξηγήσεις που μας υποβάλλει και στα υπό εξήγηση αντικείμενα. Δεν φιλοδοξεί να αποσαφηνίσει μόνο το σύνολο του πραγματικού, αλλά και τις λεπτομέρειές του.

0 εξελικτικισμός του Σπένσερ

Δεν χωράει αμφιβολία ότι μια παρόμοια φιλοσοφία, απαλλαγμένη από την αυθαιρεσία και ικανή να κατέρχεται στις λεπτομέρειες των επιμέρους γεγονότων υπήρξε αίτημα της διανόησης του 19ου αιώνα. Είναι εξίσου αδιαμφισβήτητο ότι η εν λόγω διανόηση ένιωσε πως αυτή η φιλοσοφία όφειλε να εγκατασταθεί σε κείνο που αποκαλούμε συγκεκριμένη διάρκεια. Η εμφάνιση των ηθικών επιστημών, η πρόοδος της ψυχολογίας, η αύξουσα σπουδαιότητα της εμβρυολογίας μεταξύ των βιολογικών επιστημών, ήταν φαινόμενα που πρέπει να υπέβαλλαν την ιδέα μιας πραγματικότητας η οποία διαρκεί εσωτερικά και είναι αυτή τούτη η διάρκεια. Έτσι, όταν εμφανίστηκε ένας διανοητής που ανήγγειλε μια εξελικτική θεωρία, η οποία θα ιχνηλατούσε την πρόοδο της ύλης προς την αντιληπτικότητα και συνάμα την πορεία του πνεύματος προς την ορθολογικότητα, η οποία θα ακολουθούσε βαθμιαία την περιπλοκή των αντιστοιχιών μεταξύ του έξω και του μέσα και στο πλαίσιο της οποίας η μεταβολή θα γινόταν επιτέλους η ίδια η υπόσταση των πραγμάτων, όλα τα βλέμματα στράφηκαν προς το μέρος του. Η έντονη σαγήνη που άσκησε ο εξελικτικισμός του Σπένσερ στη σύγχρονη διανόηση οφείλεται σε αυτό ακριβώς. Όσο κι αν έδειχνε απομακρυσμένος από τον Καντ, όσο άγευστος καντιανισμού κι αν ήταν, ο Σπένσερ ένιωσε παραταύτα, στην πρώτη του επαφή με τις βιολογικές επιστήμες, προς ποια κατεύθυνση θα μπορούσε να κινηθεί η φιλοσοφία λαμβάνοντας υπόψη της την καντιανή κριτική.

Ωστόσο, αμέσως μόλις άρχισε να ακολουθεί αυτή την οδό έφτασε σε αδιέξοδο. Είχε υποσχεθεί να ανασυστήσει κάποια γένεση και να που έπραττε κάτι εντελώς διαφορετικό. Η θεωρία του έφερε πράγματι το όνομα του εξελικτικισμου* φιλοδοξούσε να πλεύσει σύμφωνα και αντίθετα

προς το ρεύμα του καθολικού γίγνεσθαι. Στην πραγματικότητα, δεν ετίθετο εδώ ζήτημα ούτε γίγνεσθαι ούτε εξελίξεως.

Δεν χρειάζεται να εξετάσουμε σε βάθος αυτή τη φιλοσοφία. Το μόνο που θα πούμε είναι ότι *το σύνηθες μεθοδολογικό τέχνασμα του Σπένσερ σονίσταται στην ανασυγκρότηση της εξέλιξης με τμήματα του εξελιγμένου.* Αν κολλήσω μια εικόνα πάνω σε ένα χαρτόνι και κατόπιν κόψω το χαρτόνι σε κομμάτια, θα μπορέσω, συναρμόζοντας τα τεμάχια καταλλήλως, να ανασυστήσω την εικόνα. Και το παιδί που καταπιάνεται έτσι με τα τεμάχια ενός παζλ, που συμπαραθέτει άμορφα τμήματα της εικόνας και καταλήγει να συνθέσει ένα όμορφο έγχρωμο σχέδιο, φαντάζεται αναμφίβολα ότι *παρήγαγε* τόσο το σχέδιο όσο και το χρώμα. Εντούτοις, η ενέργεια του σχεδιασμού και του χρωματισμού δεν έχει ουδεμία σχέση με την ενέργεια της συγκέντρωσης των τμημάτων μιας ήδη σχεδιασμένης και ζωγραφισμένης εικόνας. Παρόμοια, συνθέτοντας τα πιο απλά αποτελέσματα της εξέλιξης, θα απομιμηθείτε κουτσά-στραβά τις πιο πολύπλοκες συνέπειές της* αλλά δεν θα ανασυστήσετε τη γένεσή ούτε των μεν ούτε των δε και αυτή η πρόσθεση του εξελιγμένου στο εξελιγμένο δεν θα μοιάζει καθόλου με την ίδια την κίνηση της εξέλιξης.

Εντούτοις, αυτή είναι η αυταπάτη του Σπένσερ. Λαμβάνει την πραγματικότητα στη σημερινή της μορφή· τη διασπά, τη διασπείρει σε αποσπάσματα και τα πετάει στον αέρα* κατόπιν, ενσωματώνει αυτά τα αποσπάσματα σε ένα σύνολο και «διασκορπίζει την κίνησή» τους. Έχοντας απομιμηθεί το Όλο με μια εργασία ανάλογη με αυτήν με την οποία φτιάχνουμε ψηφιδωτά, φαντάζεται ότι ανασύστησε το σχέδιό του και επιτέλεσε τη γένεσή του.

Έχουμε τάχα να κάνουμε με την ύλη; Τα διάχυτα στοιχεία τα οποία ενσωματώνει σε ορατά και απτά σώματα δείχνουν να είναι τα μόρια των απλών σωμάτων, που αρχικά τα υποθέτει διεσπαρμένα στον χώρο. Σε κάθε περίπτωση, είναι «υλικά σημεία» και, κατά συνέπεια, αναλλοίωτα σημεία, αληθινά μικρά στερεά· και τούτο σάμπως η στερεότητα, καθώς είναι ό,τι πιο κοντινό σε μας και πιο ευκολομεταχείριστο από εμάς, να μπορούσε να είναι η ίδια η καταγωγή της υλικότητας! Όσο προοδεύει η φυσική, τόσο περισσότερο δείχνει ότι είναι αδύνατο να παραστήσουμε τις ιδιότητες του αιθέρα ή του ηλεκτρισμού, πιθανής βάσης όλων των σωμάτων, χρησιμοποιώντας ως πρότυπο τις ιδιότητες της ύλης την οποία αντιλαμβανόμαστε. Αλλά

η φιλοσοφία ανατρέχει ακόμη πιο πέρα από τον αιθέρα, που είναι απλή σχηματική εξεικόνιση των σχέσεων τις οποίες συλλαμβάνουν οι αισθήσεις μας ανάμεσα στα φαινόμενα. Γνωρίζει καλά πως ό,τι ορατό και απτό έχουν τα πράγματα εκπροσωπεί την πιθανή μας επίδραση σε αυτά. Διαιρώντας λοιπόν το εξελιγμένο δεν θα φτάσουμε ποτέ στην αρχή (principe) του εξελισσόμενου. Ανασυνθέτοντας το εξελιγμένο με τον εαυτό του δεν πρόκειται να αναπαραγάγουμε την εξέλιξη που οδήγησε σε αυτό.

Έχουμε τάχα να κάνουμε με το πνεύμα; Συνθέτοντας το αντανακλαστικό με το αντανακλαστικό, ο Σπένσερ φρονεί ότι θα παραγάγει εκ περιτροπής το ένστικτο και την έλλογη βούληση. Δεν αντιλαμβάνεται ότι το εξειδικευμένο αντανακλαστικό, επειδή είναι ένα σημείο απόληξης της εξέλιξης, ακριβώς όπως και η παγιωμένη βούληση, δεν θα μπορούσε να υποτεθεί ως αφετηριακό στοιχείο. Είναι πολύ πιθανό ο πρώτος από τους δύο όρους να έφτασε ταχύτερα από τον άλλον στην οριστική του μορφή* και οι δύο όμως είναι αποθέματα της εξελικτικής κίνησης και η ίδια η εξελικτική κίνηση δεν δύναται να εκφραστεί σε συνάρτηση μόνο με τον πρώτο όρο ούτε αποκλειστικά με τον δεύτερο. Θα έπρεπε να αρχίσουμε αναμειγνύοντας το αντανακλαστικό με το βουλητικό. Στη συνέχεια θα έπρεπε να αναζητήσουμε τη ρευστή πραγματικότητα που ορμά με αυτή τη διπλή μορφή και συμμετέχει πιθανώς σε αμφότερα χωρίς να είναι κανένα από τα δύο. Στην κατώτατη βαθμίδα της ζωικής κλίμακας, στα έμβια όντα που ανάγονται σε μιαν αδιαφοροποίητη πρωτοπλασματική μάζα, η αντίδραση στο ερέθισμα δεν θέτει ακόμη σε κίνηση έναν καθορισμένο μηχανισμό, όπως στο αντανακλαστικό* δεν έχει ακόμη τη δυνατότητα επιλογής ανάμεσα σε πολλούς καθορισμένους μηχανισμούς, όπως στο βουλητικό ενέργημα* συνεπώς δεν είναι ούτε βουλητική ούτε αντανακλαστική, εντούτοις αναγγέλλει και τις δύο. Βιώνουμε εντός μας κάτι από την αληθινή αρχέγονη δραστηριότητα, όταν εκτελούμε ημιβουλητικές και ημιαυτόματες κινήσεις για να αποφύγουμε κάποιον πιεστικό κίνδυνο* αλλά κι αυτό είναι μια ατελέστατη μίμηση της αρχέγονης συμπεριφοράς, διότι στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με ένα κράμα δύο δραστηριοτήτων ήδη συγκροτημένων, ήδη εντοπισμένων σε έναν εγκέφαλο και σε ένα μυελό, ενώ η πρώτη δραστηριότητα είναι κάτι απλό, το οποίο διαφοροποιείται μέσω της ίδιας της παραγωγής μηχανισμών όπως είναι αυτός του μυελού κι εκείνος του εγκεφάλου. Αλλά ο Σπένσερ εθελοτυφλεί απέναντι σε όλα τούτα, διότι η ουσία της

μεθόδου του επιβάλλει την ανασύνθεση του παγιωμένου με το παγιωμένο, αντί να ανακαλύψει τη βαθμιαία εργασία παγίωσης, που είναι αυτή τούτη η εξέλιξη.

Έχουμε τέλος να κάνουμε με την αντιστοιχία του πνεύματος με την ύλη; Δικαιολογημένα ο Σπένσερ ορίζει τη διάνοια με αυτή την αντιστοιχία. Δικαιολογημένα τη βλέπει ως το τέρμα μιας εξέλιξης. Όταν όμως επιχειρεί να ανασυστήσει αυτή την εξέλιξη, ενσωματώνει και πάλι κάτι εξελιγμένο σε κάτι εξελιγμένο χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι υποβάλλεται έτσι σε μάταιο κόπο* θεωρώντας ως δεδομένο το παραμικρό απόσπασμα του παρόντος εξελιγμένου, θέτει την ολότητα του παρόντος εξελιγμένου, οπότε ματαίως θα αξίωνε να επιτελέσει τη γένεση της εξέλιξης.

Πράγματι, για τον Σπένσερ τα φαινόμενα που αλληλοδιαδέχονται στη φύση προβάλλουν *στο* ανθρώπινο πνεύμα εικόνες που τα παριστούν. Επομένως, στις σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα αντιστοιχούν συμμετρικά σχέσεις ανάμεσα στις παραστάσεις. Και οι πιο γενικοί νόμοι της φύσης, στους οποίους συμπυκνώνονται οι σχέσεις μεταξύ των φαινομένων, αποδεικνύεται έτσι ότι έχουν γεννήσει τις κατευθυντήριες αρχές της σκέψης, στις οποίες ενσωματώθηκαν οι σχέσεις ανάμεσα στις παραστάσεις. Συνεπώς η φύση αντανακλάται στο πνεύμα. Η εσωτερική δομή της σκέψης μας αντιστοιχεί καταλεπτώς στον ίδιο τον σκελετό των πραγμάτων. Το δέχομαι μετά χαράς· μόνο που, για να μπορεί το ανθρώπινο πνεύμα να αναπαριστά σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα, πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχουν φαινόμενα, δηλαδή διακριτά γεγονότα, οριοθετημένα μέσα στη συνέχεια του γίγνεσθαι. Από τη στιγμή δε που θεωρούμε ως δεδομένο τον ειδικό αυτό τρόπο αποσύνθεσης, όπως τον αντιλαμβανόμαστε σήμερα, θεωρούμε επίσης ως δεδομένη τη διάνοια, όπως ακριβώς είναι σήμερα, διότι μόνο σε σχέση με αυτήν το πραγματικό αποσυντίθεται με αυτό τον τρόπο. Πιστεύει άραγε κανείς ότι το θηλαστικό και το έντομο σημειώνουν τις ίδιες όψεις της φύσης, ότι χαράζουν τις ίδιες διαιρέσεις στη φύση, ότι αντιλαμβάνονται τις ίδιες διαρθρώσεις στο όλο; Εντούτοις, το έντομο, ως νοήμον, κατέχει ήδη κάτι από τη δική μας διάνοια. Κάθε ον αποσυνθέτει τον υλικό κόσμο σύμφωνα ακριβώς με τις γραμμές τις οποίες οφείλει να ακολουθεί η δράση του εντός αυτού του κόσμου* είναι αυτές οι γραμμές *δυνατής δράσης που,* αλληλοδιασταυρούμενες, σχηματίζουν το δίχτυ της εμπειρίας του οποίου κάθε βρόχος συνιστά ένα γεγονός. Δεν χωράει αμφιβολία ότι μια πόλη απαρτίζεται αποκλειστικά

από σπίτια και ότι οι δρόμοι της είναι απλώς τα μεσοδιαστήματα μεταξύ των σπιτιών παρόμοια, μπορούμε να πούμε ότι η φύση περιλαμβάνει μονάχα γεγονότα και ότι, άπαξ και τεθούν τα γεγονότα, οι σχέσεις είναι απλώς οι γραμμές που τρέχουν ανάμεσα στα γεγονότα. Αλλά σε μια πόλη είναι η βαθμιαία οικοπεδοποίηση του εδάφους που προσδιόρισε τη θέση των σπιτιών, τη διαμόρφωσή τους και ταυτοχρόνως τη διεύθυνση των οδών* σε αυτήν ακριβώς την οικοπεδοποίηση πρέπει να στραφούμε για να καταλάβουμε τον ιδιαίτερο τρόπο υποδιαίρεσης που ορίζει τη θέση κάθε σπιτιού και την κατεύθυνση κάθε δρόμου. Να λοιπόν που το κεφαλαιώδες σφάλμα του Σπένσερ έγκειται στο γεγονός ότι εξέλαβε ως δεδομένη την ήδη διαιρεμένη εμπειρία, ενώ το αληθινό πρόβλημα είναι να μάθουμε πώς έγινε η διαίρεση. Παραδέχομαι ότι οι νόμοι της σκέψης είναι ουσιαστικά η ενσωμάτωση σε σύνολα των σχέσεων ανάμεσα στα γεγονότα. Αλλά, άπαξ και αποδεχθώ τα γεγονότα με τη διαμόρφωση που έχουν σήμερα για μένα, προϋποθέτω ότι οι αντιληπτικές και νοητικές μου ικανότητες είναι εντός μου ακριβώς σαν τις σημερινές, διότι αυτές διαιρούν το πραγματικό, αυτές οριοθετούν τα γεγονότα μέσα στο όλον της πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, αντί να λέω ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα γεγονότα γέννησαν τους νόμους της σκέψης, μπορώ κάλλιστα να ισχυριστώ ότι είναι η μορφή της σκέψης που καθόρισε τη διαμόρφωση των αντιληπτών γεγονότων και συνακόλουθα τις μεταξύ τους σχέσεις. Οι δύο αυτοί τρόποι έκφρασης είναι ισάξιοι. Κατά βάθος λένε το ίδιο πράγμα. Η αλήθεια είναι ότι με τον δεύτερο αποφεύγουμε να μιλήσουμε για εξέλιξη. Αλλά με τον πρώτο περιοριζόμαστε να μιλάμε για εξέλιξη, όχι και να τη σκεφτόμαστε. Πράγματι, ένας αληθινός εξελικτικισμός θα σκόπευε να αναζητήσει με ποιον βαθμιαία επιτευχθέντα modus vivendi υιοθέτησε η διάνοια το σχέδιο της δομής της και η ύλη τον τρόπο υποδιαίρεσής της. Αυτή η δομή και αυτή η υποδιαίρεση συναρμόζονται σαν τα γρανάζια μιας μηχανής και αλληλοσυμπληρώνονται. Πρέπει να προοδεύσαν από κοινού. Είτε λοιπόν αποδέχονται την παρούσα δομή του πνεύματος είτε εκλαμβάνουν ως δεδομένη την παρούσα υποδιαίρεση της ύλης, σε αμφότερες τις περιπτώσεις παραμένουν στο εξελιγμένο* δεν μας λένε τίποτε για το εξελισσόμενο, τίποτε για την εξέλιξη.

Εντούτοις, αυτό που θα έπρεπε να ανακαλύψουμε είναι αυτή η εξέλιξη. Ήδη στο πεδίο της φυσικής, οι ειδήμονες που προωθούν μακρύτερα την εμβάθυνση στην επιστήμη τους τείνουν να πιστέψουν ότι δεν μπορούμε να

συλλογιζόμαστε τα μέρη όπως συλλογιζόμαστε το όλο, ότι οι ίδιες αρχές δεν μπορούν να εφαρμόζονται στην απαρχή και στο τέρμα κάποιας προόδου, ότι ούτε η δημιουργία ούτε η εκμηδένιση, για παράδειγμα, είναι απαράδεκτες όταν έχουμε να κάνουμε με τα συστατικά σωματίδια του ατόμου. Με αυτό τον τρόπο, τείνουν να τοποθετηθούν μέσα στη συγκεκριμένη διάρκεια, τη μόνη όπου υπάρχει γένεση και όχι μόνο σύνθεση μερών. Είναι αλήθεια ότι η δημιουργία και η εκμηδένιση για τις οποίες μιλούν αφορούν την κίνηση ή την ενέργεια και όχι το αστάθμητο περιβάλλον μέσω του οποίου η ενέργεια και η κίνηση θα κυκλοφορούσαν. Αλλά τι μπορεί να απομείνει από την ύλη όταν της αφαιρέσουμε όλα όσα την καθορίζουν, δηλαδή, για την ακρίβεια, την ενέργεια και την κίνηση; Ο φιλόσοφος πρέπει να προχωρήσει μακρύτερα από τον ειδήμονα. Απορρίπτοντας οτιδήποτε είναι απλώς ένα φανταστικό σύμβολο, θα δει τον υλικό κόσμο να διαλύεται σε έναν απλό ρου, σε μια συνέχεια ροής, σε ένα γίγνεσθαι. Έτσι, θα προετοιμαστεί για να ανακαλύψει την πραγματική διάρκεια εκεί όπου είναι ακόμη πιο ωφέλιμο να την ανακαλύψει, ήτοι στο πεδίο της ζωής και της συνείδησης. Διότι, καθόσον έχουμε να κάνουμε με την ακατέργαστη ύλη, μπορούμε να παραβλέψουμε τη ροή χωρίς να διαπράξουμε σοβαρό σφάλμα* η ύλη, όπως είπαμε, έχει γεωμετρικό έρμα και δεν διαρκεί, ως *χατιουσα* πραγματικότητα που είναι, παρά μόνο μέσω της αλληλεγγύης της με κείνο που *ανέρχεται*. Αλλά η ζωή και η συνείδηση είναι αυτή τούτη η άνοδος. Άπαξ και τις συλλάβουμε στην ουσία τους υιοθετώντας την κίνησή τους, καταλαβαίνουμε με ποιον τρόπο η υπόλοιπη πραγματικότητα απορρέει από αυτές. Τότε εμφανίζεται η εξέλιξη και, στο εσωτερικό αυτής της εξέλιξης, ο προοδευτικός προσδιορισμός της υλικότητας και της διανοητικότητας μέσω της βαθμιαίας παγίωσης αμφοτέρων. Έτσι όμως εισδύουμε στην εξελικτική κίνηση, για να την ακολουθήσουμε μέχρι τα σημερινά της αποτελέσματα, αντί να ανασυνθέτουμε τεχνητά αυτά τα αποτελέσματα με τμήματά τους. Αυτή μας φαίνεται ότι είναι η ιδιάζουσα λειτουργία της φιλοσοφίας. Αν την κατανοήσουμε μ' αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφία δεν είναι μόνο η επιστροφή του πνεύματος στον εαυτό του, η σύμπτωση της ανθρώπινης συνείδησης με την έμβια αρχή από την οποία απορρέει, μια επαφή με τη δημιουργική προσπάθεια. Είναι η εμβάθυνση στο γίγνεσθαι εν γένει, ο αληθινός εξελικτικισμός και, κατά συνέπεια, η αληθινή προέκταση της επιστήμης. αρκεί να εννοούμε με την τελευταία αυτή λέξη ένα σύνολο διαπιστω-

μενών ή αποδεδειγμένων αληθειών και όχι κάποια νέα σχολαστική, η οποίΐ ευδοκίμησε κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα γύρω από τη φυσι» τοσ Γαλιλαίου, όπως η αρχαία γύρω από τον Αριστοτέλη. *1

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

Η ΑΝΑΖΩΠΥΡΩΣΗ ΤΟΥ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ HENRI BERGSON[1]

στη Γιάννα και στον Φίλιππο

> *«Δεν υπάρχει φιλοσοφικό σύστημα που να μην ανασκευάζεται εύκολα. Το ουσιώδες είναι να το κατανοήσουμε».*[2]

Η συμβολή του έργου του Henri Bergson (1859-1941) στην *αναπέωση της φιλοσοφίας* των αρχών του εικοστού αιώνα, καθώς και η επιρροή που άσκησε το έργο του στον στοχασμό μειζόνων φιλοσόφων, ψυχολόγων, λογοτεχνών, καλλιτεχνών, αλλά και επιστημολόγων ή θετικών επιστημόνων του εικοστού αιώνα (κυρίως στο πρώτο μισό του, και όχι μόνο στη Γαλλία) είναι αδιαμφισβήτητες. Στα πλαίσια μιας δυναμοκρατικής θεώρησης της πραγματικότητας, αναδεικνύονται ως θεμελιώδεις οι έννοιες της διάρκειας, της ενόρασης, των δύο ειδών μνήμης, της ζωτικής ορμής, της ανοιχτής και κλειστής κοινωνίας, καθώς και της δυναμικής και στατικής θρησκείας. Εκλαμβάνοντας τη ζωή ως συνεχή δημιουργική διαδικασία, ο Bergson προτείνει κυρίως νέους τρόπους προσέγγισης του ζητήματος του χρόνου, της ελευθερίας, της αντίληψης και της εικόνας, της σχέσης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα ή, ακόμη, ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη.

1. Η «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο

Δεν αγνοούμε -ούτε υποτιμούμε- το γεγονός ότι οι περισσότεροι μελετητές, εδώ και δεκαετίες, κυρίως όμως πριν από το 1989, είχαν σπεύσει να υποστηρίξουν ότι η φιλοσοφία του Bergson έχει πλέον θέση μόνο στο μουσείο.[3] Πράγματι, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, ήδη από το τέλος του β' παγκοσμίου πολέμου, το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του Bergson είχε μειωθεί αισθητά, μέχρι εκλείψεως, από τη ζώσα φιλοσοφική συζήτηση.

Σύμφωνα με τον Fr. Worms, οι απαρχές της περιθωριοποίησης έως εξαφάνισης του Bergson από το φιλοσοφικό προσκήνιο χρονολογούνται πριν από τον β' παγκόσμιο πόλεμο, κυρίως μετά την κριτική που του άσκησε ο Bertrand Russell και τη ρήξη του με την *αναλυτική φιλοσοφία*. Ακολουθεί η κριτική εκ μέρους του Jean-Paul Sartre και του πρώιμου Maurice Merleau-Ponty, γεγονός που οδηγεί στην περαιτέρω διαφοροποίηση του στοχασμού του τόσο από τη *φαινομενολογία όσο* και από τον υπαρξισμό.[4] Κριτική όμως είχε ασκήσει στον Bergson και ο Heidegger,[5] ο στοχασμός του οποίου επηρέασε σημαντικά τον γαλλικό υπαρξισμό.

Ωστόσο, ο Bergson δέχθηκε κριτική και από άλλους στοχαστές, και μάλιστα από αντίπαλα στρατόπεδα: τόσο από την πλευρά του ορθολογισμού (Julien Benda[6] και Isaiah Berlin[7]) όσο και από την πλευρά της νεοθωμιστικής φιλοσοφίας (Albert Farges[8] και Jacques Maritain[9]) και θεολογίας (Joseph de Tonquédec[10] και Antonin-Dalmace Sertillanges[11]). Μολονότι, όμως, ο Maritain επιτέθηκε με δριμύτητα στη φιλοσοφία της «διάρκειας» -δριμύτητα για την οποία μετανόησε αμέσως μετά το θάνατο του Bergson, το 1941, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι ασπάστηκε και τις θέσεις του[12]- οι δύο τελευταίοι, οι οποίοι ήσαν καθολικοί ιερείς, άσκησαν ηπιότερη κριτική στον Bergson, με τον οποίο άλλωστε διατηρούσαν επικοινωνία.[13] Και άλλοι καθολικοί φιλόσοφοι, όμως, όπως ο Maurice Blondel, αμφισβήτησαν βασικές θέσεις του Bergson.[14] Μάλιστα, η εναντίωση των πιστών καθολικών διανοητών σε θεμελιώδεις θεωρίες του Bergson (κυρίως στις θεωρίες του σχετικά με τον Θεό, την ψυχή και την ανθρώπινη ελευθερία) κορυφώθηκε τον Ιούνιο του 1914, με την επίσημη καταδίκη από την ρωμαιοκαθολική Εκκλησία όλων των βιβλίων που είχε δημοσιεύσει μέχρι τότε ο Γάλλος φιλόσοφος, με εξαίρεση *Το γέλιο*, και τη συμπερίληψή τους στον περίφημο Κατάλογο απαγορευμένων βιβλίων του Βατικανού (Index).[15]

Δριμύτατατη κριτική, επιπλέον, δέχθηκε η φιλοσοφία του Bergson και από διάφορα ρεύματα της αριστερής διανόησης. Την πρώτη, κατά μέτωπο, επίθεση στην μπερξονική φιλοσοφία συναντούμε το 1926, σε ένα άρθρο, στα γερμανικά, το οποίο δημοσιεύθηκε από έναν Ρώσο ιστορικό της φιλοσοφίας σε ένα μαρξιστικό περιοδικό.[16] Στο πλαίσιο αυτό αξίζει ασφαλώς να αναφερθούμε, πρωτίστως, στον Georges Politzer, ο οποίος αντιμετωπίζει, το 1929, τον Bergson σε δύο πεδία: πρώτον, σ' αυτό της ψυχολογίας (βασιζόμενος στον Freud) και, δεύτερον, σ αυτό της πολιτικής (βασιζόμενος στους Hegel και Marx).[17] 0 Politzer, που θα αναδειχθεί αργότερα σε ηγετική μορφή στα εργατικά πανεπιστήμια του γαλλικού κομμουνιστικού κόμματος, κατηγορεί τον πρώην καθηγητή του ότι ασπάστηκε πλήρως τις αστικές αξίες και εκλαμβάνει τις στενές σχέσεις του με τη γαλλική κυβέρνηση και με εκκλησιαστικούς κύκλους ως την «κρυφή αλήθεια της φιλοσοφίας του».[18] Στην ίδια ευθεία θα κινηθεί, λίγα χρόνια αργότερα, και το λιβελλογράφημα του Paul Nizan εναντίον τόσο του Bergson όσο και άλλων εξεχουσών προσωπικοτήτων της γαλλικής διανόησης της δεκαετίας του 1930, κυρίως του Léon Brunschvicg.[19] Αυστηρή κριτική ασκούν στον Bergson και ο Max Horkheimer, εκ μέρους της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης, υποστηρίζοντας, μεταξύ άλλων, ότι είναι ένας «αστός φιλόσοφος»,[20] και ο Lukâcs. εφόσον δεν περιορίζεται στο να τον κατατάξει στους οπαδούς του ανορθολογισμού, αλλά υποστηρίζει ότι «ο ανορθολογισμός των λατινικών χωρών της Ευρώπης συγκροτήθηκε βάσει του άξονα Bergson-Sorel-M ussolini».[21]

Ωστόσο, υπήρξαν και μαρξιστές, αρχής γενομένης από τον Georges Sorel και τους οπαδούς του (Édouard Berth), οι οποίοι αποτίμησαν θετικά ορισμένα θεμελιώδη στοιχεία της φιλοσοφίας του Bergson.[22] Ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο μπερξονισμός του Antonio Gramsci, καθώς είναι εμφανής, όχι μόνο στα νεανικά του κείμενα, αλλά στο σύνολο του έργου του.[28]

2. Η κριτική των Russell, Bachelard, Popper και Piaget στη φιλοσοφία του Bergson

Από το πλήθος των φιλοσόφων και διανοητών που άσκησαν κριτική στο σύνολο ή σε πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson πριν από την πρόσφατη ανα-

ζωπύρωση του ενδιαφέροντος γι' αυτήν, θα εκθέσουμε πολύ σύντομα τα κύρια σημεία της κριτικής που δέχθηκε από τέσσερις συγγραφείς:

-Η κριτική του Bertrand Russell: Ο Russell προσέγγισε τη φιλοσοφία του Bergson με κριτική έως πολεμική διάθεση, κυρίως σε τέσσερα άρθρα του: σε δύο βιβλιοκρισίες -που αφορούν τα κείμενα του Bergson *Το γέλιο*[24] και *Εισαγωγή στη μεταφυσική*[15]-, σε ένα εκτενές άρθρο με τίτλο «Η φιλοσοφία του Bergson»,[26] μια αναθεωρημένη εκδοχή του οποίου συμπεριέλαβε πολύ αργότερα ο Russell στην *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*[27] και, τέλος, στην απάντησή του σε ένα άρθρο του οπαδού της μπερξονικής φιλοσοφίας H. Wildon Carr,[28] τότε γραμματέα της Αριστοτελικής Εταιρείας και συγγραφέα μιας μελέτης για τον Bergson.'[29] Ακόμη, αναφορές στον Bergson συναντούμε σε πολλά άλλα κείμενα του Russell, κυρίως αναφορικά με τα ζητήματα της εξέλιξης, της μνήμης και του ζεύγους αντιθέτων εννοιών «αναλυτική-ενορατική γνώση».

Στο σημαντικότερο από τα προαναφερθέντα κείμενά του για τον Bergson, αφετηριακό σημείο του Russell αποτελεί η απόπειρα εντοπισμού της θέσης της φιλοσοφίας του Bergson στο σύνολο των φιλοσοφικών συστημάτων ή θεωριών. Παραμερίζοντας τα συστήματα ταξινόμησης που βασίζονται στη θεμελιώδη μέθοδο που ακολουθούν οι φιλόσοφοι (εμπειρία - a priori έννοιες ή ιδέες) ή στα αποτελέσματα στα οποία καταλήγουν (ρεαλισμός - ιδεαλισμός), ο Russell επιλέγει ένα σύστημα αρκετά απλουστευτικό (στη δήθεν καθαρότητά του), χρησιμότερο μάλλον για τους μη φιλοσόφους, στο οποίο το βασικό κριτήριο ταξινόμησης είναι η «επικρατέστερη επιθυμία» (predominant desire) που ώθησε τον φιλόσοφο να φιλοσοφήσει. Σύμφωνα με το κριτήριο αυτό, μπορούμε να διαιρέσουμε το σύνολο των φιλοσοφικών συστημάτων ή θεωριών σε τρεις μεγάλες κατηγορίες: α) Στις φιλοσοφίες του συναισθήματος, βασική έμπνευση των οποίων είναι η επιδίωξη της ευδαιμονίας· στην κατηγορία αυτή ανήκει η πλειονότητα των θρησκευτικών φιλοσοφιών, β) Στις θεωρησιακές (theoretical) φιλοσοφίες, κύρια επιδίωξη των οποίων είναι η γνώση· στην κατηγορία αυτή ανήκει η πλειονότητα των μεγάλων φιλοσοφικών συστημάτων, γ) Στις πρακτικές φιλοσοφίες για τις οποίες η γνώση προσδιορίζεται σε σχέση με την πράξη* οι φιλοσοφίες αυτού του τύπου, με κύριους εκπροσώπους τους πραγματιστές φιλοσόφους και τον Bergson, εκλαμβάνουν τη γνώση ως απλό εργαλείο για την τελεσφόρο δραστηριότητα και την ευδαιμονία ως αποτέλεσμα. Συνα-

κόλουθα απορρίπτουν την αυθεντία της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και ειδικότερα του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Russell, ο οποίος δεν κρύβει την προτίμηση του για τις φιλοσοφίες θεωρησιακού τύπου, η επιτυχία που γνώριζε στην εποχή του το εν λόγω φιλοσοφικό ρεύμα -το οποίο διαδραματίζει σε θεωρητικό επίπεδο ανάλογο ρόλο με αυτόν που διαδραματίζουν, στο επίπεδο της πολιτικής, ο ιμπεριαλισμός και, στο επίπεδο της τεχνολογίας, το αυτοκίνητο- οφείλεται στο γεγονός ότι ικανοποιούσε βασικές προσδοκίες του σύγχρονου κόσμου.[30]

Στη συνέχεια ο Russell, αγνοώντας ότι ο Bergson διακρίνει ανάμεσα στην «απόλυτη» και τη «σχετική» γνώση και ότι θεωρεί ως προϋπόθεση της πρώτης την ανιδιοτέλεια, εκθέτει συνοπτικά ορισμένες βασικές θέσεις της φιλοσοφίας του Bergson, χωρίς ωστόσο να εμβαθύνει στην επιχειρηματολογία του. Έτσι υπερβάλλει στην κριτική του σχετικά με την ουσιώδη, κατά τον Bergson, διάκριση ανάμεσα στη νόηση[31] και στο ένστικτο (το οποίο, στην πιο εκλεπτυσμένη μορφή του στον άνθρωπο, προεκτείνεται σε ενόραση) υποστηρίζοντας σκωπτικά ότι, στο πλαίσιο αυτό, το ένστικτο παίζει το ρόλο του καλού παιδιού, ενώ η νόηση του κακού και, κυρίως, ότι «ως επί το πλείστον η νόηση είναι η ατυχία του ανθρώπου, ενώ το ένστικτο συναντάται στην καλύτερή του όψη στα μυρμήγκια, στις μέλισσες και στον Bergson».[3'2]

Μια από τις βασικότερες μομφές του Russell είναι ότι ο Bergson στερείται συχνά επιχειρημάτων και στη θέση τους μεταχειρίζεται με περισσή δεινότητα αναλογίες και παρομοιώσεις που προσδίδουν στο έργο του γοητεία, όχι όμως και φιλοσοφική εγκυρότητα: «κατά κανόνα δεν παραθέτει τους λόγους των απόψεών του, αλλά βασίζεται στην εγγενή ελκυστικότητά τους και στη γοητεία ενός εξαίρετου ύφους. Όπως οι διαφημιστές, βασίζεται στη γραφική και ποικίλη διατύπωση και στην αυτόδηλη ερμηνεία πολλών σκοτεινών πραγμάτων. Αναλογίες και παρομοιώσεις ειδικά αποτελούν μέγα μέρος της όλης διαδικασίας, διά της οποίας εκθέτει τις απόψεις του στον αναγνώστη. 0 αριθμός των παρομοιώσεων περί ζωής, που βρίσκονται στα έργα του, υπερβαίνει σε αριθμό εκείνες που χρησιμοποιεί ο οποιοσδήποτε ποιητής απ' όσους ξέρω. Η ζωή, λέγει, είναι σαν μια οβίδα που σκάει σε κομμάτια που είναι πάλι οβίδες. Είναι σαν δεμάτι».[3,3]

Τέλος, ο Russell υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του Bergson, εξαιτίας του ανορθολογισμού που την διέπει, οδηγεί αναγκαία, στο πολιτικό πεδίο, σε συντηρητικές θέσεις και μάλιστα ακραίες. Πράγματι, δεν περιορίζεται να

επισημάνει ότι ο «μπερξονιστής» Sorel, που ήταν θιασώτης του συνδικαλιστικού κινήματος, κατάντησε βασιλόφρων, επηρεασμένος προφανώς, πάντα κατά τον Russell, από τον ανορθολογισμό του Bergson, τον οποίο χρησιμοποίησε «για να δικαιολογήσει το επαναστατικό εργατικό κίνημα που δεν είχε καθορισμένο σκοπό». 0 Αγγλος φιλόσοφος σπεύδει να συμπληρώσει πως «το κύριο αποτέλεσμα της φιλοσοφίας του Bergson ήταν συντηρητικό και εναρμονίσθηκε εύκολα με το κίνημα που αποκορυφώθηκε στο [συνεργασθέν με τους Γερμανούς κατακτητές καθεστώς του] Vichy».[34]

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί. Είναι γεγονός ότι στενοί φίλοι του Bergson συνεργάστηκαν με το καθεστώς του Vichy μάλιστα ο Jacques Chevalier διετέλεσε υπουργός Εθνικής Παιδείας του καθεστώτος.[35] Είναι επίσης γεγονός ότι ορισμένοι προπαγανδιστές του εθνικοσοσιαλισμού επικαλούνται, μεταξύ άλλων, τον μπερξονισμό.[36] Ωστόσο, η στάση του Bergson απέναντι στον κίνδυνο που αντιπροσώπευε ο γερμανικός εθνικοσοσιαλισμός δεν συνάγεται μόνο από τεκμήρια τα οποία ήταν αδύνατο να γνώριζε ο Russell (όπως το μήνυμα του Bergson στο Παγκόσμιο Εβραϊκό Συνέδριο του 1934, το οποίο ανακάλυψε ο Philippe Soûlez στα αρχεία του H. Rallen,[37] ή κάποιες εκμυστηρεύσεις του Bergson στον Jacques Chevalier[38] ή, τέλος, μια επιστολή του στον A. Suarès[39]) ή τα οποία κατά πάσα πιθανότητα δεν γνώριζε ο Russell, όπως τη διαθήκη του Bergson, στην οποία ο Γάλλος φιλόσοφος εξηγεί ότι, παρόλο που είχε ασπαστεί τον καθολικισμό, δεν προσεχώρησε επίσημα στην Καθολική Εκκλησία, από συμπαράσταση στους ομόθρησκούς του Εβραίους οι οποίοι διώκονταν από το ναζιστικό καθεστώς. Η αντιναζιστική στάση του Bergson συνάγεται από το σύνολο του έργου του, κυρίως από τις κοινωνικές και πολιτικές του θέσεις, όπως αυτές διατυπώνονται στις *Δύο τζηγές της ηθικής και της θρησκείας*.[40] Αλλωστε, η αντίθεση ανάμεσα στον χιτλερικό μυστικισμό και στον μυστικισμό τον οποίο υπερασπίζεται ο Bergson στις *Δύο τηγές* είχε αναδειχθεί. ήδη από το 1933, με την ενθάρρυνσή του, από ένα μαθητή του, σύμφωνα με τον οποίο ο ναζιστικός μυστικισμός είναι το προσωπείο του ιμπεριαλισμού και μια κακή απομίμηση του αληθινού μυστικισμού.[41]

-*Ηκριτική του Gaston Bachelard*: Η θεμελιωδέστερη θεωρία της φιλοσοφίας του Bergson, η οποία διατρέχει όλο του το έργο, δηλαδή η θεωρία της διάρκειας, δέχθηκε, μεταξύ άλλων, κριτική από τον επιστημολόγο και φιλόσοφο της ποίησης Gaston Bachelard. Στη *Διαλεκτική της διάρκειας}*[1] ο

Bachelard υπερασπίζεται, ενάντια στον Bergson (σύμφωνα με τον οποίο «η διάρκεια είναι μια αδιαίρετη συνέχεια»[43]), μια θεωρία της ασυνέχειας του χρόνου. «Θιασώτης της αντίληψης του μοριακού χρόνου», ο Bachelard, «περισσότερο ίσως από κάθε άλλον, προσπάθησε να αποκαταστήσει την ενότητα και το αδιάσπαστο της στιγμής».[44] Πράγματι, σύμφωνα με τον Bachelard ο χρόνος δεν είναι μια «ομοιόμορφη συνέχεια» (continuité uniforme), αλλά «μια σειρά από ρήξεις (ruptures)»: συνίσταται στη διαδοχή ασυνεχών στιγμών και, επομένως, ο Bergson σφάλλει, όταν διατείνεται ότι είμαστε βέβαιοι για τη συνέχεια της εσωτερικής ζωής μας. Άλλωστε, ο Bachelard «θεωρεί τη συνέχεια "μια πολύ κακή υπόθεση" και δηλώνει έτοιμος να δεχθεί "ασυνεχείς διάρκειες"».[45]

Σύμφωνα με τη βασική επιστημολογική θέση του Bachelard, ό,τι παρουσιάζεται ως επιστημονικό «δεδομένο», δεν το αντλούμε στην πραγματικότητα από την εμπειρία, όπως πίστευε ο Bergson, αλλά το κατασκευάζουμε θεωρητικά, απορρίπτοντας προκαταλήψεις ή επιστημολογικά εμπόδια. Συνακόλουθα, δεν δέχεται ότι η διάρκεια είναι ένα «άμεσο δεδομένο της συνείδησης», όπως υποστήριζε ο Bergson, αλλά τη θεωρεί μια διαλεκτική κατασκευή, η οποία προϋποθέτει την ετερότητα.[46]

Ήδη, όμως, στο προηγούμενο έργο του, την *Εποπτεία της στιγμής*[1] ο Bachelard είχε εξηγήσει πώς, ενώ αρχικά διέκειτο ευμενώς απέναντι στην μπερξονική θεωρία της διάρκειας, η κριτική που άσκησε ο Einstein στην αντικειμενική διάρκεια κλόνισε την εμπιστοσύνη του στη θεωρία του Bergson και οδηγήθηκε, έτσι, να απορρίψει «το απόλυτο αυτού που διαρκεί», για να δεχθεί «το απόλυτο εκείνου που είναι, δηλαδή το απόλυτο της στιγμής».[48] Έτσι ο Bachelard συμφωνεί με τη βασική μεταφυσική ιδέα του Gaston Roupnel, ο οποίος, στο έργο του *Σιλωάμ* (*Siloë*, 1927). υποστήριζε ότι το πρωταρχικό χρονικό στοιχείο είναι η στιγμή και όχι η διάρκεια: «η στιγμή είναι η μοναδική πραγματικότητα του χρόνου ... ο χρόνος ... δεν μπορεί να μεταφέρει το είναι του από τη μια στιγμή στην άλλη, για να σχηματίσει μια διάρκεια».[49]

Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο Bachelard σφάλλει, όταν εκλαμβάνει την μπερξονική διάρκεια ως μια «ομοιόμορφη συνέχεια», καθώς, όταν ο Bergson επικαλείται την έννοια της συνέχειας, στο πλαίσιο της θεωρίας του για τη διάρκεια, εννοεί σαφώς μια «ετερογενή διάρκεια».[50] Η διάκριση αυτή είναι σημαντική, καθώς «η φιλοσοφία του Bergson είναι μια

εξέγερση του ενεργού πνεύματος (esprit actif) ενάντια στην αναγωγή της ετερογένειας της πραγματικότητας στη διανοητική ομοιογένεια».[51]

- *Η κριτική του Karl Popper*: Ο Popper, από την πλευρά του. εστιάζει την κριτική του στον Bergson σε άλλα σημεία. Εντάσσοντας τη φιλοσοφία του Bergson στο ευρύτερο πλαίσιο των φιλοσοφιών της «εξέλιξης» ή της «προόδου», σαν αυτές του S. Alexander ή του A. N. Whitehead,[52] διατείνεται ότι ο Bergson, συμφωνώντας με την πλειονότητα των Γερμανών φιλοσόφων και διανοουμένων, είναι υπέρμαχος ενός «μαντικού ανορθολογισμού», σύμφωνα με τον οποίο οι ορθολογικά σκεπτόμενοι επιστήμονες, όπως επιδιώκει να είναι ο Popper («στην αντιπαράθεση αυτή, είμαι πέρα για πέρα με το μέρος του ορθολογισμού») είναι οι «φτωχοί τω πνεύματι».[53] Σύμφωνα με τον Popper το έργο του Bergson, ειδικότερα η *Δημιουργική εξέλιξη*, εξαρτάται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τη φιλοσοφία του Hegel, κυρίως διότι αμφότεροι υπερτονίζουν την αλλαγή, «σε άμεση αντίθεση προς το μίσος για την αλλαγή του Παρμενίδη και του Πλάτωνα». Για τον λόγο αυτό ο Popper, πρώτον, υποστηρίζει ότι τόσο στον Hegel όσο και στον Bergson «συναντούμε έναν εξελικτικό μυστικισμό», δεύτερον, δεν διστάζει να χαρακτηρίσει μπερζονικές ορισμένες θεωρίες του Hegel και, τρίτον, προβαίνει σε μια ψυχολογικού τύπου ερμηνεία της κοινής εμπειρίας, «που υπόκειται σ' αυτές τις δύο μορφές μυστικισμού». «Και οι δύο συνιστούν αντιδράσεις σε μια τρομακτική εμπειρία κοινωνικής αλλαγής: η μία [του Hegel], συνδυασμένη με την ελπίδα ότι η αλλαγή μπορεί να αναχαιτιστεί· η άλλη [του Bergson], με μια κάπως υστερική (και αναμφισβήτητα αμφίλογη) αποδοχή της αλλαγής ως πραγματικής, ουσιαστικής και καλόδεχτης».[54]

- *Η κριτική του Jean Piaget*: Στο βιβλίο του Piaget *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας ο* Bergson αποτελεί έναν από τους κύριους στόχους της κριτικής του Ελβετού πειραματικού ψυχολόγου και επιστημολόγου. Μετά τον αρχικό ενθουσιασμό που του προκάλεσε η ανάγνωση της *Δημιουργικής εξέλιξης, σε* εφηβική ηλικία[55] («η ανάγνωση του Bergson ήταν μια αποκάλυψη: σε μια στιγμή ενθουσιασμού ... με συνεπήρε η βεβαιότητα ότι ο Θεός ήταν η Ζωή, με τη μορφή της ζωτικής ορμής»),[56] και τη συγγραφή ενός πρωτόλειου *Σκαριφήματος νεοπραγματισμού* επηρεασμένου από τον Bergson και τον William James, ο Piaget απογαλακτίσθηκε από τον τρόπο σκέψης του Bergson υπό την επιρροή του Arnold Reymond, καθηγητή φιλοσοφίας στο λύκειο στο οποίο φοιτούσε. Η ορθολογική κριτική που ασκούσε ο θεωρητι-

κός της λογικής Reymond στον Bergson έπεισε τον Piaget ότι δεν ήταν δυνατόν να ισχύει η μπερξονική αντίθεση μεταξύ του ζωτικού και του λογικο-μαθηματικού στοιχείου, την οποία ο ίδιος εξακολουθούσε να αποδέχεται στο εκτενέστερο νεανικό πόνημά του *Ρεαλισμός και νομιναλισμός στις επιστήμες της ζωής*.™ Η δυσφορία του Piaget απέναντι στις παραδοσιακές μεθόδους της φιλοσοφίας και η πεποίθησή του ότι κάθε φιλόσοφος αναδιπλώνεται, σε τελική ανάλυση, στο σύστημά του ή στη θεωρία του, τον ώθησε να αφιερώσει τις προσπάθειές του στην επιστημονική έρευνα, διατηρώντας πάντοτε έντονο το επιστημολογικό του ενδιαφέρον. Στο πλαίσιο αυτό, εξέτασε την κριτική που άσκησαν ο Bergson και ο Husserl στην επιστήμη, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στην ενόραση ως ιδιότυπο είδος γνώσης, το οποίο χαρακτηρίζει αποκλειστικά τη φιλοσοφία και παρουσιάζεται ως ανώτερο από την επιστημονική γνώση. 0 Piaget καταγγέλλει το «ψευδοϊδεώδες μιας υπερεπιστημονικής γνώσης» (τίτλος του τρίτου κεφαλαίου του βιβλίου του *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας),* απορρίπτοντας την αξίωση της *φιλοσοφικής* γνώσης για ριζική ανεξαρτησία της από την επιστημονική γνώση και, συνακόλουθα, αρνούμενος ότι η ενόραση αποτελεί ιδιότυπο και αυτόνομο φιλοσοφικό είδος γνώσης. Μετά την ανάδειξη της ιδιοτυπίας της μεθόδου του Bergson έναντι της μεθόδου του Husserl (θεωρεί τις φιλοσοφίες τους ως «τα δύο μεγάλα συστήματα που θεμελιώνονται στη φιλοσοφική ενόραση του όντος (être)»), εξετάζει κριτικά, μία προς μία, ορισμένες θεμελιώδεις διακρίσεις στη φιλοσοφία του Bergson: έμβια οργάνωση (organisation vivante) και ύλη, ένστικτο και νόηση, χώρος και χρόνος, ακριβέστερα φυσικός χώρος και βιωμένη διάρκεια, εσωτερική ζωή και πράξη ή γλώσσα. Σε κάθε ένα από αυτά τα ζητήματα, ο Piaget, βασιζόμενος στα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του, επισημαίνει τα σφάλματα στα οποία υπέπεσε ο Bergson, προφανώς λόγω της πεποίθησης του τελευταίου ότι ο φιλόσοφος έχει δικαίωμα παρέμβασης στον τρόπο με τον οποίο οι επιστήμονες, σε διαφορετικά πεδία, επιλύουν τα προβλήματα που τους απασχολούν. Ειδικότερα. ο Piaget υποστηρίζει ότι ο Bergson έσφαλλε, πρώτον, όταν επιχείρησε να αναιρέσει τη θεωρία της σχετικότητας του Einstein· δεύτερον, όταν, στο πεδίο της βιολογίας, υπερασπίστηκε τον βιταλισμό έναντι της φυσικοχημικής ερμηνείας του φαινομένου της ζωής· τρίτον, όταν, στο πεδίο της φυσικής, δεν κατανόησε το θεμελιώδη ρόλο της ταχύτητας, όχι μόνο στο επίπεδο της βιωμένης διάρκειας, αλλά και σε αυτό του φυσικού χρόνου.[58]

Το κύριο βάρος όμως της κριτικής του Piaget στον Bergson πέφτει στη θεμελιώδη μπερζονική διάκριση μεταξύ της νόησης (intelligence) και του ενστίκτου, το οποίο στον άνθρωπο λαμβάνει τη μορφή ενόρασης (intuition). Κατά τον Bergson, η νόηση μπορεί να γνωρίσει σωστά μόνο ό,τι αφορά την ανόργανη ύλη και τον χώρο, και μάλιστα μόνο τις στατικές πλευρές τους, καθώς και ό,τι είναι ασυνεχές, ενώ η ενόραση είναι το μοναδικό είδος γνώσης μέσω του οποίου μπορούμε να γνωρίσουμε τη ζωή και την καθαρή διάρκεια όπως είναι πραγματικά. Ο Piaget, αξιοποιώντας και πάλι τα πορίσματα της επιστήμης της εποχής του -ειδικότερα τα ψυχογενετικά δεδομένα, όσον αφορά τη νόηση, και πειραματικές μελέτες της «αντικειμενιστικής» σχολής (Tinbergen, Lorenz, von Holst κ. ά.), καθώς και της γαλλικής σχολής των Grasse, Deleurance κ. ά., όσον αφορά τα ένστικτα- διατείνεται ότι ο τρόπος με τον οποίο προσέγγιζε ο Bergson το ζήτημα της σχέσης μεταξύ νόησης και ενστίκτου είναι παρωχημένος. Μετά την κατάδειξη του προβληματικού χαρακτήρα της θεμελιώδους επιστημολογικής θέσης του Bergson, σύμφωνα με την οποία η νόηση αδυνατεί να κατανοήσει σε βάθος τη ζωή, ο Piaget υποστηρίζει, σε αντίθεση με τον Sartre, ότι η μπερζονική ενόραση είναι στην πραγματικότητα «προϊόν μιας πολύ επεξεργασμένης διανοητικής κατασκευής ... αποτέλεσμα πολλαπλών αναλύσεων, οι οποίες καθοδηγούνται από τον στοχασμό». Επομένως, ο Piaget δεν κατανοεί με ποια έννοια η ενόραση αποτελεί «έναν τρόπο γνώσης sui generis και ιδιάζοντα στη μεταφυσική». Εφόσον όμως τούτο ισχύει, «οι μπερζονικές αντιθέσεις και αντιπαραθέσεις, οι οποίες τοποθετούνται στο επίπεδο της πραγματικότητας, που μελετάται μέσα στις ίδιες τις επιστήμες, διατρέχουν τον κίνδυνο να αναιρεθούν από την πρόοδο που συντελείται στις διάφορες επιστήμες».[59]

3. Η μομφή περί ανορθολογισμού του Bergson

Η κοινή συνισταμένη της αμιγώς φιλοσοφικής κριτικής που ασκήθηκε στη φιλοσοφία του Bergson από τους περισσότερους θεωρητικούς αντιπάλους της είναι η μομφή ότι το έργο του διέπεται από ανορθολογισμό και από αντιεπιστημονικό πνεύμα. Από τον Benedetto Croce και τον Bertrand Russell μέχρι τον George Santayana, και από τον Julien Benda, τον Jean

Nabert και τον G. Lukács μέχρι τον Isaiah Berlin και τον Friedrich Jonas, ο Bergson παρουσιάστηκε ως οπαδός του ανορθολογισμού. 0 Pete A.Y. Gunter φρόντισε να συγκεντρώσει, σε έναν σχεδόν πλήρη κατάλογο, τα βασικά επιχειρήματα των συγγραφέων, οι οποίοι «συνυπογράφουν» την κατηγορία αυτή εναντίον του Bergson.[60]

Είναι αδύνατον, στο πλαίσιο του ανά χείρας κειμένου, να πραγματευθώ διεξοδικά το πολυμελετημένο ζήτημα του ορθολογισμού ή του ανορθολογισμού του Bergson. Θα περιοριστώ να εκθέσω πολύ συνοπτικά ορισμένα βασικά στοιχεία που οφείλει να λάβει υπόψη της κάθε απόπειρα ενδελεχούς πραγμάτευσης του εν λόγω ζητήματος.

Η κριτική περί ανορθολογισμού του Bergson αφορά τρεις τουλάχιστον σημαίνουσες θεωρίες του: περί ελευθερίας, περί νοήσεως και ενοράσεως και περί μυστικισμού.

α) *Περί ελευθερίας*: Πολλοί φιλόσοφοι και στοχαστές, όπως ο Jean Jaurès, ο Julien Benda, ο Jacques Maritain και ο Maurice Pradines, εξέλαβαν τη θεωρία του Bergson περί ελευθερίας, η οποία αναπτύσσεται στο τρίτο μέρος του πρώτου του βιβλίου, ως ριζικά ανορθολογική.[61] Άλλωστε, η κατηγορία αυτή είχε ήδη διατυπωθεί, το 1890, σε μια βιβλιοκρισία του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*.[62] Πράγματι, στο έργο αυτό, ο Bergson συλλαμβάνει την ελευθερία προπαντός ως δημιουργικότητα. Έτσι, όμως, αφενός, η σκέψη, ο Λόγος ή η νόηση δεν φαίνονται να διαδραματίζουν κανένα ρόλο στις ελεύθερες πράξεις και, αφετέρου, η μπερζονική ελευθερία φαίνεται να στερείται οποιοσδήποτε ηθικού και αξιολογικού περιεχομένου, οποιασδήποτε κανονιστικότητας. Δεν φαίνεται να υπόκειται σε καμία δέσμευση ούτε να προσανατολίζεται βάσει οποιασδήποτε έννοιας ή αισθήματος ευθύνης.[63]

Τούτο ισχύει πράγματι, αλλά όχι στο σύνολο του έργου του Bergson. Όσον αφορά το ζήτημα του ηθικού περιεχομένου της ελευθερίας, ο Γάλλος φιλόσοφος θα προσδώσει στην ελευθερία προσανατολισμό και δεσμευτικότητα, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, με τη θεωρία του περί ηθικών ηρώων και αγίων.[64] Όσον αφορά το ρόλο της γνώσης και ειδικότερα του Λόγου στις ελεύθερες πράξεις, ο Bergson, λαμβάνοντας προφανώς σοβαρά υπόψη του τις κριτικές που δέχθηκε, διασαφηνίζει, σε κάποιο βαθμό, τη θεωρία του στα τρία υπόλοιπα μείζονα βιβλία του και σε άλλα κείμενά του. *Στο Ύλη και μνήμη* ισχυρίζεται ότι «η ελευθερία δεν ανάγεται.

όπως υποστήριξαν ορισμένοι, στην αισθητή αυθορμησία (spontanéité sensible). Τούτο θα μπορούσε να αφορά το ζώο ... Στην περίπτωση όμως του ανθρώπου, ο οποίος είναι σκεπτόμενο ον, η ελεύθερη πράξη μπορεί να αποκληθεί σύνθεση συναισθημάτων και ιδεών και η εξέλιξη που οδηγεί σ' αυτήν μπορεί να αποκληθεί έλλογη εξέλιξη (évolution raisonnable)».[65] Σε μια επιστολή του στον Léon Brunschvicg, το 1903, ο Bergson συμφωνεί, κατ' αρχάς, πως «αισθανόμαστε πιο ελεύθεροι, όταν έχουμε σαφέστερη επίγνωση των λόγων που καθόρισαν την πράξη μας». Αντιτείνει, ωστόσο, ότι «οι λόγοι αυτοί καθόρισαν την πράξη μας μόνο τη στιγμή κατά την οποία η πράξη είχε εκτελεσθεί δυνητικά. Η δημιουργία στην οποία αναφέρομαι [είχε υποστηρίξει παραπάνω ότι η ελεύθερη πράξη δημιουργεί κάτι που δεν ενυπήρχε σε ό,τι είχε προηγηθεί] έγκειται εξ ολοκλήρου στην *πρόοδο* διά της οποίας οι λόγοι αυτοί *έγιναν* καθοριστικοί».[66] Σύμφωνα με την *Δημιουργική εξέλιξη*, «η αυτοδημιουργία (création de soi par soi) είναι τόσο πιο πλήρης ... *όσο* καλύτερα συλλογιζόμαστε (on raisonne) ό,τι κάνουμε».[67] *Η ελεύθερη πράξη μας «δεν είναι αλλοπρόσαλλη (capricieuse) και παράλογη (déraisonnable).* Φέρομαι αλλοπρόσαλλα σημαίνει ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες έτοιμες θέσεις και τελικά υιοθετώ μιαν από αυτές· δεν υποσημαίνει την ωρίμαση μιας εσωτερικής κατάστασης, ούτε την εξέλιξή μας· όσο παράδοξο κι αν ακούγεται, πρόκειται για τον εξαναγκασμό της βούλησης να μιμηθεί το μηχανισμό της νόησης. Απεναντίας, αληθινά δική μας συμπεριφορά είναι εκείνη όπου η βούληση δεν γυρεύει να αντιγράψει τη νόηση και, παραμένοντας η ίδια, δηλαδή εξελισσόμενη, καταλήγει, με βαθμιαία ωρίμαση, σε πράξεις τις οποίες η νόηση θα μπορεί να αναλύει απεριόριστα σε νοητά στοιχεία, χωρίς ποτέ να φτάσει στο τέρμα. *Η ελεύθερη πράξη είναι ασύμμετρη προς την ιδέα και η «ορθολογικότητά» («rationalité ») της πρέπει να οριστεί διά αυτής της ασυμμετρίας, η οποία επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα (intelligibilité) ποθούμε.* Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη».[68]

Τέλος, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. η νόηση προσλαμβάνει κάποια απελευθερωτική δύναμη, την οποία φαινόταν να στερείται στα πρώτα βιβλία του Bergson.[69] Σε τι συνίσταται η απελευθερωτική αυτή δύναμη ; Να θυμίσουμε ότι, κατά τη *Δημιουργική εξέλιξη*, σε αντίθεση με το ένστικτο, το οποίο γνωρίζει πράγματα -αλλά γνωρίζει μόνο πράγματα και τίποτε άλλο- η νόηση γνωρίζει μόνον σχέσεις ανάμεσα στα πράγμα-

τα.[70] Τούτο σημαίνει ότι «η νόηση είναι φορμαλιστική και, γι' αυτό το λόγο, έχει απεριόριστη δυνατότητα εφαρμογής· μπορεί λοιπόν ... να υπερβεί τον πρωταρχικό προορισμό της, ο οποίος συνίσταται στην επινόηση εργαλείων και μηχανών».[71] 0 Bergson προσθέτει μάλιστα ότι, από τη στιγμή που η νόηση αναστοχάζεται την ίδια της τη δραστηριότητα και, έτσι, αυτοκατανοείται ως δημιουργός ιδεών, αποκτά ένα συμπληρωματικό, *ανιδιοτελές* έργο: ενώ, από τη φύση της, ήταν προορισμένη να κατανοεί μόνο την αδρανή ύλη, ανοίγεται επιπλέον στη γνώση της ζωής και της σκέψης.[72]

Στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, ο Bergson θα προχωρήσει ακόμη παραπέρα: «Η νόηση, διαστελλόμενη εξαιτίας της ίδιας της προσπάθειάς της, αναπτύχθηκε κατά τρόπο απροσδόκητο. Απελευθέρωσε τους ανθρώπους από δουλείες στις οποίες ήταν καταδικασμένοι εξαιτίας των ορίων της φύσης τους. Σ' αυτές τις συνθήκες, δεν ήταν αδύνατον σε ορισμένους, ιδιαιτέρως προικισμένους, να ξανανοίξουν ό,τι ήταν κλειστό και να κάνουν, τουλάχιστον για τους εαυτούς τους, αυτό που ήταν αδύνατο να κάνει η φύση για την ανθρωπότητα. Το παράδειγμά τους κατέληξε να συμπαρασύρει τους άλλους, τουλάχιστον στο επίπεδο της φαντασίας».[73]

0 Michel Jouhaud, ο οποίος μας καλεί να εστιάσουμε την προσοχή μας στα προαναφερθέντα χωρία του μπερξονικού corpus, καταγγέλλει τους νοησιοκράτες αντιπάλους του Bergson, διότι δεν κατανόησαν, σε όλες του τις συνέπειες, τον απελευθερωτικό ρόλο που προσδίδει ο Bergson, σε ορισμένα τουλάχιστον κείμενά του, στη νόηση: «η νόηση είναι αρχή ανοίγματος, εξαιτίας του φορμαλιστικού χαρακτήρα της, χάρη στον οποίο είναι ένα καθολικά εφαρμόσιμο εργαλείο». Σπεύδει όμως να επισημάνει ότι η νόηση δεν μπορεί, κατά τον Bergson, να διαδραματίσει, στο ηθικό και στο αξιολογικό πεδίο, τον ρόλο που μπορεί να παίξει στο πεδίο της τεχνικής και της επιστήμης.[74]

β) *Περί νοήσεως και ενοράσεως*: Είναι γεγονός ότι ο Bergson ασκεί έντονη και συστηματική κριτική στη νόηση και μάλιστα επιλέγει να αρχίσει τη *Δημιουργική εξέλιξη* με αυτή την κριτική. Στις πρώτες σελίδες της «Εισαγωγής» του έργου διασαφηνίζει τι μπορεί και τι δεν μπορεί να γνωρίσει η νόηση.

Για να κατανοήσουμε *τι μπορεί να γνωρίσει η νόηση*, κατά τον Bergson, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας ότι ο πρωταρχικός προορισμός της είναι *πρακτικός* και όχι *θεωρητικός*. Η νόηση επιδιώκει το χρήσιμο: «Η ικανότητα της κατανόησης (la faculté de comprendre) είναι ένα παράρτημα της

ικανότητας για δράση (agir), μια ολοένα ακριβέστερη, ολοένα πιο πολύπλοκη και ελαστική προσαρμογή της συνείδησης των έμβιων όντων στους όρους ύπαρξής τους ... η νόησή μας, με τη στενή σημασία της λέξης, προορίζεται να διασφαλίζει την τέλεια ένταξη του σώματός μας στο περιβάλλον του, να σχηματίζει παραστάσεις για τις αμοιβαίες σχέσεις των εξωτερικών πραγμάτων και, τέλος, να σκέπτεται την ύλη ... Η ανθρώπινη νόηση νιώθει οικεία καθόσον την αφήνουμε ανάμεσα στα αδρανή αντικείμενα, μάλιστα ανάμεσα στα στερεά, όπου η δράση μας βρίσκει το έρεισμά της και η επινοητικότητά μας τα εργαλεία της· επίσης οι έννοιές (concepts) μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων, οπότε η νόησή μας θριαμβεύει στη γεωμετρία, όπου αποκαλύπτεται η συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη».[75]

Τι δεν μπορεί ναγνωρίσει η νόηση; «Η σκέψη μας, υπό την αμιγώς λογική μορφή της, αδυνατεί να συλλάβει την αληθινή φύση της ζωής, τη βαθιά σημασία της εξελικτικής κίνησης. Δεδομένου ότι η σκέψη μας δημιουργήθηκε από τη ζωή, σε καθορισμένες περιστάσεις, για να επενεργήσει σε καθορισμένα πράγματα, πώς θα μπορούσε να συλλάβει τη ζωή, της οποίας αποτελεί μόνο μιαν απόρροια (émanation) ή μιαν όψη; Εφόσον η σκέψη μας είναι κάτι απ' όσα άφησε καθ' οδόν η εξελικτική κίνηση, πώς θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το σύνολο της εξελικτικής κίνησης; Τούτο θα σήμαινε ότι το μέρος ισοδυναμεί με το όλο, ότι το αποτέλεσμα μπορεί να απορροφήσει την αιτία του ... καμία από τις κατηγορίες της σκέψης μας (ενότητα, πολλαπλότητα, μηχανική αιτιότητα, νοήμων τελικότητα κτλ.) δεν εφαρμόζεται επακριβώς στα πράγματα της ζωής ... Μάταια ωθούμε το έμβιο να ενταχθεί σε κάποιο από τα πλαίσιά μας. Όλα τα πλαίσια αφήνουν ύποπτους τριγμούς. Παραείναι στενά, κυρίως παραείναι άκαμπτα για να δεχθούν τα περιεχόμενα που θα θέλαμε να τους προσδώσουμε. Εξάλλου η συλλογιστική μας, ασφαλής όταν κυκλοφορεί ανάμεσα στα αδρανή πράγματα, δυσανασχετεί σε αυτό το νέο πεδίο. Θα μας ήταν πολύ δύσκολο να αναφέρουμε μια βιολογική ανακάλυψη που να οφείλεται στον καθαρό συλλογισμό. Τις περισσότερες φορές, όταν *η εμπειρία* καταλήγει να μας δείξει πώς *ενεργεί* η ζωή για να επιτύχει κάποιο αποτέλεσμα, διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος δράσης της δεν μας είχε περάσει καν από τον νου».[7β]

Ειδικότερα, ο Bergson υποστηρίζει ότι η νόηση αδυνατεί να σκεφτεί τη δημιουργική διάρκεια. Δεν μπορεί να αποδεχθεί το ριζικό γίγνεσθαι. Δεν

είναι σε θέση να κατανοήσει το απρόβλεπτο, το καινοφανές, τη δημιουργικότητα και τείνει διαρκώς να ανάγει οτιδήποτε γνωρίζει σε κάτι το αντικειμενικό, το μετρήσιμο και το καθορίσιμο.'[7]

Εάν όμως η νόηση αδυνατεί να γνωρίσει την εσώτερη φύση των πραγμάτων, τότε είτε η φύση αυτή ανήκει στο μη επιστητό είτε μπορεί να γίνει γνωστή μέσω μιας άλλης πηγής γνώσης. 0 Bergson υιοθετεί σαφώς τη δεύτερη λύση, υποστηρίζοντας πως το μοναδικό μέσο γνωστικής πρόσβασης στο βάθος της φύσης των πραγμάτων είναι η ενόραση (intuition). Η θέση του αυτή προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις, ακόμη και από πρόσωπα φιλικά διακείμενα απέναντι στον ίδιο και στη φιλοσοφία του.'[8]

Είναι αλήθεια ότι, εάν εκλαμβάναμε την ενόραση ως είδος φώτισης ή ως συναίσθημα, δηλαδή ως υποκειμενική, αυθαίρετη γνώση, τότε ο Bergson θα συγκαταλεγόταν αναπόδραστα στους ανορθολογιστές φιλοσόφους. Ωστόσο, ένα σύνολο επιχειρημάτων, τα οποία αντλούμε τόσο από την ιστορία της φιλοσοφίας όσο, και κυρίως, από το έργο του Bergson δεν επιτρέπει να δεχθούμε αυτή την υπόθεση.

Πρώτον, στην ιστορία της φιλοσοφίας, ο όρος «ενόραση» δεν συνεπάγεται αυτομάτως αποδοχή ανορθολογικών θέσεων. Τον όρο αυτόν, για παράδειγμα, επιλέγει ο Spinoza για να δηλώσει το «τρίτο είδος γνώσης», το ανώτερο είδος γνώσης, σύμφωνα με τη φιλοσοφία του (βλ. κυρίως το πέμπτο μέρος της *Ηθικής).* Ας θυμηθούμε ότι ο Spinoza δεν είναι μόνον ένας από τους μείζονες ορθολογιστές φιλοσόφους του 17ου αιώνα, αλλά ότι είναι ο μόνος που υπερασπίζεται έναν «απόλυτο ορθολογισμό», σύμφωνα τουλάχιστον με τον Martial Gueroult.[79] Οφείλουμε, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι με την ερμηνευτική αυτή προσέγγιση διαφωνούσε προκαταβολικά ο ίδιος ο Bergson![80]

Δεύτερον, λόγω των συνδηλώσεων του όρου «ενόραση», ο Γάλλος φιλόσοφος εξομολογείται ότι δίστασε πάρα πολύ προτού τελικά τον χρησιμοποιήσει[81] και φροντίζει συστηματικά να διακρίνει τη σημασία που του αποδίδει ο ίδιος από τη σημασία που του απέδιδαν άλλοι φιλόσοφοι. Για παράδειγμα, ενώ, κατά τον Schelling, τον Schopenhauer και άλλους, η ενόραση είναι μια «άμεση αναζήτηση του αιώνιου», ο Bergson επιδιώκει, μέσω της ενόρασης, «να επανεύρει, κατ' αρχάς, την αληθινή διάρκεια».[82] Επίσης διακρίνει τη δική του αντίληψη της ενόρασης από την καντιανή νοηματοδότηση του ίδιου όρου (στα ελληνικά αποδίδεται «εποπτεία»), ακόμη κι

όταν πρόκειται για «την ενόραση της διάρκειας».[83] Συνεπώς, ο Bergson συγκροτεί ένα διαφορετικό εννοιακό πλαίσιο εντός του οποίου σημασιολογείται η έννοια «ενόραση».

Τρίτον, προτού επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε πώς φτάνει να αντιλαμβάνεται ο Bergson *θετικά* την ενόραση, οφείλουμε να επισημάνουμε τι δεν είναι, κατ' αυτόν, η ενόραση: δεν είναι συναίσθημα, δεν είναι έμπνευση. δεν είναι συγκεχυμένη συμπάθεια.[84] Δεν ανήκει στο ανθρώπινο θυμικό.[85] Πράγματι, η μπερξονική ενόραση είναι ένας τρόπος γνώσης,[86] ο οποίος προϋποθέτει κόπο, έντονη προσπάθεια, πειθαρχία και πολλή επεξεργασία: « Απαρνούμαστε την ευκολία. Συνιστούμε έναν δύσκολο τρόπο σκέψης. Εκτιμούμε, πάνω από όλα, την προσπάθεια. Πώς μπόρεσαν ορισμένοι να ξεγελαστούν στο σημείο αυτό; Δεν πρόκειται να πούμε τίποτε για όποιον θα ήθελε η "ενόρασή" μας να είναι ένστικτο ή συναίσθημα. Ούτε μια γραμμή από όσα γράψαμε δεν επιτρέπει παρόμοια ερμηνεία. Απεναντίας, σε όλα όσα γράψαμε βεβαιώνουμε το αντίθετο: *η ενόρασή μας είναι αναστοχασμός (notre intuition est réflexion).* Επειδή όμως εφιστούσαμε την προσοχή στην κινητικότητα (mobilité) που βρίσκεται στο βάθος των πραγμάτων, ορισμένοι ισχυρίστηκαν ότι ενθαρρύναμε τη χαλάρωση του πνεύματος. Και επειδή η μονιμότητα της υπόστασης (la permanence de la substance) είναι, σύμφωνα με την αντίληψή μας, μια συνέχεια μεταβολής (une continuité de changement), κάποιοι υποστήριξαν ότι η θεωρία μας ήταν μια δικαιολόγηση της αστάθειας».[87]

Η μπερξονική ενόραση «είναι μια επεξεργασμένη μέθοδος και μάλιστα μια από τις πιο επεξεργασμένες μεθόδους της φιλοσοφίας. Έχει τους αυστηρούς κανόνες της».[88] Το ζητούμενο, φυσικά, εδώ είναι εάν η ενόραση αποτελεί την μπερξονική μέθοδο ή εάν, απλώς, τυγχάνει μεθοδικής χρήσης ανάλογα με τα προβλήματα και το βαθμό δυσκολίας τους.[89]

Η προσπάθεια και η επεξεργασία, τις οποίες προϋποθέτει η ενόραση, καθίστανται σαφείς στη διάλεξη την οποία έκανε ο Bergson, με αντικείμενο τη «φιλοσοφική ενόραση», στο συνέδριο φιλοσοφίας της Bologna, το 1911.[90] Στο κείμενο αυτό διακρίνει δύο πτυχές ή μάλλον δύο φάσεις της ενορατικής *διαδικασίας*, εκ των οποίων η πρώτη είναι πάντα αρνητική, με αναφορά στο δαιμόνιο του Σωκράτη. Αφετηριακό σημείο του στοχασμού του. στο ζήτημα αυτό, αποτελεί το γεγονός ότι είναι αδύνατο για οποιονδήποτε φιλόσοφο να διατυπώσει την «απλή ενόραση» που διέπει το σύνολο της φιλοσο-

φίας του. Είναι ωστόσο δυνατόν, κατά τον Bergson, να συλλάβουμε «κάποια ενδιάμεση εικόνα μεταξύ της απλότητας της συγκεκριμένης εκάστοτε ενόρασης και της περιπλοκής των αφαιρέσεων που την αποδίδουν ... αυτή η εικόνα, αν δεν είναι η ίδια η ενόραση, την πλησιάζει πολύ, πολύ περισσότερο από την εννοιολογική έκφραση, την αναγκαστικά συμβολική, στην οποία η ενόραση οφείλει να προσφεύγει, για να δώσει "εξηγήσεις"».[91]

«Εκείνο που χαρακτηρίζει, πρώτα πρώτα, αυτήν την εικόνα, είναι η δύναμη της *άρνησης* που φέρει μέσα της. Θυμάστε πώς πρόβαινε το δαιμόνιο του Σωκράτη· σταματούσε τη βούληση του *φιλοσόφου* σε μια δεδομένη στιγμή, μάλλον τον εμπόδιζε να πράξει κάτι, παρά του όριζε τι έπρεπε να κάνει. Μου φαίνεται πως *η ενόραση συμπεριφέρεται συχνά, από άποψη θεωρητική. όπως το δαιμόνιο του Σωκράτη στην πρακτική ζωή.* Τουλάχιστον, μ' αυτή τη μορφή εμφανίζεται και μ' αυτή τη μορφή, επίσης, συνεχίζει να παρέχει τις πιο καθαρές εκδηλώσεις της: εμπρός σε τρέχουσες ιδέες, σε θέσεις που φαίνονται προφανείς, απαγορεύει διαβεβαιώσεις που περνούν για επιστημονικές, σφυρίζει στ αυτί του φιλοσόφου τη λέξη: αδύνατον. Αδύνατον, κι όταν ακόμα τα πράγματα και οι λόγοι φαίνονται να τον καλούν να πιστέψει πως αυτό είναι δυνατόν και πραγματικό και βέβαιο. Αδύνατο, γιατί κάποια εμπειρία, συγκεχυμένη ίσως αλλά αποφασιστική, του μιλά με τη φωνή της πως είναι ασυμβίβαστη με τα γεγονότα που παρατίθενται και με τους λόγους που παρέχονται - κι από κείνη τη στιγμή, πρέπει τα γεγονότα να έχουν κακώς παρατηρηθεί και οι συλλογισμοί πρέπει να είναι εσφαλμένοι. *Μοναδική δύναμη, αυτή η αρνητική ισχύς της ενόρασης*!... Δεν είναι φανερό πως η πρώτη ενέργεια του φιλοσόφου, ακόμα και τότε που η σκέψη του δεν είναι ακόμα βέβαιη και δεν υπάρχει τίποτε οριστικό στη θεωρία του, είναι να απορρίπτει μερικά πράγματα οριστικά; *Αργότερα, θα μπορέσει να αλλάξει σε ό,τι βεβαιώνει, δεν θα αλλάξει όμως καθόλου σε ό.τι αρνείται.* Κι αν αλλάξει σε ό,τι βεβαιώνει, αυτό συμβαίνει πάλι δυνάμει της έμμονης αρνητικής ισχύος της ενόρασης ή της εικόνας της. Δεν θα αφήσει τον εαυτό του να εξαγάγει πορίσματα με νωθρότατες συνέπειες, σύμφωνες με τους νόμους της *ευθύγραμμης λογικής* και να που ξαφνικά, μπρος στη δική του βεβαίωση νιώθει το ίδιο αίσθημα αδυνατότητας, που του ήρθε αρχικά, μπρος στη βεβαίωση κάποιου άλλου. Αφήνοντας πραγματικά την *καμπύλη της σκέψης του,* για να ακολουθήσει την εφαπτομένη ευθεία, απομακρύνεται από τον εαυτό του. Ξαναγυρίζει στον εαυτό του, όταν

επανέρχεται στην ενόραση. Απ' αυτές τις αναχωρήσεις και τις αφίξεις αποτελούνται τα ζιγκ-ζαγκ μιας θεωρίας που "αναπτύσσεται", δηλαδή χάνεται, ξαναβρίσκοντας διαρκώς και απεριόριστα τον εαυτό της».[92]

Κατανοούμε έτσι γιατί, όταν ο Bergson αποκαλεί τη φιλοσοφία του «φιλοσοφία της αμεσότητας» (philosophie de l'immédiat),[93] ο όρος αυτός δεν έχει επ' ουδενί την ίδια σημασία με αυτήν που του απέδιδε, για παράδειγμα, ο Jacobi. «0 Bergson δεν επιδιώκει μια επιστροφή στα προστάγματα της καρδιάς μας, ούτε μια οποιαδήποτε φώτιση (illumination). Η φιλοσοφία, προκειμένου να επανεύρει το πραγματικό μέσω της συνείδησης, οφείλει να αποφεύγει να διατρανώνει την αλήθεια με προφητικό τόνο. Οφείλει να επαληθεύει ακατάπαυστα εάν η επιστήμη ακολουθεί ή όχι τα δεδομένα της συνείδησης και να προτείνει μια ορθή ερμηνεία των επιστημονικών δεδομένων, ασκώντας κριτική στις ψευδείς ερμηνείες, όπως, για παράδειγμα, στην ψυχοφυσική»:[94] «Η φιλοσοφία της αμεσότητας απαιτεί, περισσότερο από οποιανδήποτε άλλη, να παραμένει ο φιλόσοφος ακατάπαυστα σε επαφή με τις επιστήμες της ύλης και της ζωής και να ερμηνεύει τα πορίσματά τους».[95]

Τέταρτον, και κυριότερο, ο Bergson φροντίζει να καταστήσει σαφές ότι η ενόραση *δεν αντιτίθεται* στη νόηση, με την έννοια ότι επιδιώκει να την *αντικαταστήσει*, αλλά ότι λειτουργεί *συμπληρωματικά* και *διορθωτικά* ως προς αυτήν. Το ακόλουθο απόσπασμα από την «Εισαγωγή» του Bergson στη *Δημιουργική εξέλιξη* είναι πολύ χαρακτηριστικό: δεν είμαστε καθαρές νοήσεις, διότι έχει «απομείνει, γύρω από την εννοιολογική και λογική σκέψη μας, ένα αόριστο νεφέλωμα, φτιαγμένο από την υπόσταση σε βάρος της οποίας σχηματίστηκε ο φωτεινός πυρήνας που ονομάζουμε νόηση. Εκεί εδρεύουν ορισμένες *συμπληρωματικές δυνάμεις* του νου».[96]

Η συμπληρωματικότητα της νόησης και της ενόρασης είναι αναγκαία, σύμφωνα με τον Bergson, λόγω των χαρακτηριστικών των δύο αυτών γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου. Για παράδειγμα, η ενόραση έχει κάποια αρνητικά γνωρίσματα: (α) Είναι βραχύβια· δίχως να είναι καθαρά στιγμιαία, η ενόραση αδυνατεί να διαρκέσει πέραν ορισμένων στιγμών. Τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι προϋποθέτει ένα είδος βιασμού της φύσης και χαρακτηρίζεται από κοπιώδη προσπάθεια.[97] (β) Είναι αόριστη."[8] (γ) Είναι ασυνεχής, καθώς η σύνδεση των ιδεών μεταξύ τους επιτελείται μόνο από τη νόηση. Πράγματι, το πλεονέκτημα της νόησης έναντι της ενόρασης είναι η ακρίβεια, εφόσον η νόηση είναι η τέχνη των διακρίσεων, ενώ η ενόραση

παρουσιάζεται ως μια αόριστη τάση. Τφίσταται μόνο «φευγαλέα και ατελής» στις διάφορες φιλοσοφίες, διότι η προσπάθεια σύνδεσης των ιδεών μεταξύ τους είναι αναγκαία, αλλά αντίθετη στην ώθηση που δίνεται από την ενόραση."

Ωστόσο, παράλληλα προς τα αρνητικά αυτά γνωρίσματα, η ενόραση διαθέτει μιαν ανυπέρβλητη δύναμη, κατά τον Bergson: μόνο αυτή έχει την ικανότητα να διαλύσει το σκοτάδι στο οποίο μας αφήνει η νόηση. Τα πάντα εξαρτώνται από την ενόραση τόσο στα φιλοσοφικά συστήματα του παρελθόντος, στο βαθμό βεβαίως που εξακολουθούν να μας λένε κάτι, όσο και στα προβλήματα που οφείλει να πραγματευθεί η φιλοσοφία στις μέρες μας, δηλαδή «την προσωπικότητά μας, την ελευθερία μας, τη θέση που κατέχουμε στο σύνολο της φύσης, την καταγωγή μας και ίσως τον προορισμό μας».[100]

Οφείλουμε όμως να επισημάνουμε εδώ ότι, κατά τον Bergson, παρόλο που η ενόραση διαφέρει φύσει από τη νόηση, ουδέποτε διαθέτουμε αμιγώς τη μία ή την άλλη. Έχουμε πάντα να κάνουμε με κάποιο μείγμα τους.[101]

Επομένως, κατά τον Bergson η νόηση είναι χρήσιμη και αναγκαία, αλλά δεν είναι επαρκής. Είναι πολύ σημαντική, έχει μια πρακτική κυρίως αξία, αλλά δεν πρέπει να της αποδίδουμε περισσότερη αξία από όση δικαιούται.

Αξίζει να αναφέρουμε, στο σημείο αυτό, ότι ο Bergson παραλληλίζει, σε μια επιστολή του το 1910, τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και την ενόραση με τη σχέση ανάμεσα στο αντρικό πνεύμα και τη γυναικεία νοοτροπία: «Το μεγάλο λάθος που κάνουμε -το οποίο άλλωστε συμμερίζονται οι περισσότερες γυναίκες- είναι ότι εκλαμβάνουμε το αντρικό πνεύμα (esprit masculin) ως γνώμονα (norme), ενώ η γυναικεία νοοτροπία (mentalité féminine) έχει εξίσου λόγο ύπαρξης (raison d'être) (ίσως, μάλιστα, από μια ιδιαίτερη σκοπιά, να έχει μεγαλύτερο λόγο ύπαρξης). Αυτό σκεφτόμουν, σε κάποιο βαθμό, όταν, στη *Δημιουργική εξέλιξη*, διέκρινα τη νόηση από το ένστικτο και την ενόραση».[102]

Οι περισσότεροι μελετητές του Bergson, οι οποίοι απορρίπτουν τη μομφή περί ανορθολογισμού του, αναδεικνύουν αυτόν τον συμπληρωματικό και διορθωτικό ρόλο της ενόρασης σε σχέση προς τη νόηση.[103] Ο P.A.Y. Gunter υποστηρίζει, χαρακτηριστικά, ότι η μπερξονική κριτική της νόησης και των θεωρητικών αφαιρέσεων στις οποίες αυτή προβαίνει δεν είναι μια αποδομητική κριτική. Η μπερξονική ενόραση είναι «συμπυκνωμένος αναστοχασμός» (concentrated reflexion), ένας αναστοχασμός ικανός να γονι-

μοποιεί τη νόηση. Ο συγγραφέας διατείνεται ότι η ενόραση οδήγησε όντως σε νέες επιστημονικές αντιλήψεις -αναφέρει χαρακτηριστικά τον απειροστικό λογισμό και τις θεωρίες της εξέλιξης- και έτσι αποδεικνύεται. υποστηρίζει, ότι είναι αβάσιμη η κριτική του Russell σύμφωνα με την οποία η ενόραση, κατά τον Bergson, συγχέεται με το ένστικτο.[104]

Ο J.-L. Vieillard-Baron, με τη σειρά του, θα υποστηρίξει ότι η κριτική που ασκεί ο Bergson στη νόηση και στις έννοιες δεν ισοδυναμεί με κατάφαση στον ανορθολογισμό, διότι η έννοια, όπως και η γλώσσα της οποίας είναι προϊόν, παραμένουν πάντοτε αναγκαίες, όταν η νόηση αναζωογονείται από την ενόραση.[105] «Η νόηση μπορεί να διορθωθεί και να συμπληρωθεί από την ενόραση ... η ενόραση εμφανίζεται ως το στοιχείο εκείνο που επιτρέπει στη νόηση την αυτοϋπέρβαση».[106]

Αλλά και ο Γιώργος Μουρέλος, παλαιότερα, είχε αντιληφθεί την κρισιμότητα του ζητήματος της στάσης της φιλοσοφίας του Bergson έναντι του ορθολογισμού και είχε καταλήξει σε παρόμοια συμπεράσματα: «Ιρασιοναλιστικά ρεύματα στη βάση τους φαίνονται να έχουν σχέση με τον μπερξονισμό, μια και ο Γάλλος φιλόσοφος, πιο συστηματικά ίσως από κάθε άλλον στα τελευταία χρόνια του περασμένου αιώνα, επεσήμανε την αδυναμία του λόγου να συλλάβει το απόλυτο και το ουσιαστικό. Η σχέση όμως αυτή είναι διφορούμενη και πρέπει να εξεταστεί με προσοχή. Γιατί η μπερξονική φιλοσοφία, όσο κι' αν επιδιώκει να διευρύνει τα πλαίσια της εμπειρίας, ώστε να συμπεριλάβει μέσα σ' αυτήν και τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης, δεν *είναι στην ουσία της αντιορθολογική*. Γιατί *σκοπός της δεν είναι να αρνηθείτην αξία του λόγου,* μα να χαράξει δύο διαφορετικούς δρόμους για τη γνώση, τον εσωτερικό και τον εξωτερικό, ξεχωρίζοντας δύο διαφορετικά πεδία του πραγματικού. Χωρίς να απορρίπτει ούτε τα σχήματα του νου ούτε την εσωτερική εμπειρία, επιδιώκει να συνδέσει τις δύο τούτες μορφές της γνώσης μ' έναν οργανικό δεσμό που να βγαίνει από την ίδια τη μελέτη της ζωής ... Αυτό δεν είναι χωρίς σημασία, αν θέλουμε να αξιοποιήσουμε την μπερξονική σκέψη, γιατί τίποτα δεν *θα ήταν πιο επικίνδυνο για τη γνώση από το να εγκαταλείψει ολότελα τη γραμμή του επιστημονικού ορθολογισμού*. Το όργανο που έδωσε η φύση στον άνθρωπο για να κατακτήσει τον κόσμο δεν είναι δυνατό η φιλοσοφία να το αρνηθεί. γιατί τότε κινδυνεύει η ίδια να πέσει σ' έναν απύθμενο σκοταδισμό, αντικαθιστώντας τη σαφή και καθαρή σκέψη με τις πιο πρωτόγονες παρορμήσεις

του ενστίκτου. Γι' αυτό και *η φιλοσοφική γνώση δεν πρέπει να είναι ούτε αντί-ορθολογική, ούτε προ-ορθολογική, μα υπέρ-ορθολογική, αγκαλιάζοντας ταυτόχρονα την άμεση εμπειρία και το λόγο*».[107]

Πιο πρόσφατα, η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη ανέδειξε την ανάγκη συμπλήρωσης της νόησης με την ενόραση: «Ο Bergson αντιπαραθέτει την ενόραση στις περιορισμένες δυνατότητες της νόησης, φροντίζοντας όμως να τονίσει ότι "αυτή η ικανότητα δεν έχει τίποτε το μυστηριώδες". Ενόραση είναι το άλλο όνομα μιας βαθιάς και ολοκληρωμένης εμπειρίας του πραγματικού. 0 τρόπος του φιλοσοφείν, που προτείνει ο Bergson, δεν είναι παρά μια νέα μορφή εμπειρισμού. Τούτος όμως είναι ένας "αληθινός εμπειρισμός", που αποβλέπει στη σύλληψη του ίδιου του πρωτότυπου και την εμβάθυνση στη ζωή του, μ' ένα είδος "πνευματικής στηθοσκόπησης". Πρόκειται για διαδικασία που απαιτεί μια "ακραία δυσκολία", καθώς δεν μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει προς τούτο τις καθημερινές διεργασίες της σκέψης».[108]

Άλλωστε, ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει ο Bergson το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «νόηση-ενόραση» δεν είναι μοναδικός στο έργο του, εφόσον, στο *Ύλη και μνήμη*, για παράδειγμα, αντιμετωπίζει με τον ίδιο τρόπο τα δύο είδη μνήμης: αφού θεμελιώσει την *αντίθεσή* τους, εστιάζει την προσοχή του στη *συνεργασία* τους.[109]

Οφείλουμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι η διαβεβαίωση του Bergson και των περισσότερων επιφανών μελετητών του ότι η ενόραση λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς τη νόηση χρήζει σαφώς περαιτέρω διερεύνησης, καθώς φαίνεται ότι δεν διαχωρίζει απλώς, αλλά ότι υπάγει τη νόηση στην ενόραση και ότι εγκαθιδρύει μια σχέση κανονιστικής ιεραρχίας ανάμεσά τους.

0 ίδιος ο Bergson, βέβαια, δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει, όποτε του δίνεται η ευκαιρία, ότι δεν αντιτίθεται στον Λόγο εν γένει, αλλά μόνο σε μια στεγνή και αποστειρωμένη εκδοχή του. Αντικείμενο της κριτικής του είναι, ειδικότερα, ο «στενόμυαλος ορθολογισμός (rationalisme étriqué), ο οποίος παρέλυσε τον φιλοσοφικό στοχασμό για ένα μεγάλο μέρος του περασμένου αιώνα ή τον κατέστησε μια καθαρά σχολική εργασία. Επιδίωξή μας πρέπει να είναι η φιλοσοφία να προσεγγίσει τη ζωή».[110]

Σε ένα χωρίο από τη μακροσκελή εισαγωγή στη συλλογή άρθρων του *Η σκέψη και το κινούμενο*, στο οποίο διακρίνει τη φιλοσοφία από την επιστήμη και ειδικότερα από το εργαλείο της επιστήμης, τη γλώσσα, διασαφηνί-

ζει ποια εκδοχή του «Λόγου» απορρίπτει: «το φιλοσοφικό πνεύμα συμπαθεί την ακατάπαυστη ανανέωση και επινόηση που κείνται στο βάθος των πραγμάτων, ενώ οι λέξεις έχουν μια καθορισμένη σημασία, μια σχετικά πάγια συμβατική αξία. Δεν μπορούν να εκφράσουν το νέο παρά μόνο ως αναδιάταξη του παλαιού. Αποκαλούμε συνήθως και ίσως ασύνετα «Λόγο» αυτή τη συντηρητική λογική που διέπει την από κοινού σκέψη: συζήτηση (conversation) μοιάζει πολύ με συντήρηση (conservation)».[111]

Στην ουσία, η κριτική του Bergson στη νοησιαρχία στρέφεται κυρίως εναντίον της κατασκευασιοκρατίας (constructivisme), δηλαδή των κάθε είδους αφηρημένων, θεωρητικών κατασκευών σε διαφορετικά πεδία του επιστητού. [1,2] Για παράδειγμα, η βασική μέθοδος του Bergson στο πεδίο της ηθικής είναι η ακόλουθη: 0 φιλόσοφος ούτε επινοεί ούτε κατασκευάζει την ηθική. Προνομιακό αντικείμενο της έρευνάς του είναι η ηθική εμπειρία της ανθρωπότητας.[113] Άλλωστε, όταν στη διατριβή του ο Bergson επιλέγει να ασχοληθεί με τα *άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, με τον όρο «δεδομένο» επιδιώκει να αντιπαρατεθεί σε κάθε φιλοσοφική κατασκευή.[114]

Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμη και συγγραφείς που ασκούν σοβαρή κριτική στον Bergson, όπως ο Piaget, έχουν κατανοήσει, όπως προαναφέραμε, ότι, στην πραγματικότητα, «αυτή η προσωπική ενόραση του Bergson ήταν προϊόν μιας εκλεπτυσμένης διάνοιας, ο αναστοχασμός της οποίας δεν αξιώνει να προσπελάσει το είναι απερίφραστα, αλλά αρχίζει επιλέγοντας, αποσυνδέοντας και αφαιρώντας, για να ανακατασκευάσει ένα απείρως επεξεργασμένο πρότυπο της διάρκειας. 0 Sartre μέμφεται κάπως βάναυσα τον Bergson ότι προσλαμβάνει την καθαρή διάρκεια ως ένα εμπειρικό γεγονός ή ως ένα ενδεχομενικό συμβεβηκός. Εμείς θα πούμε ακριβώς το αντίθετο διαπιστώνοντας ότι, στην πραγματικότητα, είναι προϊόν μιας πολύ επεξεργασμένης διανοητικής κατασκευής ... αποτέλεσμα πολλαπλών αναλύσεων, οι οποίες καθοδηγούνται από τον αναστοχασμό. Θα λέγαμε ότι η ενόραση τις έχει καθοδηγήσει, αλλά ως διανοητική ενόραση, δηλαδή ότι πρόκειται για σφαιρικές υποθέσεις, για τις οποίες έχουμε το "συναίσθημα" ότι θα οδηγήσουν σε κάτι πριν να μπορούμε να τις επιμερίσουμε σε ιδιαίτερους συλλογισμούς».[115]

Από την άλλη, ο Popper δέχεται ότι «η ορθολογική σκέψη δεν είναι άμοιρη ενός ενορατικού χαρακτήρα* είναι -θα έλεγα- ενόραση που έχει ωστόσο *υποβληθεί σε πειραματικές διαδικασίες και διαδικασίες ελέγχου*

(σε αντίθεση προς μια αχαλίνωτη ενόραση)». Προφανώς, όμως, δεν δέχεται ότι η μπερξονική ενόραση πληροί αυτούς τους όρους, καθώς το χωρίο των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, στο οποίο αναφέρεται, αφορά την ενύπαρξη ενός ενορατικού στοιχείου μόνο σε κάθε *δημιουργική* σκέψη. 0 Popper προσθέτει ότι «αυτό το στοιχείο μπορεί να το συναντήσει κανείς *και στην ορθολογική επιστημονική σκέψη*», ως εάν η θέση αυτή ήταν αντίθετη στις θέσεις του Bergson ![116]

γ) *Περί μυστικισμού:* Θα μπορούσε, τέλος, να προβάλει κάποιος την ένσταση ότι δεν είναι μόνον ο ρόλος που προσδίδει ο Bergson στην ενόραση, ο οποίος του στοίχισε τις κατηγορίες περί ανορθολογισμού, αλλά και άλλες βασικές έννοιες και θεωρίες του, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η υπεράσπιση του μυστικισμού στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας.* Πώς είναι δυνατόν να συμφιλιωθεί ο μυστικισμός με τον ορθολογισμό; Το ζήτημα αυτό χρήζει ξεχωριστής ανάλυσης. Θα περιοριστούμε και εδώ να αναφέρουμε ορισμένα μόνο βασικά στοιχεία της μπερξονικής προσέγγισης του μυστικισμού.

Σε αντίθεση με τη στατική ή φυσική θρησκεία, η οποία «προσηλώνει τον άνθρωπο στη ζωή, κατά συνέπεια το άτομο στην κοινωνία»,[117] η δυναμική θρησκεία, δηλαδή ο μυστικισμός, αποβλέπει στην ανύψωση του ανθρώπου ως το Θεό. 0 Bergson αναφέρεται αποκλειστικά στο «μεγάλο μυστικισμό»[118] και αναγνωρίζει ότι ο αληθινός μυστικισμός είναι σπάνιος· αποτελεί εξαίρεση, όπως άλλωστε και οι υπόλοιπες μορφές ιδιοφυίας.[119] Πράγματι, για να περιοριστούμε στον χριστιανικό μυστικισμό, τον μοναδικό που είναι ολοκληρωμένος (complet), αληθινός,[120] ο Bergson αναφέρει *ενδεικτικά.* ως παραδείγματα μεγάλων μυστικών, τον Απόστολο Παύλο, την Αγία Θηρεσία, την Αγία Αικατερίνη της Σιένας, τον Άγιο Φραγκίσκο, την Ιωάννα της Λοραίνης.[121] Όλοι αυτοί «και τόσοι άλλοι» «είναι μιμητές και πρωτότυποι συνεχιστές αυτού που τέλεια ήταν ο Χριστός των Ευαγγελίων».[122] Το γεγονός ότι το φαινόμενο του μυστικισμού είναι σπάνιο δεν αναιρεί, κατά τον Bergson, τη δυνατότητα αρκετών ανθρώπων να ακολουθήσουν, άλλοι μέχρι τέλους και άλλοι μόνο μέχρι ενός σημείου, την οδό του μυστικισμού. Ωστόσο, παραδέχεται ότι μερικοί άνθρωποι «είναι εντελώς κλειστοί για τη μυστικιστική εμπειρία, ανίκανοι να δοκιμάσουν τίποτε, να φανταστούν τίποτε απ' αυτήν». Η διαπίστωση αυτή όμως δεν αποτελεί σοβαρό επιχείρημα εναντίον του μυστικισμού, κατά τον Bergson, καθώς «συνα-

ντούμε εξίσου ανθρώπους για τους οποίους η μουσική είναι μόνο θόρυβος».[123]

0 Γάλλος φιλόσοφος αντιτάσσεται στην ερμηνευτική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία «η εσωτερική εξέλιξη των μεγάλων μυστικών» οφείλεται σε κάποια ασθένεια ή έστω μπορεί να παραβληθεί με ασθένεια. Πράγματι, τα γνωρίσματα της εξαιρετικής διανοητικής υγείας, που χαρακτηρίζουν όλους τους μυστικούς στους οποίους αναφέρεται ο Bergson, είναι «η διάθεση για δράση, η ικανότητα προσαρμογής και αναπροσαρμογής στις περιστάσεις, η σταθερότητα ενωμένη με την ευλυγισία, η προφητική διάκριση του δυνατού από το αδύνατο, με πνεύμα απλότητας που θριαμβεύει στις περιπλοκές, τέλος ένα ανώτερο υγιές αίσθημα».[124] Επομένως, κατά τον Bergson, ασφαλώς οι μεγάλοι μυστικοί δεν ήταν ανισόρροποι και ο μυστικισμός δεν αποτελεί μια παθολογική κατάσταση. «Οι μεγάλοι μυστικοί ... στάθηκαν γενικά δυναμικοί άντρες ή γυναίκες, με ανώτερη ορθοφροσύνη (bon sens): λίγη σημασία έχει αν είχαν ανισόρροπους μιμητές».[125]

Από αυτή την άποψη, οι οπτασίες (visions), οι εκστάσεις (extases) και οι ενθουσιασμοί (ravissements), που είναι αδιαμφισβήτητα ανώμαλες καταστάσεις (états anormaux),[126] σύμφωνα με τον Bergson, και που οφείλονται «στην αναστάτωση που αποτελεί το πέρασμα από το στατικό στο δυναμικό, από το κλειστό στο ανοιχτό, από τη συνηθισμένη ζωή στη μυστική ζωή», έχουν δευτερεύουσα σημασία για τους ίδιους τους μεγάλους μυστικούς και, συνακόλουθα, για την μπερξονική διερεύνηση του μυστικισμού: «Συχνά [οι ανώμαλες αυτές καταστάσεις] προηγούνται στους μυστικούς από την τελειωτική μεταμόρφωσή τους ... ήταν περιστατικά της πορείας· χρειάστηκε να τα ξεπεράσουν, να αφήσουν πίσω τους ενθουσιασμούς και εκστάσεις για να φτάσουν στο τέρμα, που ήταν η συνταύτιση της ανθρώπινης θέλησης με τη θεϊκή θέληση».[127] «Λίγη σημασία έχει... αν κάποιος από αυτούς ένιωσε, κάποιες στιγμές, μια έσχατη και παρατεταμένη ένταση της νόησης και της θέλησης· πολλοί μεγαλοφυείς άνθρωποι βρέθηκαν σε ίδια περίπτωση».[128]

Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, όταν ο Bergson αναφέρεται στο μυστικισμό, εστιάζει το ενδιαφέρον του στον «ενεργό μυστικισμό» (mysticisme agissant) και αναφέρεται εντελώς περιθωριακά στον «ενατενιστικό μυστικισμό» (mysticisme contemplatif). Δεν αγνοεί, ασφαλώς, ότι υπήρξαν «ρεύματα που οδήγησαν ορισμένες ψυχές σε έναν ενατενιστικό μυστικισμό και πήραν έτσι την αξία να θεωρηθούν μυστικιστικά», τα οποία

«κατέληξαν στην καθαρή ενατένιση (contemplation pure)». Τους έλειπε, όμως, η απαραίτητη ορμή, η οποία επιτρέπει τη μετάβαση από τη σκέψη στη δράση. Αντιθέτως, ο χριστιανισμός, συνεχιστής του ιουδαϊσμού, οι προφήτες του οποίου διέθεταν αυτή την ορμή, «είχε έναν ενεργό μυστικισμό, ικανό να βαδίσει στην κατάκτηση του κόσμου».[129]

Το κύριο επιχείρημα που ώθησε τον Bergson να προσδώσει εξέχουσα θέση στο μυστικισμό, στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της θρησκείας του, είναι η αξιοσημείωτη «συμφωνία των μυστικών μεταξύ τους», ανεξάρτητα από την εποχή στην οποία έζησαν και από τη θρησκεία την οποία ασπάζονταν. Ασφαλώς η συμφωνία αυτή είναι πολύ πιο εντυπωσιακή στην περίπτωση του χριστιανικού μυστικισμού. «Για να φτάσουν την τελειωτική θέωση (déification), περνούν από σειρά καταστάσεων. Οι καταστάσεις αυτές μπορούν να διαφέρουν από μυστικό σε μυστικό, αλλά μοιάζουν πολύ. 0 δρόμος πάντως που διανύουν είναι ο ίδιος, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι οι σταθμεύσεις τον χωρίζουν διαφορετικά. Και έχομε το ίδιο σημείο κατάληξης. Στις περιγραφές της τελειωτικής κατάστασης ξαναβρίσκουμε τις ίδιες εκφράσεις, τις ίδιες εικόνες, τις ίδιες παραβολές, ενώ οι συγγραφείς γενικά δεν γνωρίζονταν ο ένας με τον άλλον».[130] Θα μπορούσε, φυσικά, να αντιτείνει κανείς ότι η συμφωνία αυτή των μυστικών μεταξύ τους οφείλεται στο γεγονός «ότι γνωρίστηκαν κάποτε και ότι υπάρχει δα και κάποια μυστική παράδοση, που ήταν δυνατό όλοι οι μυστικοί να υποστούν την επίδρασή της». 0 Bergson δεν θεωρεί σοβαρή την αντίρρηση αυτή, διότι «οι μεγάλοι μυστικοί λίγο νοιάζονται γι' αυτή την παράδοση· καθένας τους έχει την πρωτοτυπία του, που δεν είναι θελημένη, που δεν την αποζήτησε, αλλά στην οποία νιώθει κανείς ότι επιμένει ουσιαστικά: αυτή δείχνει ότι ο μυστικός είναι το αντικείμενο εξαιρετικής εύνοιας κι ας μην την αξίζει, όπως νομίζει».[131] Μια άλλη αντίρρηση προβάλλει πιο σοβαρή: «Θα πουν ότι η κοινότητα της θρησκείας αρκεί να εξηγήσει την ομοιότητα, ότι όλοι οι χριστιανοί μυστικοί ετράφηκαν από το Ευαγγέλιο, ότι όλοι έλαβαν την ίδια θεολογική διδασκαλία». Η απάντηση του Bergson περιλαμβάνει δύο σκέλη: πρώτον, «αν οι ομοιότητες στις οπτασίες εξηγούνται πράγματι με την κοινότητα της θρησκείας, οι οπτασίες αυτές κατέχουν λίγη θέση στη ζωή των μεγάλων μυστικών ξεπεράστηκαν γρήγορα και στα μάτια τους μόνο συμβολική αξία έχουν». Δεύτερον καικυριότερο: «Όσον αφορά τη θεολογική γενικά διδασκαλία, φαίνονται βέβαια ότι την αποδέχονται με απόλυ-

τη ευπείθεια και ότι, ιδιαίτερα, υπακούουν στον εξομολογητή τους».[137] Αλλά, όπως πολύ εύστοχα παρατήρησε ο M. de Montmorand,[133] προσθέτει ο Bergson, «μόνο στον εαυτό τους υπακούουν και ένα ασφαλές ένστικτο τους οδηγεί στον άνθρωπο που θα τους οδηγήσει στο δρόμο ακριβώς που θέλουν να βαδίσουν. Αν του συνέβαινε να απομακρυνθεί από αυτόν τον δρόμο, οι μυστικοί μας δεν θα δίσταζαν να αποτινάξουν το κύρος του και, *δυναμωμένοι από τις άμεσες σχέσεις τους με τη θεότητα*, να σεμνύνονται για ανώτερη ελευθερία».[134]

Επομένως, κατά τον Bergson, η συμφωνία των μυστικών μεταξύ τους οφείλεται, πρωτίστως, στην ένωσή τους με τη θεότητα, στην «επαφή τους με την ίδια την αρχή της φύσης».[135] «Η ολοκλήρωση του μυστικισμού είναι μια επαφή και, κατά συνέπεια, μια μερική συνταύτιση με τη δημιουργική προσπάθεια που εκδηλώνει η ζωή. Αυτή η προσπάθεια είναι εκ του θεού, αν δεν είναι ο ίδιος ο θεός. Ο μεγάλος μυστικός θα ήταν ατομικότητα που θα διασκέλιζε τα όρια τα καθορισμένα στο είδος από την υλικότητά του, εκείνος που θα συνέχιζε και θα επέκτεινε έτσι τη θεϊκή ενέργεια. Αυτός είναι ο ορισμός μας».[136]

Εκλαμβάνει ως συμπληρωματική απόδειξη του ισχυρισμού του, σύμφωνα με τον οποίο οι μεγάλοι μυστικοί έχουν βιώσει την ένωση με το θείο, το γεγονός ότι, σε αντίθεση με τους επιστήμονες και τους φιλοσόφους, *όλοι* οι μεγάλοι μυστικοί είχαν εκπληκτική μεταδοτικότητα. Κινητοποιούσαν τα πλήθη. Η ανθρωπότητα βρίσκει στο μεγάλο μυστικισμό το κύριο στήριγμα που χρειάζεται.[137]

Ορισμένες παρατηρήσεις μεθοδολογικού χαρακτήρα είναι απαραίτητες στο σημείο αυτό των αναλύσεών μας. Θα ξενίσει ασφαλώς πολλούς το γεγονός ότι, κατά τον Bergson, *«η μοναδική πηγή γνώσης είναι η εμπειρία* (expérience)».[138] Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτό, μας καλεί να λάβουμε υπόψη μας κάθε μορφή αυθεντικής εμπειρίας, τόσο την αισθητή εμπειρία (expérience sensible), στην οποία θεμελιώνεται ο συλλογισμός (raisonnement),[139] όσο και τη μυστική εμπειρία, «αυτή την προνομιακή εμπειρία, με την οποία ο άνθρωπος επικοινωνεί με μια υπερβατική αρχή».[140]

Όταν λοιπόν ο Bergson τίθεται αντιμέτωπος με το φιλοσοφικό πρόβλημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού, επειδή αποστρέφεται τις θεωρητικές κατασκευές και τις αφαιρέσεις, υποστηρίζει ότι η *μοναδική* δυνατή φιλοσοφική προσέγγισή του είναι η εμπειρία των μεγάλων μυστικών, διότι εί-

ναι οι μόνοι που ενώθηκαν με τη θεότητα: «Αν ο μυστικισμός είναι ακριβώς ό,τι είπαμε, πρέπει να χορηγεί το μέσο να προσπελάσουμε, *κατά κάποιον τρόπο πειραματικά* (expérimentalement), το πρόβλημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού. *Δεν βλέπουμε, άλλωστε, πώς αλλιώς θα το προσέγγιζε η φιλοσοφία.* Γενικά κρίνουμε ότι ένα αντικείμενο που υπάρχει είναι ένα αντικείμενο που το έχουμε αντιληφθεί ή που θα μπορούσαμε να το αντιληφθούμε. Έχει λοιπόν δοθεί σε μια πραγματική ή δυνατή εμπειρία. Είστε ελεύθεροι να κατασκευάζετε την ιδέα ενός αντικειμένου ή ενός όντος, όπως κάνει ο γεωμέτρης για ένα γεωμετρικό σχήμα. Αλλά *μόνον η εμπειρία θα βεβαιώσει ότι τωόντι υπάρχει έξω από την έτσι κατασκευασμένη ιδέα*».[141]

Ο Bergson εκλαμβάνει το «θεό των φιλοσόφων» ως μια θεωρητική κατασκευή, η οποία δεν έχει τίποτε το κοινό με το θεό της θρησκείας. Απευθυνόμενος στους θεωρητικούς αντιπάλους του, υποστηρίζει: «αν αποδίδετε στη λέξη ριζικά διαφορετικό νόημα από εκείνο που έχει συνήθως, τότε αναφέρεστε σε ένα νέο αντικείμενο· οι συλλογισμοί σας δεν θα αφορούν πια το παλιό· θα συμφωνήσουμε λοιπόν ότι μιλάτε για άλλο πράγμα. *Τέτοια είναι ακριβούς η περίπτωση, όταν η φιλοσοφία μιλά για το θεό. Τόσο λίγο πρόκειται για το θεό που σκέπτονται οι περισσότεροι άνθρωποι,* ώστε αν γινόταν ένα θαύμα και, αντίθετα προς τη γνώμη των φιλοσόφων, ο θεός που έτσι ορίζεται, κατέβαινε στο πεδίο της εμπειρίας, κανείς δεν θα τον αναγνώριζε. Πράγματι, στατική ή δυναμική, η θρησκεία θεωρεί τον Θεό πάνω από όλα ως ένα Ον που μπορεί να έρθει σε σχέση μαζί μας: ε λοιπόν, ο θεός του Αριστοτέλη είναι ακριβώς ανίκανος να το κάνει αυτό· και αυτόν το θεό υιοθέτησαν με κάποιες τροποποιήσεις οι περισσότεροι διάδοχοί του».[142] Μια σελίδα παρακάτω, αφού προηγουμένως έχει ασκήσει κριτική στην αριστοτελική αντίληψη για τη θεότητα και στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών -επειδή υποστηρίζει ότι «ο τρόπος με τον οποίο ενεργεί η Νόησιςνοήσεως, κατά τον Αριστοτέλη, έχει *σχέση* με την πλατωνική Ιδέα των *Ιδεών»- ο* Bergson καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα: «ο θεός του Αριστοτέλη δεν έχει τίποτε το κοινό με τους θεούς που λάτρευαν οι Έλληνες· δεν μοιάζει βέβαια περισσότερο με το Θεό της Βίβλου, του Ευαγγελίου. Στατική ή δυναμική, η θρησκεία παρουσιάζει στη φιλοσοφία ένα θεό που εγείρει εντελώς άλλα προβλήματα. Η μεταφυσική προσκολλήθηκε, εν τούτοις, στο θεό του Αριστοτέλη γενικά, ελεύθερη να τον στολίσει με τούτη ή εκείνη την ιδιότητα την ασυμβίβαστη με την ουσία του».[143]

Ο φιλόσοφος οφείλει λοιπόν να αξιοποιήσει τη μυστική εμπειρία, αλλά, σπεύδει να προσθέσει ο Bergson, τούτο πρέπει να γίνει *υπό κάποιες προϋποθέσεις*. Πράγματι, ο φιλόσοφος «οφείλει να περιορίζεται στην εμπειρία και στον συλλογισμό» και να «αφήνει κατά μέρος την αποκάλυψη, που έχει συγκεκριμένη χρονολογία, τους θεσμούς που τη μετέδωσαν και την πίστη που τη δέχεται».[144] Αν λοιπόν ο μυστικισμός «ήταν μόνο μια πιο μεγάλη φλόγα πίστης, φανταστική μορφή την οποία η παραδοσιακή θρησκεία μπορεί να πάρει στις περιπαθείς ψυχές», τότε θα έμενε αναγκαστικά έξω από τη φιλοσοφία.[145] Επειδή όμως, αντιθέτως, ο μυστικισμός, «ενώ αφομοιώνει όσο περισσότερα μπορεί από αυτή τη θρησκεία, ενώ ζητά από αυτήν μια επιβεβαίωση, ενώ δανείζεται τη γλώσσα της, *έχει πρωτότυπο περιεχόμενο, που το άντλησε κατευθείαν από την ίδια την πηγή της θρησκείας, ανεξάρτητο από αυτό που η θρησκεία οφείλει στην παράδοση, στη θεολογία, στις Εκκλησίες*», μπορεί να χρησιμεύσει στη φιλοσοφική έρευνα ως ισχυρό βοήθημα, αρκεί φυσικά «να πάρουμε τον μυστικισμό στην καθαρή του κατάσταση, απαλλαγμένο από οπτασίες, αλληγορίες, θεολογικές διατυπώσεις με τις οποίες εκφράζεται».[146]

Η συνεισφορά του μυστικισμού στη φιλοσοφία, υπό αυτές τις προϋποθέσεις, είναι κεφαλαιώδης. Οι μυστικοί «προσκομίζουν την υπόρρητη (implicite) απάντηση σε ερωτήματα που οφείλουν να απασχολούν το φιλόσοφο και εκλαμβάνουν υπόρρητα ως ανύπαρκτες ορισμένες δυσκολίες μπροστά στις οποίες η φιλοσοφία έκανε άσχημα να σταματήσει».[147] Γι' αυτό «ο φιλόσοφος θα πρέπει να ρωτήσει τον μυστικό για τη φύση του θεού, την οποία αυτός συλλαμβάνει *άμεσα σε* ό,τι θετικό έχει, εννοώ σε ό,τι είναι δυνατόν να αντιληφθούν *τα μάτια της ψυχής*. Τη φύση αυτή γρήγορα θα την όριζε ο φιλόσοφος, αν ήθελε να δώσει διατύπωση στον μυστικισμό. *Ο θεός είναι αγάπη και είναι αντικείμενο αγάπης: όλη η συνεισφορά του μυστικισμού έγκειται σ' αυτό το σημείο. Για τη διπλή αυτή αγάπη ποτέ δεν παύει να μιλάει ο μυστικός*. Η περιγραφή του είναι ατελεύτητη, γιατί το πράγμα που έχει να περιγράψει είναι αδύνατο να εκφραστεί. Αλλά εκείνο που λέει καθαρά είναι ότι η θεία αγάπη δεν είναι κάτι από το θεό: είναι ο ίδιος ο θεός. Στην ένδειξη αυτή θα προσκολληθεί ο φιλόσοφος που εκλαμβάνει τον θεό ως πρόσωπο, αλλά δεν θέλει, μολαταύτα, να πέσει σε ένα χονδροειδή ανθρωπομορφισμό. Θα σκεφτεί, λόγου χάρη, τον ενθουσιασμό που μπορεί να πυρπολεί την ψυχή, να κατατρώγει ό,τι βρίσκεται εκεί και, από κει και

πέρα, να καταλαμβάνει όλη τη θέση. Το πρόσωπο συνταυτίζεται τότε με αυτή τη συγκίνηση».[148]

Πώς μπορεί ο φιλόσοφος να αξιοποιήσει με τον πιο πρόσφορο τρόπο τις ενδείξεις αυτές που του παρέχει ο μυστικός; «Ο φιλόσοφος θα πρέπει να σκέφτεται την έξοχη αγά7τη που είναι για τον μυστικό η ίδια η ουσία του θεού, όταν ολοένα και περισσότερο θα πιέζει *τη μυστική ενόραση* για να την εκφράσει με όρους της νόησης». Καθώς ο φιλόσοφος είναι συγγραφέας, «η ανάλυση της δικής του ψυχικής κατάστασης, όταν συνθέτει ένα έργο, θα τον βοηθήσει να καταλάβει πώς η αγά7τη, στην οποία οι μυστικοί βλέπουν την ίδια την ουσία της θεότητας, μπορεί να είναι ταυτόχρονα και πρόσωπο και δύναμη δημιουργίας».[149]

Εάν όμως η μυστική εμπειρία, υπό τις προαναφερθείσες προϋποθέσεις, είναι απαραίτητη στο φιλόσοφο, όταν επιχειρεί να προσεγγίσει το ζήτημα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού, ποια είναι η ποιότητα της γνώσης που του παρέχει; Στο σημείο αυτό, ο Bergson αναγνωρίζει ότι *«ημυστική εμπειρία. μόνη της, δεν μπορεί να προσφέρει στον φιλόσοφο την οριστική βεβαιότητα. Δεν* θα ήταν ολότελα πειστική παρά μόνον εάν ο φιλόσοφος οδηγείτο από άλλο δρόμο, όπως είναι ο δρόμος της αισθητής εμπειρίας και του συλλογισμού που θεμελιώνεται σ' αυτήν, να θεωρήσει ως αληθοφανή την ύπαρξη μιας προνομιακής εμπειρίας, χάρη στην οποία ο άνθρωπος θα επικοινωνούσε με μια υπερβατική αρχή. Η συνάντηση, στους μυστικούς, της εμπειρίας αυτής τέτοιας που την περίμεναν, θα επέτρεπε τότε στον φιλόσοφο μια προσθήκη στα αποκτημένα αποτελέσματα, ενώ αυτά τα αποτελέσματα θα περιέβαλαν την μυστική εμπειρία με κάτι από τη δική τους αντικειμενικότητα. *Δεν υπάρχει άλλη τηγή γνώσης παρά μόνο η εμπειρία.* Επειδή όμως η νοητική καταγραφή (notation intellectuelle) του γεγονότος ξεπερνά αναγκαστικά το ακατέργαστο γεγονός, *πολύ απέχουν όλες οι εμπειρίες από το να είναι όμοια συμπερασματικές και να επιτρέπουν την ίδια βεβαιότητα. Πολλές μας οδηγούν σε συμπεράσματα απλώς πιθανά (probables* λ>.[150]

Τούτο άραγε σημαίνει ότι, στο υπό μελέτη ζήτημα, είναι αδύνατη η πρόσβαση στη βεβαιότητα και οφείλουμε να παραμείνουμε στο επίπεδο της πιθανότητας; Τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι, κατά τον Bergson, διότι, σύμφωνα με μια άλλη θεμελιώδη μεθοδολογική προπαραδοχή του, «οι πιθανότητες μπορούν να προστεθούν και η πρόσθεση να δώσει αποτέλεσμα που να ισοδυναμεί *στην πράξη* [όχι στη θεωρία] με τη βεβαιότη-

τα».[151] Άλλωστε, *«η φιλοσοφική βεβαιότητα έχει αναβαθμούς (degrés), επικαλείται ταυτόχρονα και την ενόραση και το συλλογισμό* και, αν η ενόραση *που στηρίζεται στην επιστήμη* είναι επιδεκτική προέκτασης, αυτό μπορεί να γίνει *μόνο από* την *μυστική ενόραση.* Τωόντι, τα συμπεράσματα που μόλις παρουσιάσαμε συμπληρώνουν φυσικά, αν όχι αναγκαία, τα συμπεράσματα προηγούμενων εργασιών μας».[152]

Κοντολογίς η απάντηση του Bergson στο ερώτημα σχετικά με τη συμφιλίωση του μυστικισμού με τον ορθολογισμό είναι η ακόλουθη: η μυστική εμπειρία είναι ένας ειδικός τύπος ενόρασης και μάλιστα ο ανώτερος[153] επομένως, ισχύουν γι' αυτήν όλα όσα αναπτύξαμε ανωτέρω σχετικά με την ενόραση. Με αυτή την έννοια, δεν μας ξενίζει το γεγονός ότι ο Bergson θεωρεί τον μυστικισμό θεμέλιο του ορθολογισμού, διότι, χωρίς μυστικισμό, ο ορθολογισμός είναι απλώς μια διανοητική κατασκευή στερούμενη δύναμης. [154] Ωστόσο, χρήζει ασφαλώς περαιτέρω διερεύνησης κατά πόσον η θέση σύμφωνα με την οποία ο μυστικισμός αποτελεί τύπο ενόρασης είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη για τη συμφιλίωση του μυστικισμού με την ορθολογικότητα.

Αξίζει να αναφερθούμε, στο σημείο αυτό, στις απόπειρες ερμηνείας της εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, εκ μέρους του Bergson, στο πλαίσιο της διερεύνησης του μυστικιστικού φαινομένου. Σε μια πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση του ζητήματος, αναγνωρίζει ότι η εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας «ήταν καθαρά ορθολογική. Έφερε την ανθρώπινη σκέψη στον πιο ψηλό της βαθμό ως προς την αφαίρεση και τη γενίκευση». 0 Bergson υποστηρίζει μάλιστα ότι, χάρη στη δύναμη και στην ευλυγισία που προσέδωσε η αρχαιοελληνική φιλοσοφία στις διαλεκτικές λειτουργίες του ττνεύματος, μπορούμε να πούμε ότι, προκειμένου να τις ασκήσουμε, «και σήμερα ακόμη στο σχολείο των Ελλήνων φοιτούμε». Παρατηρεί, ωστόσο, ότι τόσο η απαρχή όσο και η απόληξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας κείνται πέραν του καθαρού λόγου. «Στην αρχή αυτής της μεγάλης κινήσεως είχαμε μια ώθηση ή μια δόνηση που δεν ήταν φιλοσοφικής τάξης ... Δεν είναι αμφίβολο, αλήθεια, πως υπήρξε επέκταση του διονυσιακού ενθουσιασμού μέσα στον ορφισμό, και του ορφισμού στον πυθαγορισμό: ε λοιπόν, είναι σε τούτον εδώ, ίσως μάλιστα σ' εκείνον εκεί (δηλαδή στον ορφισμό) που ανάγεται η πρώτη έμπνευση του πλατωνισμού. Ξέρουμε σε τι μυστηριακή ατμόσφαιρα, με το ορφικό νόημα της λέξης, λούζονται οι πλα-

τωνικοί μύθοι και πώς η ίδια η θεωρία των Ιδεών έκλινε από κρυφή συμπάθεια προς την πυθαγόρεια θεωρία των αριθμών». Κάτι ανάλογο, διατείνεται ο Bergson, ισχύει και για την απόληξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας: «Η διδασκαλία στην οποία κατέληξε η κίνηση, και όπου η ελληνική σκέψη βρήκε την τελειότητά της, ισχυρίστηκε ότι ξεπερνά τον καθαρό λόγο... Στον Αριστοτέλη βέβαια και στους άμεσους διαδόχους του δεν γίνεται αισθητή καμία επίδραση τέτοιου είδους [αναφέρεται στην επίδραση που δέχθηκε η πλατωνική φιλοσοφία από τον ορφισμό και τον πυθαγορισμό]. Αλλά η φιλοσοφία του Πλωτίνου, στην οποία κατέληξε αυτή η ανάπτυξη και η οποία χρωστά στον Αριστοτέλη όσα και στον Πλάτωνα, είναι αδιαφιλονίκητα μυστικιστική ... Έτσι, με λίγα λόγια, είχαμε στην αρχή διείσδυση του ορφισμού· και στο τέλος, μέσα από τη διαλεκτική, ανθίζει ο μυστικισμός. Θα μπορούσε κανείς από δω να βγάλει το συμπέρασμα ότι μια εξωορθολογική (extra-rationnelle) δύναμη έθεσε σε κίνηση τούτη την ορθολογική ανάπτυξη και την οδήγησε στο τέρμα της, πέρα από το λόγο».[155]

Ωστόσο, μια άλλη πιθανή ερμηνεία της εξέλιξης της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας φαίνεται τελικά πιο αληθοφανής (vraisemblable) στον Bergson: «Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ανάπτυξη της ελληνικής σκέψης ήταν έργο μόνο του λόγου, και ότι δίπλα του, ανεξάρτητα από αυτόν, δημιουργήθηκε από καιρό σε καιρό, σε κάποιες ψυχές που είχαν την προδιάθεση (quelques âmes prédisposées), η προσπάθεια να πάνε να αναζητήσουν, πέρα από τη νόηση, ένα όραμα, μια επαφή, την αποκάλυψη μιας υπερβατικής πραγματικότητας. Η προσπάθεια αυτή δεν θα είχε φτάσει ποτέ στο σκοπό της· αλλά κάθε φορά, τη στιγμή που θα πήγαινε να εξαντληθεί, θα εμπιστευόταν στη διαλεκτική ό,τι απόμενε από τον εαυτό της παρά να εξαφανιστεί ολωσδιόλου- και έτσι, με την ίδια κατανάλωση δυνάμεως, μια νέα απόπειρα μπορούσε να σταματήσει πιο μακριά, όπου ξανά θα συναντούσε τη νόηση σε πιο προχωρημένο σημείο φιλοσοφικής ανάπτυξης, η οποία (ανάπτυξη), στο διάστημα που μεσολάβησε, απέκτησε περισσότερη ελαστικότητα και ανεχόταν περισσότερο μυστικισμό. Τώντι, βλέπουμε ένα πρώτο κύμα, καθαρά διονυσιακό, να έρχεται και να χάνεται μέσα στον ορφισμό, που είχε ανώτερη διανοητικότητα* ένα δεύτερο κύμα, που θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε ορφικό, κατέληξε στον πυθαγορισμό, δηλαδή σε φιλοσοφία* με τη σειρά του, ο πυθαγορισμός διοχέτευσε κάτι από το πνεύμα του στον πλατωνισμό* κι ο τελευταίος, αφού το περιμάζεψε, ανοί-

χτηκε με τρόπο φυσικό αργότερα στον αλεξανδρινό μυστικισμό. Αλλά, με όποιον τρόπο κι αν αναπαραστήσει κανείς τη σχέση ανάμεσα στα δυο ρεύματα, το ένα διανοητικό, το άλλο εξωδιανοητικό (extra-intellectuel), μόνο άμα τοποθετηθεί στο τέρμα, μπορεί να χαρακτηρίσει το δεύτερο υπερδιανοητικό (supra-intellectuel) ή μυστικιστικό και να θεωρήσει μυστικιστική μια ώθηση που ξεκίνησε από τα μυστήρια»[156].

Το ουσιώδες, σύμφωνα με τον Frédéric Worms, είναι ότι ο Bergson, με τη θεωρία του περί θρησκείας, δεν *εναντιώνεται στον* ανθρώπινο Λόγο, αλλά τον *συμπληρώνει* με ένα είδος «πανουργίας της ζωτικής ορμής».[157]

Γενικότερα, ο Bergson αναδεικνύει την αξία του ανθρώπινου Λόγου, επισημαίνοντας όμως την ανάγκη συμπλήρωσής του σε κάθε πεδίο του επιστητού και ειδικότερα τόσο αναφορικά με την επιστήμη όσο και αναφορικά με τη θρησκεία.

Ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο, στο πλαίσιο της προβληματικής που μελετούμε, είναι μια άλλη ερμηνευτική πρόταση του Frédéric Worms, σύμφωνα με τον οποίο, στην ουσία, ο Bergson αποπειράθηκε να συμφιλιώσει δύο μείζονες τάσεις της γαλλικής φιλοσοφίας -η μία πηγάζει από τη φιλοσοφία του Descartes και η άλλη από τη φιλοσοφία του Pascal- τις οποίες ο ίδιος εκλαμβάνει ως *συμπληρωματικές και ως συστατικές του* γαλλικού φιλοσοφικού στοχασμού.[158] Αφετηριακό σημείο της ερμηνευτικής αυτής πρότασης του Worms είναι ένα χωρίο του σημαντικού κειμένου που αφιέρωσε ο Bergson στη γαλλική φιλοσοφία: «Με τον Pascal συνδέονται οι νεότερες θεωρίες που αναδεικνύουν την άμεση γνώση, την ενόραση, την εσωτερική ζωή. την πνευματική ανησυχία».[159] Εάν η κόπωση δεν είχε εμποδίσει τον Bergson να κάνει, το 1923, μια διάλεξη για τη φιλοσοφία του Pascal στο Clermont-Ferrand,[160] θα είχε πιθανώς διασαφήσει πώς αντιλαμβανόταν ο ίδιος τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η φιλοσοφία του με αυτήν του Pascal.[161] Κάποια στοιχεία της θέσης του για το ζήτημα αυτό συναντούμε σε μια επιστολή του το 1910. Στην απόπειρά του να παρουσιάσει συνοπτικά σε έναν Σουηδό καθηγητή την κατάσταση των θεωρητικών σπουδών και ειδικότερα της φιλοσοφίας στη Γαλλία της εποχής του ισχυρίζεται ότι, στο πεδίο της θεωρητικής φιλοσοφίας (philosophie spéculative), η επιρροή του Kant και γενικότερα της γερμανικής φιλοσοφίας είχε μειωθεί αισθητά. Πλάι στην τάση αυτή, η οποία εκπροσωπείτο από τους Lachelier, Hamelin και Renouvier. υπήρχαν και άλλες από τις οποίες οι σημαντικότερες ήταν οι δυο ακόλου-

θες: πρώτον, ένας «διευρυμένος ορθολογισμός» (rationalisme élargi), ο οποίος εκπροσωπείτο τόσο από μαθηματικούς, που ήταν συνάμα και φιλόσοφοι της επιστήμης, όπως ο Poincaré, ο Le Roy, ο Milhaud, ο Wilbois κ.ά., όσο και από μεταφυσικούς μεταξύ των οποίων ξεχώριζαν ο Ravaisson και ο Boutroux.[β2] Δεύτερον -και κυρίως, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Bergson- « υπήρχε ανέκαθεν στη Γαλλία ένα άλλο μεγάλο ρεύμα σκέψης, το οποίο εκδηλωνόταν με μια έκκληση στο άμεσο συναίσθημα, στην ενόραση, στην εσωτερική ζωή. Εκπροσωπήθηκε κατά τον 17ο αιώνα από τον Pascal, κατά τον 18ο αιώνα από τον Rousseau και κατά τον 19ο αιώνα από τον Maine de Biran, έναν βαθυστόχαστο διανοητή, ελάχιστα γνωστό εκτός των συνόρων της Γαλλίας. Σ' *αυτή την κατεύθυνση, ή τουλάχιστον σε κάτι παρεμφερές, βλέπω, όσον με αφορά, το μέλλον της φιλοσοφίας».*[163]

Αμέσως όμως μετά τη σημαντική αυτή δήλωση, ο Bergson σπεύδει να διευκρινίσει σε ποια σημεία διαφοροποιείται από τους προαναφερθέντες φιλοσόφους: «Τούτο δεν σημαίνει ότι πρέπει να σταθούμε στον Pascal, στον Rousseau ή έστω στον Maine de Biran. Διότι δεν ανέδειξαν τον *μεταβαλλόμενο χαρακτήρα* της πραγματικότητας, την *εσωτερική ορμή* της ζωής, και αψήφησαν το ουσιώδες γνώρισμα της *διάρκειας.* Κυρίως, όμως, δεν επιχείρησαν να συνδέσουν την εσωτερική ζωή με τη ζωή εν γένει* άλλωστε δεν μπορούσαν να το κάνουν, επειδή δεν είχε ακόμη συγκροτηθεί η βιολογική επιστήμη. Σήμερα, όμως, με τη βοήθεια της αντικειμενικής ψυχολογίας μας και της αντικειμενικής βιολογίας μας, καθώς επίσης με τη συμβολή της κριτικής των άλλων επιστημών και των πορισμάτων τους, οφείλουμε να επιστρέψουμε σε μια εμβάθυνση του εσωτερικού συναισθήματος, σε μια πιο γόνιμη ενόραση και να αποκτήσουμε έτσι το μέσο υπέρβασης των αντιφάσεων και επίλυσης των δυσκολιών τις οποίες εγείρει η καθαρή νοησιοκρατία. Εδώ και είκοσι χρόνια εργάζομαι για τη συγκρότηση μιας φιλοσοφίας τέτοιου τύπου. Προσδιόρισα τη μέθοδό της και κατέγραψα τα κύρια πορίσματά της στο τελευταίο μου βιβλίο: *Η δημιουργική εξέλιξη».*[164]

Ωστόσο, παρά τη σαφή προτίμηση του Bergson για μια επεξεργασμένη εκδοχή του τύπου φιλοσοφίας τον οποίο υπηρέτησαν ο Pascal, ο Rousseau και ο Maine de Biran -έτσι τουλάχιστον όπως ο ίδιος προσλαμβάνει τη φιλοσοφία τους- έναντι του «διευρυμένου ορθολογισμού», ο Bergson υποστηρίζει ότι τα δύο αυτά ρεύματα σκέψης μπορούν να συμφιλιωθούν: «Το δεύτερο αυτό ρεύμα σκέψης διακρίνεται από το πρώτο, αλλά θα μπορού-

σαν να συναντηθούν έχουν μάλιστα κοινά σημεία, έστω βάσει της κοινής τους εναντίωσης σε μια φιλοσοφία που επιδιώκει να εξηγήσει μηχανοκρατικά κάθε πραγματικότητα. Αντιθέτως, δεν πιστεύω ότι τα δύο αυτά ρεύματα σκέψης μπορούν ποτέ να συναντηθούν με τον θετικιστικό κοινωνιολογισμό (sociologisme positiviste), ο οποίος αποδέχεται μόνο τη θετική επιστήμη και θα εξελάμβανε ασμένως τη θεωρητική φιλοσοφία ως μια επιστροφή στη νοοτροπία των πρωτόγονων λαών».[165]

Ένα στοιχείο το οποίο θεωρούμε πολύ σημαντικό για το υπό εξέταση ζήτημα και το οποίο, εξ όσων γνωρίζουμε, έχει διαφύγει την προσοχή των περισσότερων μελετητών, προφανώς επειδή δεν αφορά άμεσα τη γνωσιοθεωρία του Bergson, είναι ότι, σε πολιτικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, ο Bergson υπερασπίζεται ανεπιφύλακτα τον ορθολογισμό (rationalisme). Τα δύο ακόλουθα παραδείγματα είναι χαρακτηριστικά:

Πρώτον, στο λόγο υποδοχής του στη Γαλλική Ακαδημία, στις 24 Ιανουάριου 1918, αναφερόμενος στην ιστορία της Γαλλίας, κατά τον 19ο αιώνα, υπερασπίζεται τη δημοκρατία ως το μοναδικό πολιτικό καθεστώς που θεμελιώνεται στον Λόγο: «Η εσωτερική ιστορία της Γαλλίας, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, χαρακτηρίζεται, εκ πρώτης όψεως, από μια σειρά ανατροπών. Ωστόσο, μια προσεκτικότερη μελέτη μάς αποκαλύπτει τη δύναμη μίας και μοναδικής επιδίωξης, φυσικής συνέχειας της μεγαλύτερης προσπάθειας που έγινε ποτέ *για να προσεγγίσει η διακυβέρνηση των ανθρώπων το επίπεδο του Λόγου*. Διακηρύσσοντας την ισότητα των δικαιωμάτων και την ανεξαρτησία του προσώπου, η Επανάσταση είχε αναγάγει το δημοκρατικό καθεστώς σε ιδεώδες. Αλλά δεν είχε κατορθώσει να το πραγματοποιήσει, διότι δεν αρκεί μια μέρα, ούτε καν ένας αιώνας, προκειμένου να αντικαταστήσουμε ... το συναίσθημα και την παράδοση, που υπήρξαν ανέκαθεν οι εσωτερικοί συνδετικοί ιστοί των ανθρωπίνων κοινωνιών, με *την αμιγώς ορθολογική (rationnel) αρχή ενοποίησης, χωρίς την οποία δεν υπάρχει αληθινή δημοκρατία*, και η οποία είναι η ελεύθερα αποδεκτή κοινότητα υπακοής σε μια ανώτερη νόηση και αρετή».[166]

Δεύτερον, όταν ο Bergson συγκρίνει τη γερμανική με τη γαλλική διανόηση, υποστηρίζει ότι οι Γερμανοί έτειναν *σαφώς* περισσότερο από τους Γάλλους στις «μεγάλες διαλεκτικές περιπέτειες»: «Ο γαλλικός στοχασμός, εγγύτερος στο σημείο αυτό στον αγγλικό στοχασμό, χαρακτηριζόταν ανέ-

καθεν από το μέλημα του μέτρου και της ακρίβειας (justesse). Θέλησε πάντοτε να παραμείνει ορθολογικός (rationnelle) και μάλιστα ορθολογιστής (rationaliste), με την αυστηρή σημασία του όρου, φίλος της καθολικότητας, αλλά υπό τη μορφή της ελεύθερης και εύπλαστης (souple) ιδέας, που γνωρίζει να διατηρείται σε δραστηριότητα αέναης αναπροσαρμογής».[167] Είναι σαφές, στο απόσπασμα αυτό, ότι ο Bergson υπερασπίζεται τον ορθολογισμό, επειδή αυτός συνδέεται με την οικουμενικότητα. Θα μπορούσε, φυσικά, να αντιτείνει κανείς στον Bergson ότι «η διαλεκτική περιπέτεια» είναι κατ' εξοχήν ορθολογική, όπως φαίνεται, ενδεικτικά, από κείμενα του Kant, όπως «Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη».

Εξάλλου, μπορούμε να παραθέσουμε, προς ενίσχυση των παραπάνω, και ορισμένα άλλα κείμενα του Bergson. Κατά τη διάρκεια της πρώτης ανεπίσημης διπλωματικής αποστολής του στις Ηνωμένες Πολιτείες, προκειμένου να πείσει τον αμερικανό πρόεδρο Wilson να συμμετάσχουν οι Η.Π.Α. στον πόλεμο στο πλευρό της Γαλλίας και των συμμάχων της, ο Bergson υποστηρίζει, σε δημόσια διάλεξή του στη Νέα Τόρκη, το Μάρτιο του 1917, ότι δεν αρκεί να ισχυριστούμε πως η Αμερική αποτελεί οργανικό τμήμα της «Ευρώπης». Χρειάζεται να κατανοήσουμε ότι μόνον η Αμερική πραγματοποιεί πλήρως το «ευρωπαϊκό» ιδεώδες, διότι η χώρα αυτή θεμελιώθηκε εξαρχής στον Λόγο, ενώ στην Ευρώπη, με τη γεωγραφική σημασία του όρου, το ορθολογικό ιδεώδες πρέπει να συνδυαστεί με μη ορθολογικές δυνάμεις, όπως η ιστορία, η παράδοση κτλ.[168] Μάλιστα, η θέση αυτή του Bergson δεν πρέπει να θεωρηθεί προϊόν πολιτικού καιροσκοπισμού, λόγω του ρόλου που εκαλείτο να διαδραματίσει ο Γάλλος φιλόσοφος στην Αμερική τη συγκεκριμένη περίοδο, εφόσον παρόμοιες θέσεις υποστήριζε και προ του πολέμου -από το 1913- και θα εξακολουθήσει να τις υποστηρίζει μέχρι το τέλος της ζωής του.[169] Διαβεβαιώνει, για παράδειγμα, στις *Δύο τηγές της ηθικής καί της θρησκείας*„ ότι μπορούμε να υπερνικήσουμε «το βαθύ ένστικτο του πολέμου το οποίο καλύπτει ο πολιτισμός», επειδή, μολονότι το ένστικτο αυτό υπάρχει αφ' εαυτού, συνδέεται με *ορθολογικά* κίνητρα, επί των οποίων μπορούμε να επενεργήσουμε.[170]

Τέλος, λιγότερο σημαντικά, για την προβληματική μας, είναι ορισμένα κείμενα του Bergson, στα οποία επικαλείται τον εξορθολογισμό ή εκλογίκευση (rationalisation), διότι η θέση του εδώ είναι πραγματιστική και δεν αρκεί για να αρθεί ο υποτιθέμενος ανορθολογισμός του. Αναφέρομαι, εν-

δεικτικά, σε όσα υποστηρίζει στην προσπάθεια του να προτείνει τρόπους αποφυγής του πολέμου στην εποχή του. Μία από τις δύο βασικές προτάσεις του συνίσταται στην ανάληψη δράσεων για την αντιμετώπιση των οικονομικών αιτιών του πολέμου. Τέτοιου είδους δράσεις είναι, κατά τον Bergson, ο έλεγχος των γεννήσεων σε διεθνές επίπεδο, δηλαδή ο «"εξορθολογισμός" της παραγωγής του ίδιου του ανθρώπου, ακριβώς όπως αρχίζουμε να το κάνουμε για την εργασία του».[171] Σημειωτέον ότι στο κείμενο αυτό, αλλά και σε άλλα παρόμοια, ο Bergson προσδίδει στον όρο «rationalisation» τόσο τη σημασία που του απέδιδε ο Freud όσο και αυτήν που συναντούμε στο έργο του Weber, ακόμη κι αν δεν γνώριζε το στοχασμό του Γερμανού κοινωνιολόγου.[172]

Χρειάζεται να μελετήσουμε πώς *συναρθρώνεται* η ανεπιφύλακτη -χωρίς τούτο να σημαίνει ότι είναι και επαρκής- υπεράσπιση του ορθολογισμού από τον Bergson, σε κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα, με την κριτική του σε κάποιες τουλάχιστον αξιώσεις της λογικής σκέψης στα θεμελιώδη κείμενά του, ιδίως στο γνωσιοθεωρητικό τμήμα της φιλοσοφίας του. Προφανώς ο Bergson υπερασπίζεται τον ορθολογισμό, στο πεδίο της πολιτικής, επειδή η πολιτική αφορά την πράξη και, όπως έχει αναφερθεί, η νόηση είναι από τη φύση της πρωτίστως προσανατολισμένη στην πράξη και όχι στην καθαρή θεωρία.

4. Η διακριτική παρουσία του στοχασμού του Bergson στη γαλλική φιλοσοφία της δεκαετίας του 1960

Οφείλουμε ωστόσο να αναγνωρίσουμε ότι, παρά την «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο επί δεκαετίες, η φιλοσοφία του Bergson ήταν παρούσα στη φιλοσοφική συζήτηση, τουλάχιστον στη Γαλλία, κατά τη δεκαετία του 1960. Τούτο είναι εμφανές:

α) Στα μαθήματα και (ή) στα βιβλία και άρθρα των Henri Gouhier.[173] Vladimir Jankelevitch,[174] Jean Wahl,[175] Victor Goldschmidt[176] και Jean Hvppolite.[177]

β) Στα κείμενα του Gilles Deleuze για τον Bergson, κυρίως στη μελέτη του για τον μπερξονισμό[178] και στο άρθρο του για την μπερξονική αντίληψη της «διαφοράς».[179]

γ) Στα γραπτά του υστέρου Maurice Merleau-Ponty, όπου ο πρόωρα χαμένος Γάλλος φιλόσοφος συμφιλιώνεται, σε κάποιο βαθμό, με τον Bergson, μετά την αυστηρή κριτική που άσκησε στη γνωσιοθεωρία του στα πρώτα του κείμενα. Πράγματι, το 1945, στη *Φαινομενολογία της αντίληψης, ο* Merleau-Ponty αποτιμούσε αρνητικά την μπερξονική ενόραση, «επειδή αυτή παρουσιαζόταν ως συγχώνευση της συνείδησης και του αντικειμένου, εμπειρία τυφλή και βουβή, κατά την οποία το φιλοσοφικό βλέμμα προσπαθούσε να είναι ό,τι δεν θα ήταν δυνατόν να δει».[180] Η «συμφιλίωση» του ύστερου Merleau-Ponty με πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson είναι εμφανής, πρώτον, στο μάθημά του, στην École Normale Supérieure, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1947-1948, με θέμα τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος·[181] δεύτερον, στο εναρκτήριο του μάθημα στο Collège de France, το 1953, όπου ο *Έπαινος της φιλοσοφίας* είναι συνάμα και έπαινος των προκατόχων του και ειδικότερα του Bergson[182] τρίτον, στα κείμενά του «Bergson se faisant» και «Einstein et la crise de la raison», τα οποία περιλαμβάνονται στη συλλογή δοκιμίων του με τον τίτλο *Signes**[183] τέταρτον, στο μετά τον θάνατό του εκδοθέν βιβλίο του, *Το ορατό και το αόρατο,* όπου συνεξετάζεται ο στοχασμός του Bergson και του Husserl·[184] και, πέμπτον, στο κείμενό του *La prose du monde*[185] στο οποίο συναντούμε, σε υποτυπώδη μορφή, ορισμένες από τις θέσεις που θα αναπτυχθούν στο *Ορατό και το αόρατο.* [186]

δ) Στην εύστοχη επισήμανση του Étienne Gilson για τον Bergson: «μαθητές σας δεν είναι αυτοί που επαναλαμβάνουν τις φιλοσοφικές σας θέσεις, αλλά αυτοί που προσπαθούν να εργαστούν φιλοσοφικά όπως εργαστήκατε εσείς».[187] 0 διαπρεπής Γάλλος μελετητής είχε δημοσιεύσει πολύ παλαιότερα μια ενδιαφέρουσα εκθειαστική παρουσίαση της μελέτης του Albert Thibaudet, *Le bergsonisme*.[188]

5. Η αναβίωση των μπερξονικών σπουδών: 1984-2004

Ωστόσο, την εικοσαετία αυτή -κυρίως από το 1989, οπότε συμπληρώθηκε ένας αιώνας από τη δημοσίευση του πρώτου μείζονος βιβλίου του Bergson, του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*- παρατηρείται μια ολοένα εντονότερη ανανέωση του ενδιαφέροντος για την μπερξονική φίλο-

σοφία, η οποία πιστοποιείται από την ποσότητα και, εν πολλοίς, από την ποιότητα των μελετών σχετικά μ' αυτήν (είτε πρόκειται για αυτόνομες μελέτες ή για άρθρα είτε για αφιερώματα σε φιλοσοφικές επιθεωρήσεις και σε περιοδικά είτε για συλλογικούς τόμους είτε, τέλος, για πρακτικά συνεδρίων[189] με θέμα τον φιλοσοφικό στοχασμό του Bergson).[190] Τούτο είναι εμφανές πρωτίστως στη Γαλλία,[191] αλλά επίσης σε αγγλόφωνες χώρες (Μεγάλη Βρετανία, Ιρλανδία και Αμερική),[192] στην Ιταλία,[193] στη Γερμανία,[194] στην Ισπανία,[195] στη Νορβηγία[196] και στη Λατινική Αμερική (κυρίως στη Βραζιλία,[197] αλλά και στην Αργεντινή) στην Κεντρική Αμερική (στο Μεξικό[198]), στην Ανατολική Ευρώπη, καθώς και σε χώρες της Μέσης και της Άπω Ανατολής. [199] Σε μικρότερο βαθμό, το έργο του Bergson έχει κινήσει το ενδιαφέρον και Ελλήνων μελετητών, τόσο στο εξωτερικό όσο και στην Ελλάδα.[200]

Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον φιλοσοφικό στοχασμό του Bergson δεν σημαίνει φυσικά ότι δεν εξακολουθούν να υπάρχουν φιλόσοφοι, όπως ο Jacques Derrida, ή μελετητές της φιλοσοφίας, οι οποίοι ασκούν κριτική σε κάποιες από τις βασικές θέσεις του.[201] Μάλιστα ορισμένοι εξ αυτών φτάνουν μέχρι του σημείου να αναφέρονται σκωπτικά στα κείμενά του, όπως ο Daniel Dennett στην όγδοη έκδοση του *Φιλοσοφικού Λεξικού* του ή οι καθηγητές φυσικής και επιστημολόγοι Alan Sokal και Jean Bricmont, οι οποίοι, στο γαλλικό πρωτότυπο της μελέτης τους *Διανοητικές απάτες*, αφιερώνουν ένα κεφάλαιο στον Bergson (το ενδέκατο, το οποίο απουσιάζει από την αγγλική έκδοση του κειμένου),[202] διότι «αντιπροσωπεύει μια ιστορική πηγή της υποτιθέμενης στροφής της γαλλικής φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα στον ανορθολογισμό».[203] Σημειωτέον, ωστόσο, ότι οι Sokal και Bricmont δεν καταφέρονται εναντίον του συνόλου του έργου του Bergson, αλλά μόνο εναντίον των επιστημονικά ατεκμηρίωτων, κατ' αυτούς, θέσεων που διατύπωσε, στο βιβλίο του *Διάρκεια και ταοτοχρονία* (1922), ενάντια στη θεωρία της σχετικότητας του Einstein. Η κύρια καταγγελία των Sokal και Bricmont, οι οποίοι αναγνωρίζουν τη σοβαρότητα του Bergson, αναφέρεται στο γεγονός ότι οι εν λόγω εσφαλμένες, κατ αυτούς, θέσεις του Γάλλου φιλοσόφου[204] υιοθετήθηκαν σχεδόν άκριτα από μείζονες μελετητές και φιλοσόφους, κυρίως από τους Vladimir Jankélévitch. Maurice Merleau-Ponty και Gilles Deleuze, γεγονός που μαρτυρεί, πάντοτε κατ' αυτούς, μια «πλήρη σχεδόν απουσία επικοινωνίας ανάμεσα στους επιστήμονες και σε ορισμένους διάσημους φιλοσόφους, οι οποίοι, ωστόσο, διατυπώ-

νουν απόψεις επί επιστημονικών ζητημάτων».[205] Το χειρότερο, πάντοτε κατά τους Sokal και Bricmont, είναι ότι και επιστήμονες όπως ο Ilya Prigogine και η Isabelle Stengers υποστήριζαν, μέχρι πρόσφατα, ότι «η εισαγωγή ασταθών δυναμικών διαδικασιών επιτρέπει τη συμφιλίωση ανάμεσα στη θεμελιώδη ιδέα του Einstein περί πολλαπλών χρόνων, οι οποίοι συνδέονται με διαφορετικούς παρατηρητές, και στην ύπαρξη ενός μοναδικού καθολικού γίγνεσθαι, το οποίο υποστηρίζει ο Bergson».[206]

Στο άλλο άκρο, βεβαίως, υπάρχουν μελετητές, όπως ο Richard Cohen, οι οποίοι καταλήγουν σε μια τόσο ενθουσιώδη ανατίμηση του έργου του Bergson, ώστε να υποστηρίζουν πως η μπερξονική φιλοσοφία υπήρξε μία από τις τρεις πιο γόνιμες καμπές (seminal turning-points) στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας, μετά από αυτήν του Φίλωνος του Αλεξανδρέως και του Spinoza.[207] 0 Cohen, επηρεασμένος κυρίως από τις εργασίες του Harry Austryn Wolfson για τον Spinoza, τον Φίλωνα και τη φιλοσοφία των Πατέρων της Εκκλησίας[208] και δευτερευόντως από τον Leo Strauss,[209] εκλαμβάνει ως το θεμελιωδέστερο πρόβλημα στην ιστορία της φιλοσοφίας το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «Λόγος-Αποκάλυψη» (ή «Αθήνα-Ιερουσαλήμ»). Υποστηρίζει λοιπόν ότι, ενώ ο Φίλων εγκαινιάζει τον μεσαιωνικό στοχασμό, υποτάσσοντας τον Λόγο στην Αποκάλυψη, και ο Spinoza τον νεωτερικό στοχασμό, κάνοντας την αντίστροφη κίνηση (καθιστά την Αποκάλυψη θεραπαινίδα του Λόγου), ο Bergson ξεπερνά τη νεωτερικότητα, καθώς η φιλοσοφία του αντιπροσωπεύει την πρωτοφανή εναρμόνιση του Λόγου και της Αποκάλυψης, συνενώνοντάς τα με βάση τις αναλύσεις του σχετικά με την έννοια της ζωής.[210]

Με τον ίδιο ενθουσιασμό, στις αρχές του περασμένου αιώνα, ο Νίκος Καζαντζάκης διατεινόταν ότι «έπειτα από τον Πλάτωνα και τον Καντ, ο Μπέρξονας θα αποτελέσει το μεγαλήτερο *(sic)* βήμα του ανθρώπινου φιλοσοφικού ξετυλιγμού». Τη θέση του αυτή στήριζε στο ακόλουθο επιχείρημα: «0 διανοητικισμός (intellectualisme), που από τον Πλάτωνα και πέρα είχε την αξίωση να γνωρίσει την πραματικότητα και να την υποτάξει στους μαθηματικούς απλούς του νόμους κ' εθεωρείτο ως ο υπέρτατος διαιτητής κάθε ιδέας, περιόρισε τη φιλοδοξία του, όταν ο Καντ απόδειξε πως δεν μπορεί ποτέ η διάνοια να γνωρίσει τα όντως όντα* της παραχώρησεν όμως απόλυτη εξουσία σε όλη την εμπειρία πων αισθητών φαινομένων. 0 Μπέρξονας έρχεται να της επιβάλει ακόμα κι άλλους περιορισμούς: η διάνοια

μόνο την ύλη, το άψυχο, το σταματημένο, το μη εξελισσόμενο κ' επομένως το μη ζωντανό, μπορεί τέλεια να νοιώσει και να υποτάξει στα γεωμετρικά της καλούπια. Τα φαινόμενα όμως της ζωής που πάντα ρέουν, ξετυλίζουνται και γίνουνται, ουδέποτε θα μπορέσει να συλλάβει και να νοιώσει».[211]

Αξίζει επίσης να παραθέσουμε τη θέση του φιλοσόφου Charles Hartshorne, ο οποίος, στη δύση της φιλοσοφικής του σταδιοδρομίας, σε ηλικία 92 ετών, υποστήριξε: «Κανένας από τους καθιερωμένους μείζονες φιλοσόφους δεν έχει υποτιμηθεί (ή παρερμηνευθεί) περισσότερο από τον Πλάτωνα, εκτός ίσως από τον Bergson [όπως το εξηγεί παρακάτω εννοεί τον όψιμο Bergson, δηλαδή τον συγγραφέα των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*] ... Από την άλλη, κανένας από τους καθιερωμένους μείζονες φιλοσόφους δεν έχει υπερτιμηθεί περισσότερο από τον Αριστοτέλη, εκτός ίσως από τον Kant».[212]

Το νέο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του Bergson εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως:

- *Με τη δημοσίευση πολλών ανέκδοτων κειμένων του, ορισμένα από τα οποία είναι σημαντικά*. Αναφέρομαι, πρώτον και *κυρίως*, στην τετράτομη έκδοση των *Μαθημάτων (Cours)* του Bergson στο λύκειο Blaise-Pascal του Clermont-Ferrand, στο Πανεπιστήμιο της ίδιας πόλης, στο λύκειο Henri-IV στο Παρίσι και στην Ecole Normale Supérieure επίσης στο Παρίσι (τα *Μαθήματα* εκδόθηκαν βάσει των σημειώσεων των μαθητών του),[213] τα οποία, σύμφωνα τουλάχιστον με τον κύριο επιμελητή της έκδοσής τους, τον Henri Hude,[214] μεταβάλλουν ουσιωδώς τη γνώση μας για τη φιλοσοφία του Bergson.[215] Ασφαλώς δεν απουσιάζει μια δόση υπερβολής από την εκτίμηση αυτή,[216] ωστόσο είναι αλήθεια ότι πρόκειται για μια νέα σημαντική και αναντικατάστατη πηγή για τη βαθύτερη γνώση του έργου του, απαραίτητη στον ιστορικό της φιλοσοφίας.[217] Σημειωτέον ότι διαθέτουμε πλέον τον πρώτο τόμο μιας νέας έκδοσης των μαθημάτων φιλοσοφίας του Bergson στο λύκειο Blaise Pascal του Clermont-Ferrand, κατά το σχολικό έτος 1885-1886, σύμφωνα με το χειρόγραφο ενός μαθητή του Bergson, του Eugène Estival.[218] Αναμένεται η έκδοση του δεύτερου τόμου, ο οποίος θα περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τα μαθήματα ιστορίας της φιλοσοφίας, τα οποία παρέδωσε ο Bergson στο εν λόγω λύκειο.[219] Τέλος, έχουν δημοσιευθεί. πρώ-

τον, το μάθημα (cours d'agrégation) που αφιέρωσε ο Bergson, στην École Normale Supérieure, το 1898, στο έργο του Johann Gottlieb Fichte, *Ο προορισμός του ανθρώπου (Die Bestimmung des Menschen** ελληνική έκδοση: *Ο προορισμός του ανθρώπου,* εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Σ. Δ. Γερογιωργάκης, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση, σειρά «Ιστορία της γνώσης - Πηγές», 2000),[220] δεύτερον, δύο μαθήματα του Bergson στο Collège de France σχετικά με την «Ιστορία της ιδέας του χρόνου» (1902) και πέντε μαθήματά του στο ίδιο εκπαιδευτικό ίδρυμα σχετικά με την «Ιστορία των θεωριών περί μνήμης» (1904)[221] και, τρίτον, τα μαθήματα του Bergson σχετικά με την αντίληψη της μεταβολής.[222]

Αναφέρομαι κατόπιν στη σταδιακή έκδοση επιστολών[223] ή μικρότερων ή μεγαλύτερων τμημάτων της *Αλληλογραφίας του* Bergson,[224] η οποία οδήγησε στην πρόσφατη έκδοση του συνόλου της μέχρι τώρα γνωστής *Αλληλογραφίας τ* ου.[225] Διαθέτουμε επίσης και μια ξεχωριστή έκδοση της αλληλογραφίας του Bergson με τον Albert Kahn,[226] πρώτο μαθητή του Bergson (του παρέδιδε ιδιαίτερα μαθήματα)[227] και μετέπειτα ιδρυτή του φιλανθρωπικού έργου: «Οι υποτροφίες του γύρου του κόσμου» (Les bourses du tour du monde).[228]

Αναφέρομαι, τέλος, στην έκδοση της μετάφρασης από τον Bergson ορισμένων σελίδων από τα *Μετά τα φυσικά του* Αριστοτέλη.[229]

- *Με τη δημοσίευση νέων μεταφράσεων έργων του Bergson*[230] *ή με την επανέκδοση παλαιών μεταφράσεων με νέα εισαγωγή ή πρόλογο ή νέο επίμετρο.* [231]

-Με τη δημοσίευση μιας νέας βιογραφίας του Bergson, δεκαετίες μετά τις πολύ αξιόλογες βιογραφικές εργασίες σπουδαίων μελετητών, ιδίως της Rose-Marie Mossé-Bastide.[232] Το εγχείρημα συγγραφής της νέας βιογραφίας του Bergson είχε αναλάβει ο πρόωρα χαμένος σημαντικός μελετητής της μπερξονικής φιλοσοφίας Philippe Soûlez, αλλά, μετά τον αδόκητο θάνατό του, η βιογραφία αυτή συμπληρώθηκε από τον Frédéric Worms.[233] Σημειωτέον ότι διαθέτουμε πλέον και ένα κείμενο για την Jeanne Bergson, μοναδική κόρη του μεγάλου φιλοσόφου.[234]

- *Με τη δημοσίευση αυτόνομων μελετών ή συλλογικών τόμων ή άρθρων που αφορούν επιμέρους έργα ή μικρότερης έκτασης σημαντικά κείμενα του Bergson, πούμας επιτρέπουν την περαιτέρω κατανόηση βασικών παραμέτρων της μπερξονικής φιλοσοφίας*: *Η ιδέα του τόπου σύμφωνα με τονΑρι-*

στοτέλη και Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης^ Ύλη και μνήμη,[236] Το γέλιο,[237] Η δημιουργική εξέλιξη,[238] «Ψυχή και σώμα»,[239] «0 εγκέφαλος και η σκέψη».[240] Διάρκεια και ταυτοχρονία (Durée et simultanéité),[241] Οι δύο ττηγές της ηθικής και της θρησκείας,[242] Η σκέψη και το κινούμενο,[243] «Το δυνατό και το πραγματικό».[244]

- Με τη δημοσίευση συγκριτικών μελετών, όπου πτυχές του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson αντιπαραβάλλονται με πτυχές του στοχασμού προγενέστερων[245] ή συγχρόνων του και λίγο μεταγενέστερων φιλοσόφων ή φιλοσοφικών ρευμάτων: Oswald Spengler,[246] Edmund Husserl,[247] Max Scheler,[248] Martin Heidegger,[249] Ernst Cassirer,[250] Georg Simmel,[251] Dilthey,[252] Maurice Blondel.[253] Gaston Bachelard,[254] Étienne Gilson,[255] Jacques Maritain,[256] Gabriel Marcel,[257] Simone Weil,[258] Pierre Teilhard de Chardin,[259] Léon Brunschvicg,[260] Alfred North Whitehead,[261] Charles Sanders Peirce,[262] Joseph Malègue,[263] Emmanuel Lévinas.[264] Οι μελέτες αυτές προστίθενται σε αντίστοιχες παλαιότερες εργασίες που πραγματεύονταν, επί παραδείγματι, τη σχέση ανάμεσα σε πτυχές του στοχασμού του Bergson και σε θεωρίες του Spinoza,[265] του Berkeley,[266] του Maine de Biran.[267] του Schopenhauer,[268] του Marx,[269] του William James,[270] του Benedetto Croce,[271] του Roman Ingarden,[272] του Charles Péguy,[273] του Jean-Paul Sartre,[274] του Ludwig Wittgenstein,[275] του Unamuno,[276] του Josiah Royce[277] ή του αμερικανικού περσοναλισμού (personalism).[278]

Στο ίδιο πλαίσιο, μια μελετήτρια προσπάθησε να αναπτύξει μια μεταφυσική του χρόνου -τον οποίο εκλαμβάνει ως εγγενώς δημιουργικό- βάσει μιας συγκριτικής μελέτης των αντιλήψεων του Bergson, του Nicolai Hartmann και του Samuel Alexander περί χρόνου.[279]

Σημειωτέον, επίσης, ότι στο πεδίο της φιλοσοφίας του νου, ο John Mullarkey θεωρεί γόνιμη τη λεπτομερή σύγκριση των ιδεών του Bergson με βασικές θέσεις του Thomas Nagel.[280]

Τέλος, στο πεδίο της φιλοσοφίας της φύσης, ο Pierre Montebello συγκρίνει τις αντιλήψεις του Bergson με αυτές του Ravaisson. του Tarde και του Nietzsche.[281]

Είναι προφανές ότι στις εν λόγω μελέτες δεν επιχειρείται μόνο η σύγκριση και η αντιπαραβολή του στοχασμού του Bergson με αυτόν άλλων φιλοσόφων ή διανοητών. Τίθενται επίσης, άλλοτε σε μικρότερο και άλλοτε σε μεγαλύτερο βαθμό, και ζητήματα πρόσληψης της φιλοσοφίας του

Bergson ή επιρροής που άσκησε ο Bergson στους προαναφερθέντες ή που δέχθηκε από αυτούς.

*-Με την απόπειρα διακρίβωσης του ρόλου της μπερξονικης φιλοσοφίας, αλλά και του μπερξονισμού[1*1] στην ιστορία των ιδεών του εικοστού αιώνα,* με έμφαση στην επίδρασή του στην ιστορία των ιδεών σε ιδιαίτερες πολιτισμικές και θρησκευτικές παραδόσεις[283] αλλά και σε συγκεκριμένες χώρες: πρωταρχικά στη Γαλλία,[284] όπως είναι ευνόητο, όπου μεταξύ άλλων *επηρέασε* και τον στρατηγό de Gaulle,[285] αλλά και στην Αμερική,[288] στη Γερμανία,'[287] στην Ιταλία,'[288] στη Ρωσία'[289] (ειδικότερα στη Σοβιετική Ένωση),'[290] στη Βραζιλία'[291] και στην Ελλάδα.'[292] Τα τελευταία χρόνια έχει αρχίσει να μελετάται και η επιρροή του στοχασμού του Bergson σε Ιάπωνες φιλοσόφους, κυρίως στον Kuki Shuzo[293] -ο οποίος είχε δημοσιεύσει, το 1928, ένα άρθρο για την πρόσληψη της φιλοσοφίας του Bergson στην Ιαπωνία[294]- και στον Kitaro Nishida.[295]

Παράλληλα, το ενδιαφέρον αρκετών μελετητών έχει στραφεί στη διερεύνηση των επιρροών που άσκησε ο στοχασμός, αλλά και η γραφή του Bergson, στη λογοτεχνία: ασφαλώς στη γαλλική[296] και ειδικότερα στους μείζονες συγγραφείς της εποχής του Paul Valéry[297] και Marcel Proust,[298] αλλά επίσης στην αμερικανική λογοτεχνία[299] και στον βρετανικό μοντερνισμό[300] - μπερξονικές απηχήσεις συναντούμε στο έργο τόσο του James Joyce[301] όσο και του William Faulkner.[302] Ιδιαίτερα πρέπει να υπογραμμιστεί ένα είδος εκλεκτικής συγγένειας ανάμεσα στο βασικό μπερξονικό θέμα της «συνειδησιακής ροής» και το ψυχολογικό μυθιστόρημα της Virginia Woolf.[303] Στη χώρα μας, ο Bergson επηρέασε σαφώς το έργο του Νίκου Καζαντζάκη, ο οποίος παρακολούθησε τα μαθήματα του Γάλλου φιλοσόφου στο Collège de France την περίοδο 1907-1909.[304] Σημειωτέον, τέλος, ότι ο Bergson επηρέασε και κριτικούς της λογοτεχνίας μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει ο Charles Du Bos,[305] όπως φαίνεται κυρίως από το *Ημερολόγιό* του των ετών 1920-1925.[306]

Οφείλουμε επίσης να αναφερθούμε στις μελέτες σχετικά με την επιρροή του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson στην καλλιτεχνική πρωτοπορία των αρχών του εικοστού αιώνα: αφενός, στους καλλιτέχνες και ειδικότερα στους ζωγράφους και, αφετέρου, στους κριτικούς έργων τέχνης. Αναφέρομαι. πρωτίστως, στις εργασίες του ιστορικού της τέχνης Mark Antliff,[307] σύμφωνα με τον οποίο η φιλοσοφία του Bergson, και ειδικότερα η μεταφυσική της διάρκειας, υπήρξε η σημαντικότερη φιλοσοφική επίδραση, σ' αυτή την περίοδο.

στην τέχνη των κυβιστών (Cubists), των φουτουριστών (Futurists) και των φωβιστών (Fauvists), καθώς και στους τεχνοκριτικούς που επηρεάστηκαν από αυτά τα καλλιτεχνικά ρεύματα.[308] 0 Antliff πραγματεύεται ειδικότερα τη βαθιά επιρροή της φιλοσοφίας του Bergson στον ζωγράφο Matisse -και μάλιστα τόσο στη ζωγραφική του όσο και στη θεωρία του για τη ζωγραφική, όπως φαίνεται στις «Σημειώσεις ενός ζωγράφου»- μετά το 1908. Η επιρροή αυτή ήταν διττή: αφενός, είναι γνωστή η στενή σχέση του Matisse με τη μεταφυσική του Bergson*[309] αφετέρου, η αισθητική του Matisse είχε επηρεαστεί ιδιαίτερα, πριν από το 1914, από την αισθητική θεωρία του τεχνοκριτικού Matthew Stewart Prichard (1865-1936), ο οποίος, επηρεασμένος, με τη σειρά του, από τον οπαδό της μπερξονικής φιλοσοφίας Édouard Le Roy, είχε προχωρήσει, κατά την περίοδο 1909-1914, στη σύμφυρση της μπερξονικής αισθητικής με στοιχεία από τη βυζαντινή και την ισλαμική αισθητική.[310]

Τέλος, είναι χαρακτηριστικό της σφριγηλότητας των μπερξονικών σπουδών, παγκοσμίως, το γεγονός ότι, αρχής γενομένης από το 2002, μια ομάδα διακεκριμένων φιλοσόφων και ιστορικών της φιλοσοφίας αλλά και νεότερων ερευνητών (Γάλλων, Βρετανών, Αμερικανών, Τσέχων, Βραζιλιάνων κ. ά.) ανέλαβε να ενώσει τις δυνάμεις της για τη δημοσίευση μιας περιοδικής έκδοσης μπερξονικών μελετών, στη θέση προφανώς των περίφημων *Les Études bergsoniennes*, που έφτασαν τα δεκαέξι τεύχη από το 1948 έως το 1976. Η νέα επιθεώρηση ονομάζεται *Annales bergsoniennes,* επιμελητής της έκδοσης είναι ο καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Lille III και διευθυντής του «Διεθνούς κέντρου μελέτης της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας» Frédéric Worms, νέος και εξαιρετικά δραστήριος μελετητής του Bergson, και, μετά τους δύο πρώτους τόμους που κυκλοφόρησαν το 2002 και το 2004 και επιγράφονται «Bergson dans le siècle» και «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» αντιστοίχως, έχει ήδη προγραμματιστεί η έκδοση του τρίτου τόμου με θέμα: «Ο Bergson και οι επιστήμες» και είναι υπό εξέταση τα θέματα των επόμενων τόμων* «Ο Bergson και η τέχνη» και «ο Bergson και οι σύγχρονοί του» προβάλλουν, προσώρας, ως τα πλέον πιθανά.

ψ ψ ψ

Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας του Bergson αναδεικνύεται από το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν θεωρίες και θέσεις του αναφορικά με διαφορετικά πεδία του επιστητού:

Θεωρίες του Bergson που άττυονται ζητημάτων νευροψυχολογίας ή νευροψυχιατριχήςκαι γενικότερα νευροεπιστημών: Αναφέρομαι πρωτίστως στους τρεις συλλογικούς τόμους που δημοσιεύθηκαν τα τελευταία χρόνια με αυτό το αντικείμενο,[311] σε μια σημαντική μελέτη του Jean-Noël Missa[31'2] και στα άρθρα του Patrick McNamara σχετικά με τις μπερξονικές θεωρίες περί ονείρου[313] και μνήμης.[314] Το πιο πρόσφατο πόνημα του ιδίου *Mind and Variability: Mental Darwinism. Memory, and Seif* (Westport, Praeger Publishers, 1999)[315] αναδεικνύει την επικαιρότητα αυτής της συζήτησης· ο συγγραφέας «αναπτύσσει και υπερασπίζεται την μπερξονική θεωρία του εγκεφάλου ως μηχανισμού που βρίσκεται σε διαρκή μάχη με το εξωτερικό περιβάλλον. Ο McNamara, ο οποίος μελετά τις νευροεπιστήμες της συμπεριφοράς, υποστηρίζει τις θέσεις του Bergson σχετικά με την έννοια της επιλογής (sélection) στη βάση της σύγχρονης κλινικής και νευροφυσιολογικής έρευνας».[316] Όσον αφορά ειδικότερα τη χώρα μας, αξίζει να αναφερθούμε στο άρθρο του Θανάση Τζαβάρα με τον χαρακτηριστικό τίτλο: «0 Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση» (δημοσιεύθηκε το 1999, αλλά είχε γραφτεί το 1984).[317] Σημειωτέον ότι το ζήτημα αυτό απασχόλησε την τελευταία δεκαπενταετία και Ιταλούς μελετητές,[318] όπως παλαιότερα άλλους.[319]

Αναφορικά με το ρόλο που έπαιξαν βασικές θέσεις του Bergson στην ψυχολογία και στην ψυχιατρική της εποχής του, αξίζει ασφαλώς να αναφερθούμε σε ένα εκτενές άρθρο του νευρολόγου Raoul Mourgue, στο οποίο εξέταζε τις αντιλήψεις του Bergson επί νευροβιολογικών ζητημάτων υπό το πρίσμα των επιστημονικών δεδομένων των αρχών του εικοστού αιώνα.[320] Αλλωστε, η επιρροή του Bergson είναι σημαντική στο σύνολο του έργου του Mourgue, όπως φαίνεται από τον θεμελιώδη ρόλο που προσδίδει ο τελευταίος στη βιολογία κατά τη μελέτη της νευρολογίας και της ψυχοπαθολογίας·[321] το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι η μελέτη του για τη νευροβιολογία της παραίσθησης *(Neurobiologie de l'hallucination*, Βρυξέλλες, Lamertin, 1932),[322] καρπός άνω των δεκαπέντε ετών ερευνών και μελέτης.[323] Και άλλοι όμως νευρολόγοι, την ίδια περίοδο, είχαν προσπαθήσει να αποτιμήσουν την αξία των σχετικών με τη νευρολογία αποφάνσεων του Bergson στο *Υλη χαι* μνήμη,[324] χωρίς να είναι τόσο «μπερξονικοί» όσο ο Mourgue.[325]

Οφείλουμε επίσης να αναφερθούμε στα μπερξονικά στοιχεία που περιέχουν τόσο οι μελέτες του θεμελιωτή της φιλοσοφικής ψυχολογίας Pierre

Janet, κυρίως *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (1928) και του ψυχιάτρου και φιλοσόφου Eugène Minkowski, κυρίως *Le Temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933)[326] όσο και η μελέτη του Gaston Poulet, *Études sur le temps humain* (Εδιμβούργο, 1949). Στην ίδια συνάφεια, αξίζει να επισημάνουμε ότι, όπως μας πληροφορεί ο Ph. Soûlez,[327] «ο J. Gabel, οπαδός της φιλοσοφίας του Bergson και μαθητής του Minkowski, έγραψε ορισμένα σημαντικά άρθρα για τον σταλινισμό ως σχιζοφρένεια, δηλαδή ως διχασμένη ψευδή συνείδηση».[328]

Το ενδιαφέρον αρκετών μελετητών έχει προσελκύσει και η σχέση μεταξύ ορισμένων φιλοσοφικών θεωριών του Bergson (κυρίως σχετικά με την ερμηνεία των ονείρων, με τα ζητήματα του γέλιου, του ασυνειδήτου και της αφασίας, καθώς και με το πρόβλημα της προσωπικότητας, το οποίο αποτελεί το «κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας» σύμφωνα με τον Bergson[329]) και της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Freud.[330]

Άλλοι αναφέρονται στον Bergson σχετικά με τη διερεύνηση του φαινομένου της ύπνωσης και της υποβολής.[331] Τέλος, αντικείμενο μελέτης υπήρξε και η σχέση του στοχασμού του Bergson με την ψυχολογία της δημιουργικότητας.[332]

Οφείλουμε ωστόσο να επισημάνουμε ότι επιφανείς νευροβιολόγοι της εποχής μας απορρίπτουν ρητά τις δύο βασικές θέσεις που υποστήριξε ο Bergson στο Ύλη και μνήμη: πρώτον, ότι ο εγκέφαλος είναι αποκλειστικά το όργανο της πράξης και όχι επίσης το όργανο σχηματισμού και χρησιμοποίησης των αναπαραστάσεων[333] και, δεύτερον, ότι η μνήμη είναι αμιγώς πνευματικής υφής.[334] Επίσης, ο Jean-Noël Missa απέδειξε ότι ο Bergson έσφαλλε, όταν υποστήριζε[335] ότι οι θέσεις του νευρολόγου Pierre Marie, μαθητή του Charcot, σχετικά με την αφασία[336] επιβεβαίωναν τις δικές του νευρολογικές αντιλήψεις. Στην πραγματικότητα, οι θέσεις τους διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους· το μόνο που τους ενώνει είναι η κοινή τους αντιπαλότητα έναντι των συνειρμιστικών (associationnistes) θεωριών.[337]

Αξίζει να μνημονεύσουμε ξεχωριστά δύο μελέτες της Mara Meletti Bertolini (Πανεπιστήμιο της Parma): η πρώτη πραγματεύεται τις ψυχολογικές θεωρίες του Bergson[338] και η δεύτερη, που είναι αφιερωμένη στη φιλοσοφική επιθεώρηση *Revue philosophique*, από το έτος της ίδρυσής της (1876) μέχρι και το 1916, περιέχει πολύτιμες πληροφορίες για άρθρα και βιβλία τα οποία συνέβαλαν καθοριστικά στη συγγραφή των δυο πρώτων

βιβλίων του Bergson: του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (1889) και του Ύλη *και μνήμη* (1896).[339]

Θέσεις του Bergson που άπτονται ζητημάτων φυσικών επιστημών. Όσον αφορά τη φυσική, οι σημαντικότερες μελέτες σχετικά με την απήχηση των θεωριών του Bergson στη σύγχρονη φυσική δημοσιεύθηκαν το 1969 και το 1971 από τον Pete A. Y. Gunter και τον Milic <2apek αντιστοίχως,[340] οι οποίοι ασχολούνται εδώ και δεκαετίες μ' αυτό το ζήτημα.[341] Πολύ παλαιότερα είχε αναφερθεί εγκωμιαστικά στον Bergson ο επιφανής κβαντικός φυσικός Louis de Broglie,[342] υποστηρίζοντας ότι η θεωρία του Γάλλου φιλοσόφου σύμφωνα με την οποία η ύλη δεν αποτελεί ένα συνονθύλευμα αμετάβλητων και σαφώς διακριτών μεταξύ τους μορίων, τα οποία μπορούν να εντοπιστούν με ακρίβεια στο χώρο, παρουσιάζει ομοιότητες με κάποιες ανακαλύψεις της κβαντικής φυσικής.[343] Αργότερα δημοσιεύθηκε μια πολύ σημαντική μελέτη για την έννοια του χώρου στον Bergson,[344] ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουν ορισμένοι μελετητές.[345]

Η αντιπαράθεση του Bergson με τον Einstein αναφορικά με τη θεωρία της σχετικότητας του τελευταίου εξακολουθεί να αποτελεί αντικείμενο έρευνας, από το 1922, οπότε δημοσιεύθηκε το περίφημο βιβλίο του Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d 'Einstein*, μέχρι και πρόσφατα.[346] Θυμίζουμε ότι ο Bergson δεν αποδέχεται την ύπαρξη πολλαπλών χρόνων, οι οποίοι είναι σχετικοί μεταξύ τους, χωρίς να θεμελιώνονται σε έναν ενιαίο, καθολικό, μοναδικό βιώσιμο χρόνο.[347] Σημειωτέον ότι ο «διάλογος» μεταξύ του Bergson και του Einstein είχε συνεχιστεί, μέσω του φυσικού André Metz, μέχρι το 1924.[348] 0 Metz, με παιδαγωγική δεινότητα, εκθέτει με απλό και κατανοητό τρόπο τη θεωρία της σχετικότητας και ανασκευάζει την κριτική που της άσκησαν τόσο ο Bergson όσο και άλλοι φιλόσοφοι και στοχαστές.[349] Πράγματι, και ο Alfred North Whitehead είχε εναντιωθεί στη θεωρία της σχετικότητας του Einstein, στη μελέτη του *Η αρχή της σχετικότητας (The Principle of Relativity), που* δημοσιεύθηκε την ίδια χρονιά με το *Διάρκεια και ταυτοχρονία*.35°

Το 1987, δημοσιεύθηκε, με επιμέλεια του Ανδρέα Παπανικολάου και του P.A.Y. Gunter, *ένας* σημαντικός συλλογικός τόμος για τη σχέση του Bergson με τη σύγχρονη επιστημονική.σκέψη.[351]

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι ο θεμελιωτής της νέας θερμοδυναμικής

Ilya Prigogine, κάτοχος του βραβείου Νόμπελ χημείας (1973), έχει αναγνωρίσει σε διάφορες περιστάσεις (τις περισσότερες σε βιβλία που δημοσίευσε σε συνεργασία με τη χημικό και φιλόσοφο των επιστημών Isabelle Stengers) τη σημαντική επιρροή του Bergson -και ειδικότερα της αντίληψής του για το χρόνο ως επινόηση (invention)[352]- στη διαμόρφωση του επιστημονικού του στοχασμού, ιδιαίτερα στη μελέτη μη γραμμικών συστημάτων σε καταστάσεις μη ισορροπίας (non-linear non-equilibrium thermodynamics).[353] Ο Prigogine και η Stengers εκτιμούν χαρακτηριστικά ότι οι θέσεις του Νεύτωνα και αυτές του Bergson δεν αλληλοαποκλείονται αλλά μπορούν να συναρθρωθούν.[354]

Τα σημεία σύγκλισης του Prigogine και της Stengers με τον Bergson είναι σημαντικά: συμφωνούν ότι η αναγνώριση του θεμελιώδους ρόλου του χρόνου αποτελεί αναγκαίο όρο για την ορθή περιγραφή της πραγματικότητας· ότι ο χρόνος δεν είναι, όπως ο χώρος, ένα ομοιογενές μέσο με απολύτως ισότιμες κατευθύνσεις. Αναδεικνύουν τη μη αναστρεψιμότητα του χρόνου σε κάθε επίπεδο (μακροσκοπικό και μικροσκοπικό) και εκλαμβάνουν ως «εκ νέου ανακάλυψη του χρόνου» (redécouverte du temps) την αποδοχή εκ μέρους της επιστήμης της μη αναστρεψιμότητας του χρόνου. Υποστηρίζουν ότι η κατεύθυνση ή «ροή» ή «βέλος» του χρόνου, δηλαδή η διαφορά μεταξύ του παρελθόντος και του μέλλοντος, δεν μπορεί να αναχθεί σε μια αυθαίρετη επιλογή, όπως μπορούμε να επιλέξουμε τι θα αποκαλέσουμε δεξί και τι αριστερό στον χώρο. 0 Prigogine συμφωνεί επίσης με την κριτική που ασκεί ο Bergson στην κλασική επιστήμη όσον αφορά την αδυναμία της, λόγω των μηχανιστικών μοντέλων που χρησιμοποιούσε, να συλλάβει τις ουσιωδώς χρονικές πτυχές της πραγματικότητας.[355]

Αξίζει να αναφέρουμε τις ομοιότητες ανάμεσα σε βασικές θέσεις της νέας γενικευμένης θερμοδυναμικής του Prigogine και σε ορισμένες θεωρίες που συναντούμε στη *Δημιουργική εξέλιξη* του Bergson. Για αμφότερους: α) Η εξέλιξη είναι, κατ' αρχήν, μη αναστρέψιμη, β) Προκειμένου να εξηγηθεί η ανάδυση νέων βιολογικών μορφών απαιτείται μια θεμελιώδης δημιουργικότητα, μη εξηγήσιμη βάσει μεμονωμένων σωματιδίων σε τυχαία κίνηση. Πιθανότατα, μάλιστα, η φυσική επιλογή να μην είναι, σύμφωνα με τη νέα γενικευμένη θερμοδυναμική, η μοναδική, ίσως ούτε καν η θεμελιώδης, αρχή που εξηγεί την εξέλιξη, γ) Η εν λόγω δημιουργικότητα εκφράζει αληθινή απροσδιοριστία. Επομένως, τόσο κατά τον Bergson όσο και κατά τον

Prigogine η εξέλιξη δεν μπορεί να αναχθεί στην πορεία σωματιδιακο-κινητικών αιτίων* αποτελεί μάλλον μια ελεύθερη, δημιουργική διαδικασία, εφόσον φυσικά λάβουμε υπόψη μας τον θεμελιώδη ρόλο χημικών, ενεργειακών και άλλων παραγόντων.[356]

Ωστόσο, ο Prigogine διαφοροποιείται από τον Bergson όσον αφορά την αντίληψή του για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης, μεταξύ μεταφυσικής και φυσικής. Βασιζόμενος στον θεμελιώδη ρόλο που διαδραματίζει ο χρόνος στη σύγχρονη χημεία και θερμοδυναμική, ο Prigogine υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με την *κλασική* επιστήμη -την οποία γνώριζε και στην οποία *ασκούσε* κριτική ο Bergson- η *σύγχρονη* επιστήμη δεν υπόκειται στην κριτική του Bergson και είναι ικανή, βάσει των δικών της μεθοδολογικών προσεγγίσεων, να παράσχει μια ορθή σύλληψη του αυθεντικού χρόνου. 0 Prigogine συμφωνεί με τον Bergson ότι η κλασική επιστήμη, στην οποία κυριαρχούσε το νευτώνειο «παράδειγμα», λόγω του *πρακτικού* προορισμού της νόησης (intelligence) στην οποία βασίζεται, μας προσέφερε μάλλον *τη* δυνατότητα κυριαρχίας επί του κόσμου παρά έναν ανιδιοτελή θεωρητικό στοχασμό για τη δομή του σύμπαντος.[357] Διαφωνεί ωστόσο μαζί του ότι η εν λόγω κριτική αφορά την επιστήμη αυτή καθεαυτήν, υποστηρίζοντας ότι η σύγχρονη επιστήμη δεν μας παρέχει μόνο εργαλειακή γνώση, αλλά και μια βαθύτερη κατανόηση του κόσμου. Προβάλλει δε ως παράδειγμα ανιδιοτελούς γνώσης εκ μέρους της σύγχρονης επιστήμης την εκ νέου ανακάλυψη του χρόνου μέσω εξωτερικών, αντικειμενικών, επιστημονικών παρατηρήσεων. Μάλιστα, ο Prigogine υποστηρίζει ότι η υπέρβαση της κλασικής επιστήμης οφείλεται μάλλον στην «εσωτερική ανάπτυξη της ίδιας της επιστήμης» παρά στην κριτική που της άσκησαν οι φιλόσοφοι.[358] Σύμφωνα με τον Prigogine και την Stengers. η φιλοσοφία θα έπρεπε να είναι θεραπαινίδα της επιστήμης και όχι το αντίθετο* οφείλει δηλαδή να ερμηνεύει τα εκάστοτε πορίσματα της επιστημονικής έρευνας και όχι να προτείνει επιχειρήματα ανεξάρτητα από αυτήν ή να οριοθετεί τη σημασία της μελλοντικής εργασίας των επιστημόνων* εκτιμούν δε τον Bergson μόνο στο μέτρο που αποδεχόταν την πρωτοκαθεδρία της επιστήμης.[359]

Υπάρχει όμως και μια άλλη κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στον Prigogine και στον Bergson. Στη *Δημιουργική εξέλιξη ο* Γάλλος φιλόσοφος διακρίνει τη ζωή από την ύλη, μια διάκριση η οποία εξαρτάται σαφώς από την κλασική έννοια της εντροπίας που συναντούμε στον Boltzmann. Αντιθέ-

τως, σύμφωνα με τον Prigogine, η πραγματική δημιουργικότητα, δηλαδή η αυθορμησία την οποία ανακαλύπτουμε «μακριά από το σημείο ισορροπίας» (far from equilibrium), συναντάται στη φύση ή μάλλον στην ύλη[360]: «Κοντολογίς, ο Bergson αντιπαραθέτει τη ζωή με την ύλη. Κατ' εμέ η ζωή είναι βαθιά ριζωμένη στην ύλη, όταν λαμβάνουμε υπόψη μας την αστάθεια των δυναμικών συστημάτων και τις αυτοκαταλυτικές αντιδράσεις, *autocatalytic reactions*, που συνδέονται στενά με αυτά».[361] Επομένως, κατά τον Prigogine, η περίφημη μπερξονική έννοια της ζωτικής ορμής (élan vital) δεν είναι αναγκαία για να εξηγήσουμε την ανάδυση νέων μορφών ζωής, εφόσον οι φυσικοί και χημικοί παράγοντες αρκούν για μια τέτοια εξήγηση.[362]

Όσον αφορά τη βιολογία, αντικείμενο έρευνας συνεχίζει να αποτελεί η συμβολή του Bergson, πρωτίστως με τη *Δημιουργική εξέλιξη*, στη συζήτηση σχετικά με το ζήτημα της εξέλιξης[363] και της εντροπίας,[364] όπως φαίνεται τόσο σε παλαιότερες αλλά και πρόσφατες μελέτες που ασκούν κριτική στον οικείο στοχασμό του Bergson[365] όσο και σε μελέτες που διάκεινται ευνοϊκά απέναντι του.[366]

Στο γνωστό βιβλίο του *Η τύχη και η αναγκαιότητα*,[367] ο Jacques Monod (βραβείο Νόμπελ φυσιολογίας το 1965) αφιερώνει λίγες σελίδες στη φιλοσοφία της ζωής του Bergson. Εξετάζοντας τις *βιταλιστικές* θεωρίες, δηλαδή τις θεωρίες που «εξυπονοούν ότι υπάρχει ριζική διάκριση μεταξύ των έμβιων όντων και του άψυχου σύμπαντος», διακρίνει τον «επιστημοκρατικό βιταλισμό» -στους υποστηρικτές του οποίου συγκαταλέγεται ο βιολόγος και φιλόσοφος Hans Driesch[368]- από τον «μεταφυσικό βιταλισμό». Σύμφωνα με τον Monod, ο σημαντικότερος «εισηγητής ενός είδους μεταφυσικού βιταλισμού υπήρξε, δίχως αμφιβολία, ο Bergson»: «η φιλοσοφία αυτή βασίζεται εξ ολοκλήρου σε μια ορισμένη ιδέα περί ζωής, η οποία εκλαμβάνεται ως "ορμή", ως "ρεύμα", ριζικά διακριτό από την άψυχη ύλη, που παλεύει όμως μαζί της ... για να την υποχρεώσει να οργανωθεί». Χάρη στο «γοητευτικό ύφος» της και σε μια «διαλεκτική» που βρίθει μεταφορών και δεν στερείται ποίησης, η φιλοσοφία του Bergson γνώρισε, για μια περίοδο. τεράστια επιτυχία. Ωστόσο, επειδή, κατά τον Monod, η διαλεκτική του Bergson «στερείται λογικής», ήταν επόμενο να περιπέσει σε «πλήρη ανυποληψία». Οι δύο βασικές θεωρίες της *Δημιουργικής εξέλιξης,* στις οποίες εστιάζει την προσοχή του ο Monod, είναι, αφενός, η διάκριση μεταξύ της νόησης («όργανο γνώσης ειδικά προσαρμοσμένο για την κυριαρχία

πάνω στην αδρανή ύλη, αλλά εντελώς ανίκανο να συλλάβει τα φαινόμενα της ζωής») και του ενστίκτου (μόνο αυτό, «ομοούσιο με τη ζωτική ορμή, μπορεί να δώσει μιαν άμεση, περιεκτική ενόρασή της») και, αφετέρου, η εναντίωση του Bergson στην τελεολογία: «Αντίθετα με όλες σχεδόν τις βιταλιστικές ή ανιμιστικές θεωρίες, η θεωρία του Bergson δεν είναι τελεοκρατική. Αρνείται να φυλακίσει μέσα σ' οποιουσδήποτε καθορισμούς τον ουσιαστικό αυθορμητισμό της ζωής. Η εξέλιξη, συνεπώς, που ταυτίζεται με την ίδια τη ζωτική ορμή, δεν μπορεί να έχει ούτε τελικά ούτε ποιητικά αίτια. 0 άνθρωπος είναι το ανώτατο στάδιο στο οποίο έχει φτάσει η εξέλιξη, χωρίς όμως αυτή να το έχει επιδιώξει ή προβλέψει. Είναι μάλλον εκδήλωση και απόδειξη της ολοκληρωτικής ελευθερίας της δημιουργικής ορμής».[369]

«Φυλακισμένος στη λογική και ενδεής σε περιεκτικές ενοράσεις», ο Monod αισθάνεται «τελείως ακατάλληλος» να μελετήσει ενδελεχώς τη φιλοσοφία του Bergson. Περιορίζεται να επισημάνει ορισμένες «ασάφειες και εμφανείς αντιφάσεις» (υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι θα μπορούσαμε να εκλάβουμε τον μπερξονικό δυϊσμό ως απόρροια ενός πιο πρωταρχικού μονισμού) και να αναδείξει τη σημασία της στάσης του Bergson στην εποχή μας. Πώς ερμηνεύει όμως τη στάση αυτή; «Η εξέγερση, συνειδητή ή μη, εναντίον του λογικού, η λατρεία του *Id* εις βάρος του *Ego* (για να μην πω για τη δημιουργό αυτενέργεια) είναι σημάδια του καιρού μας. Αν ο Bergson είχε χρησιμοποιήσει λιγότερο σαφή γλώσσα, ύφος πιο "βαθυστόχαστο", σίγουρα θα ξαναδιαβαζόταν σήμερα».[370]

Σε ένα σημαντικό παλαιότερο άρθρο του, ο Pete A.Y. Gunter δείχνει πώς ορισμένες τάσεις της σύγχρονης βιολογίας αξιοποιούν τη *συνεργασία* -δεν πρόκειται περί *αντιπαλότητας*- ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση,[371] που αποτελεί χαρακτηριστικό της μπερξονικής μεθόδου. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Αμερικανό μελετητή, οι πρώτες *εργαστηριακές* έρευνες σχετικά με τον βιολογικό χρόνο, οι οποίες έγιναν από τον Alexis Carrel και τον Pierre Lecomte de Noüy, φέρουν τη σφραγίδα της φιλοσοφίας του Bergson και ειδικότερα της ενορατικής μεθόδου.[372] Σε ένα προηγούμενο άρθρο του είχε δείξει ότι η μπερξονική θεωρία της ύλης προαναγγέλλει, σε κάποια σημεία, σύγχρονες κοσμολογικές θεωρήσεις.[373]

0 γνωστός βιολόγος και φιλόσοφος Henri Atlan, υπέρμαχος της «λογικής της αυτοοργάνωσης», παρέπεμπε, στα τέλη της δεκαετίας του 1960, στη φιλοσοφία της ζωής του Bergson, όταν απέρριπτε την αμιγώς αίτιο-

κρατική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η αίσθηση της αυτονομίας στα ήδη εξελιγμένα έμβια όντα είναι απλώς μια ψευδαίσθηση: «Όπως το κατανόησε ο Bergson, η αιτιοκρατική-μηχανοκρατική αντίληψη, η οποία συνεπάγεται την απόρριψη της αυτόνομης συνείδησης και της ελεύθερης βούλησης ως πνευματοκρατικών ψευδαισθήσεων, οδηγεί κατ' ουσίαν στη σύλληψη του χρόνου μόνο υπό την αναστρέψιμη πλευρά του -που είναι η πλευρά της μηχανικής- και αδυνατεί να φανταστεί τη φυσική δυνατότητα ενός χρόνου ο οποίος είναι επινόηση».[374] Επίσης ο P. A.Y. Gunter δείχνει πώς η ανάπτυξη μη γραμμικών (non-linear) προσεγγίσεων στη βιολογία -αναφέρεται ειδικότερα στις εργασίες του Prigogine και των συνεργατών του- ωθούν τους μελετητές να ενδιαφερθούν εκ νέου για τις βιολογικές αντιλήψεις του Bergson.[375]

Πιο πρόσφατα ο βιολόγος Alain Prochiantz κάλεσε τους συναδέλφους του να μελετήσουν εκ νέου τον Bergson, «έναν από τους σημαντικότερους φιλοσόφους της βιολογίας του περασμένου αιώνα». Γνωρίζοντας καλά ότι η πλειονότητα των βιολόγων στις μέρες μας έχουν μια υπερβολικά αρνητική εικόνα για τον Bergson, κυρίως επειδή υπερασπίστηκε τον βιταλισμό -ενώ η αντίπαλη θεωρία, ο υλισμός, φαίνεται να «έχει τελικά θριαμβεύσει στη βιολογία, επιτρέποντας να συντελεστούν σημαντικά βήματα προόδου τόσο στο επίπεδο της βασικής θεωρίας όσο και σ' αυτό της ανάπτυξης των βιοτεχνολογιών»- τους καλεί να λάβουν σοβαρά υπόψη τους τα ακόλουθα δύο δεδομένα: πρώτον, «ο Bergson επανέρχεται, από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, στη συζήτηση ανάμεσα στον Claude Bernard και στους μηχανοκράτες φυσιολόγους του 19ου αιώνα, όταν το ζητούμενο ήταν να αναπτυχθούν μέθοδοι και μια θεωρία, συγκεκριμένα η φυσιολογία, προσαρμοσμένες στην κατανόηση των ιδιαζόντων γνωρισμάτων των εμβίων όντων». *Δεύτερον,* και κυρίως, οι σύγχρονοι βιολόγοι διαπράττουν ένα πολύ σοβαρό σφάλμα, καθώς, αψηφώντας την μπερξονική διάκριση ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση και βασιζόμενοι αποκλειστικά στη νόηση, πέφτουν στην παγίδα να παραχωρούν στην αποκλειστική αρμοδιότητα της φιλοσοφίας «αυτό το στοιχείο ενστίκτου, το οποίο, λόγω των σχέσεών του με την καλλιτεχνική δημιουργία, διαφεύγει, σε μια πρώτη φάση, από τη λογική, αλλά, παρά ταύτα, επιτρέπει να διευρύνουμε τον πυρήνα των γνώσεών μας. Η διεύρυνση αυτή συντελείται, αφενός, με τα μέσα της νόησης και, αφετέρου, οιονεί διά διαδοχικών συμπυκνώσεων, με τα μέσα μιας ζώνης σκιάς την οποία μπορεί να

εξερευνήσει μόνο το ένστικτο, που συνιστά κατά τον Bergson το βιολογικό υπόστρωμα της ενόρασης». Επειδή λοιπόν «η *Δημιουργική εξέλιξη* είναι *επίσης,* και κυρίως, μια γνωσιοθεωρία», ο Prochiantz επικρίνει τους σύγχρονους βιολόγους, στην πλειονότητά τους, για την «ανικανότητά τους να αναγνωρίσουν τη σπουδαιότητα της ενόρασης». Η μομφή αυτή περί «βιολογικού πουριτανισμού» αποκτά ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα, καθώς ο Prochiantz σπεύδει να επισημάνει ότι οι σύγχρονοι μαθηματικοί και φυσικοί δεν υποπίπτουν στο ίδιο σφάλμα. «Η ενόραση είναι ένα εργαλείο γνώσης, ένα πνευματικό εργαλείο το οποίο οφείλει να συνοδεύει την εργασία της λογικής, τη δοκιμασία της εμπειρίας. Δεν πρέπει να αποκλείσουμε την ενόραση από το επιστημονικό πεδίο, επειδή δεν κατανοούμε σε τι συνίσταται ακριβώς ή επειδή φαίνεται να ξεφεύγει από μια λογική διαδικασία. Είναι βέβαιο ότι η ενόραση αποτελεί μέρος της λειτουργίας του εγκεφάλου, έστω κι αν η λειτουργία αυτή δεν είναι "φαινομενικά" λογική».[376]

Η συμβολή όμως του Bergson στη φιλοσοφία της βιολογίας θα ήταν ανεπαρκής, εάν περιοριζόταν στην επεξεργασία νέων γνωσιοθεωρητικών εργαλείων. 0 Prochiantz εκθειάζει επίσης ορισμένα από τα πορίσματα στα οποία οδηγείται ο Bergson, στο πεδίο της βιολογίας, χάρη στην αξιοποίηση των εργαλείων αυτών. Ειδικότερα, από την κριτική που ασκεί ο Bergson, στο πρώτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης,* στη ριζική μηχανοκρατία και στη ριζική τελεολογία ως απόπειρες εξήγησης της εξέλιξης τόσο των ατόμων όσο και των ειδών, ο Γάλλος βιολόγος συγκρατεί «το στοιχείο απροσδιοριστίας που χαρακτηρίζει κάθε ζωτική δημιουργία (création vitale)» σύμφωνα με τον Bergson. Το επιχείρημα του Γάλλου φιλοσόφου είναι σοβαρό, κατά τον Prochiantz, επειδή δεν στηρίζεται στον (μαθηματικό) χρόνο, αλλά «στη διάρκεια, ήτοι σε μια μεταβλητή, η οποία είναι συστατικό στοιχείο του εμβίου, και στον τρόπο με τον οποίο η διάρκεια και η ιστορία εγγράφονται αδιαλείπτως τόσο σε ανοργάνωτες όσο και, κυρίως, σε οργανωμένες δομές. Οι δομές αυτές βρίσκονται διαρκώς σε εξέλιξη και δεν είναι ποτέ όμοιες με τον εαυτό τους, καθώς, αφενός, δέχονται την ώθηση του παρελθόντος τους και, αφετέρου, το μέλλον τους εμπεριέχει σημαντική δόση απροσδιοριστίας ... Το έμβιο ον, τόσο στο επίπεδο της εξέλιξης του είδους όσο και σ' αυτό της ατομικής ανάπτυξης, εγγράφεται στο χρόνο και επομένως στην ιστορία ... Ο ρόλος της ζωής είναι να εισάγει απροσδιοριστία στην ύλη».[377]

Ωστόσο, ο Prochiantz δεν εξετάζει τις θέσεις του Bergson μόνο από φιλοσοφική σκοπιά, αλλά και από επιστημονική. Εκκινώντας από το γεγονός ότι «η γενετική της ανάπτυξης και η νέα επιστήμη που γεννήθηκε, τα δέκα τελευταία χρόνια, από τη συγχώνευση της εν λόγω γενετικής με τη θεωρία της εξέλιξης -η επιστήμη αυτή ονομάζεται Evo/devo- επέτρεψαν να μελετήσουμε με μια λιγότερο κριτική ματιά, και μάλιστα με θαυμασμό, τις εργασίες του Geoffroy Saint-Hilaire και του Ernst Haeckel. Δεν θα ήταν άστοχο να υιοθετήσουμε παρόμοια στάση απέναντι στην απίστευτη οξυδέρκεια του Bergson». 0 Γάλλος βιολόγος υποστηρίζει μάλιστα ότι η «βιολογική μεταφυσική» του Bergson, όπως αυτή αναπτύσσεται στη *Δημιουργική εξέλιξη*, απέχει ελάχιστα από μια επιστημονική θεωρία στο πεδίο της βιολογίας.[378]

Τέλος, ο Prochiantz υποστηρίζει ότι αξίζει να μελετήσουμε σοβαρά τις θέσεις του Bergson για την καταστατική θέση του ανθρώπου στο σόμπαν: «0 Bergson τοποθετεί τον άνθρωπο στην εξέλιξη. ... 0 άνθρωπος είναι ιδιαίτερου τύπου ζώο ή, εάν προτιμάτε, ένα ζώο που δεν είναι ζώο. Λόγω της "μη φυσικής" φύσης του (par nature "anature") είναι *και* δεν είναι ζώο». 0 Γάλλος βιολόγος εκθειάζει τη συμβολή της μπερξονικής ενόρασης όσον αφορά το ρόλο της γλώσσας και της συνείδησης στην αδιάπτωτη μεταβολή των σωματικών δομών: «Δίχως τη γλώσσα, το άτομο στερείται συνείδησης και ιστορίας, διότι δεν μπορεί πλέον να διηγηθεί στον ίδιο του τον εαυτό την ιστορία του. Καθίσταται ένα αντικείμενο εν εξελίξει, ανίκανο να συλλάβει τον εαυτό του. Δεν υπάρχει πια ... Η γλώσσα, διά του πολιτισμού, και επομένως διά των ιχνών που επιτρέπει να αφήσουμε από γενιά σε γενιά, είναι επίσης ένα αξιοθαύμαστο εργαλείο εξέλιξης, το οποίο μας χωρίζει, κατά τρόπο μη αναστρέψιμο, από την υπόλοιπη ζωικότητα. Ακόμη μια φορά είναι εντυπωσιακός ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson προαισθάνθηκε, ενορατικά, το ρόλο της συνείδησης και της γλώσσας, όχι απλώς στο επίπεδο της ψυχολογίας και της φιλοσοφίας, αλλά σε σχέση με τη διαρκή μεταβολή των σωματικών δομών».[379]

Στην κατακλείδα του άρθρου του, ο Prochiantz αναδεικνύει τη χρησιμότητα του στοχασμού του Bergson για τη σύγχρονη βιολογία, υπό την προϋπόθεση της υπέρβασης του «απλοϊκού βιολογισμού»: «Είναι αξιοσημείωτο ότι ελάχιστοι φιλόσοφοι, ακόμη και επιστήμονες -με εξαίρεση τον Jacques Monod- υπογράμμισαν την αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στη διεκδίκηση εκ μέρους μας της εξελικτικής ζωικότητας και, ταυτοχρόνως. στη διατράνωση του οριστικού χωρισμού μας από τη μοίρα των ζώων. Η

συνάντηση αυτή ανάμεσα στον Monod και στον Bergson μπορεί να ξενίσει κάποιους, αλλά ο βιολόγος και φιλόσοφος Bergson τον οποίο το κείμενο αυτό καλεί να μελετήσουμε εκ νέου δεν απέχει πολύ από τον Pascal. Οπωσδήποτε είναι πιο υλιστής από όσο πιστεύεται εν γένει».[380]

Επιπλέον «ο φυσικός Bernard d'Espagnat διατείνεται ότι η σύγχρονη επιστήμη ενσωμάτωσε ορισμένες πτυχές της μπερξονικής έννοιας της διάρκειας, χωρίς ωστόσο να τις λάβει υπόψη της στο σύνολό τους. Η επιστήμη κατέληξε να ενδιαφέρεται για παράγοντες οι οποίοι, στην αρχή, θεωρούντο "ενορατικής φύσης". Έτσι δεν μας ξενίζει ούτε το γεγονός ότι ο Joël de Rosnay προσανατολίζεται προς μια μη αναγωγιστική βιολογία, που αποφεύγει τις αντινομίες της μηχανοκρατίας και της τελεολογίας, ούτε ότι ο Michel Serres προβάλλει τον ισχυρισμό πως ένας οργανισμός συγκροτείται, κυριολεκτικά, από «διαστρωματωμένο χρόνο» (feuilleté de temps). Επομένως, γενικότερα, η προβληματική του Bergson διαδραματίζει, ακριβώς όπως το επεδίωκε, ρόλο μαγιάς».[381]

Σημειωτέον, τέλος, ότι, στο πεδίο της φιλοσοφίας της βιολογίας, ο John Mullarkey θεωρεί γόνιμη τη λεπτομερή σύγκριση ορισμένων ιδεών του Bergson, αφενός, με αντιλήψεις του Stuart Kauffmann και του Brian Goodwin, μελετητών της θεωρίας της πολυπλοκότητας, και, αφετέρου, με τις ιδέες του Richard Dawkins, συγγραφέα μεταξύ άλλων του βιβλίου *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1976).[382]

Θέσεις του Bergson που άπτονται ζητημάτων μαθηματικών επιστημών: Μικρότερο ενδιαφέρον φαίνεται ότι παρουσιάζουν για τη σύγχρονη έρευνα οι θέσεις του Bergson που αφορούν τα μαθηματικά. Στο πεδίο αυτό κλασική είναι πλέον η μελέτη του Jean Milet για τη στενή σχέση της φιλοσοφίας του Bergson -και ειδικότερα της αντίληψής του για την αδιάκοπη μεταβολή των όντων- με τον απειροστικό λογισμό.[383] Ενδιαφέρον είναι και το άρθρο του ίδιου μελετητή στο οποίο αναζητά την πηγή της επιστημολογίας του Bergson στον μαθηματικό στοχασμό.[384] Σημαντικά είναι ασφαλώς τα πιο πρόσφατα άρθρα του Philippe Soûlez και του Pete A. Y. Gunter για το ρόλο των μαθηματικών στο έργο του Bergson.[385]

Αξιοποίηση θεωριών του Bergson απόφαινομενολόγους. Ένα από τα σπουδαιότερα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα που ανατρέχει στη φιλοσοφία

του Bergson είναι η φαινομενολογία.[386] Πράγματι, ορισμένοι σύγχρονοι φαινομενολόγοι, όπως ο Renaud Barbaras -στο δοκίμιό του *Η επιθυμία και η απόσταση - Εισαγωγή σε μια φαινομενολογία της αντίληψης*[Α1]-, ξαναζωντανεύουν το μπερζονικό εγχείρημα, ακολουθώντας τα ίχνη του Merleau-Ponty,[388] ο οποίος, παρά την *αντίθεσή* του σε βασικές θέσεις του Bergson, επιστρέφει στον Bergson στο ύστερο έργο του *(Le visible et l'invisible*), μέσω της επιρροής ενός *άλλου* μπερζονικού, του Whitehead.[389] 0 R. Barbaras, βασιζόμενος στις αναλύσεις του Bento Prado Jr, τη διατριβή του οποίου για τον Bergson μετέφρασε στα γαλλικά,[390] αξιοποιεί κυρίως τη λανθάνουσα φαινομενολογία που μπορούμε ν' ανακαλύψουμε στο πρώτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*, με τη θεωρία των εικόνων (images), καθώς επίσης και την κριτική που ασκεί ο Bergson στην ιδέα του μηδενός και στην αρνητικότητα στο τέταρτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης*.[391]

Αξιοποίηση Θεωριών του Bergson απόμετανεωτερικούς Θεωρητικούς (ιδίως από μελετητές του φιλοσοφικού στοχασμού του Gilles Deleuze): Τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια, σημαντικό αντικείμενο έρευνας έχει αποτελέσει, κυρίως εκ μέρους Αγγλοσαξόνων μελετητών, η επιρροή που έχουν ασκήσει κάποιες μπερζονικές θεωρίες στο μετανεωτερικό φιλοσοφικό στοχασμό[392] ή τουλάχιστον το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η σύγκριση και ο παραλληλισμός μεταξύ μπερζονικών και μετανεωτερικών θεματικών. Στην προσπάθεια αυτή, αξίζει να επισημάνουμε τη συμβολή του περιοδικού *Philosopfty Today* (DePaul University, Chicago). Έτσι, έχει γίνει απόπειρα να διακριβωθεί η συμβολή του Bergson στη σύγχρονη κριτική που ασκείται στο «γνωστικό υποκείμενο» με αναφορά στην έννοια της «αφηγηματικής ταυτότητας» του Paul Ricoeur.[393] Έχει υποστηριχθεί ότι η ηθική φιλοσοφία του Bergson περιέχει, εν σπέρματι, τη θεωρία του Emmanuel Lévinas περί «πρωτο-ηθικής».[394] Έχουν αναζητηθεί στο έργο του Jacques Derrida απηχήσεις της κριτικής που ασκεί ο Bergson στη «χωροποίηση» του χρόνου, δηλαδή στην αποτύπωση της ετερογενούς διάρκειας που χαρακτηρίζει τη συνείδησή μας με όρους που αρμόζουν αποκλειστικά στον ομοιογενή χώρο.[395] Έχει υποστηριχθεί, ακόμη, ότι υπάρχουν σημεία σύγκλισης μετάξι') της μπερζονικής θεωρίας περί σώματος και της θεωρίας του Foucault περί ισχύος (pouvoir).[396] 0 John Mullarkey διατείνεται πως, παρά το θεωρητικό ενδιαφέρον που παρουσιάζουν αυτές οι συγκρίσεις, δεν στοιχειοθετείται

πραγματική επιρροή του Bergson στους ανωτέρω στοχαστές, δεδομένου ότι, αφενός, απ' όλους τους προαναφερθέντες, μόνο ο Lévinas έχει παραδεχθεί (αλλά σε συνεντεύξεις και όχι στα βασικά του έργα) την επιρροή που άσκησε ο Bergson στο στοχασμό του,[397] και, αφετέρου, ο Ricoeur και ο Derrida αντιμετωπίζουν κριτικά τις συγκεκριμένες θεωρίες του Bergson από τις οποίες υποτίθεται ότι επηρεάστηκαν.[398] Κατά τον Mullarkey, ο μοναδικός από τους φιλοσόφους που συγκαταλέγονται στο φιλοσοφικό ρεύμα της μετανεωτερικότητας, ο οποίος επηρεάστηκε όντως από τον Bergson, είναι ο Gilles Deleuze. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Γάλλος ιστορικός της φιλοσοφίας και φιλόσοφος θεωρεί ότι η μπερξονική κριτική στην αρνητικότητα και η μπερξονική έννοια της (φύσει ετερογενούς) διάρκειας καθιστούν τον Bergson πρόδρομο της «φιλοσοφίας της διαφοράς».[399]

Πράγματι, η επιρροή του Bergson στον Deleuze είναι σαφής όχι μόνο στο σημαντικό άρθρο του τελευταίου σχετικά με την μπερξονική αντίληψη της «διαφοράς» και στη μελέτη του *Le bergsonisme*, αλλά και στο πόνημά του για τη φιλοσοφία του Nietzsche,[400] στην απόπειρα συγκρότησης εκ μέρους του μιας «φιλοσοφίας του κινηματογράφου» στο δίτομο έργο του *Κινηματογράφος*[401] και στο έργο *Mille plateaux*, το οποίο δημοσίευσε από κοινού με τον Félix Guattari.[402] Υπάρχουν μάλιστα μελετητές που αναφέρονται στην απόπειρα συγκρότησης, εκ μέρους του Deleuze, ενός σχιζομυστικιστικού μπερξονισμού.[403]

Το ενδιαφέρον των μελετητών έχουν επίσης προσελκύσει οι αντιλήψεις του Bergson αναφορικά με το σώμα και τη σωματικότητα, και γενικότερα με τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος, εν σχέσει προς τις οικείες αντιλήψεις του Maurice Merleau-Ponty αλλά και του Gilles Deleuze,[404] στο ευρύτερο πλαίσιο της σύγκρισης (ενίοτε και της σύγκρουσης) μεταξύ των νεωτερικών και των μετανεωτερικών αντιλήψεων περί σώματος.[405]

Εξάλλου, ενδιαφέρουσα είναι μια απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης των *Δύο τζηγών της ηθικής και της θρησκείας* του Bergson υπό το πρίσμα -έστω εν μέρει- των αναλύσεων του Michel Foucault, στον δεύτερο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, για τη σχέση μεταξύ σκέψης, ασκητικής και ηδονής.[406]

Τέλος, ένας Αμερικανός μελετητής υποστήριξε πρόσφατα ότι οι αντιλήψεις του Bergson και του Durkheim για την κοινωνία, τις οποίες εκλαμβάνει ως «αντίπαλες σχολές του νεότερου κοινωνικού στοχασμού», αποτε-

λούν τις «κρυφές ρίζες» της μετανεωτερικής κοινωνικής θεωρίας υπό το πρίσμα της μετανεωτερικής «επιστροφής» στην έννοια του ιερού, την οποία απέρριπταν τόσο ο Διαφωτισμός όσο και ο υλιστικός στοχασμός.[407]

Αντιπαράθεση συγχρόνων φιλοσόφων με ορισμένες θεωρίες του Bergson αλλά και αξιοποίηση κάποιων θέσεών του: Η πιο πρόσφατη (ήπια και εποικοδομητική) κριτική σε πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson διατυπώνεται από τον Charles Larmore στο βιβλίο του *Οι πρακτικές του* εγώ.[408] Ο συγγραφέας επιχειρεί εδώ να «κατασκευάσει», όπως υποστηρίζει, μια θεωρία του εγώ (moi)[409] παρεμφερή με την «ανάλυση της δομής του υποκειμένου» εκ μέρους του Jean-Paul Sartre.[410] Καθώς λοιπόν ο Larmore εκλαμβάνει ως παραπλήσιες ορισμένες θέσεις του Sartre και του Bergson, υπό την έννοια ότι αμφότεροι τοποθετούνται κριτικά έναντι της «αναστοχαστικής» (réflexive) φιλοσοφίας τύπου Jean Nabert, διατείνεται ότι ο Bergson και ο Sartre «απέδωσαν μεγάλη σημασία στην αποκάλυψη του είδους τροποποίησης που υφίσταται το εγώ, όταν καθίσταται αντικείμενο μιας αναστοχαστικής γνώσης».[411] «Πράγματι, τόσο ο Bergson όσο και ο Sartre, ο οποίος στο σημείο αυτό ακολουθεί τον δάσκαλό του, χωρίς ωστόσο να θέλει να το αναγνωρίσει, υποστηρίζουν ρητά ότι ο προορισμός της αναστοχαστικής συνείδησης συνίσταται στην παραγωγή εντός του αντικειμένου της, δηλαδή της εικόνας του εγώ. μιας τόσο βαθιάς παραμόρφωσης, ώστε να αποτελεί ψευδαίσθηση η ιδέα ότι η αναστοχαστική συνείδηση μπορεί να φτάσει στην αυτογνωσία. Η εν λόγω συνείδηση αδυνατεί, σύμφωνα με τον Bergson και τον Sartre, να εξηγήσει με ικανοποιητικό τρόπο τη συνοχή του εγώ, εφόσον η βιωμένη πραγματικότητα διαφεύγει κατ' ανάγκην από το αποστασιοποιημένο πρίσμα που χαρακτηρίζει την αναστοχαστική συνείδηση».[412]

Στο τμήμα του εν λόγω βιβλίου του Larmore, όπου συμπυκνώνεται η κριτική του στον Bergson και στον Sartre,[413] υποστηρίζει ότι οι δύο Γάλλοι φιλόσοφοι σφάλλουν όταν διατείνονται ότι η αυτογνωσία αδυνατεί να προσεγγίσει το αντικείμενό της, δηλαδή τη συνοχή του εγώ, καθώς, στην πραγματικότητα, «δεν υφίσταται παρόμοιο χάσμα ανάμεσα στην αληθινή φύση του υποκειμένου και στον τρόπο με τον οποίο το αναπαριστά η αναστοχαστική γνώση».[414]

Σε ποιο λάθος όμως βασίζεται η κοινή θέση του Bergson και του Sartre κατά τον Larmore; Ο ίδιος δέχεται ότι, προκειμένου να οδηγηθούμε στην

αυτογνωσία, δεν αρκεί να συντάξουμε έναν κατάλογο των πνευματικών μας καταστάσεων, αλλά απαιτείται επιπλέον να γνωρίσουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται μεταξύ τους και τον ρόλο που διαδραματίζει καθεμιά στο σύνολο του εγώ. Χρειάζεται κυρίως να ανακαλύψουμε τον τρόπο με τον οποίο ορισμένες από τις πνευματικές καταστάσεις εξηγούν την παρουσία άλλων. Στην κατεύθυνση αυτή, η αναστοχαστική συνείδηση, αφού γνωρίσει τις πνευματικές καταστάσεις, ανασυγκροτεί τη σύνδεση μεταξύ τους βάσει της ιδέας της αιτιότητας, υποθέτοντας ότι ορισμένες από αυτές παράγονται από άλλες. Στο σημείο αυτό, ο Bergson και ο Sartre ασκούν κριτική στην αναστοχαστική συνείδηση, υποστηρίζοντας ότι αδυνατεί να εξηγήσει σε τι συνίσταται αυτή η διαδικασία παραγωγής πνευματικών καταστάσεων. 0 Bergson ειδικότερα καταγγέλλει -τόσο στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης όσο* και στα μαθήματα ηθικής φιλοσοφίας (1891-1893) και ψυχολογίας (1892-1893)- την προσφυγή σε μια συνειρμιστική (associationniste) σύλληψη του πνεύματος, σύμφωνα με την οποία οι πνευματικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες οντότητες, που συμπαρατίθενται -αντί να αλληλοδιεισδύουν- και επενεργούν οι μεν στις δε, προκειμένου να παραγάγουν άλλες πνευματικές καταστάσεις.[415]

Κατά τον Larmore, «η αληθινή ένσταση που εγείρει το επιχείρημα του Bergson και του Sartre δεν έγκειται στο γεγονός ότι η αναστοχαστική συνείδηση επικαλείται την ιδέα της ψυχικής αιτιότητας (μολονότι, δυστυχώς, ορισμένες παρατηρήσεις τους κινούνται προς αυτή την κατεύθυνση), αλλά ότι χρησιμοποιεί μια ακατανόητη έννοια ψυχικής αιτιότητας, εφόσον της είναι απολύτως αδύνατο να παράσχει την παραμικρή ιδέα του τι είναι η υποκείμενη διαδικασία (processus sous-jacent), της οποίας αιτία και αποτέλεσμα είναι διαδοχικές καταστάσεις. Της είναι απολύτως αδύνατο, διότι η αληθινή συνοχή του εγώ προκύπτει από την αλληλοδιείσδυση των πνευματικών καταστάσεών του, όπως τις "βιώνουμε"».[416]

Ωστόσο, ο Larmore επισημαίνει ότι το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει αυτού του είδους η επιχειρηματολογία, είναι παράδοξο, διότι, εάν η αναστοχαστική συνείδηση δεν μπορεί να συλλάβει τη βαθιά φύση του εγώ, τότε ο φιλόσοφος δεν θα διέθετε κανένα μέσο γνωστικής προσέγγισής της. Σημειωτέον ότι αναγκαίος όρος, για να ισχύει το επιχείρημα αυτό του Larmore, είναι η ακύρωση της μπερξονικής θεωρίας της ενόρασης: «Δεν χρησιμεύει σε τίποτε να απαντήσουμε, όπως το κάνει ο Bergson, ότι κα-

τορθώνουμε να γνωρίσουμε τη φύση του εγώ με την "ενόραση", διότι, ακόμη κι εάν υποθέσουμε ότι υπάρχει μια τέτοια ικανότητα, απαιτείται να αναστοχαστούμε τις εκφορές της ενόρασης, προκειμένου να τις εκθέσουμε φιλοσοφικά».[417] Σημειωτέον ότι, παρά την κριτική του στην μπερξονική έννοια της ενόρασης, ο Larmore δεν διστάζει να αποκαλέσει «ενόραση» (intuition) τη βασική ιδέα που υπερασπίζεται στο υπό μελέτη βιβλίο του.[418]

Σύμφωνα με τον Larmore, το στοιχείο που παρέβλεψαν ο Bergson και ο Sartre είναι «η εργασία εκλογίκευσης (rationalisation) την οποία μπορεί και μάλιστα οφείλει να επιτελέσει η αναστοχαστική συνείδηση για τον εαυτό της ... Η συνοχή του εγώ διαφαίνεται κατά την πορεία της αυτοερμηνείας μας. Κατανοούμε πώς τα στοιχεία του εγώ μας συγκρατούνται μεταξύ τους βάσει του τρόπου με τον οποίο συμβάλλουν στην κατανόηση της συμπεριφοράς μας. Όμως αυτή η ενοποιός σύλληψη του εγώ δομείται ακριβώς στην αναστοχαστική συνείδηση».[419]

Βάσει της επιχειρηματολογίας αυτής, ο Larmore καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «στην προσπάθειά μας να γνωρίσουμε καλύτερα τον εαυτό μας, μία από τις καταστάσεις της συνείδησής μας παρήγαγε μια άλλη. Ωστόσο, η αιτιακή αυτή σχέση δεν χρειάζεται να γίνει γνωστή ως ένα ακατανόητο γεγονός, εάν κάναμε σωστά την ερμηνευτική εργασία μας, διότι ο όρος για να κατορθώσουμε στ' αλήθεια να εντοπίσουμε μια πνευματική αιτία είναι να γνωρίζουμε ποιο λόγο μας παρέσχε για να κάνουμε ό,τι αξίζει σαν αποτέλεσμά της. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο αναστοχασμός σχετικά με τον εαυτό μας, καθώς και η ερμηνεία του άλλου κατορθώνουν σπανίως να πληρούν αυτό τον όρο. Γι' αυτόν τον λόγο είναι κατανοητή η έλλειψη ικανοποίησης που εξέφρασαν ο Bergson και ο Sartre σχετικά με την εν γένει μηχανική πλευρά της ψυχολογικής ανάλυσης. Ωστόσο, δεν πρόκειται, στο σημείο αυτό, για λάθος του αναστοχασμού. Πρόκειται για ένα ελάττωμα το οποίο μόνο ο αναστοχασμός μπορεί να θεραπεύσει».[420]

Σε ένα σημείο ο Larmore συμφωνεί με τον Bergson: ο *πρακτικός* αναστοχασμός αποκαλύπτει καλύτερα από τον *γνωστικό* αναστοχασμό τη θεμελιώδη δομή της σχέσης μας με τον εαυτό μας. Προκειμένου δε να διασαφήσει την έννοια του πρακτικού αναστοχασμού, επισημαίνει ότι ο Bergson «κατέστησε προφανές ότι το εγώ υπάρχει μόνο μέσα στην προσπάθεια και διαμέσου της προσπάθειας να συγκροτηθεί ως εγώ και παραθέτει το ακόλουθο σημαντικό χωρίο της *Δημιουργικής εξέλιξης*[421] : « Για να συμπέσει η

συνείδησή μας με κάτι από την αρχή (principe) της, θα έπρεπε να αποσπαστεί από το *τετελεσμένο* (tout fait) για να προσκολληθεί στο *τελούμενο* (se faisant). Θα έπρεπε να μεταστραφεί, συστρεφόμενη στον εαυτό της, οπότε η ικανότητα της *όρασης* να είναι ένα και το αυτό με το *βουλητικό* ενέργημα (acte de vouloir)».[422] Ο Larmore όμως διαφωνεί με την μπερξονική ανάλυση των δήθεν ανεπαρκειών του γνωστικού αναστοχασμού, διότι ο αναστοχασμός αυτού του είδους δεν είναι τόσο αποσπασμένος από τις ρίζες του είναι μας, όσο το υποθέτει ο Bergson (αλλά και ο Sartre).[423]

Μια τελευταία, βασική, διαφορά του Larmore με τον Bergson συνίσταται στο γεγονός ότι ο Γάλλος φιλόσοφος εξέλαβε τη ζωή ως τη θεμελιώδη εξηγητική έννοια της φύσης της σχέσης μας με τον εαυτό μας, ενώ ο Larmore υποστηρίζει ότι είμαστε θεμελιωδώς κανονιστικά (normatifs) όντα, όχι μόνο διότι υποκείμεθα παντού σε κανόνες, αλλά κυρίως διότι δεν μπορούμε να έχουμε την παραμικρή ιδέα του τι είναι η σκέψη ή η πράξη, εάν δεν λάβουμε υπόψη μας διανοητικούς και ηθικοπρακτικούς κανόνες τους οποίους δεσμευόμαστε να σεβόμαστε. Οι κεφαλαιώδεις εξηγητικές έννοιες του εαυτού μας είναι οι αλληλένδετες έννοιες του κανόνα και της δέσμευσης.[424]

0 Larmore καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, σε αντίθεση με όσα υποστήριζαν ο Bergson και ο Sartre, «η αναστοχαστική γνώση του εαυτού μας δεν είναι καταδικασμένη να απολέσει το αντικείμενό της, ακόμη κι εάν το εγώ παρουσιάζεται σ' αυτήν πάντοτε υπό το πρίσμα της καθολικής νοητότητάς (intelligibilité universelle) του και όχι ως το ιδιαίτερο εγώ που διαθέτει ο καθένας μας».[425]

Ωστόσο, ο Larmore δεν τοποθετείται μόνο κριτικά έναντι ορισμένων ιδεών του Bergson. Σε άλλο σημείο του βιβλίου του, όπου επιχειρεί να θεμελιώσει ότι «η σοφία είναι κάτι πολύ διαφορετικό από τη φρόνηση» -υποστηρίζει μάλιστα ότι πρόκειται για μια «κεφαλαιώδη αλήθεια, την οποία η φιλοσοφία ανέκαθεν δυσκολευόταν να παραδεχθεί»-, επικαλείται τον Bergson, επειδή διαπίστωσε ότι «*η* φρόνηση δεν είναι πάντοτε το καλύτερο μέσο πρόσβασης στην ευδαιμονία». Προς επίρρωσιν των ισχυρισμών του, παραθέτει ένα χωρίο της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στο οποίο καταφαίνεται πόσο «οξυδερκής κριτικός των αξιώσεων του αναστοχασμού» υπήρξε ο Bergson.[426]

Επιρροή θεωριών του Bergson σε άλλους φιλοσόφους και καθηγητές φιλοσοφίας: Ωστόσο, ο Bergson επηρέασε και άλλους φιλοσόφους και στοχαστές, όπως ο George Herbert Mead,[427] ο René Le Senne[428] ή ο Michel Serres.[429]

Όσον αφορά την επιρροή που άσκησε το έργο του Bergson σε Γάλλους πανεπιστημιακούς καθηγητές φιλοσοφίας και φιλοσόφους με σημαντική συγγραφική δραστηριότητα κατά τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα -και, για μερικούς από αυτούς, μέχρι σήμερα- δεν έχει γραφτεί, εξ όσων γνωρίζω, κάποια συστηματική μελέτη. Ωστόσο, αξίζει σαφώς να διερευνηθεί ο ρόλος της φιλοσοφίας του Bergson, μεταξύ άλλων, στο έργο του François Dagognet,[430] του Nicolas Grimaldi[431] και του Pierre Hadot.[432]

Μελέτες σχετικά με τις πολυειδείς επιρροές που δέχθηκε ο Bergson: Το έντονο ενδιαφέρον πολλών μελετητών για τη φιλοσοφία του Bergson τα τελευταία χρόνια ώθησε αρκετούς να ασχοληθούν, όχι μόνο με την επιρροή που (τεκμηριωμένα ή ενδεχομένως) άσκησε σε φιλοσόφους και φιλοσοφικά ρεύματα, αλλά και με τις πολυειδείς επιρροές που δέχθηκε:

- Πρώτον, από Γάλλους καθηγητές φιλοσοφίας και φιλοσόφους κυρίως του 19ου αι. (προπάντων από τον Lachelier, αλλά και από τους Ravaisson[433] και Victor Cousin), μερικοί από τους οποίους υπήρξαν και δάσκαλοί του: Benjamin Aube, Léon Ollé-Laprune, Émile Boutroux, κ. ά.[434]

- Δεύτερον, από το συμφοιτητή του στην École Normale Supérieure και μετέπειτα σημαντικό Γάλλο σοσιαλιστή πολιτικό Jean Jaurès, ο οποίος, το 1892, στο τέταρτο κεφάλαιο της διατριβής του περί της πραγματικότητας του αισθητού κόσμου *(La Réalité du monde sensible),* ασκούσε κριτική στη διατριβή του Bergson σχετικά με τα *Άμεσα δεδομένα της συνείδησης* και, ειδικότερα, στις αντιλήψεις του περί ελευθερίας.[435] Μάλιστα, ο Bergson φαίνεται ότι έλαβε σοβαρά υπόψη του την κριτική αυτή στο δεύτερο μεγάλο βιβλίο του: *Ύλη και* μνήμη.[436]

- Τρίτον, από τον Άγγλο εμπειρικό ψυχολόγο James Sully (1842-1923). 0 Bergson είχε μεταφράσει στα γαλλικά, το 1883, το έργο του Sully *Οι αυταπάτες των αισθήσεων και του πνεύματος* (το οποίο δημοσιεύθηκε χωρίς το όνομα του μεταφραστή) και είχε αφιερώσει, το 1903, ένα άρθρο στη *Revue philosophique* στο βιβλίο του Sully *Ένα δοκίμιο για το γέλιο (An Essay on Laughter),*[437]

- Τέταρτον, από φιλοσόφους ή φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαιότητας, όπως η στωική φιλοσοφία[438] και ο Πλωτίνος,[439] ή των νεότερων χρόνων, όπως ο Spinoza.[440]

Άλλοι μελετητές έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στην κριτική που άσκησε ο Bergson σε βασικές θέσεις ή θεωρίες μειζόνων φιλοσόφων, όπως ο Πλάτων[441] ή ο Fichte.[442]

Μελέτες για τον κοινωνικό και πολιτικό στοχασμό του Bergson: Αυξανόμενο ενδιαφέρον φαίνεται να παρουσιάζει μια, κατά το μάλλον ή ήττον, παραγνωρισμένη πτυχή του στοχασμού του Bergson ενόσω μεσουρανούσε στα φιλοσοφικά πράγματα των πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα, δηλαδή ο κοινωνικός και πολιτικός στοχασμός του. Αναφέρομαι, κατ' αρχάς, στις παλαιότερες εργασίες του Guy Lafrance, του Matteo Fabris, του G. Gurvitch και άλλων για την κοινωνική φιλοσοφία του Bergson.[443] Στη συνέχεια, αξίζει να μνημονεύσουμε την πολύ σημαντική μελέτη για τον πολιτικό Bergson (*Bergson politique*), καρπό εικοσαετούς έρευνας, του Philippe Soûlez, ο οποίος, μεταξύ άλλων, εξετάζει, από φιλοσοφική σκοπιά, τον πολιτικό ρόλο του Bergson κατά τη διάρκεια του α παγκοσμίου πολέμου, κυρίως μέσω των αποστολών του στις Ηνωμένες Πολιτείες, προκειμένου να πείσει τον Αμερικανό πρόεδρο Wilson να συμμετάσχει η χώρα του στον πόλεμο στο πλευρό της Γαλλίας και των συμμάχων της. Η εν λόγω μελέτη του Soûlez δεν βασίζεται μόνο σε εργασίες ιστορικών, οι οποίοι εξετάζουν, από τη δική τους επιστημονική σκοπιά, το ρόλο του Bergson στις πολύπλοκες πολιτικές σχέσεις ανάμεσα στη Γαλλία και στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής στη διάρκεια της κρίσιμης αυτής περιόδου.[444] αλλά και σε έρευνα σε μια σειρά αρχείων κυρίως της Γαλλίας και της Αμερικής και δευτερευόντως της Μεγάλης Βρετανίας και της Γερμανίας. Ένα από τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Soûlez είναι ότι ο Bergson συγκαταριθμείται στους «οργανικούς διανοουμένους» -σύμφωνα με την ορολογία του Gramsci- της επονομαζόμενης «Τρίτης Δημοκρατίας» (IIΓ République) στη Γαλλία,[445] χωρίς ωστόσο να είναι μόνον αυτό.[446]

Αξίζει επίσης να αναφερθούμε στις λιγοστές σελίδες που αφιερώνει ο Henri Hude, εν είδει ερεθίσματος για περαιτέρω έρευνα, σε δύο πολύ διαφορετικά μεταξύ τους μαθήματα του Bergson σχετικά με την πολιτική φιλοσοφία. Στο πρώτο, στο Clermont-Ferrand, προσεγγίζει τα κύρια ερωτήματα της

πολιτικής φιλοσοφίας υπό ηθικό πρίσμα, αντιτίθεται στον σοσιαλισμό λόγω του υλιστικού υποβάθρου του και πραγματεύεται ορισμένα ζητήματα πολιτικής οικονομίας. Αντιθέτως, στο δεύτερο, στο λύκειο Henri IV στο Παρίσι, αφιερώνει το σημαντικότερο τμήμα των αναλύσεών του σε πιο θεωρητικά ζητήματα (αξία, ανταμοιβή, δικαίωμα τιμωρίας) και αποφεύγει να υπεισέλθει στις πρακτικές εφαρμογές τους ή σε επίκαιρες πολιτικές συζητήσεις. Η συμπάθεια του Bergson για τα δημοκρατικά ιδεώδη εκδηλώνεται πολύ πιο έντονα στο δεύτερο αυτό μάθημα· υποστηρίζει, μάλιστα, για πρώτη φορά, ότι η δημοκρατία αποτελεί όρο για την ανάπτυξη του πνευματικού βίου.[447]

Ιδιαίτερη μνεία, τέλος, οφείλουμε στην εργασία της Ellen Kennedy για τη συμβολή του Bergson στην πολιτική φιλοσοφία, κυρίως με πρωτότυπες επεξεργασίες των εννοιών της ελευθερίας και της ανοιχτής κοινωνίας.[448] Στο γνωστό έργο του *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, ο Karl Popper αναγνωρίζει ότι οι όροι «ανοιχτή κοινωνία» και «κλειστή κοινωνία» χρησιμοποιήθηκαν για πρώτη φορά από τον Bergson στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* και ότι υφίσταται «κάποια ομοιότητα» ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος νοηματοδοτεί αυτές τις έννοιες και στον τρόπο με τον οποίο τις χρησιμοποιούσε ο Bergson. Ωστόσο, ο Popper σπεύδει να διευκρινίσει ότι προσεγγίζει με θεμελιακά διαφορετικό τρόπο από τον Γάλλο φιλόσοφο «όλα σχεδόν τα προβλήματα της φιλοσοφίας», εντοπίζοντας την κύρια διαφορά μεταξύ τους στο γεγονός ότι οι δικοί του όροι δηλώνουν μια *ορθολογική* διάκριση, ενώ ο Bergson βασίζεται σε μια *θρησκευτική διάκριση*. Κατά τον Popper, «η κλειστή κοινωνία χαρακτηρίζεται από την πίστη στα μαγικά ταμπού, ενώ η ανοιχτή κοινωνία είναι μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι έχουν μάθει να είναι ως ένα βαθμό κριτικοί απέναντι στα ταμπού και να βασίζουν τις αποφάσεις τους στο κύρος της δικής τους νόησης». Συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι ο Bergson «θεωρεί την ανοιχτή κοινωνία ως το προϊόν μιας μυστικής ενόρασης», ενώ ο ίδιος ερμηνεύει το μυστικισμό «ως μια έκφραση της νοσταλγίας για τη χαμένη ενότητα της κλειστής κοινωνίας και, επομένως, ως μια αντίδραση κατά του ορθολογισμού της ανοιχτής κοινωνίας».[449] Αξίζει ωστόσο να επισημάνουμε πως. μολονότι ο Popper δανείζεται ρητά τους όρους «ανοιχτή» και «κλειστή κοινωνία» από τον Bergson, ο τρόπος που αντιλαμβάνεται τις έννοιες αυτές τον φέρνει πιο κοντά στην προβληματική του Max Weber στο ζήτημα αυτό, κυρίως όταν ο Γερμανός κοινωνιολόγος διέκρινε επίσης την ανοιχτή από την κλει-

στη κοινωνία στο έργο του *Οικονομία και κοινωνία* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, μέρος Α, κεφ. 1, § 10).[450]

Από την πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή για την κοινωνική και πολιτική θεωρία του Bergson, θεωρούμε πολύ ενδιαφέρουσα τη μελέτη, αφενός, του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Bergson τη μεταφορά του οργανισμού στην πολιτική σε σύγκριση με τον τρόπο που τη χρησιμοποιούσε ο Hegel[451] και, αφετέρου, των αντιλήψεων του Bergson για το έθνος (nation), όπως αυτές εμφανίζονται στις αναλύσεις του για τη γαλλική φιλοσοφία, σε σχέση κυρίως προς τη γερμανική φιλοσοφία,[452] όπου συνδέει στενά τον εθνικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας με το φιλοσοφικό χαρακτήρα του έθνους.[453]

Ξεχωριστή επικαιρότητα παρουσιάζουν ασφαλώς, στη δεδομένη ιστορική περίοδο, οι απόψεις του Bergson για τον πόλεμο (ειδικότερα για τον α παγκόσμιο πόλεμο)[454] και, συνακόλουθα, η αντίληψή του για την Ευρώπη.[455] Ορισμένες μάλιστα από τις μπερζονικές θέσεις περί πολέμου είχαν αξιοποιηθεί παλαιότερα από τη σχολή «πολεμολογίας» του G. Bouthoul.[456]

Μελέτες σχετικά με τις αντιλήψεις του Bergson για την ιστορία: Οι αντιλήψεις του Bergson για την ιστορία της ανθρωπότητας (θα ήταν μάλλον υπερβολικό να μιλήσουμε για συγκροτημένη «φιλοσοφία της ιστορίας» στο έργο του), οι οποίες είχαν απασχολήσει στο παρελθόν διαπρεπείς μελετητές.[457] εξακολουθούν να αποτελούν αντικείμενο μελέτης τα τελευταία χρόνια, αν και σαφώς λιγότερο απ' όσο άλλες θεωρίες του Γάλλου φιλοσόφου.[458]

0 *Bergson ως πρόδρομος μιας οικολογικής Θεώρησης του κόσμου*: Τα *τελευταία* χρόνια, ορισμένοι μελετητές ανακαλύπτουν στον Bergson έναν πρόδρομο της σύγχρονης *οικολογικής* θεώρησης του κόσμου (υπό την έννοια ότι «προσεγγίζει τον κόσμο ως ένα σύνολο αναπτυσσόμενων αλληλεπιδράσεων μεταξύ της ύλης και του πνεύματος, του νου και του σώματος»), αντίθετης προς τη *θεολογική* και την *οντολογική* θεώρηση του κόσμου, που διέκρινε τους φιλοσόφους του παρελθόντος.[459] Οπαδοί των σύγχρονων οικολογικών κινημάτων υπογραμμίζουν τον υπόρρητο μπερζονισμό της πλειονότητας των οικολόγων στις μέρες μας, φτάνοντας ενίοτε μέχρι του σημείου να υποστηρίζουν ότι, εάν ο Bergson ήταν ζωντανός, θα ψήφιζε οπωσδήποτε το κόμμα των Πρασίνων.[460] Ακόμη και προτάσεις των οικοφεμινι-

στριών συναντούν, δεκαετίες αργότερα, την πρόσκληση του Bergson, στο τέταρτο κεφάλαιο των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, να επιστρέφουμε στην απλότητα.[461] Ο John Mullarkey μας παρακινεί, στο πεδίο του περιβαλλοντισμού (environmentalism), να συγκρίνουμε τις ιδέες του Bergson με το έργο του Garrett Hardin.[462] Η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία της ζωής του Bergson επιτρέπει τη θεμελίωση μιας περιβαλλοντικής ηθικής.[463]

Μελέτες για τον παιδαγωγικό στοχασμό του Bergson : Μπορεί η κορυφαία αμερικανική και η κορυφαία γαλλική μελέτη γι' αυτό το θέμα να δημοσιεύθηκαν το 1944 και το 1955, αντιστοίχως,[464] ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, πολλαπλασιάζονται τα σχετικά με το ζήτημα αυτό κείμενα: αναφέρομαι κυρίως στη μελέτη του Jean-Louis Vieillard-Baron που κυκλοφόρησε πρόσφατα σε δίγλωσση έκδοση (ελληνικά-γαλλικά),[465] αλλά και σε άλλες μελέτες και άρθρα·[466] ξεχωρίζει το άρθρο του επιφανούς μελετητή της μπερξονικής φιλοσοφίας P.A.Y. Gunter για τη «φιλοσοφία της παιδείας του Bergson».[467]

Μελέτες για τη φιλοσοφία της θρησκείας του Bergson και για τις αντιλήψεις του σχετικά με τον μυστικισμό: Ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει για αρκετούς μελετητές και η άλλη «πλευρά» της φιλοσοφίας του Bergson, ο μυστικισμός -ειδικότερα ο χριστιανικός μυστικισμός- τον οποίο υπερασπίζεται στις *Δύο πτργές της ηθικής και της θρησκείας*[468] και γενικότερα η φιλοσοφία της θρησκείας του.[469] Σημειωτέον, ωστόσο, ότι η επιρροή του Bergson σε θεολόγους δεν υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική.[470]

Παλαιότερα ο Claude Lévi-Strauss είχε αναφερθεί επαινετικά στην μπερξονική ερμηνεία του τοτεμισμού, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι δεν την προσεγγίζει κριτικά. Υποστήριξε ότι ο σκελετός της θεωρίας περί τοτεμισμού στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* παρουσιάζει αναλογίες, σε ορισμένα σημεία, με τη μεταγενέστερη θεωρία που ανέπτυξε ο εθνολόγος A.R. Radcliffe-Brown.[471] Παρά τις «φιλοσοφικές του προκαταλήψεις», ο Bergson αλλά και ο Rousseau -τον οποίο ο Lévi-Strauss εκλαμβάνει ως «μακρινό πνευματικό πρόγονο» του Radcliffe-Brown στο ζήτημα αυτό- «κατάφεραν να φτάσουν ως τα ψυχολογικά θεμέλια εξωτικών θεσμών ... επιχειρώντας μια εσωτερίκευση. δηλαδή δοκιμάζοντας στον εαυτό τους

τρόπους σκέψης, που αρχικά τους πήραν απ' έξω ή απλώς τους φαντάστηκαν. Αποδείχνουν έτσι ότι κάθε ανθρώπινο πνεύμα είναι ένας τόπος δυνητικής εμπειρίας, όπου μπορεί να ελεγχθεί ό,τι συμβαίνει στο μυαλό των ανθρώπων. όποιες κι αν είναι οι αποστάσεις που τους χωρίζουν».[4/2]

Μελέτες για παραμελημένες πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson : Ορισμένοι ερευνητές προσεγγίζουν παραμελημένες πτυχές της φιλοσοφίας του Bergson. 0 Philippe Soûlez πραγματεύεται, λόγου χάριν, το μπερξονικό θέμα του *«homo Ιοψιαχ»*. το οποίο εμφανίζεται στην εκτενή εισαγωγή (μέρος II) της δεύτερης συλλογής δοκιμίων, άρθρων ή διαλέξεων που δημοσίευσε ο ίδιος ο Bergson: *Η σκέψη και το κινούμενο.*™ 0 Ignacio Izuzquiza αφιέρωσε ένα βιβλίο στην «αρχιτεκτονική της επιθυμίας» στο έργο του Bergson[474] και μια άλλη Ισπανίδα μελετήτρια ένα μικρό άρθρο στο ρόλο των επιθυμιών στη συγκρότηση της προσωπικής ταυτότητας του ανθρώπου.[475] 0 Richaudeau υποβάλλει τα κείμενα του Bergson σε υφολογική ανάλυση, συγκρίνοντάς τα με κείμενα του Bossuet και του Aragon.[476] 0 Richard L. Brougham υποστηρίζει ότι μπορούμε να ανακαλύψουμε στο έργο του Bergson μια «οντολογική ερμηνευτική» -για πρώτη φορά εμφανίζεται στο δοκίμιο του 1902 *Η διανοητική προσπάθεια*- η οποία θα καθιστούσε τη μεταφυσική του πιο γόνιμη, εάν ο Γάλλος φιλόσοφος την είχε επεξεργαστεί περισσότερο.[477]

Μελέτες για την μπερξονική θεωρία σχετικά με τη λήψη αποφάσεων: Ορισμένοι μελετητές, που ενδιαφέρονται για το κομβικό φιλοσοφικό ζήτημα της επιλογής και της λήψης αποφάσεων, ανακαλύπτουν τη γονιμότητα της μπερξονικής θεωρίας της ελευθερίας.[478]

Μελέτες που αξιοποιούν την μπερξονική κριτική στη μεταφυσική: Αξίζει να σημειωθεί πως κάποιοι από τους μελετητές αξιοποιούν θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας του Bergson (όπως την έννοια της ζωής και την έννοια της ενόρασης) ως ένα από τα βασικά μοντέλα σύμφωνα με τα οποία συντάσσεται η σύγχρονη κριτική στη μεταφυσική και σε έναν ορισμένο τύπο ορθολογισμού.[479]

Μελέτες για την μπερξονική θεωρία περί σχέσεων μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης: Ο Frédéric Worms και άλλοι ερευνητές ασχολήθηκαν, μεταξύ

άλλων, με τις θέσεις του Bergson για την επιστήμη και ειδικότερα για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θετικών επιστημών.[480]

Μελέτες σχετικά με βασικές μπερξονικές έννοιες και θεματικές. Το ενδιαφέρον των μελετητών στρέφεται σταθερά προς βασικές έννοιες και θεματικές που επιτρέπουν τη συγκρότηση ενός μπερξονικού «παραδείγματος» ερμηνείας του κόσμου και του ανθρώπου, όπως η διάρκεια και οι συναφείς έννοιες του χρόνου και της αιωνιότητας,[481] η σχέση ανάμεσα στον χρόνο και στον χώρο.[482] η *έξις* (habitude),[483] η σχέση ανάμεσα στο πρόβλημα του χρόνου και τη μεθοδολογική του προσπέλαση,[484] η ενόραση, ιδίως στη σχέση της με τη νόηση,[485] ο ρόλος της γλώσσας στη φιλοσοφία,[486] η έννοια της αιτιότητας και της δημιουργίας,[487] καθώς και της αυτοδημιουργίας (création de soi par soi),[488] η έννοια της «καθαρής αντίληψης»,[489] οι έννοιες της μνήμης[490] και της λήθης[491] και άλλες συναφείς έννοιες, όπως αυτή της «ανάμνησης του παρόντος»,[492] η έννοια της ατομικότητας, θεωρημένη τόσο αυτή καθεαυτήν όσο και σε σχέση με την έννοια της προσωπικότητας,[493] η έννοια της τάξης,[494] η έννοια της αμεσότητας,[495] η ελευθερία,[496] η έννοια της αλήθειας σε συνάρτηση προς αυτήν της συνείδησης[497] ή προς αυτήν της εικόνας,[498] η σχέση χρόνου και συνείδησης,[499] η σχέση μεταξύ γλώσσας, συνείδησης και πράξης,[500] η σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος,[501] η σχέση μεταξύ σώματος και συνείδησης,[502] η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και τέχνης,[503] η αντίληψη του Bergson για το γέλιο και το κωμικό,[504] η αντίληψή του για τον κοινό νου (sens commun),[505] κλπ. Παλαιότερα είχαν δημοσιευθεί ένα άρθρο και ένα βιβλίο για την μπερξονική φιλοσοφία της τεχνικής[506] και ορισμένα άρθρα για την μπερξονική αντίληψη του κακού,[507] θέματα τα οποία δεν φαίνεται να προκαλούν ιδιαίτερα το ενδιαφέρον των μελετητών τα τελευταία χρόνια.[508]

Ο Bergson ως ιστορικός της φιλοσοφίας Ως υποδειγματική εμφανίζεται επίσης η ιδιαίτερη μέθοδος με την οποία ο Bergson προσέγγιζε την ιστορία της φιλοσοφίας, στη διδασκαλία της οποίας αφιέρωνε το ένα από τα δύο μαθήματα που έκανε κάθε χρόνο στο Collège de France.[509]

Εισαγωγικές μελέτες στη φιλοσοφία του Bergson: Από τη σταχυολόγηση αυτή δεν θα μπορούσαν να λείψουν και εισαγωγικές μελέτες στη φιλοσοφία του Bergson.[510]

Μελέτη για το λεξιλόγιο του Bergson: Πρόσφατα δημοσιεύθηκε, επίσης, ένας μικρός τόμος για το λεξιλόγιο του Bergson, όπου αποσαφηνίζεται το νόημα των θεμελιωδών όρων της φιλοσοφίας του.[511]

Η ελληνική συμβολή στην έρευνα για τη φιλοσοφία του Bergson : Αξίζει να σημειωθεί ότι οι ξενόγλωσσες διατριβές τριών Ελλήνων μελετητών για τον Bergson, του Γιώργου Μουρέλου, του Κωνσταντίνου Ρωμανού και της Θεώνης Αναστασοπούλου-Καπογιάννη,[512] καθώς και η προαναφερθείσα μελέτη του Ευάγγελου Μουτσόπουλου σχετικά με την κριτική του πλατωνισμού στο έργο του Bergson, μνημονεύονται από έναν επιφανή Γάλλο μελετητή της φιλοσοφίας του Bergson μεταξύ των πενήντα έξι σημαντικότερων του περασμένου αιώνα όσον αφορά την έκθεση του συνόλου της φιλοσοφίας του Bergson.[513] Επίσης, ο Ανδρέας Παπανικολάου ήταν ένας από τους δύο συνδιοργανωτές (ο άλλος ήταν ο P. A. Y. Gunter), του συνεδρίου που έλαβε χώρα το Φεβρουάριο του 1984 στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου του Τέξας, στο Galveston, με θέμα: «0 Bergson και η σύγχρονη σκέψη» (*Bergson and Modem Thought*), τα πρακτικά του οποίου εξεδόθησαν, όπως προαναφέραμε, το 1987.

Εκτός όμως από τον πολλαπλασιασμό των μελετών για τη φιλοσοφία του Bergson τα τελευταία χρόνια, αξίζει να σημειωθεί ότι πολλαπλασιάζονται και τα αφιερώματα των φιλοσοφικών επιθεωρήσεων στον στοχασμό του, με πλέον πρόσφατο το αφιέρωμα της γαλλικής φιλοσοφικής επιθεώρησης *Les Études philosophiques στα τέλη* του 2001, με θέμα: «0 Bergson και ο γερμανικός ιδεαλισμός».[514]

6. Λόγοι που πιθανώς συνετέλεσαν στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson κατά την εικοσαετία 1984-2004

Προτού αποπειραθούμε να δώσουμε κάποια πρώτα στοιχεία απάντησης στο ερώτημα αυτό, η ακόλουθη επισήμανση μας φαίνεται απαραίτητη: δεν *πρέπει ούτε να υπερεκτιμήσουμε ούτε όμως και να υποτιμήσουμε το γεγονός ότι κατά την εν λόγω εικοσαετία γράφτηκαν τόσα πολλά κείμενα για το έργο (αλλά και για τη ζωή) του Bergson.*

Από τη μια, δεν πρέπει να αποδώσουμε στο γεγονός αυτό μεγαλύτερη αξία απ' όση έχει, καθώς η πληθώρα της βιβλιογραφικής συγκομιδής για το σύνολο των μειζόνων φιλοσόφων, αλλά και για πολλούς ελάσσονες, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό των τελευταίων δεκαετιών, ορισμένες αιτίες του οποίου (π.χ. publish or perish) έχουν ήδη επισημανθεί. 0 αριθμός των κειμένων που γράφτηκαν για τον Bergson κατά την εικοσαετία αυτή είναι μεν εντυπωσιακός, αλλά υπολείπεται σαφώς του αριθμού των μελετών που δημοσιεύθηκαν, στο ίδιο χρονικό διάστημα, μεταξύ άλλων, για τους προσωκρατικούς, τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τους στωικούς, τον Hobbes, τον Descartes, τον Spinoza, τον Locke, τον Rousseau, τον Kant, τον Hegel, τον Heidegger, ακόμη και για τον Whitehead.

Από την άλλη, όμως, δεν πρέπει να θεωρήσουμε την αναβίωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson απλώς ως μία από τις συνέπειες μιας τρέχουσας μόδας. Εάν η φιλοσοφία του ήταν όντως «μουσειακό είδος», όπως έσπευσαν να υποστηρίξουν πολλοί, κατά τις αμέσως προηγούμενες δεκαετίες, το ενδιαφέρον για το έργο του θα ήταν πιο μετριασμένο, με πιο έντονα τοπικό χαρακτήρα και θα ενδιέφερε αποκλειστικά ή, έστω, πρωτίστως τους ιστορικούς της φιλοσοφίας και της επιστήμης και όχι τους φιλοσόφους και τους επιστήμονες ευρύτερα: το έργο του, δηλαδή, θα αποτελούσε αντικείμενο μελέτης μόνο ή κυρίως Γάλλων ιστορικών της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Διαπιστώνουμε, αντιθέτως, ότι η φιλοσοφία του Bergson εξακολουθεί να κινεί το ενδιαφέρον δεκάδων μελετητών σε ολόκληρο τον κόσμο, ότι ο Bergson είναι ένας από τους προνομιακούς «συνομιλητές» σημαντικών συγχρόνων φιλοσόφων και επιστημολόγων και ότι γονιμοποιεί το στοχασμό ορισμένων εκπροσώπων συγχρόνων φιλοσοφικών ρευμάτων. Αλλωστε, πιστεύουμε ότι το σημαντικότερο γνώρισμα της βιβλιογραφικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson, στην προαναφερθείσα περίοδο, δεν είναι τόσο ο αριθμός των μελετών που γράφτηκαν για το Γάλλο φιλόσοφο όσο η ποιότητα ορισμένων εξ αυτών. Επιπλέον, το γεγονός ότι δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά τόσα πολλά ανέκδοτα κείμενά του ανοίγει νέους ορίζοντες για την έρευνα.

Όσον αφορά τους πιθανούς λόγους της αναζωπύρωσης του ενδιαφέροντος για το έργο του Bergson, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τους ακόλουθους, χωρίς να υποστηρίζουμε ότι ο κατάλογος είναι πλήρης:

α) Ορισμένοι μελετητές επιστρέφουν στον Bergson, επειδή, πολύ απλά.

πιστεύουν ότι συγκαταλέγεται στους «μεγάλους φιλοσόφους» και, επομένως, θεωρούν τη φιλοσοφία του «ζώσα». Αυτό το λόγο επικαλείται, για παράδειγμα, ο Bento Prado Jr., προκειμένου να εξηγήσει γιατί δημοσίευσε το 1989 τη διατριβή του για τον Bergson, την οποία είχε ολοκληρώσει το 1964.[5,5] Περισσότερο μετριοπαθής, ο Jean Bardy εκφράζει την ικανοποίησή του για την επάνοδο του Bergson στο φιλοσοφικό προσκήνιο, διότι, «παρόλο που, σε τελική ανάλυση, ο Bergson ενίοτε έσφαλλε, ωστόσο μας κληροδότησε κάποιες αλήθειες και άφησε την εικόνα ενός φιλοσόφου που αγαπούσε την ακρίβεια και την αυστηρότητα».[516]

β) Απ' όσους προσεγγίζουν το έργο του από μεταφυσική κυρίως σκοπιά. ορισμένοι (όπως ο Henri Hude, ο Jean-Louis Vieillard-Baron ή ο Charles Hartshorne) επανέρχονται στον Bergson, αναδεικνύοντας και υπερτονίζοντας, κατά τη γνώμη μας, την έννοια του Θεού σε αυτό και, μάλιστα, όπως τον αντιλαμβάνεται πρωτίστως ο καθολικισμός. Βασίζονται κυρίως στα *Μαθήματα* του και στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, αλλά και στη *Δημιουργική εξέλιξη*, στην αλληλογραφία του Bergson με τον Ιησουίτη ιερέα de Tonquédec και με άλλους, στη διαθήκη του Bergson και σε ορισμένες μαρτυρίες φίλων του, κυρίως αυτών που μεταστράφηκαν υπέρ του καθολικισμού.

γ) Η φιλοσοφία του Bergson προσείλκυσε και ορισμένους άλλους μελετητές, οι οποίοι εναντιώνονται σε μια από τις κατευθύνσεις του Διαφωτισμού των νεοτέρων χρόνων (στον μονόπλευρο ορθολογισμό) και σε ορισμένες θεμελιώδεις συνέπειές της: την αντικειμενιστική επιστήμη, τον τεχνικό και βιομηχανικό τρόπο παραγωγής και την «αφηρημένη φύση των πολιτικών μας ουτοπιών -που κατατρώγει την ουσία». Οι εν λόγω συνέπειες του ορθολογικού Διαφωτισμού καταγγέλλονται κυρίως διότι διαλύουν το δεσμό του ανθρώπου με τη φύση. Πράγματι, ο Κωνσταντίνος Ρωμανός διατείνεται ότι φιλόσοφοι όπως ο Friedrich Schiller, ο Herbert Marcuse και ο Henri Bergson -ο τελευταίος κυρίως μέσω των εννοιών της ενόρασης, της συμπάθειας και της ζωής- συγκροτούν, ενάντια στον *υπερτροφικά ορθολογιστικό* ανθρωπισμό, έναν *αισθητικό* ανθρωπισμό, ο οποίος είναι οικολογικά προσανατολισμένος, εφόσον λαμβάνει σοβαρά υπόψη του το όλον του ανθρώπου. Αντιτιθέμενος στην κυριαρχία του Λόγου επί της συναισθηματικής συνιστώσας του ανθρώπου και στη συνακόλουθη υποτίμηση του συναισθηματικού βίου, υποστηρίζει ότι ο «πλήρης άνθρωπος» χα-

ρακτηρίζεται από τη σύνθεση και τη συνεργασία του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι και όχι από την υπαγωγή του ενός στο άλλο.

δ) Στον αγγλοσαξονικό κυρίως χώρο, πολλοί μελετητές αναγνωρίζουν στον Bergson έναν πρόδρομο της μετανεωτερικής φιλοσοφίας, ιδίως βασικών θέσεων και θεωριών του Gilles Deleuze, το έργο του οποίου μελετάται πολύ στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και δευτερευόντως στη Μεγάλη Βρετανία.

ε) Στον αγγλοσαξονικό επίσης χώρο, αρκετοί μελετητές, υπογραμμίζοντας τη συμβολή του Bergson σε μια δυναμοκρατική αντίληψη της ζωής, τον θεωρούν θεμελιωτή, μαζί με τον Whitehead, τον Teilhard de Chardin και άλλους, της «φιλοσοφίας της διαδικασίας ή του γίγνεσθαι» (process philosophy).[517]

στ)Στο πεδίο της επιστημολογίας, ενδιαφέρον παρουσιάζει η συμβολή του Bergson σε διάφορους τομείς των θετικών επιστημών, κυρίως της φυσικής, της βιολογίας και των νευροεπιστημών. Σημαντικοί επιστήμονες, στο χώρο των θετικών επιστημών (φυσική και ειδικότερα θερμοδυναμική, βιολογία, νευροεπιστήμες), είτε σύγχρονοι του Bergson είτε κατά τις τελευταίες δεκαετίες, υποστήριξαν ότι ορισμένες θεωρίες του Γάλλου φιλοσόφου *επηρέασαν* τον επιστημονικό τους στοχασμό. Ορισμένοι άλλοι επιλέγουν τον Bergson ως έναν από τους προνομιακούς «συνομιλητές» τους, από το χώρο της φιλοσοφίας, έστω για να αντιπαρατεθούν με ορισμένες βασικές ιδέες του.

ζ) Τέλος, κάποιοι από τους μελετητές δεν παρέλειψαν να υπογραμμίσουν την επίδραση της «φιλοσοφίας της διάρκειας» στη σύγχρονη λογοτεχνία και τέχνη. *

*0 Γιάννης Πρελορέντζος είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Σορβόννης (Paris IV) και επίκουρος καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Έχει δημοσιεύσει μεταξύ άλλων:

1. Platon, ***La République*** (Livres VI και VII). μετάφραση Γιάννης Πρελορέντζος - Tiphaine Karsenti. φιλοσοφική ανάλυση και σχόλια Γιάννης Πρελορέντζος. Παρίσι 2000.

2. ***Temps. durée et éternité dans les*** Principes de la philosophie de Descartes ***(i66:<)de Spinoza.*** Παρίσι 1996.

3. Ρενέ Ντεκάρτ, ***Τα πάθη της ψυχής.*** Προλογικό σημείωμα - Εισαγωγή - Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος. Αθήνα 1996.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ

Ορισμένα στοιχεία του ανά χείρας κειμένου εκτίθενται στο δοκίμιό μου «Ένα μεταπτυχιακό μάθημα σύγχρονης φιλοσοφίας με θέμα: Εισαγωγή ***στη φιλοσοφία του Henri Bergson»*** [για τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία αυτού του δοκιμίου, καθώς και όλων των πηγών και μελετών στις οποίες παραπέμπω, βλ. τη «Βιβλιογραφία» στο τέλος του κειμένου].

Νιώθω την ανάγκη να ευχαριστήσω τους συναδέλφους Παναγιώτη Νούτσο, Στέφανο Δημητρίου και Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, καθώς και τους φίλους Πέτρο Ράπτη και Πηνελόπη Κουφοπούλου για τις γόνιμες παρατηρήσεις και τις βελτιωτικές παρεμβάσεις τους στην εργασία αυτή. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στη Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη και στον Στέφανο Δημητρίου για τις μακρές συζητήσεις που είχα μαζί τους και για τα σχόλιά τους στο σύνολο του κειμένου.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους προπτυχιακούς φοιτητές και φοιτήτριες του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κυρίως όμως τους μεταπτυχιακούς φοιτητές του Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών», το οποίο υλοποιείται από τον Τομέα Φιλοσοφίας του προαναφερθέντος Τμήματος σε συνεργασία με τον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, το Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και το Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Ευχαριστώ ειδικότερα τους υποψήφιους διδάκτορες Πολυξένη Ζινδριλή, Αννα Μπουκουβάλα και Χρήστο Γρηγορίου για την ενεργό συμμετοχή τους στα μεταπτυχιακά σεμινάριά μου σχετικά με τη φιλοσοφία της φύσης και τη φιλοσοφία της ζωής του Bergson (εαρινό εξάμηνο 2004) και με την ηθική φιλοσοφία, τη φιλοσοφία της θρησκείας και τις κοινωνικές και πολιτικές αντιλήψεις του Γάλλου φίλο-

σόφου (εαρινό εξάμηνο 2005), στο πλαίσιο του εν λόγω Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών.

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στον καθηγητή Παναγιώτη Νούτσο για την εμπιστοσύνη με την οποία με περιβάλλει και στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, που μου κάνει την τιμή να είμαι μέλος του. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στις κυρίες Ευδοκία Παπαγεωργίου και Μαρία Παππά, μέλη της Γραμματείας του Τομέα Φιλοσοφίας, για την τεχνική υποστήριξη που παρείχαν στην διεκπεραίωση του έργου. Ευχαριστώ τα μέλη του προσωπικού της Βιβλιοθήκης του Τμήματός μας. κυρίες Βάσω Ανδρούτσου, Ελένη Γκαλίτσιου. Φωτεινή Καραμήτσου και Μαρίνα Τζοβάρα, για την προθυμία με την οποία με εξυπηρέτησαν καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνάς μου.

Σε διάφορες φάσεις της συγγραφής πολύτιμη βοήθεια για τη βιβλιογραφική μου ενημέρωση μού προσέφεραν η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη και η Πολυξένη Ζινδριλή. Με την ίδια ευκαιρία ευχαριστώ πολύ τον συνάδελφο Κώστα Πέτσιο, ο οποίος, παρά την πληθώρα των υποχρεώσεών του, φρόντιζε πάντοτε να μου παρέχει δυσεύρετο υλικό από την ελληνική βιβλιογραφία για τον Bergson, αρχειοθετημένο στο *Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας* το οποίο διευθύνει.

Τέλος, εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου στη μητέρα μου Γεωργία και στα αδέλφια μου. Λευτέρη, Ορτανσία και Βαγγέλη, για την εν γένει συμπαράστασή τους και ειδικότερα για την αμέριστη στήριξή τους κατά τη διάρκεια της συγγραφής της μελέτης.

2. Βλ. Bergson, *Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes*, στο Bergson, *Mélanges*, σ. 266 (1η έκδοση Παρίσι, Delagrave, 1883).

3. Βλ. ενδεικτικά τη θέση του Thomas Hanna στο άρθρο του «The Bergsonian Heritage» (στον ομότιτλο συλλογικό τόμο την έκδοση του οποίου επιμελήθηκε: Thomas Hanna (επιμελ.). *The Bergsonian Heritage*, σσ. 1-31), σύμφωνα με τον οποίο το ενδιαφέρον για τον Bergson, το οποίο είχε ήδη μειωθεί στο minimum, προοριζόταν να εξαλειφθεί πλήρως. Πβ. R. Jolivet, «Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre» στο συλλογικό τόμο *Bergson et nous*. Βλ. επίσης Vincent Descombes, *Το ίδιο και το άλλο*. ιδ. σ. 27, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται σε «έκλειψη του μπερξονισμού ».

Όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Θανάσης Τζαβάρας, «Ο Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση», σ. 67: «Ο Μπεργκσονισμός στη Γαλλία σήμερα μοιάζει να έχει κριθεί κατάλληλος μόνο για το μουσείο» (σημειωτέον ότι το άρθρο αυτό γράφτηκε το 1984· βλ. ο. π., σ. 55. υποσημείωση). Πβ. Κωνσταντίνος Π. Ρωμανός, *Οικείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής τουΑνρί Μπερξόν*, ο οποίος, αφοί) παρουσιάσει τις θέσεις όσων υποστήριζαν ότι «ο Μπερξόν ως φιλόσοφος ανήκει στην προηγούμε-

νη γενιά» ή όσων αναζητούσαν τους λόγους για τους οποίους είχε ξεχαστεί ο Μπερξόν (βλ. ενδεικτικά σσ. 19. 25, 27. 28. 30), διερωτάται για την «επικαιρότητα του Μπερξόν» (σσ. 72-74), για να υποστηρίξει, στον επίλογο του βιβλίου του. την «επικαιρότητα της φιλοσοφίας της ζωής» (σσ. 317-332).

4. Βλ. το εισαγωγικό άρθρο του Fr. Worms στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (Απρίλιος 2000) στον Bergson, σ. 23, όπου ο συγγραφέας εκθέτει τους λόγους, για τους οποίους η φαινομενολογία επικράτησε πλήρως στη γαλλική φιλοσοφική σκηνή μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο, «εξαφανίζοντας» τη φιλοσοφία του Bergson, η οποία ήταν κυρίαρχη τις δύο πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα (κυρίως μέχρι το 1914). Για ορισμένα σημαντικά ερωτήματα σχετικά με τα φιλοσοφικά ρεύματα και τους φιλοσόφους που ήταν στο προσκήνιο κατά το πρώτο μισό του περασμένου αιώνα, βλ. Philippe Soûlez, *Bergson politique*, σ. 27.

Ειδικότερα για τη μετάβαση της γαλλικής φιλοσοφίας από τον μπερξονισμό στον υπαρξισμό (τόσο στον άθεο υπαρξισμό, τύπου Sartre, όσο και στο χριστιανικό, τύπου Gabriel Marcel), ο οποίος επιβλήθηκε στη γαλλική φιλοσοφική διανόηση μετά το τέλος του β' παγκοσμίου πολέμου, μολονότι μείζονα υπαρξιστικά κείμενα (των Gabriel Marcel, Jean Wahl, Jean-Paul Sartre) είχαν δημοσιευθεί προηγουμένως. βλ. Jean Hyppolite, «Du bergsonisme à l'existentialisme» στη συλλογή άρθρων του *Figures de la pensée philosophique,* 1ος τόμος, σσ. 443-458.

5. Βλ. ενδεικτικά Stephen Crocker, «The Oscillating Now. Heidegger on the Failure of Bergsonism».

6. 0 Julien Benda, ο οποίος αυτοπροσδιοριζόταν ως οπαδός του διαφωτιστικού ορθολογισμού, είχε γράψει τρία κριτικά δοκίμια για τη φιλοσοφία του Bergson πριν από τον α' Παγκόσμιο Πόλεμο: α) *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* β) *Une Philosophie pathétique,* γ) *Sur le succès du bergsonisme.* Η κριτική όμως του Benda στον Bergson και σε σειρά άλλων φιλοσόφων ή θεωρητικών (Nietzsche, Péguy. Sorel. Barrés, Maurras) κορυφώνεται στο βιβλίο του *La trahison des clercs* (ελληνική έκδοση: *Η προδοσία των διανοουμένων* βλ. και τον πρόλογο του συγγραφέα στην επανέκδοση του εν λόγω βιβλίου το 1946. όπου ο Bergson ξαναγίνεται ο κύριος στόχος της κριτικής του): τους προσάπτει ότι πρόδωσαν την «ανιδιοτελή αφοσίωση στην καθαρή αλήθεια». Για την κριτική του Benda στον Bergson, βλ., ενδεικτικά, Louis-Albert Revah, *Julien Benda, un misanthrope juif dans la France de Maurras,* Παρίσι. Plon, 1991 και Leszek Kolakowski, *Bergson*, 2η έκδοση, σσ. 88-93 και σ. 110. Βλ., επίσης, ένα παλαιότερο άρθρο: Lawrence Stepelevich, «Benda's Attack on Bergson».

Στη χώρα μας, βασικά στοιχεία της κριτικής του Benda στη φιλοσοφία του Bergson -ειδικότερα στις έννοιες της διάρκειας και της ενόρασης- είχε υιοθετήσει, στις αρχές του εικοστού αιώνα, ο Χρήστος Ανδρούτσος στο άρθρο του «Henri Bergson».

7. Βλ. το άρθρο του « Impressionist Philosophy».

8. Βλ. Monseigneur Albert Farges, *La Philosophie de M. Bergson, professeur au Collège de France, exposé et critique.*
9. Ο Jacques Maritain, πρώην μαθητής του Bergson, έγραψε τρία βιβλία για τον Γάλλο φιλόσοφο: α) *Les deux bergsonismes,* β) *La Philosophie bergsonienne.* γ) *De Bergson à Thomas d'Aquin.* Βλ., επίσης, τα κείμενα των συζητήσεων του Maritain για τον Bergson, το 1920, με διανοούμενους της εποχής του στο περιοδικό *Les Lettres,* τχ. 2: «Discussion avec de Tonquédec et R. Johannet sur Bergson» και τχ. 4: «Discussion avec Jacques Chevalier sur Aristote et Bergson». Βλ., τέλος, την κριτική του Maritain στην μπερξονική ηθική, στο βιβλίο του *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes,* ιδ. σσ. 518-554: «L'éthique bergsonienne et le problème de la supra-morale».

   Για την κριτική του Maritain στον Bergson, βλ. ενδεικτικά α) Leszek Kolakowski, *Bergson.* 2η έκδοση, σσ. 93-97 και σ. 111. β) W.J. Fossati, «Ambivalence and Admiration: Jacques Maritain Toward Henri Bergson», γ) Antoine Cote. «La question du néant en métaphysique: Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain».
10. Βλ. τις μελέτες του *Dieu dans Dévolution créatrice* (1912) και *Sur la philosophie bergsonienne (* 1936) και τα άρθρα του στο περιοδικό *Études religieuses, historiques et littéraires*: «Comment interpréter l'ordre du monde ?» (5 Μαρτίου 1908) και «M. Bergson est-il moniste ?» (Ιανουάριος 1912).
11. Βλ. τα τρία βιβλία που εξέδωσε στον παρισινό οίκο Flammarion: *Henri Bergson et le catholicisme* (1941), *Avec Henri Bergson* (1941) και *Lumière et périls du bergsonisme* (1943), καθώς και το άρθρο του «Le Ubre-arbitre chez saint Thomas et chez Bergson» (1937). Πβ. την πρόσφατη βιβλιοκρισία του Jean-Claude Dumoncel για το δεύτερο από τα εν λόγω βιβλία επί τη ευκαιρία της ανατύπωσής του, το 2002, από τον εκδοτικό οίκο Sils Maria Edition: στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes.* τόμος Β', σσ. 515-522.
12. Βλ. Louis Millet, παρουσίαση του 14ου τόμου των *Α π ά ν τ ω ν (Oeuvres complètes)* του Jacques και της Raïssa Maritain (Φράιμπουργκ, Ελβετία, Éditions Universitaires και Παρίσι, Saint-Paul. 1994) στο περιοδικό *Les Éludes philosophiques.* 1995, τχ. 4. σ. 557.
13. Βλ. τις επιστολές του Bergson στον J. de Tonquédec, στις 12 Μαΐου 1908 και στις 20 Φεβρουάριου 1912 (Bergson, *Mélanges,* σσ. 766-767 και σσ. 963-964 αντιστοίχως), κα στον A.-D. Sertillanges, στις 19 Ιανουάριου 1937 (Bergson, *Mélanges,* σσ. 1573-1574).
14. Βλ.. ενδεικτικά, Neves M. Patrao, «A Critica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuicao».
15. Βλ. Bergson, *Mélanges,* σ. 1089. Πβ. Bruno Neveu, «Bergson et l'Index». Το κύριο ενδιαφέρον που παρουσιάζει το ιστορικού χαρακτήρα άρθρο αυτό του Neveu έγκειται στο γεγονός ότι βασίζεται σε αρχειακό υλικό, το οποίο έγινε προσιτό στο κοινό μόλις το 1998. έτος κατά το οποίο η καθολική Συνοδική Επιτροπή για τη Διδασκαλία της Πίστης (Congrégation pour la Doctrine de la Foi) -διάδοχος των αρχείων της Συνοδικής Επιτροπής της Αγίας Έδρας (Congrégation du Saint-Office)

και της Συνοδικής Επιτροπής του Καταλόγου απαγορευμένων βιβλίων (Congrégation de l'Index)- επέτρεψε σε όλους τους ενδιαφερομένους να συμβουλεύονται τα ιστορικά αρχεία της.

16. Βλ. W. Assmus, «Der Advokat der Intuitionsphilosophie (Bergson und seine Kritik des Intellectualismus)»· ελληνική έκδοση: «0 δικηγόρος της φιλοσοφίας της ενόρασης. 0 Μπέρξον και η κριτική του διανοητικισμού» (πβ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 197*4, τόμος Γ, σ. 403 καισ. 405). Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα του εν λόγω άρθρου του W. Assmus μεταφράζει ο Philippe Soûlez στη σημαντική μελέτη του *Bergson politique*, σ. 21, σημ. 51: «Η φιλοσοφία του Bergson προέκυψε από τη θεμελιώδη αντίφαση της παρούσας αστικής ιδεολογίας, η οποία συνίσταται στο ότι ο αστός διανοούμενος -για αντικειμενικούς λόγους, που έχουν να κάνουν με την εξέλιξη της κοινωνικής του τάξης- είναι αναγκασμένος να αναγνωρίζει και ταυτοχρόνως να αρνείται τη δύναμη της επιστήμης...».

17. Βλ. το φυλλάδιό του *La fin d 'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929), το οποίο δημοσίευσε με το ψευδώνυμο François Arouet. Σημειωτέον ότι το 1947 ο J. Kanapa εξέδωσε εκ νέου το φυλλάδιο του G. Politzer, με διαφορετικό όμως τίτλο: *Le bergsonisme. Une mi/stification philosophique* (Παρίσι, Éditions Sociales, συλλογή «Problèmes»). Ωστόσο, η επανέκδοση αυτή χαρακτηρίζεται από εσκεμμένες περικοπές, για τις οποίες βλ. Philippe Soûlez, *Bergson politique*, σ. 29, σημ. 77 και του ιδίου «Le partage des philosophes», σ. 539. Βλ. επίσης την πολύ ενδιαφέρουσα προσέγγιση της φιλοσοφίας του Bergson, αλλά και του μπερξονισμού, στην «Εισαγωγή» (*Introduction*) του Politzer στο πρώτο τεύχος του περιοδικού L *'Esprit* (Παρίσι, Éd. F. Rieder). Μάιος 1926. Για τις σχέσεις ανάμεσα στον Bergson και τον Politzer, βλ. το άρθρο του Renaud Barbaras, «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson» σε αφιέρωμα του περιοδικού *Philosophie* (τχ. 54, 1997) στο έργο του Bergson.

18. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, 2η έκδοση, συλλογή «Quadrige», σσ. 210-212 και σσ. 286-287. Για μια εμπεριστατωμένη φιλοσοφική κριτική στην κριτική που άσκησε ο Fblitzer στον μπερξονισμό μάλλον παρά στην ίδια τη φιλοσοφία του Bergson, βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique*, εισαγωγή, ιδ. σσ. 11-13 και 17-30.

19. Βλ. Paul Nizan, *Les Chiens de garde* (1932).

20. Βλ. Max Horkheimer, «Zur Henri Bergsons Metaphysik der Zeit». Βλ. επίσης το άρθρο που έγραψε ο Horkheimer το 1933 για το τέταρτο και τελευταίο μείζον βιβλίο του Bergson, τις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*». Βλ. επίσης Philippe Soûlez, παρουσίαση ενός ανέκδοτου στα γαλλικά άρθρου του Max Horkheimer για τον Bergson στο περιοδικό *L'Hommeet la Société*, Παρίσι, Éd. Anthropos, 1983. Για την κριτική του Horkheimer στον Bergson, βλ., ενδεικτικά, α) Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», σσ. 263-266. ß) Κ. Ρωμανός, *Οικεέωσις*, σσ. 26-27,

323. γ) J.-L. Vieillard-Baron, ***Henri Bergson (δηλαη*** έκδοση: ελληνικά-γαλλικά). Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001. σ. 137.

21. Βλ. Adriano Pessina, ***Introduzione a Bergson,*** 4η έκδοση, σ. 115. Πβ. Pietro Schiumerini, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci», σσ. 273-277. Ωστόσο, για τον μπερζονισμό του πρώιμου Lukács, βλ. το άρθρο του Philippe Soûlez, «Les bergsonismes idéologiques», το οποίο συμπεριλαμβάνεται στη μελέτη του ***Bergson politique, σι*** 340-341.

22. Βλ. Philippe Soûlez. «Les bergsonismes idéologiques», στο ***Bergson politique, σι*** 332-340. Πβ. τα δύο παλαιότερα άρθρα του Pierre Andreu, «Bergson et la théorie des mythes chez Sorel» και «Bergson et Sorel». Βλ. επίσης το άρθρο του James Jay Hamilton, «Georges Sorel and the inconsistencies of a bergsonian marxism».

23. Βλ. Philippe Soûlez, «Les bergsonismes idéologiques», στο ***Bergson politique, σι*** 341-345. Πβ. Pietro Schiumerini. «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci», σσ. 277-278.

24. Βλ. B. Russell. «The Professor's Guide to Laughter» στο ***The Collected Papers of Bertrand Russell,*** 6ος τόμος, σσ. 309-312 (1η έκδοση στο περιοδικό ***The Cambridge ReiueuK*** 33, 18 Ιανουάριου 1912, σσ. 193-194).

25. Βλ. του ιδίου «Metaphysics and Intuition» στο ***The Collected Papers of Bertrand Russell,*** 6^τόμος, σσ. 338-341 (1η έκδοση στο περιοδικό ***The Cambridge Revieio,*** 34, 17 Απριλίου 1913, ***σι*** 376-377).

26. Βλ. του ιδίου «The Philosophy of Bergson» στο ***The Collected Papers of Bertrand Russell.*** 6ος τόμος, σσ. 313-337. Το άρθρο αυτό δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό ***TheMonist,*** τόμος 22, τχ. 3, Ιούλιος 1912, σσ. 321-347. Στη συνέχεια δημοσιεύθηκε με τον ίδιο τίτλο σε μορφή βιβλίου συνοδευόμενο από τις αντιρρήσεις του οπαδού της μπερζονικής φιλοσοφίας H. Wildon Carr («On Mr. Russell's Reasons for Supposing That Bergson's Philosophy Is Not True», ***The Cambridge Magazine,*** 12 Απριλίου 1913) και την απάντηση του Russell ***(The Philosophy of Bergson,*** published for «The Heretics», by Bowes and Bowes, Cambridge και Λονδίνο, MacMillan, 1914).

27. Βλ. B. Russell. ***A History of Western Philosophy*** (1945). Σημειωτέον ότι στην έκδοση της ίδιας μελέτης, το 1961, το κείμενο για τον Bergson είναι συντετμημένο.

28. Βλ. του ιδίου «Mr. Wildon Carr's Defence of Bergson» στο ***The Collected Papers of Bertrand Russell.*** 6ος τόμος, σσ. 342-346 (1η έκδοση στο περιοδικό ***The Cambridge Magazine.*** 2. 26 Απριλίου 1913, σσ. 490, 492).

29. Βλ. H. Wildon Carr, ***Henri Bergson: The Philosophy of Change. A Study of the Fundamental Principle of the Philosophy of Bergson*** (1912)' ελληνόγλωσση έκδοση: ***Bergson. Η φιλοσοφία της μεβόλης*** (1915).

30. Βλ. B. Russell, «The Philosophy of Bergson» στο ***The Collected Papers of Bertrand Russell.*** 6^ τόμος, σ. 320.

31. Ακολουθώντας την πλειονότητα των σημαντικότερων Ελλήνων μελετητών του Bergson (του Γιάννη Ιμβριώτη. του Γιώργου Μουρέλου. του Ευάγγελου Μουτσό-

πουλου, της Θεώνης Αναστασοπούλου-Καπογιάννη). αποδίδω στο παρόν κείμενο τον μπερξονικό όρο *intelligence* με τον ελληνικό όρο *νόηση*. Ο Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου (τόσο στη μετάφραση της *Δημιουργού εξελίξεως* όσο και στη *Συνοπτική ιστορία της φιλοσοφίας*) και ο Κωστής Παπαγιώργης (στη μετάφραση τόσο του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* όσο και του πονήματος του Piaget. *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας*, στο οποίο θα αναφερθούμε *σε επόμενες* σελίδες), προτιμούν να τον μεταφράζουν με τον όρο *διάνοια*. 0 Κ. Παπαγιώργης μεταφράζει τον ίδιο γαλλικό όρο (*intelligence*) με τον ελληνικό όρο *νημοσύνη*. όταν ο Bergson αναφέρεται στα ζώα, και προτιμά να χρησιμοποιεί τον όρο *νόηση* για να μεταφράσει τον μπερξονικό όρο *entendement*. Στην ανά χείρας μετάφραση της *Δημιουργικής εξέλιξης*. intelligence αποδίδεται ως διάνοια και entendement ως *νόηση*.

32. Βλ. B. Russell. «The Philosophy of Bergson» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 6ος τόμος, σ. 321. Για μια πιο σοβαρή κριτική προσέγγιση εκ μέρους του Russell της μπερξονικής διάκρισης ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση, βλ. το άρθρο του «Mysticism and Logic» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell*. 8ος τόμος, σσ. 27-49. ιδ. σσ. 36-40: «Reason and Intuition» (1η έκδοση στο *The Hibbert Journal*, 12, Ιούλιος 1914. σσ. 780-803).

33. Βλ. Bertrand Russell, *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μέρος Z': «Από τον Ρουσσώ ως σήμερα», σ. 589. Βλ. και *ό. π.*, σ. 594: «Μέγα μέρος της φιλοσοφίας του Μπεργκσόν. ίσως το μέρος εκείνο στο οποίον οφείλεται και η περισσότερη δημοφιλία του, δεν εξαρτάται από κανένα επιχείρημα και δεν μπορεί ν' ανατραπεί από κανένα επιχείρημα. Η ευφάνταστη εικόνα του κόσμου, θεωρούμενη ως ποιητική προσπάθεια, δεν επιδέχεται ούτε απόδειξη ούτε αναίρεση. Ο Σαίξπηρ λέγει πως η ζωή δεν είναι παρά κινούμενη σκιά, ο Σέλλεϋ λέγει πως είναι ένας θόλος με πολύχρωμα κρύσταλλα, ο Μπεργκσόν λέγει πως είναι μια οβίδα που εκρήγνυται σε βλήματα που είναι και πάλιν οβίδες. Αν σας φαίνεται η εικόνα του Μπεργκσόν καλύτερη, το πράγμα είναι εντελώς θεμιτό». Για ορισμένα στοιχεία της κριτικής του Russell στον Bergson, βλ. ενδεικτικά Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie, σσ.* 124-130. Βλ. επίσης το επίμετρο της πολύ παλαιότερης μελέτης του Georges Rostrevor Hamilton, *Bergson and the future philosophy: an essay on the scope of intelligence, σσ.* 138-150: «appendix: M. Russell and M. Bergson».

34. Βλ. Bertrand Russell, *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μέρος Z', σ. 581.

35. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique, σ.* 304 και σ. 325, σημ. 70.

36. Βλ. *ό. π., σ.* 308 και σημ. 16. Ο Soûlez αναφέρεται κυρίως στο βιβλίο του O. Scheid, *Les mémoires de Hitler et le programme national-socialiste.* Παρίσι. Librairie académique Perrin. 1933.

37. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique, σσ.* 308-309, σημ. 17.

38. Βλ. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, σ. 215: «Ο Hitler απέδειξε την αλήθεια του βιβλίου μου *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, δηλαδή ότι η επι-

στροφή στον παγανισμό ακολουθεί πάντοτε την έκκληση στη βία». Βλ.. επίσης, ό.π., σ. 288.

39. Στην επιστολή της 28ης Μαΐου 1939 στον A. Suarès ο Bergson κατηγορεί τον Hitler και τους οπαδούς του, υποστηρίζοντας ότι τα σχέδιά τους οδηγούν στην οπισθοδρόμηση της Ευρώπης στην εποχή των μεγάλων ασιατικών αυτοκρατοριών (βλ. Bergson, *Mélange*s, σ. 1538). Για μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία αυτής της θέσης, κυρίως βάσει χωρίων των *Δύο πηγών της ηθικής και της θρησκείας*, βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique*, σσ. 304-306: υποστηρίζει ότι ο Bergson έχει αναμφισβήτητα στο νου του. στο πλαίσιο αυτό, τους Ασσυρίους.

40. Για τη στάση του Bergson έναντι του ναζισμού, βλ. κυρίως Ph. Soûlez, *Bergson politique.* σσ. 303-327: «Conclusion: De l'action à l'acte, le testament de Bergson. Bergson face au nazisme», ιδ. σσ. 303-313.

41. Βλ. τη διάλεξη του André Grappe στο Sarreguemines. στις 27 Μαρτίου 1933, με τίτλο: «Hitler et Bergson ou le mysticisme de la croix gammée et le mysticisme de la croix latine» και τη σύντομη παρουσίασή της από τον Ph. Soûlez, *Bergson politique. σσ.* 306-308. Βλ., επίσης, ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα της επιστολής του Bergson στον A. Grappe, στις 9 Ιουλίου 1933: «Μου φαίνεται ότι επιλέξατε πολύ εύστοχα, από το τελευταίο βιβλίο μου, τα χωρία που μπορούν να χρησιμεύσουν στον ορισμό του αληθινού μυστικισμού, καθώς επίσης και εκείνα τα οποία ορίζουν κάποια κακή απομίμηση του μυστικισμού. η οποία, στην πραγματικότητα, ισοδυναμεί με τον παγανισμό. Δεν περιοριστήκατε απλώς να παραθέσετε τα χωρία αυτά- τα οργανώσατε με τρόπο που μαρτυρεί ότι αναστοχαστήκατε το στοχασμό που τα είχε εμπνεύσει. Έτσι, καταλήξατε σε μια εντυπωσιακή αντίθεση» (Bergson. *Correspondances, σ.* 1415).

42. Βλ. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*· ελληνική έκδοση: *Η διαλεκτική της διάρκειας.*

43. Βλ. ενδεικτικά *La pensée et le mouvant* στο Henri Bergson, *Oeuvres, σ.* 1257.

44. Βλ. Γιώργος Μουρέλος, *Μεταμορφώσεις του χρόνου,* σ. 13.

45. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson,* σ. 126. Η συγγραφέας αφιερώνει τις σσ. 125-131 της εν λόγω διατριβής στην κριτική που άσκησε ο Bachelard στην μπερξονική αντίληψη της διάρκειας.

46. Βλ. Gaston Bachelard, *Η διαλεκτική της διάρκειας,* ιδ. σσ. 21-22: «Αν μπορούσαμε να μεταδώσουμε στον αναγνώστη την πεποίθησή μας ότι η *ψυχική συνέχεια* δεν *είναι ένα δεδομένο αλλά ένα επίτευγμα,* τότε θα μπορούσαμε να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο δημιουργείται μια διάρκεια, τον τρόπο με τον οποίο δομούνται οι μόνιμες καταστάσεις του όντος στο επίπεδο των διαφόρων ιδιοτήτων του». Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme, σσ.* 80-81.

47. Βλ. G. Bachelard, *L Intuition de l'instant*- ελληνική έκδοση: Γκαστόν Μπασελάρ. *Η εποπτεία της στιγμής.*

48. Βλ. ***ά π,*** ιδ. σσ. 21-32 και σσ. 35-48.
49. Βλ. ***ά*** π., ***σ*** 17.
50. Βλ. Philippe Soûlez, «Bergson ou la littérature déniée ?», σσ. 203-204.
51. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, ***Causalité et création,*** σ. 126. Για την εν γένει πρόσληψη της φιλοσοφίας του Bergson από τον Bachelard, βλ. Marie Cariou. ***Bergson et Bachelard.***
52. Βλ. K. R. Popper, ***The Open Society and its Enemies,*** 5η αναθεωρημένη έκδοση 1966. τόμος Β'. σσ. 304-305· ελληνική έκδοση: Καρλ Πόππερ, ***Η αοχή κανοία κα α εχθί της,*** τόμος Β\ σ. 459.
53. Βλ. K. R. Popper, ***The Open Society and its Enemies***, τόμος Β', σ. 229· ελληνική έκδοση, τόμος Β\ σ. 339.
54. Βλ. K. R. Popper, ***The Open Society and its Enemies,*** τόμος Α', σσ. 314-315 και τόμος Β', σ. 307 (βλ. και τόμος Β', σσ. 62, 315, 316)· ελληνική έκδοση, τόμος Α', σσ. 517-518 και τόμος Β', σ. 463 (βλ. και τόμος Β', σσ. 98, 476-477. 479).
55. Βλ. Jean Piaget, ***Sagesse et illusions de la philosophie, α*** 11-14* ελληνική έκδοση: Ζαν Πιαζέ, ***Σόφισα ψυδόβας τς φλοσόφς, α*** 21-23.
56. Βλ. J. Piaget, ***Sagesse et illusions de la philosophie, α*** 11-14* ελληνική έκδοση, σσ. 21-
    2 2 .
57. Βλ. J. Piaget, ***Sagesse et illusions delà philosophie, α*** 13-14* ελληνική έκδοση, σσ. 22-23.
58. Βλ. J. Piaget. ***Sagesse et illusions de la philosophie, α*** 120-132· ελληνική έκδοση, σσ. 114-124.
59. Βλ. J. Piaget. ***Sagesse et illusions de la philosophie, α*** 132-140* ελληνική έκδοση, σσ. 124-131. Για τον ρόλο της φιλοσοφίας του Bergson στην εξέλιξη του στοχασμού του Jean Piaget. βλ. το παλαιότερο άρθρο του Dominic J. Balestra, «The Mind of Jean Piaget: Its Philosophical Roots», ***Thought,*** 1980. τχ. 55, σσ. 412-427.
60. Βλ. το άρθρο του « Bergson's Reflective Anti-Intellectualism». Τ α πορίσματα του άρθρου αυτού, στο υπό εξέταση ζήτημα, συνοψίζονται στο πιο πρόσφατο άρθρο του ιδίου: «Bergson, Mathematics, and Creativity», σ. 268 και επισημ. 1 (στη σ. 286).
61. Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 199. Βλ.. επίσης, Ph. Soûlez και Fr. Worms. ***Bergson. Biographie, α*** 207 και σημ. 7.
62. Βλ. Gustave Belot, «Une théorie nouvelle de la liberté». Πβ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, ***Bergson. Biographie, α*** 207, επισημ. 7 (στη σ. 369).
63. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 200.
64. ***Αυτ.***
65. Βλ. ***Matière et mémoire*** στο Bergson. ***Oeuvres, α*** 322.
66. Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg, στις 26 Φεβρουάριου 1903. στο Bergson, ***Mélanges, α*** 586. Το σύνολο της επιστολής αυτής (σσ. 585-587) είναι ένα από τα σημαντικότερα κείμενα τοσ Bergson για την έννοια της ελευθερίας.
67. Βλ. ***L 'Évolution créatrice*** στο Bergson, ***Oeuvres, α*** 500.

68. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson. *Oeuvres,* σ. 535 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
69. Βλ. M. Jouhaud. «Bergson et la création de soi par soi», σ. 200.
70. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 620-621.
71. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 209.
72. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson. *Oeuvres*, σ. 630. Στην ίδια σελίδα της *Δημιουργικής εξέλιξης*, αξίζει να επισημάνουμε τη συμβολή της γλώσσας στην απελευθέρωση της νόησης.
73. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1023.
74. Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 210.
75. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson. *Oeuvres,* σ. 489.
76. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson. *Oeuvres,* σσ. 489-490.
77. Βλ. *L'Évolution créatrice στο* Bergson, *Oeuvres,* σσ. 634-635. Βλ.. επίσης, ο. π., σσ. 653-656. όπου ο Bergson αναλύει τη σύστοιχη γένεση της νόησης και των σωμάτων.
78. Τούτο είναι προφανές, λόγου χάριν, στις απαντητικές επιστολές του Bergson στην φίλη του κόμισσα Murat και στον J. Landquist, Σουηδό μελετητή του έργου του. τον Δεκέμβριο του 1911. Βλ. *Correspondances,* σσ. 438-440.
79. Βλ. Martial Gueroult, *Spinoza /. Dieu (Ethique, I),* Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1968. Επανέκδοση Hildesheim και Νέα Τόρκη, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1988, σ. 9: «Ο απόλυτος ορθολογισμός είναι το στοιχείο που διακρίνει τον Spinoza από τους τρεις άλλους μεγάλους φιλοσόφους του κλασικού ορθολογισμού» (εννοεί τον Descartes, τον Malebranche και τον Leibniz).
80. Βλ. Bergson, *Correspondances,* σ. 449: «Η ψυχή του Spinoza ήταν πολύ πιο ευρύχωρη από το σύστημά του και η νοησιοκρατία (intellectualisme) του μπάζει από παντού υπό την ώθηση μιας ενόρασης, η οποία δεν είναι αμιγώς ορθολογική. Τούτο, όμως, αρνούνται πεισματικά να το παραδεχθούν οι περισσότεροι ιστορικοί της φιλοσοφίας».
81. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1271. Βλ. επίσης την εκμυστήρευση του Bergson στον Jacques Chevalier: «Διάλεξα τη λέξη "ενόραση" ελλείψει μιας καλύτερης. Αλλά δεν ήμουν απόλυτα ικανοποιημένος μ' αυτή την επιλογή μου. Ήθελα να ιχνογραφήσω τη νόηση, με την ευρύτερη έννοια του όρου, ή τη σκέψη. Αλλά η λέξη "νόηση" χρησιμοποιόταν μ' έναν τρόπο που δεν ανταποκρινόταν σ' αυτό που ήθελα να πω. Επέλεξα λοιπόν τη λέξη ενόραση» (J. Chevalier. *Entretiens avec Bergson, σ.* 79).
82. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1271.
83. Βλ. Bergson. *Mélanges,* σ. 968. Για το πολύ σημαντικό ζήτημα της διαφοράς ανάμεσα στην μπερξονική ενόραση και στην καντιανή εποπτεία, βλ., ενδεικτικά, το άρθρο του Fr. Worms, «L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant».
84. Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme, συλλογή* «Quadrige». 1998, σ. 1.

85. André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», *α.* 216.
86. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 1271 : «Από όλους τους όρους που δηλώνουν έναν τρόπο γνώσης (un mode de connaissance), ο όρος ενόραση είναι ο πλέον κατάλληλος, μολονότι μπορεί να οδηγήσει σε σύγχυση».
87. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson. *Oeuvres*, σ. 1328 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Για μια ενδιαφέρουσα απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης της θέσης του Bergson σύμφωνα με την οποία «η ενόρασή μας είναι αναστοχασμός», βλ. André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», σσ. 216-218.
88. Βλ. Gilles Deleuze. *Le bergsonisme*, σ. 1.
89. Σε αντίθεση με τον G. Deleuze, ο οποίος υποστήριζε ότι η ενόραση είναι η μέθοδος του Bergson (βλ. το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης του *Le bergsonisme*, σσ. 1-28, το οποίο τιτλοφορείται: «L'intuition comme méthode»· βλ., ιδίως, το συμπέρασμά του, σ. 28: «Η ενόραση αποτελεί όντως μια μέθοδο, με τους τρεις (ή τους πέντε) κανόνες της»), ο J.-L. Vieillard-Baron (*Bergson*. σ. 102) ισχυρίζεται ότι η ενόραση δεν είναι η μέθοδος της φιλοσοφίας, κατά τον Bergson, αλλά κατέστη βαθμιαία ένα βασικό στοιχείο της μεθόδου αυτής: είναι, ταυτοχρόνως, κατάληξη του αναστοχασμού και αφετηριακό σημείο δημιουργίας στη φιλοσοφία. Η θέση του αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι στο θεμελιώδες μεθοδολογικό κείμενο του Bergson, στην εισαγωγή στη συλλογή δοκιμίων του *Η σκέψη καί το κινούμενο,* η οποία (η εισαγωγή) γράφτηκε το 1922, ο Γάλλος φιλόσοφος γράφει: «Αυτές οι σκέψεις για τη διάρκεια μας φαίνονταν θεμελιώδεις. Μας οδήγησαν, σταδιακά (de degré en degré), να προαγάγουμε την ενόραση σε φιλοσοφική μέθοδο» *(La pensée et le mouvant* στο Bergson. *Oeuvres.* σ. 1271). Ο J.-L. Vieillard-Baron διατείνεται πως η ενόραση είναιη θετική πλευρά της μεθόδου του Bergson- η *αρνητική* πλευρά είναι η αποφυγή των ψευδο-προβλημάτων στη φιλοσοφία (*Bergson*, σσ. 102-105). Για εκτενή πραγμάτευση της μεθόδου του Bergson, βλ.. ενδεικτικά, Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création*, δεύτερο μέρος, τέταρτο κεφάλαιο, σσ. 261-315.
90. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres, σσ.* 1345-1365.
91. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1347· ελληνική έκδοση: «Η φιλοσοφική ενόρασις», σ. 24.
92. Βλ. «L'intuition philosophique» στο *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres, σσ.* 1347-1348· ελληνική έκδοση, σ. 24 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
93. Βλ. Bergson, *Mélanges, σ.* 968.
94. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson, σσ.* 30-31.
95. Βλ. Bergson, *Mélanges, σ.* 968. Αμέσως πριν από αυτό το χωρίο, ο Bergson προσάπτει στους Σκώτους φιλοσόφους -ειδικότερα στον Reid- την αδιαφορία τους για τη θετική επιστήμη.

96. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson. *Oeuvres,* σ. 492 (η υπογράμμιση δική μου).
97. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, σ. 55 και σ. 106. Για τον βιασμό της φύσης, τον οποίο προϋποθέτει η μπερξονική ενόραση, βλ., ενδεικτικά. Bergson, *Correspondances,* σσ. 438-439: «Αυτό που μου γράφετε σχετικά με τη δυσκολία που παρουσιάζει η ενόραση ισχύει πράγματι. Ο εγκέφαλός μας επινοήθηκε (a été inventé) για εντελώς άλλες λειτουργίες και όχι για να φιλοσοφεί και εγώ ο ίδιος νιώθω έντονα την αντίσταση που προβάλλει ο δικός μου εγκέφαλος στο φιλοσοφείν. Ίσως όμως, με την επίμονη εφαρμογή της μεθόδου, να κατορθώσουμε να καταστήσουμε φυσικό αυτό που σήμερα εναντιώνεται στη φύση».
98. Βλ., ενδεικτικά. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 534: «Επειδή ακριβώς αυτή η *αόριστη ενόραση (vague intuition) δεν* προσφέρει καμιά αρωγή για να κατευθύνουμε τη δράση μας προς τα πράγματα, δράση εντοπισμένη στην επιφάνεια του πραγματικού, μπορούμε να εικάσουμε ότι δεν ασκείται απλώς επιφανειακά, αλλά στο βάθος των πραγμάτων» (η υπογράμμιση δική μου).
99. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme,* σ. 55.
100. *Αυτόθι.*
101. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 610: «η νόηση και το ένστικτο, έχοντας αρχίσει να αλληλοδιεισδύουν, διατηρούν κάτι από την κοινή τους προέλευση. *Κανένα από τα δύο δεν συναντάται σε αμιγή κατάσταση ... Δεν υπάρχει νόηση όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου, όπως και, κυρίως. ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον διανοητικό κροσσό. ... κάθε συγκεκριμένο ένστικτο είναι αναμεμιγμένο με νόηση, όπως και κάθε πραγματική νόηση είναι διαποτισμένη από ένστικτο»* (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Σημειωτέον ότι, λόγω της στενότατης σχέσης ανάμεσα στο ένστικτο και στην ενόραση, οι παρατεθείσες θέσεις του Bergson αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και στο ένστικτο ισχύουν επίσης για τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και στην ενόραση. Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme,* σ. 106.
102. Βλ. Bergson, *Correspondances,* σ. 370.
103. Βλ. ενδεικτικά τον τίτλο του άρθρου του Franz Grégoire, «La collaboration de l'intuition et de l'intelligence».
104. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism».
105. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme,* σ. 48.
106. Βλ. ο. π.,σ. 55.
107. Βλ. Γ. Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του», σ. 89 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
108. Βλ. Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία». σ. 241.
109. Βλ. Fr. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson, σσ.* 100-110 και σσ. 307-308.
110. Βλ. Bergson, *Correspondances,* σ. 363.

111. Βλ. *La pensée et le mouvant* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1322.
112. Για μια ακόμη φορά, ο βασικός αντίπαλος του Bergson, στο σημείο αυτό, είναι ο Kant. Για μια κριτική προσέγγιση της θεωρητικής στάσης του Bergson έναντι του Kant, βλ. το δοκίμιο της Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme* (1965) και το άρθρο της Françoise Fabre Luce de Gruson, «Bergson, lecteur de Kant» (1960).
113. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie, σσ.* 207-209 και σ. 212. Για την κριτική του Bergson στον Kant στο πεδίο της ηθικής και ειδικότερα της ηθικής υποχρέωσης, βλ. Monique Castillo, «L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant».
114. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson, o.* 30.
115. Βλ. J. Piaget. *Sagesse et illusions de la philosophie,* σσ. 138-139· ελληνική έκδοση, σσ. 129-130.
116. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies,* τόμος Β'. σ. 361 · ελληνική έκδοση, τόμος Β', σ. 558 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
117. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1154· ελλην. έκδ., σ. 192. Στα παραθέματα από τις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας.* στις σελίδες που ακολουθούν, χρησιμοποιούμε τη *μετάφραση του* Β. Τατάκη, επιφέροντας σε κάποια σημεία ελαφρές τροποποιήσεις.
118. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1183· ελλην. έκδ.. σ. 222: «Οι μεγάλοι μυστικοί, που είναι οι μόνοι με τους οποίους ασχοληθήκαμε ...».
119. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres,* σ. 1156* ελλην. έκδ.. σσ. 194-195.
120. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres, σ.* 1168 (και σσ. 1171,1179)· ελλην. έκδ.,σ. 206 (και σσ. 209,218). Για τους λόγους εξαιτίαςτων οποίων ήταν αδύνατο να υπάρξει τέλειος μυστικισμός στην αρχαία Ελλάδα και στην αρχαία Ινδία, βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres,* σ. 1168- ελλην. έκδ., σ. 206.
121. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres, σ.* 1168* ελλην. έκδ., σ. 207.
122. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1179" ελλην. έκδ., σ. 218.
123. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres,* σ. 1184· *ελλην.* έκδ.,σ. 223.
124. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres,* σ. 1169· ελλην. έκδ., σ. 207.
125. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion στο* Bergson, *Oeuvres, σ.* 1183' ελλην. έκδ.,σ. 222.
126. Για τις αντιλήψεις του Bergson σχετικά'με το ζεύγος αντιθέτων εννοιών « κανονικό - παθολογικό», βλ., ενδεικτικά, τα ακόλουθα κείμενά του: *Matière et mémoire*

και *L'Énergie spirituelle* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 309-315 και σσ. 909-911 αντιστοίχως. Βλ., επίσης, «La personnalité» στο Bergson, *Mélanges,* σσ. 1225-1231 και *Correspondances*, σ. 579.

127. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1169-1170' ελλην. έκδ., σ. 208.
128. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1183* ελλην. έκδ.,σ. 222.
129. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1179' ελλην. έκδ.,σσ. 218-219.
130. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1184' ελλην. έκδ.. σ. 224.
131. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1184-1185' ελλην. έκδ., σ. 224.
132. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1185* ελλην. έκδ.. σ. 224.
133. Στη μελέτη του *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes,* Παρίσι, 1920, σ. 17.
134. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1185' ελλην. έκδ.,σσ. 224-225.
135. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1157· ελλην. έκδ., σ. 195.
136. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson. *Oeuvres,* σ. 1162' ελλην. έκδ., σ. 201. Για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Bergson την ένωση του μυστικού με τον Θεό και την άφατη χαρά την οποία βιώνει, βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1170-1172' ελλην. έκδ., σσ. 209-211.
137. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1157* ελλην. έκδ., σ. 195.
138. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1186' ελλην. έκδ., σ. 225.
139. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1185-1186* ελλην. έκδ.. σ. 225.
140. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, a.* 1186' ελλην. έκδ., σ. 225.
141. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1179-1180' ελλην. έκδ., σ. 219 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
142. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, a.* 1180- ελλην. έκδ.. σ. 219 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
143. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1180-1182* ελλην. έκδ., σσ. 220-221.
144. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1188* ελλην. έκδ., σ. 227.

145. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson. *Oeuvres.* σ. 1188' ελλην. έκδ., σ. 227.
146. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson. *Oeuvres*. σ. 1188' ελλην. έκδ., σσ. 227-228 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
147. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson. *Oeuvres,* σ. 1188' ελλην. έκδ., σ. 228.
148. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1189-1190 ελλην. έκδ., σ. 229 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
149. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1190* ελλην. έκδ.. σ. 230 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
150. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σσ. 1185-1186' ελλην. έκδ., σ. 225 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
151. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1186* ελλην. έκδ., σ. 225 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
152. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 1193* ελλην. έκδ., σ. 233 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
153. Βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création,* σσ. 255-260, ιδ. σσ. 257-258.
154. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms. *Bergson. Biographie,* σ. 94.
155. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, ο.* 1161 ▮ ελλην. έκδ.,σσ. 199-200.
156. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson. *Oeuvres,* σσ. 1161-1162' ελλην. έκδ., σσ. 200-201.
157. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms. *Bergson. Biographie,* σ. 21.
158. Βλ. ο. π., σ. 196.
159. Βλ. «La philosophie française» στο Bergson. *Mélanges,* σ. 1160.
160. Βλ. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson,* σ. 47.
161. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie,* σ. 196. Για μια απόπειρα προσέγγισης των εκλεκτικών συγγενειών αλλά και των διαφορών ανάμεσα στη φιλοσοφία του Bergson και σε κείνη του Pascal, βλ. το άρθρο του J.-L. Vieillard-Baron. «Affinités et divergences entre Bergson et Pascal».
162. Βλ. την επιστολή του Bergson στον V. Norstrôm. στις 12 Απριλίου 1910: Bergson, *Correspondances,* σσ. 346-349.
163. *Ό.* π., σ. 349 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
164. *Αυτόθι* (οι υπογραμμίσεις είναι του ίδιου του Bergson).
165. Ό. π.,σ. 350.
166. Βλ. Bergson, *Mélanges,* σ. 1283 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).
167. Βλ. ο. π.,σ. 1186.
168. Βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie,* σ. 161.
169. Βλ. *ό.* π., σ. 161 και σημ. 24. Βλ., επίσης και κυρίως. Bergson, *Mélanges, σ.* 995 και σ. 1545.

170. Βλ. *Les deux sources de la morale et de la religion* στο Bergson, *Oeuvres, σ.* 1220.
171. Βλ. 0.7Γ.. σ. 1222.
172. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σ. 290.
173. Βλ. κυρίως τη μελέτη του *Bergson et le Christ des Évangiles* (πβ. τη βιβλιοκρισία του Γιώργου Μουρέλου, στο περιοδικό *Εποχές*, τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σσ. 64-66) και τα μαθήματα που αφιέρωσε, το ακαδημαϊκό έτος 1960-1961, στην ανάλυση του τρίτου κεφαλαίου της *Δημιουργιχής εξέλιξης* (Ο Γ. Μουρέλος αναγνωρίζει την οφειλή του σ' *αυτά στη μελέτη του Bergson et les niveaux de réalité, σ.* 141, σημ. 1). Ο Gouhier. ένας από τους διαπρεπέστερους Γάλλους ιστορικούς της φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα, είχε ασχοληθεί επί δεκαετίες με τη φιλοσοφία του Bergson. Το τελευταίο βιβλίο που αφιέρωσε στον Γάλλο φιλόσοφο δημοσιεύθηκε το 1989: *Bergson dans l'histoire de la pen sée occidentale.* Από τα παλαιότερα άρθρα του, αξίζει να αναφέρουμε τα ακόλουθα: α) «Maine de Biran et Bergson», β) «Bergson et l'histoire des idées», γ) «Bergson et la philosophie du christianisme». Αξίζει, τέλος, να επισημανθεί ότι ο Gouhier έγραψε την εισαγωγή στην επίσημη έκδοση των *Έργων* του Bergson (*Oeuvres)* και τον πρόλογο στην επίσημη έκδοση των *Συμμίχτων* του Bergson *(Mélanges).*

Για την επιρροή του Bergson στον τρόπο με τον οποίο προσέγγιζε ο Gouhier την ιστορία της φιλοσοφίας, βλ. Jean Deprun, «Henri Gouhier et l'histoire de la philosophie». *Bulletin delà Société Française de Philosophie,* 89, 3.1995, σσ. 87-93 και Michèle Sacquin (επιμελ.), *Henri Gouhier, historien des philosophes français* (1898-1994). Παρίσι, Bibliothèque nationale de France, 2002.

174. Βλ. .κυρίως τη μελέτη του *Henri Bergson,* η οποία θεωρείται από πολλούς μελετητές ως μια από τις καλύτερες αναλύσεις της φιλοσοφίας του Bergson* βλ. ενδεικτικά Leszek Kolakowski. *Bergson, σ.* 111.
175. Βλ. χαρακτηριστικά τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του: *Bergson, Cours de Sorbonne* (1965). τη μελέτη του *Tableau de la philosophie française* (1946) και τα άρθρα του για τον Bergson στα περιοδικά *Nouvelle revue française,* 1939 και *Confluences.* 1941. Βλ., επίσης, το λόγο που εκφώνησε στο περίφημο συνέδριο του 1959: *Bergson et nous,* τόμος Α', *σσ.* 49-50, καθώς και το λόγο που εκφώνησε προς τιμήν του Bergson κατά τη διάρκεια της τελετής στο Panthéon: «L'espèce à part» (1968). Ο Wahl θεωρεί τον Bergson ως έναν από τους τέσσερις σημαντικότερους φιλοσόφους όλης της ιστορίας της φιλοσοφίας, μετά τους Σωκράτη-Πλάτωνα -τους οποίους συνεξετάζει- τον Descartes και τον Kant: βλ. Thomas Hanna (επιμελ.), *The Bergsonian Heritage, σ.* 153.
176. Στα *Annales bergsoniennes,* τόμος Α', σσ. 73-128. δημοσιεύεται ένα μάθημα που αφιέρωσε εν μέρει ο V. Goldschmidt, το 1960, στο πρώτο κεφάλαιο του σημαίνοντος βιβλίου του Bergson, *Ύλη χαιμνήμη.* Το μάθημα αυτό παρουσιάζεται συνοπτικά από την Débora Morato Pinto στον ίδιο τόμο. σσ. 69-72.
177. Βλ. τα τέσσερα δοκίμιά του για τον Bergson (ένα άρθρο και τρία κείμενα διαλέξεων ή εισηγήσεων σε συνέδρια), όλα γραμμένα τη διετία 1949-50. τα οποία πε-

ριλαμβάνονται στην προαναφερθείσα συλλογή άρθρων και δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique,* Γ^ τόμος, σσ. 443-498.

178. Βλ. G. Deleuze. *Le bergsonisme.*

179. Βλ. του ιδίου, «La conception de la différence chez Bergson». Για τη συμβολή των κειμένων του Deleuze στην πρόσφατη αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον στοχασμό του Bergson, κυρίως στον αγγλοσαξονικό χώρο. βλ. παρακάτω, σσ. 404-405.

180. Βλ. Νίκη-Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty,* σ. 22, σημ. 31.

181. Βλ. M. Merleau-Ponty. L *'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson,* ιδ. το 16ο μάθημα το οποίο αναφέρεται στις «σχέσεις ανάμεσα στην ενόραση και στην κατασκευή, στο πεδίο της μεταφυσικής, σύμφωνα με τον Bergson».

182. Βλ. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais.* Το κείμενο «Éloge de la philosophie» περιλαμβάνεται στις σσ. 13-69· για τον Bergson βλ. ειδικότερα σσ. 36-38. Το απόσπασμα του εν λόγω κειμένου που αφορά τον Bergson έχει μεταφραστεί στα ελληνικά από τη Ν.-Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, στο περιοδικό *Ευθύνη,* τχ. 375, Μάρτιος 2003, σσ. 118-119.

183. Παρίσι, Gallimard, 1960, σσ. 229-241 και σσ. 242-249 αντιστοίχως· ελληνική έκδοση. μτφ. Γ. Φαράκλας, σσ. 295-314 και σσ. 315-324 αντιστοίχως. Στο πρώτο από τα εν λόγω δύο κείμενα -ανακοίνωσή του σε συνέδριο για τον Bergson, το 1959- ο Merleau-Ponty «παρατηρεί ότι, κατά την ενόραση, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο [του Bergsonl *Υλη και μνήμη, το* υποκείμενο και το αντικείμενο σίγουρα ούτε συμπίπτουν ούτε συγχέονται, όπως θα έπρεπε να είχε γίνει από την αρχή ... αντιληπτό» (βλ. Ν.-Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty,* σ. 22, σημ. 31). Στο δοκίμιό του, με τίτλο «0 Einstein και η κρίση του Λόγου», ο M. Merleau-Ponty αναφέρεται στη διαμάχη μεταξύ του Bergson και του Einstein όσον αφορά τη θεωρία της σχετικότητας.

184. *Le Visible et l'invisible. Suivi de notes de travail.*

185. Το χειρόγραφο αυτό του 1952 εκδόθηκε το 1969 (Παρίσι, Gallimard, σειρά «Tel») από τον Claude Lefort.

186. Βλ. Jean-Marie Tréguier, «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», σ. 415 και υποσημ. 42. Για τις σχέσεις ανάμεσα στη φιλοσοφία του Merleau-Ponty και σ' αυτήν του Bergson, βλ. επίσης α) André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», β) Renaud Barbaras, «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson», γ) Την πέμπτη ενότητα του άρθρου του Vincent Peillon, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», σσ. 400-403. δ) Salvatore Constantino, «L'intuition comme lecture; Merleau-Ponty interprète de Bergson», ε) Florence Caeymaex, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien». Βλ. επίσης το σημαντικό παλαιότερο άρθρο του Ben-Ami Scharfstein. «Bergson and Merleau-Ponty: a Preliminary Comparison».

187. Βλ. Étienne Gilson, «L'Hommage au Panthéon. Bergson. Le privilège de l'intelligence». *Les Études bergsontenues,* 8ος τόμος, 1968, σ. 171.
188. Βλ. Étienne Gilson. «Le bergsonisme par Albert Thibaudet». Για τον μπερξονισμό του Albert Thibaudet, βλ. το παλαιότερο άρθρο του F. Kurris, «Le bergsonisme d'Albert Thibaudet» (1966).
189. Αντικείμενο ενός από τα πιο πρόσφατα συνέδρια για τη φιλοσοφία του Bergson, το οποίο έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο της Καλαβρίας, τον Απρίλιο του 1998, ήταν οι σχέσεις μεταξύ του πνεύματος, της πραγματικότητας και της γλώσσας. Τα πρακτικά του δημοσιεύθηκαν το 2001 · βλ. Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: espri et langage.* Ένα ακόμη πιο πρόσφατο συνέδριο, του οποίου, εξ όσων γνωρίζουμε, δεν έχουν ακόμη εκδοθεί τα πρακτικά, διεξήχθη στο Πανεπιστήμιο του Sunderland (Μεγάλη Βρετανία), από τις 16 έως τις 18 Απριλίου 2000 με θέμα: «Ο Bergson και οι κοινωνικές επιστήμες» (υπεύθυνοι διοργάνωσης: Stephen Linstead και John Mullarkey). Το πιο πρόσφατο συνέδριο με αντικείμενο τη φιλοσοφία του Bergson έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο της Νίκαιας, στη Γαλλία, σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο Lille III, τον Μάιο του 2004. με θέμα: «Ο Bergson και η επιστήμη»* τα πρακτικά του θα δημοσιευθούν στον τρίτο τόμο της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Annales bergsoniennes.*
190. Χαρακτηριστικά, μεταξύ της πρώτης (1974) και της δεύτερης αναθεωρημένης έκδοσης (1986) της μπερξονικής βιβλιογραφίας του Fete A.Y. Gunter, *Henri Bergson: A Bibliography*, είχαν δημοσιευθεί δύο χιλιάδες κείμενα για τον Bergson και, μεταξύ της δεύτερης και του 2000, δημοσιεύθηκαν άλλες εννέα χιλιάδες κείμενα.
191. Μετά τον Philippe Soûlez, ο οποίος χάθηκε πρόωρα, το 1994, οι κυριότεροι σύγχρονοι Γάλλοι μελετητές του Bergson είναι ο Jean-Louis Vieillard-Baron και ο Frédéric Worms. καθένας εκ των οποίων έχει δημοσιεύσει δύο τουλάχιστον αυτόνομες μελέτες, καθώς και σειρά άρθρων σχετικά με την μπερξονική φιλοσοφία. Μεταξύ των γαλλικών μελετών για τον Bergson, οι οποίες δημοσιεύθηκαν κατά την δεκαετία 1994-2003. αξίζει να μνημονεύσουμε την εργασία του διαπρεπούς (και πολυγραφότατου) ιστορικού της φιλοσοφίας Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse (* 1994). Για μια ευσύνοπτη, αλλά κατατοπιστική. παρουσίαση των έξι γαλλικών μελετών για τον Bergson, αλλά και του πρώτου τόμου των *Μαθημάτων του,* που δημοσιεύθηκαν τη διετία 1989-1990, βλ. J.-L. Vieillard-Baron, «Lectures récentes de Bergson».
192. Στις αγγλόφωνες χώρες, οι μπερξονικές σπουδές χρωστούν πολλά στον P.A.Y. Gunter, ο οποίος συνεχίζει την προσπάθεια δεκαετιών σ' αυτό τον τομέα με πιο πρόσφατη *συνεισφορά* του τη μελέτη που δημοσίευσε μαζί με τον T. Wilkinson. *Conversations on Evolution* (2002). Οι σημαντικότερες αγγλόφωνες μελέτες για τον Bergson τα τελευταία χρόνια έχουν γραφτεί από τον John Mullarkey. πρώην καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Sunderland και νυν καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Δουβλίνου* βλ. το βιβλίο του *Bergson and Philosophy* (1999) και τον συλλογικό τόμο την έκδοση του οποίου επιμελήθηκε. *The neiv Bergson* (1999). Πολύ ενδιαφέρουσα είναι και η

μελέτη του F.C.T. Moore. *Bergson. Thinking Backwards* (1996)· βλ. την παρουσίαση αυ
τής της μελέτης από τον Paul Antoine Miquel στα *Anuales bergsoniennes.* τόμος Α'. σσ
365-370. Βλ. επίσης Mark Antliff, *Invetüing Bergscm: Cultural Politics and theParisian A*
Garde (1993). Οι πιο πρόσφατα δημοσιευθείσες αγγλόφωνες μελέτες για τον Bergso
είναι αυτές του Richard Bilsker. *Οη Bergson* (2002), του Keith Anseil Bearson, *Philoso*
and theAdventureofthe Virtual. Bergson and theTimeofLife (2002) -σημειωτέον ότι την ίδ
χρονιά ο Pearson δημοσίευσε και μια συλλογή με τα σημαντικότερα κείμενα του
Bergson: *Henri Bergson: Key Writings-* και του Leonard Lawlor, από το Πανεπιστήμιο
του Memphis, *The ChallengeofBergsonism:Phenomenology, Ontology. Ethics* (2003).

193. Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Bergson ήταν ιδιαίτερα αγαπητός στην Ιταλία καθ'
όλη σχεδόν τη διάρκεια του εικοστού αιώνα. Μόνο κατά τη δεκαετία του 1990
δημοσιεύθηκαν οι κάτωθι μελέτες: α) R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*.
β) A. Sgattoni, *Rappresentazione, forma, norma in Bergson.* γ) C. Migliaccio. *Invito al*
pensierodiBergson. δ) G. Brotti, *Bergson. La coscienza e il tempo,* ε) Paolo Taroni, *Berg-*
son. Einstein e il tempo. Αξίζει ξεχωριστή μνεία η προσπάθεια του Adriano Pessina,
ο οποίος έχει δημοσιεύσει σειρά μελετών και άρθρων για τον Bergson. Όσον
αφορά τις αυτόνομες μελέτες του. μετά το *Gnoseologia e psicología nel primo Bergson*
(1983) και το *II tempo della coscienza. Bergson e il problema della liberta* (1988).
δημοσίευσε μια εισαγωγή στη φιλοσοφία του Bergson με πλούσια θεματική
βιβλιογραφία· βλ. την προαναφερθείσα *Introduzionea Bergson.* Αξίζει επίσης να
αναφέρουμε την παλαιότερη μελέτη του Vittorio Mathieu. *Bergson. II profondo ele*
sue espressioni (1954), εφόσον εξακολουθεί να τροφοδοτεί τον στοχασμό των
νεότερων Ιταλών μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson.

194. Η πιο πρόσφατη γερμανική μελέτη για τον Bergson είναι αυτή του Gregor Fitzi.
Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson
(2002). Σημειωτέον ότι, στη δεκαετία του 1980, τη γερμανόφωνη βιβλιογραφία
για τον Bergson πλούτισε ο Κωνσταντίνος Ρωμανός, νυν αναπληρωτής καθηγητής
στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου, με τη διατριβή του *Heimkehr. Henri Bergsons*
Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben (1988), η οποία έχει με-
ταφραστεί στα ελληνικά (βλ. ανωτέρω, σημ. 3), αλλά και με τη μελέτη του *Die*
Einheit der Erkenntnistheorie und der Theorie des Lebens (1986).

195. Στα ισπανικά δημοσιεύθηκαν αρκετές μελέτες για τον Bergson κατά τη δεκαετία
του 1980. Με χρονολογική σειρά έχουμε τις ακόλουθες μελέτες: α) I. Izuzquiza.
Henri Bergson: La Arquitectura del Deseo (1986). ß) C. Ruiz Sánchez, *H. Bergson y su*
revolución metodológica (1987). γ) A. Alonso Gonzales, *La cosmovision evolucionista y el*
problema de Dios. Un estudio sobre Whitehead. Bergson y Tomas de Aquino (1987). δ) P.
Chacón Fuertes. *Bergson o el tiempo del éspiritu* (1988). ε) M.d.C. Sánchez Rey. *La*
filosofía bergsoniana de la inteligencia (1989).

196. Βλ. Hans Kolstad, *Henri Bergsons filosofi fetydning ofaktualitet [Η φιλοσοφία του Henri*
Bergson. Το νόημά της καί η επιχαφότητά της] (2001).

197. Βλ. κυρίως τη μελέτη του Bento Prado Jr., καθηγητή του Πανεπιστημίου Sao Marcos, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson.* μτφ. R. Barbaras. 2002 (η μελέτη αυτή δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στα πορτογαλικά (βραζιλιάνικα), το 1989, στο Sao Paulo, αλλά είχε γραφτεί το 1965 και είχε σαφώς επηρεαστεί από το προαναφερθέν μάθημα του Victor Goldschmidt σχετικά με το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη* και ειδικότερα σχετικά με την έννοια του «υπερβατολογικού πεδίου») και Franklin Leopoldo e Silva, *Bergson: Intuiçao e Discurso Filosófico* (1994).
198. Βλ. Gabriela Hernandez Garcia, *La vitalidad recobrada: un estudio del pensamiento ético de Bergson (*2001).
199. Βλ. P. A.Y. Gunter. «Retour à Bergson», σ. 27.
200. Βλ. παρακάτω, σ. 417.
201. Αναφέρομαι ειδικότερα στην κριτική που ασκεί ο Derrida στον Bergson, συντασσόμενος με τις Θέσεις του Heidegger, στο άρθρο του «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων του *Marges de la philosophie,* σσ. 31-78, ιδ. σσ. 39 κ. ε. Πβ. P.-A. Miquel, παρουσίαση του βιβλίου του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards,* στο *Annales bergsoniennes,* τόμος A\ σ. 365.
202. Βλ. A. Sokal και J. Bricmont, *Impostures intellectuelles.* 2η έκδοση. Le livre de poche, σειρά «Biblio/Essais», 1999, σσ. 245-270: «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs».
203. Βλ. John Mullarkey, «Les nouvelles lectures», σ. 24.
204. Βλ. A. Sokal και J. Bricmont. *Impostures intellectuelles.* 2η έκδοση, σσ. 249-263.
205. Βλ. ο. π., σ. 245, σημ. 236. Βλ. ειδικότερα την κριτική των Sokal και Bricmont στον Jankélévitch (σσ. 263-265), στον Merleau-Ponty (σσ. 265-267) και στον Deleuze (σσ. 267-269).
206. Βλ. I. Prigogine και I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, σ. 202. Για την κριτική των Sokal και Bricmont στους δύο επιστήμονες, βλ. *Impostures intellectuelles.* 2η έκδοση, σσ. 269-270.
207. Βλ. Richard A. Cohen, «Philo, Spinoza, Bergson The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson,* σσ. 18-31.
208. Βλ. τις τρεις μελέτες του H. A. Wolfson, που εκδόθηκαν όλες από το Harvard University Press (Cambridge, Mass.), *The Philosophy of Spinoza,* 2 τόμοι (1934). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* 2 τόμοι (1948). *Philosophy of the Church Fathers* (1956).
209. Βλ. R. A. Cohen, «Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age», *ό. π., a.* 20, σημ. 12.
210. Βλ. ό. π.,ιδ. σσ. 19-25.
211. Βλ. N. Καζαντζάκη, «H. Bergson» (1912). σ. 311 (τμήμα του άρθρου αυτού αναδημοσιευθηκε στην ανθολογία κειμένων νεοελλήνων φιλοσόφων την οποία επιμε-

λήθηκε η Ρωξάνη Αργυροπούλου. *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το i 828 ως το Ί922.* τόμος Β\ σσ. 562-574).

212. Βλ. Charles Hartshorne, «Some Under- and Some Over-rated Great Philosophers».

213. Βλ. Henri Bergson, *Cours,* 4 τόμοι. Οι σημειώσεις των μαθητών του μπορούν να θεωρηθούν αυθεντικά μπερξονικά κείμενα, καθώς ο Bergson υπαγόρευε τα μαθήματά του ή, τουλάχιστον, μιλούσε αρκετά αργά στα μαθήματά του, ώστε οι *μαθητές του να* μπορούν να κρατούν αξιόπιστες σημειώσεις. Δεν αναφέρομαι σε *φοιτητές* του, διότι ο Bergson, παρά τις θετικές εν γένει εκτιμήσεις για το έργο του, δεν κατόρθωσε ποτέ να βρει θέση διδάσκοντος σε Πανεπιστήμιο (η υποψηφιότητά του στο Πανεπιστήμιο της Σορβόννης απορρίφθηκε, και μάλιστα δύο φορές, μετά πολλών επαίνων).

Σημειωτέον ότι ο Bergson είχε απαγορεύσει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο, στη διαθήκη του -την οποία συνέταξε στις 8 Φεβρουάριου 1937, τέσσερα χρόνια πριν από τον θάνατό του- να δημοσιευθεί. μετά τον θάνατό του. οποιοδήποτε κείμενό του δεν δημοσίευσε ο ίδιος ενόσω ζούσε και ειδικότερα τα μαθήματά του και η αλληλογραφία του (το συγκεκριμένο χωρίο της διαθήκης του παρατίθεται στον πρόλογο του διαπρεπούς ιστορικού της φιλοσοφίας Henri Gouhier στον πρώτο τόμο των *Μαθημάτων του* Bergson. Βλ. H. Bergson. *Cours* /. σ. 5). Σύμφωνα μάλιστα μ' αυτή του την τελευταία εντολή, δεν συμπεριελήφθη στην πανηγυρική *έκδοση* των *Έργων του,* το 1959. το σημαντικό κείμενό του «Durée et simultanéité», στο οποίο αντιτίθεται στις θέσεις του Einstein για το χρόνο. Ωστόσο, η πάροδος των χρόνων οδήγησε τους κληρονόμους του να επιτρέψουν, τελικά, τη δημοσίευση πολλών κειμένων του Bergson, κυρίως, όπως προανεφέρθη. των *Μαθημάτων του,* αλλά και της *Αλληλογραφίας του.*

Για τη φιλοσοφική θεμελίωση της διάκρισης που εισάγει ο Bergson μεταξύ των κειμένων του τα οποία συμπεριλαμβάνει σε ό,τι ο ίδιος θεωρεί έργο του και των υπόλοιπων γραπτών του, βλ. Fr. Worms, «Les deux écritures d'Henri Bergson».

214. Επιμελήθηκε την έκδοση των τριών πρώτων τόμων των *Μαθημάτων* του Bergson με τη συνεργασία του διαπρεπούς μελετητή της γαλλικής φιλοσοφίας Jean-Louis Dumas και την έκδοση του τέταρτου τόμου με τη συνεργασία της Françoise Vinel.

215. Βλ. τη δίτομη μελέτη του H. Hude, *Bergson* (1989-1990). Βλ. κυρίως την εισαγωγή και το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου τόμου, το οποίο επιγράφεται «ϊπόθεση» (Hypothèse), ιδ. σσ. 56-58, όπου συνοψίζει την υπόθεση εργασίας του. Βλ. επίσης το άρθρο του «Les Cours de Bergson» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie, σσ.* 23-42, ιδ. σσ. 41-42.

216. Σύμφωνα με τον Frédéric Worms, δεν είναι δυνατόν να θεωρήσουμε τα *Μαθήματα του* Bergson ως μια «δεύτερη φιλοσοφία» του: το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν ποικίλλει, ανάλογα με τον τρόπο που φωτίζουν αναδρομικά τα βιβλία του, τα οποία παρέχουν το μοναδικό έγκυρο κριτήριο για τη φιλοσοφική ερμηνεία των *Μαθημάτων* βλ. *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson, σ.* 325.

217. Αυτή είναι, σε αδρές γραμμές, η θέση των περισσοτέρων μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson. Βλ.. ενδεικτικά, J.-L. Vieillard-Baron. *Bergson*. σσ. 15-16 και A. Pessina. *introduzionea Bergson,* σσ. 106-108. Πβ. Laurent Fedi, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie», σ. 105, σημ. 25.

218. Βλ. Henri Bergson, *Leçons Clermontoises I.*

219. Βλ. ο. π., σ. 15. υποσημ. 10.

220. Βλ. Octave Hamelin - Henri Bergson, *Fichte*· το μάθημα του Bergson (βάσει σημειώσεων του Désiré Roustan) περιλαμβάνεται στις σσ. 153-202.

Σημειωτέον ότι η ερμηνευτική προσέγγιση πτυχών της φιλοσοφίας του Fichte από τον Γάλλο ιστορικό της φιλοσοφίας Jean Hyppolite (βλ. το άρθρο του «L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien» -κείμενο της ανακοίνωσής του στο συνέδριο για τον Husserl, το 1959- το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή άρθρων και δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique*, τόμος Α', σσ. 21-31) επηρέασε καθοριστικά το μάθημα που αφιέρωσε ο Victor Goldschmidt, το 1960, στη Σορβόννη, στ ο Ύλη *και μνήμη*. Με τη σειρά του, το μάθημα αυτό επηρέασε χορεία μελετητών της φιλοσοφίας του Bergson, κυρίως αυτούς που υιοθετούν μια φαινομενολογική κατεύθυνση, όπως ο Bento Prado Jr. Βλ. Jean-Christophe Goddard, *Fichte (1801-1813). L 'émancipation philosophique*, σσ. 8-9.

221. Δημοσιεύθηκαν πρόσφατα στα *Annales bergsoniennes*, τόμος Α', σσ. 25-68 και τόμος Β', σσ. 41-149 αντιστοίχως. Βλ. επίσης την παρουσίαση των εν λόγω μαθημάτων από τον Arnaud François, που επιμελήθηκε την έκδοσή τους, *ό.* π., τόμος Α', σσ. 17-24 και τόμος Β\ σσ. 17-40 αντιστοίχως.

222. Βλ. J. Ricot, *Leçons de Bergson sur la perception du changement.*

223. Ο Ryu Jiseok δημοσίευσε (και σχολίασε) μια επιστολή του Bergson στον John Dewey. το 1913 (βλ. «A Letter from Bergson to John Dewey») και σχολίασε τις δύο εκδοχές μιας άλλης επιστολής του Bergson στον H.M. Kallen, το 1915 (βλ. «Sur une lettre de Bergson à H.M. Kallen (1915)»). Βλ. επίσης τη δημοσίευση μιας σημαντικής επιστολής του Bergson στον Constant Bourquin σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να γράφουν οι φιλόσοφοι: *Philosophie* (1997. τχ. 54), *σσ.* 3-8.

224. Εκτός από το τμήμα της *Αλληλογραφίας* του Bergson που περιέχεται στον τόμο των προαναφερθέντων *Συμμίκτωντου (Mélanges), ο* Ph. Soûlez δημοσίευσε (και σχολίασε) την έως τώρα γνωστή αλληλογραφία του Bergson με τον Lucien Lévy-Bruhl («La correspondance Bergson / Lévy-Bruhl»), ο R. Ragghianti επιμελήθηκε την έκδοση ενός ακόμη τμήματος της αλληλογραφίας του Bergson, το οποίο περιέχει άνω των εκατό επιστολών του (βλ. Henri Bergson, *Lettere a Xavier Léon ead altri)* και ο Angelo Genovesi δημοσίευσε μια σχολιασμένη ιταλική μετάφραση των επιστολών του Bergson στον Einstein (βλ. «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein»).

225. Bergson. *Correspondances.* Μολονότι ο τόμος αυτός των άνω των χιλίων επτακοσίων σελίδων περιλαμβάνει δυο χιλιάδες τριακόσια ντοκουμέντα, μετάξι) των οποίων

συμπεριλαμβάνονται εκατοντάδες επιστολές του Bergson, ο επιμελητής της έκδοσης υποστηρίζει ότι, σε σύγκριση με τους δύο άλλους τόμους κειμένων του Bergson, την έκδοση των οποίων επιμελήθηκε, συνάθροισε σ' αυτόν ένα minimum, εφόσον το maximum των έργων του Bergson περιλαμβάνεται στον τόμο *Oeuvres* (1959) και το optimum στον τόμο *Mélanges* (1972). Βλ. André Robinet, «L'oeuvre de Bergson: et maintenant ?». στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes,* τόμος Α', σ. 267. Για μια συνοπτική παρουσίαση των περιεχομένων του τόμου *Correspondances*, καθώς και για τη χρήση του πληθυντικού (*Αλληλογραφίες*) αντί του ενικού (*Αλληλογραφία*) στον τίτλο του τόμου, βλ. ο. π., σσ. 273-278. Βλ. επίσης τη βιβλιοκρισία του Fr. Worms στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes*. τόμος Β', σσ. 507-508.

Αξίζει να σημειωθεί ότι στον πρόσφατα εκδοθέντα δεύτερο τόμο των *Annales bergsoniennes* (σσ. 461-488) δημοσιεύθηκαν ανέκδοτες επιστολές του Bergson, με παρουσίαση και σχολιασμό του J.-L. Vieillard-Baron, οι οποίες δεν είχαν συμπεριληφθεί στον τόμο *Correspondances.*

226. Βλ. Fr. Worms και Sophie Coeuré (επιμελ.). *Albert Kahn/Henri Bergson. Correspondances.*
227. Βλ. Alain Petit. «Le premier élève de Bergson».
228. Βλ. Bergson, *Mélanges*, σσ. 1497-1498. Πβ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie, σσ.* 41 και 106.
229. Βλ. «Aristote, *Métaphysique,* Livre XI(A). chap. 7. Traduction par Henri Bergson», *Philosophie,* 1997, τχ. 54, σσ. 9-13. Βλ. στις αμέσως επόμενες σελίδες (14-32) το ενδιαφέρον άρθρο του M. Narcy, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristote».
230. Όσον αφορά τα ελληνικά, εκτός από τη νέα μετάφραση, στον ανά χείρας τόμο, της *Δημιουργιχης εξέλιξης* από τον Κωστή Παπαγιώργη και τον συγγραφέα του παρόντος κειμένου -η πρώτη ελληνική μετάφραση του έργου είχε δημοσιευθεί το 1925. με εκτενή πρόλογο από τον Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου-, τα τελευταία χρόνια μεταφράστηκε. πρώτη φορά στα ελληνικά, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης (από* τον Κωστή Παπαγιώργη) και ξαναμεταφράστηκε *Το γέλιο* (από τον Βασίλη Τομανά), το οποίο είχε μεταφραστεί, πρώτη φορά, το 1915, από τον Νίκο Καζαντζάκη. Βλ., επίσης, την υπό δημοσίευση μετάφραση του άρθρου του Bergson «La conscience et la vie», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή δοκιμίων του L*'énergie spirituelle (* 1919) και αποτελεί επεξεργασμένη μορφή του κειμένου της διάλεξης του Bergson στο Πανεπιστήμιο του Birmingham, τον Μάιο του 1911, με τίτλο «Life and Consciousness»· τη μετάφραση εκπόνησε η Πολυξένη Ζινδριλή με δική μου επιμέλεια και θα δημοσιευθεί στη *Δωδώνη,* επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
231. Βλ. για παράδειγμα τη νέα γερμανική[έκδοση του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη,* με την παλαιά μετάφραση του Julius Frankenberger (Ιένα, Eugen Die-

derichs Verlag, 1919) και νέα εκτενή εισαγωγή του Erik Oger: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.* Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991. Βλ., επίσης, τη νέα ιταλική έκδοση του Γέλιου με πρόλογο του Beniamino Placido: *Il riso.* Bari, Laterza. 1994. Βλ., τέλος, τη νέα γερμανική έκδοση της συλλογής δοκιμίων του Bergson *Η σκέψη και το κινούμενο,* με επίμετρο του Κωνσταντίνου Ρωμανού: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge.* Φραγκφούρτη, 1985.

232. Βλ. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur (* 1955), μελέτη την οποία ο A. Pessina χαρακτηρίζει το 1994 *Untroduzione a Bergson, σ.* 108) ως την «πιο ενημερωμένη βιογραφία του Γάλλου στοχαστή». Παλαιότερα, βιογραφία του Bergson είχε δημοσιεύσει και ο A. Cresson, *Bergson. Sa vie. son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (1941). Σημειωτέον ότι την *πνευματική* βιογραφία του Bergson, η οποία επικεντρώνεται στη θρησκευτικότητα του και ειδικότερα στη σχέση του, αφενός, με τον ιουδαϊσμό και, αφετέρου, με τον καθολικισμό, έχει γράψει ο Jean Guitton, *La Vocation de Bergson* (1960).

233. Βλ. Philippe Soûlez και Frédéric Worms, *Bergson. Biographie,* 1η έκδοση 1997, επανέκδοση στη συλλογή « Quadrige» των εκδόσεων P.U.F., 2002.

234. Βλ. Jean Guitton. «Jeanne Bergson» στο *Portraits et circonstances.*

235. Πρόκειται για τις δύο διδακτορικές διατριβές του Bergson, τις οποίες υποστήριξε το 1889. Όσον αφορά τη γραμμένη στα γαλλικά κύρια διατριβή του, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης,* βλ. Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissanced'unephilosophie,* πρακτικά του συνεδρίου του Clermont-Ferrand, που έλαβε χώρα στις 17 και 18 Νοεμβρίου του 1989. Παρόλο που το εν λόγω συνέδριο διοργανώθηκε με αφορμή τη συμπλήρωση εκατό χρόνων από τη δημοσίευση του *Essai sur les données immédiates de la conscience,* πολλά από τα κείμενα που συμπεριλαμβάνονται σ' αυτό τον τόμο δεν αφορούν άμεσα το συγκεκριμένο έργο του Bergson, αλλά τις θεωρητικές του καταβολές και προεκτάσεις.

Όσον αφορά την γραμμένη στα λατινικά συμπληρωματική διατριβή του Bergson. *Quid Aristoteles de loco senserit.* βλ. το άρθρο του Ιταλού αριστοτελιστή Marcello Zanatta «La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson» (2001). Για την πρόσληψη και την αποτίμηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Bergson, βλ., ενδεικτικά, τα άρθρα του Michel Narcy, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristote» και της Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», καθώς και το υπό δημοσίευση άρθρο μου «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson».

236. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη του Fr. Worms, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson.* Ένα μικρό τμήμα του βιβλίου αυτού δημοσιεύθηκε, σε αγγλική μετάφραση, στο John Mullarkey (επιμελ.). *The new Bergson,* σσ. 88-98. Βλ., επίσης, το προαναφερθέν μάθημα του V. Goldschmidt, το οποίο αφορά, εν μέρει. το πρώτο κεφάλαιο του Ύλη *και μνήμη: Annales bergsoniennes.* τόμος Α', σσ. 73-128.

237. Βλ. F. Boullant, *Henri Bergson. Le rire.*

238. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) Paul-Antoine Miquel. *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De* L'Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine,* β) Yvette Conry, *«L'Évolution créatrice» d 'Henri Bergson. Investigations critiques*, πρόλογος François Dagognet (πρόκειται για μεταθανάτια έκδοση ενός μαθήματος που αφιέρωσε η εν λόγω καθηγήτρια, το 1986, στη *Δημιουργική εξέλιξη* του Bergson), γ) Jean Bardy, *Regard sur «L'Évolution créatrice».* Βλ., επίσης, το άρθρο του Bernard Balan, «L'œil de la coquille Saint Jacques - Bergson et les faits scientifiques». Βλ., τέλος, τον πολύ σημαντικό παλαιότερο σχολιασμό του τρίτου κεφαλαίου του εν λόγω έργου από τον Georges Canguilhem, «Commentaire au chapitre troisième de l'*Évolution créatrice»* (πβ. Guillaume le Blanc, «Le problème de la création : Bergson et Canguilhem» στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes*, τόμος B\ σσ. 489-506). Πρόσφατα δημοσιεύθηκε το μάθημα που αφιέρωσε το 1960 ο Gilles Deleuze στο τρίτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης* στην École Normale Supérieure de Saint-Cloud: βλ. Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes.* τόμος B\ σσ. 166-188. Το μάθημα αυτό παρουσιάζει και σχολιάζει η Anne Sauvagnargues στο άρθρο της «Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur / *'Évolution créatrice»* (ο. π., σσ. 151-165).

239. Βλ. την εισαγωγή του Fr. Worms στη νέα *έκδοση* του άρθρου του Bergson. «L'âme et le corps» (1992).

240. Βλ. Fr. Worms, «Le paralogisme du parallélisme. *Le Cerveau et la pensée* de Bergson (1904) et sa portée philosophique».

241. Βλ. το προαναφερθέν δοκίμιο των A. Sokal και J. Bricmont. «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs» (11° κεφάλαιο της μελέτης τους *Impostures intellectuelles*, σσ. 245-270).

242. Βλ. τον «φάκελο» (dossier) των *Annales bergsoniennes* (τόμος A\ σσ. 129-264) με θέμα τη «σημασία των *Δύο τηγών της ηθικής και της θρησκείας* (1932) σήμερα», ο οποίος περιλαμβάνει ένα ανέκδοτο κείμενο του Bergson και έξι άρθρα μελετητών σχετικά με τις *Δύο τηγές.* Για την πρόσληψη του εν λόγω βιβλίου του Bergson από τους καθολικούς διανοητές, βλ. Camille de Belloy, «Bergsonisme et Christianisme: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques».

243. Βλ. Pierre Rodrigo, *La pensée et le mouvant. Henri Bergson.* Βλ., επίσης, Paul-Laurent Assoun (επιμελ.). *Analyses et réflexions sur Henri Bergson:* La pensée et le mouvant.

!44. Βλ. Frédéric Cossutta (επιμελ.), *Lire Bergson «Le possible et le réel ».* Βλ. και τη βιβλιοκρισία του Frédéric Crouslé στην *Revue philosophique.* 2000, τχ. 3, σσ. 379-382.

245. Βλ. χαρακτηριστικά α) Κ. Π. Ρωμανός. *Οιχείωσις.* τέταρτο κεφάλαιο, σσ. 155-215. Ο συγγραφέας παραβάλλει, στο κεφάλαιο αυτό, ορισμένες πτυχές της διδασκαλίας των Στωικών με «μερικές προθέσεις του μπερξονισμού», β) Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson* (1992). γ) Pierre Montebello. «Nietzsche et Bergson: deux philosophes de la vie» (2000). δ)Το αφιέρωμα της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Les Éludes philosophiques* (2001, τχ. 4) στη σχέση του Bergson με τον γερμανικό

ιδεαλισμό. Το αφιέρωμα αυτό περιλαμβάνει τρία άρθρα στα οποία αντιπαραβάλλεται ο στοχασμός του Bergson με αυτόν του Hegel σε επιμέρους ζητήματα: Maël Lemoine. «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion*» (σσ. 479-497). Bernard Mabille, «Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole» (σσ. 499-516). J.-L. Vieillard-Baron. «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et Bergson» (σσ. 517-530).

246. Βλ. Κ. Π. Ρωμανός. *Οικείωσις,* σσ. 77 και 96.

247. Βλ. τρία άρθρα τα οποία δημοσιεύθηκαν στον δεύτερο τόμο των *Annales bergsoniennes*: α) Camille Riquier, «Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire* ?» (σσ. 261-285). β) Sébastien Blanc, *«Commeelle-même* et *en elle-même*, ce n'est pas la même chose. La perception chez Husserl et Bergson» (σσ. 305-332). γ) Arnaud Bouaniche, «Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930 : *Les Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson (1932) et la *Krisis* de Husserl (1935-1936)» (σσ. 333-362). Βλ., επίσης, Th. Anastassopoulou-Kapoyanni. *Causalité et création*, σσ. 262-272, καθώς και το τέταρτο μέρος του άρθρου του Vincent Peillon, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», σσ. 398-400. Βλ. επίσης τις παλαιότερες μελέτες του G. Berger, «Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl» και του C. van Peursen, «Henri Bergson, phénoménologue de la perception». 0 V. Peillon (ο. π., σ. 398, υποσημ. 61) αναδεικνύει την επισήμανση του P. Trotignon, σύμφωνα με τον οποίο ο συσχετισμός της φιλοσοφίας του Bergson με τη φαινομενολογία επιβάλλεται, εφόσον ο μπερξονισμός μπορεί να θεωρηθεί ως το «προσχέδιο μιας απόλυτης φαινομενολογίας» (βλ. *L Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique,* σ. 84).

Βλ., επίσης, δύο πολύ σημαντικές παλαιότερες μελέτες: E. Lévinas. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) και Roman Ingarden, «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» (1959).

Αξίζει να σημειωθεί ότι δύο από τους συγγραφείς που άσκησαν δριμεία κριτική, από διαφορετική σκοπιά, στη φιλοσοφία του Bergson θεώρησαν γόνιμη τη συγκριτική μελέτη των θέσεων του Husserl με αυτές του Bergson, κυρίως όσον αφορά τη γνωσιοθεωρία και τη μεθοδολογία τους. Βλ. G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme,* σσ. 13-14 και J. Piaget. *Sagesse et illusions de la philosophie,* σσ. 123-158.

248. Βλ. χαρακτηριστικά Κ. Ρωμανός, *Οικείωσις,* πέμπτο κεφάλαιο, σσ. 219-257: «Η συμπάθεια ως ζωτική αρχή. Ανρί Μπερξόν και Max Scheler». Βλ. επίσης Wolfhart Henckmann, «La réception schélerienne de la philosophie de Bergson».

249. Βλ. το πρόσφατο άρθρο του Jean-François Marquet, «Durée bergsonienne et temporalité». Βλ., επίσης, Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σσ. 313-323 και. κυρίως, την παλαιότερη εργασία του Laurent Giroux, *Durée pure et temporalité. Bergson et*

Heidegger. Βλ.. τέλος, τη σύγκριση που είχε επιχειρήσει, πολύ παλαιότερα, ο Jean Hyppolite. αφενός, ανάμεσα στο μπερξονικό ζεύγος αντιθέτων εννοιών «βαθύ-επιφανειακό εγώ» και στο χάϊντεγγεριανό ζεύγος αντιθέτων εννοιών «αυθεντική-μη αυθεντική ύπαρξη» και. αφετέρου, ανάμεσα στην μπερξονική και στη χάϊντεγγεριανή αντίληψη του χρόνου, στα άρθρα του «Henri Bergson et l'existentialisme» (1949) και «Du bergsonisme à l'existentialisme» (1949). στη συλλογή δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique,* τόμος Α', σσ. 442-458, ιδ. σσ. 445-449.

250. Βλ. Eric Dickson, «Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol».

251. 0 Gregor Fitzi αναδεικνύει τη γονιμότητα ενός διαλόγου μεταξύ του Bergson και του Γερμανού φιλοσόφου και κοινωνιολόγου Georg Simmel. πέραν των στενών ορίων της πιθανής επιρροής που άσκησε ο ένας στον άλλον. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη του *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson* και το άρθρο του «Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande». Βλ., επίσης, Spiros Gangas. *Relativism, Vitalism and Modernity on Georg Simmel 's Social Theory, σσ.* 104-151: "Simmel and Bergson". 0 ίδιος συγγραφέας κάνει μια σύντομη αναφορά στη Lebensphilosophie του Simmel σε αντίστιξη με το βιταλισμό του Bergson στην εισαγωγή της πρόσφατης ελληνικής έκδοσης επιλογής κειμένων του Simmel. *Περιπλάνηση στη Ν εωτεριχότητα. Φιλοσοφικά. Κοινωνιολογικά και Αισθητικά Κείμενα,* επιμέλεια Σπόρος Γάγγας και Κώστας Θ. Καλφόπουλος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004, σσ. 54. 61-62. Βλ., τέλος. François Léger, «Note III - Simmel et Bergson» στο συλλογικό τόμο *La Pensée de Georg Simmel.*

Σημειωτέον ότι ο Simmel συγκαταλέγει τον Bergson στους «μεγάλους Ευρωπαίους», δηλαδή «στα μεγάλα πνεύματα τα οποία, έχοντας γερές ρίζες στο έθνος τους, νιώθουν ότι ανήκουν σε ένα σύνολο κοινών πνευματικών αγαθών που ονομάζεται Ευρώπη» (J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson, σ.* 14).

252. Βλ. Bertrand Saint-Sernin, «L'action à la lumière de Bergson», σ. 68. Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση), σειρά «Κείμενα παιδείας», σσ. 140-141.

253. Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σσ. 214-215. 0 συγγραφέας. η διατριβή του οποίου αφορούσε το έργο του Maurice Blondel *(Le problème de l'EKIre et l'expérience morale chez Maurice Blondel,* Nauwelaerts, 1970). συγκρίνει την προβληματική της αυτοδημιουργίας, σύμφωνα με τον Bergson, με τη φαινομενολογία της πράξης, η οποία, κατά τον Blondel, «τείνει να εκδηλώσει μια αυτονομία κρυμμένη κάτω από την φαινομενική ετερονομία της ανθρώπινης βούλησης».

254. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη της Marie Cariou. *Bergson et Bachelard.*

255. Βλ. Henri Gouhier, *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art.*

256. Βλ. H. Bars. «Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques

Maritain». Βλ., επίσης, J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Παρίσι. Stock. 1995.

257. Βλ. S. Tsukada, *L 'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel.*
258. Βλ. Monique Broc-Lapeyre, «Simone Weil et Bergson».
259. Βλ. Marietta Grindler. *Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins. Ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken beiPlotin. Schelling und Bergson.* Βλ., επίσης, James Birx. *Interpreting Evolution: Danoin and Teilhard de Chardin*, Buffalo. Prometheus, 1991. Βλ., τέλος, τις παλαιότερες μελέτες της Madeleine Barthélémy-Madaule: α) *Bergson et Teilhard de Chardin* (1963). β) «Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin» (1959). γ) «Introduction à un rapprochement entre Henri Bergson et Pierre Teilhard de Chardin» (1960).
260. Βλ. Fr. Worms, «Entre critique et métaphysique. La science chez Bergson et Brunschvicg».
261. Βλ. πρωτίστως τον «φάκελο» που αφιέρωσε η φιλοσοφική επιθεώρηση *Process Studies* (28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 267-345) στον Bergson και στον Whitehead, με την επιμέλεια του Randall E. Auxier: «Special Focus: Bergson and Whitehead» και ειδικότερα το άρθρο του Randall E. Auxier, «Influence as Confluence: Bergson and Whitehead» (σσ. 301-338). Βλ., επίσης, α) Charles Hartshorne, «Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's», β) Richard L. Brougham, «Reality and Appearance in Bergson and Whitehead», γ) Το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης του Nicholas Rescher, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy.* Πβ. Jean-Claude Dumoncel, «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique», δ) Jean-Marie Breuvart, «Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation», ε) Eric Dickson. «Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol».

    Βλ., τέλος, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Newton P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation, with Especial Reference to Bergson and Whitehead* (1934). β) Felix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead* (1950), σσ. 64-65,88-89. 128-129. 200-201· σύμφωνα με τον P.A.Y. Gunter («Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology», σ. 535, υποσημ. 24). στις σελίδες αυτές ο συγγραφέας αναλύει τις ομοιότητες ανάμεσα στις αντιλήψεις του Bergson και του Whitehead για την υλική φύση, γ) Philippe Devaux, «Le bergsonisme de Whitehead» (1961). δ) Albert W. Levi, «Bergson ou Whitehead ?» (1964). ε) Patrick J. Hurley, «Bergson and Whitehead on Freedom» (1976).
262. Βλ. Carl R. Hausman. «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition».
263. Βλ. William Marceau, *Henri Bergson et Joseph Malègue. La convergence de deux pensées.*
264. Βλ., ενδεικτικά, Pierre Trotignon, «Autre voie, même voie: Lévinas et Bergson».
265. Βλ. V.T. Thayer. «A Comparison of Bergson and Spinoza» (1919) και R.-M. Mossé-Bastide, «Bergson et Spinoza» (1949).
266. Βλ. Martial Gueroult, *Berkeley, quatre études sur la percqytion et sur Dieu*, Παρίσι.

Aubier, 1956: αντιπαραθέτει την αντίληψη του Bergson για την ύλη ως «σύνολο εικόνων», όπως αυτή εκτίθεται *στο Ύλη και μνήμη,* με την αντίληψη του Berkeley yta την ύλη ως σύνολο ιδεών. Πβ. Fr. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 327.

267. Βλ., με χρονολογική σειρά: α) Jean Laporte. «Maine de Biran et Bergson» (1924). β) Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson* (1938). γ) Marguerite Thibaud, L*'effort chez Maine de Biran et Bergson* (1939). δ) Henri Gouhier, «Maine de Biran et Bergson» (1948). Βλ. επίσης το σχετικά πρόσφατο άρθρο της Donata Chirico. «Conscience et mouvement avant Bergson. La psycho-linguistique de Maine de Biran» (2001).

268. Βλ.. ενδεικτικά. Serge Evans, «La vie et l'Intelligence. I. M. Bergson et Schopenhauer» και «La vie et l'Intelligence. II. M. Bergson et Schopenhauer» (1913) και Philip Merlan. «A Certain Aspect of Bergson's Philosophy» (1942).

269. Βλ.. ενδεικτικά. Roger Ébacher, *La philosophie dans la cité technique,* σσ. 211-223: «Bergson et Marx». Βλ., επίσης, A. Joussain, «Bergsonisme et marxisme».

270. Βλ. a) René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste.* 2ος τόμος: *Le pragmatisme de Bergson* (1913). β) Horace Meyer Kallen, *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life* (1914). γ) G. Pentimalli, *H. Bergson, la dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici* (1949). δ) Milic féapek. «Stream of Consciousness and "durée réelle"» (1950). ε) John Fizer, «Ingarden's Pases. Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually Exclusive Concepts on the Theme of Time» (1975). στ) Richard W. Field, «William James and the Epochal Theory of Time»· στο άρθρο αυτό ο συγγραφέας συγκρίνει τις αντιλήψεις του πρώιμου James (στο έργο του *The Principles of Psychology*) για τη φύση του χρόνου, οι οποίες διαφέρουν από αυτές που θα διατυπώσει αργότερα, στα βιβλία του *A Pluralistic Universe* και *Some Problems of Philosophy,* με την μπερξονική θεωρία της διάρκειας, ζ) Leah M. Poole, «Henri Bergson and William James Unite against Rationalism» (1986). Βλ.. τέλος, το σχετικά πρόσφατο άρθρο του πολυγραφότατου Fr. Worms, «James et Bergson: Lectures croisées» (1999). Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. το παλαιότερο άρθρο του Ευάγγελου Μουτσόπουλου, «Από του "ρεύματος νοήσεως" εις την "συνειδησιακήν ροήν". 0 εκμπεργκσονισμός του πραγματισμού» (1968), το οποίο συμπεριελήφθη στη συλλογή δοκιμίων του *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί,* τόμος δεύτερος (1978).

271. Βλ. Jules Chaix-Ruy, «Vitalité et élan vital: Bergson et Croce» (1960). Βλ. επίσης το σχετικά πρόσφατο άρθρο της Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson» (2001).

272. Βλ. το προαναφερθέν άρθρο του John Fizer, « Ingarden's Pases, Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually

Exclusive Concepts on the Theme of Time» (1975). Βλ., επίσης, το πρόσφατο άρθρο του Hans Rainer Sepp. «Illusion et transcendance. Ingarden lecteur de Bergson» (2004).

273. Βλ., πρωτίστως. την πολύ παλαιότερη μελέτη του André Henry, *Bergson maître de Péguy* (1948) και το εκτενές άρθρο του, «Quelques aspects du "bergsonisme" de Péguy» (1956), καθώς και το αφιέρωμα του περιοδικού *Les Éludes bergsoniennes* (8.K; τόμος, 1968) με τίτλο: «Bergson et Péguy», το οποίο περιλαμβάνει τις δύο ακόλουθες εργασίες: Auguste Martin, «Le dossier Bergson-Péguy» και André Robinet, «Péguy, lecteur de Bergson. Première rencontre». Βλ., επίσης, τη μελέτη του André Robinet, *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès. Bergson et l 'Église* (1969). Για την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Péguy, βλ. τη μελέτη του Robert Burac, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Παρίσι, Laffont, 1992. Για τις μεταπτώσεις των σχέσεων ανάμεσα στον Bergson και στον Péguy και για τη στάση του τελευταίου κατά την αντισημιτική εκστρατεία της *Action française* ενάντια στον Bergson, με αφορμή την εκλογή του Bergson στη Γαλλική Ακαδημία, στις 12 Φεβρουάριου 1914. βλ. το άρθρο του Benoît Chantre, «Péguy, l'essentiel médiateur».

274. Βλ. Jean Hyppolite, «Du bergsonisme à l'existentialisme» (1949). ιδ. σσ. 449-458: στις σελίδες αυτές του άρθρου του ο Γάλλος μελετητής αναδεικνύει την αντίθεση του αθεϊσμού του Sartre στη φιλοσοφία του Bergson, παρόλο που η φιλοσοφία της θρησκείας του Bergson (δηλαδή ο έκδηλος θεϊσμός, théisme, των *Δύο τπηγών της ηθικής και της θρησκείας)* δεν είναι στην πραγματικότητα μια θρησκευτική φιλοσοφία. Βλ., επίσης, Jeanne Delhomme, «Le problème de l'intériorité: Bergson et Sartre» (1959).

Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, σύγκριση θέσεων του Bergson με θέσεις του Sartre συναντούμε, μεταξύ άλλων, στην προαναφερθείσα μελέτη του Κ. Π. Ρωμανού, *Οικείωσις($λ.,* ενδεικτικά, σσ. 78, 89,91) και στο άρθρο της Florence Caeymaex, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien».

27 5. Βλ. το άρθρο του Jean-Claude Pariente, « Bergson et Wittgenstein» (1969), το οποίο συμπεριελήφθη στο βιβλίο του *Le langage et l 'individuel* (1973).

Βλ.. επίσης, Bento Prado Jr, «Une philosophie vivante», σ. 30· ο συγγραφέας αναδεικνύει τη σύγκλιση του Wittgenstein με τον Bergson όσον αφορά τον ορισμό του σκοπού και του ύφους της φιλοσοφίας, κυρίως στον τρόπο με τον οποίο αμφότεροι -ο πρώτος στη *Διάλεξη περί ηθικής (* 1929), ο δεύτερος στο άρθρο του «Το δυνατό και το πραγματικό» (1930)- προσεγγίζουν το θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας: γιατί υπάρχει το Είναι και όχι το Μηδέν; Τποστηρίζει δε ότι ορισμένοι «κληρονόμοι» του Wittgenstein. όπως ο Gordon Baker, διεκδικούν την επιστροφή στην ηθική ή θεραπει/τική διάσταση της φιλοσοφίας. Πράγματι, ο Bergson και ο Wittgenstein, «ίσως οι δύο μεγαλύτεροι φιλόσοφοι του εικοστού αιώνα, μας υπενθυμίζουν την ουσιωδώς ηθική κλήση της φιλοσοφίας»: ο τεχνικός χαρακτή-

ρας της ανάλυσης είναι αναγκαίος, αλλά όχι επαρκής, εάν η φιλοσοφία δεν θέλει να απολέσει την ουσία της.

276. Βλ. M. Hernandez Cruz, «Bergson et Unamuno».

277. Βλ. Milic tëapek, «Time and Eternity in Royce and Bergson».

278. Βλ. Ralph T. Flewelling, «Bergson and Personalism» και Mary W. Calkins. «H. Bergson Personalist». Βλ.. επίσης, το αφιέρωμα στον Bergson του *The Personal ist Discussion Group* του Πανεπιστημίου της Βοστόνης στο περιοδικό *The Philosophical Forum* (Boston University, Department of Philosophy). 17, 1959-1960, σσ. 22-45: «Process and Personality in Bergson's Thought». Για τις επαφές του Bergson με εκπροσώπους του αμερικανικού περσοναλισμού και ειδικότερα με τον R. T. Flewelling, βλ. D.S. Robinson, «The Bergson-Flewelling Correspondence, 1919-1940». Βλ., επίσης, ενδεικτικά. Bergson, *Correspondances*. σσ. 1576-1577.

279. Βλ. Adelina Castex, *Metafisica del Tiempo.*

280. Βλ. John Mullarkey, *«La philosophie nouvelle*, or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στον συλλογικό τόμο *The New Bergson*, σ. 2. Πβ. το άρθρο του Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», στον ίδιο συλλογικό τόμο.

281. Βλ. Pierre Montebello. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson* (2003). Πβ. την παρουσίαση του βιβλίου αυτού από τον Arnaud François στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος B\ σσ. 510-515.

282. Για τη διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία του Bergson και στον αποκαλούμενο «μπερξονισμό», βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme,* καθώς και τις πολύ παλαιότερες μελέτες του A. Thibaudet, *Le bergsonisme,* του Régis Jolivet. *Essai sur le bergsonisme,* του A. Metz, *Bergson et le bergsonisme,* και του N. Ciusa. *Inchiesta sul bergsonismo.*

283. Σχετικά με την επίδραση που άσκησε ο φιλοσοφικός στοχασμός του Bergson στον καθολικισμό, βλ., ενδεικτικά. F. Heidsieck. «Der Einfluss Bergsons (1859-1941) auf das katholische Denken».

284. Βλ. Robert C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France. 1900-Í914.* Βλ., επίσης. P. Veronesi, «Nota bibliográfica sulla fortuna di Bergson in Francia». Βλ. και την πολύ παλαιότερη μελέτη του E. Sommer, *Bergson Einfluss auf die französische Schriftsprache* (1935). Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στη γαλλική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980. βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του *Ύλη χαι μνήμη*: *Materie und Gedächtnis.* Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991, σσ. XXXIX-XLIII.

285. Υπάρχουν σαφείς μπερξονικές επιρροές στο έργο του Charles de Gaulle, *Le fil de l'épée,* Berger-Levrault, «Le livre de poche», n° 3545. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σσ. 345 κ. ε.

286. Βλ. Milic tëapek, «La pensée de Bergson en Amérique». Για την επιρροή του Bergson στην αμερικανική διανόηση μέχρι το 1921, βλ. την πολύ παλαιότερη με-

λέτη του W. I. Riley. «La philosophie française en Amérique III. Le bergsonisme» (1922).

Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στην αγγλοσαξονική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980, βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του Ύλη *χαι μνήμη: Materie und Gedächtnis,* ό.π., σσ. XLIII-XLVI.

287. Βλ. α) Rudolf W. Meyer, «Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung», ß) Otto Pöggeler, «Bergson und die Phänomenologie der Zeit», γ) Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland». Για μια συνοπτική παρουσίαση της επίδρασης του Bergson στη γερμανική διανόηση μέχρι και τη δεκαετία του 1980, βλ. την εισαγωγή του Erik Oger στη νέα γερμανική έκδοση του Ύλη *χατ μνήμη: Materie und Gedächtnis*, ο', π., σσ. XLVI-LIII.

288. Βλ. πρωτίστως τα τρία ακόλουθα άρθρα, τα οποία περιλαμβάνονται στο συλλογικό τόμο *Henri Bergson: esprit et langage,* επιμέλεια έκδοσης Claudia Stancati κ. ά., 2001: a) Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson», β) Pietro Schiumerini, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci». γ) Federica Vercillo, «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini». Βλ., επίσης. Lido Chiusano, «Henri Bergson e l'idealismo italiano» (1983). Βλ. τέλος, τα παλαιότερα άρθρα του J. Chaix-Ruy, «Bergson et ses critiques italiens» (1956), με πλούσια βιβλιογραφία για το εν λόγω θέμα, και του F. Zambelloni, «Bergson e la filosofía italiana (1900-1915)» (1970).

289. Βλ. Frances Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson et la Russie (Î907-Î9Î 4* λ 0 συγγραφέας αναλύει διεξοδικά όλες τις πτυχές της *συνάντησης* (άρα όχι ακριβώς της *επιρροής*) του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson με τη ρωσική «φιλοσοφική σκηνή» των δύο πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα (μέχρι το 1914). δηλαδή κατά την περίοδο πριν από την Οκτωβριανή Επανάσταση. Πβ. την παρουσίαση της μελέτης αυτής από τον Pierre-Jean Labarrière στο περιοδικό *Archives de philosophie,* τόμος 61, τχ. 1, Ιαν.-Μάρτιος 1998, σσ. 64-66. Σημειωτέον ότι κάποιες επισημάνσεις για τις ρωσικές μεταφράσεις του έργου του Bergson και για την επιρροή που άσκησε σε Ρώσους στοχαστές περιέχονται στο Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2η έκδοση, σσ. 298-299. Βλ. επίσης και μια σχετικά πρόσφατη μελέτη στα αγγλικά για παρεμφερές ζήτημα: Hilary L. Fink. *Bergson and Russian Modernism, 1900-Î930.*

290. Βλ. το πολύ παλαιότερο άρθρο του F. Challaye. «Bergson vu par les Soviets» (1954).

291. Βλ. την παλαιότερη μελέτη του J. Santos, «A influencia de Bergson no Brasil» (1965).

292. Εξ όσων γνωρίζω, δεν έχει επιχειρηθεί συνολική αποτίμηση της πρόσληψης της φι-

λοσοφίας του Bergson στη χώρα μας (ούτε καν για μια συγκεκριμένη περίοδο, λόγου χάριν προπολεμικά). Ενδιαφέροντα στοιχεία για τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς των στοχαστών που παρουσίασαν τη φιλοσοφία του Bergson στο ελληνικό κοινό και (ή) μετέφρασαν έργα του πριν από τον β' παγκόσμιο πόλεμο (Νίκος Καζαντζάκης. Έλλη Λαμπρίδη. Γιάννης Ιμβριώτης), καθώς και για το ιδεολογικό στίγμα των περιοδικών που δημοσίευσαν κείμενα για τον Bergson την ίδια περίοδο (*Νέα Επιθεώρηση,* συλλογική προσπάθεια διανοουμένων της κομμουνιστικής αριστερός, και *Αναγέννηση,* περιοδικό του Δημήτρη Γληνού) συναντούμε, πρώτον, στη μελέτη του Π. Νούτσου, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974.* τόμος Γ, σ. 403 και σ. 617 και τόμος Δ', σσ. 86-87· και, δεύτερον. στο άρθρο του ιδίου, «Η συζήτηση για τους "κοινωνικούς νόμους" στην *Αναγέννηση»,* ιδ. σ. 44 και σ. 46.

293. Βλ. Thorsten Botz-Bornstein, «Contingency and the "Time of the Dream": Kuki Shuzo and French Prewar Philosophy».

294. Βλ. Kuki Shuzo. «Bergson au Japon» (1928)· αγγλική μετάφραση του άρθρου αυτού περιλαμβάνεται στο Steven Light, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology,* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

295. Βλ. Yasuo Yuasa, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory,* όπου μελετάται η επιρροή του Bergson και του William James στη φιλοσοφία του Kitaro Nishida (1870-1945). θεμελιωτή της «σχολής σύγχρονης ιαπωνικής φιλοσοφίας του Kyoto».

296. Βλ.. ενδεικτικά, Suzanne Guerlac, *Literary Polemics. Bataille. Sartre. Valéry. Breton.* Βλ. και την παλαιότερη μελέτη του A.E. Pilkington, *Bergson and his Influence: a Reassessmenti* 1976), ο οποίος πραγματεύεται πρωτίστως την επιρροή του Bergson στο έργο των Marcel Proust, Paul Valéry και Charles Péguy, καθώς και την πολύ παλαιότερη μελέτη του Roméo Arbour, *Henri Bergson et les lettres françaises* (1956) και το άρθρο του ιδίου, «Le bergsonisme dans la littérature française» (*Revue internationale de philosophie.* 13, 1959, τχ. 2). Βλ., επίσης, στο ίδιο τεύχος το άρθρο του G. Guyot, «Notes sur Bergson et les lettres françaises» (σσ. 249-271). Βλ.. τέλος, τα σύντομα άρθρα του Édouard Dolléans, «L'influence d'Henri Bergson à travers les lettres françaises» και του Gilbert Maire. «Un jugement littéraire récent sur Henri Bergson», τα οποία περιλαμβάνονται στον δεύτερο τόμο του περιοδικού *Les Éludes bergsoniennes* (1949).

Σημειωτέον ότι. σύμφωνα με τον Pierre-Edmond Robert («Proust, bergsonien malgré lui?»), «δεν είναι θεμιτό να μιλάμε για την επιρροή του Bergson στον Proust- υπήρξε απλώς μια σύμπτωση ενδιαφερόντων».

297. Τα τελευταία χρόνια δεν έχει υποπέσει στην αντίληψή μου κάποιο αυτόνομο κείμενο για τη σχέση ανάμεσα στον Bergson και στον Valéry. Το ζήτημα αυτό είχε απασχολήσει την οικεία έρευνα κατά τη δεκαετία του 1920, για παράδειγμα στη μελέτη του Albert Thibaudet, *Paul Valéry* (Παρίσι, Grasset, 1923) και στις συζητή-

σεις που προκάλεσε. Πβ. Ph. Soûlez και Fr. Worms. *Bergson. Biographie,* σ. 199 και επισημ. 115.

298. Βλ., ενδεικτικά, α) Floris Delattre, «Bergson et Proust. Accords et dissonances» (1948). β) H. Bonnet. «Bergson et Proust» (1959). γ) S. Poggi, *Gli istantidel ricordo. Memoria eafasia in Proust e Bergson* (1991). Βλ., επίσης, το άρθρο του F. Sossi, «Da Bergson a Proust. Nota su soggetto e metafora» (1984). Σύμφωνα με τον Ph. Soûlez (στο Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie, a.* 102, επισημ. 20 (στη σ. 343)), οι δύο πιο αξιόλογες μελέτες σχετικά με την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Proust -κυρίως άλλωστε όσον αφορά το λογοτεχνικό ύφος του και πολύ λιγότερο όσον αφορά το περιεχόμενο του στοχασμού του- είναι αδιαμφισβήτητα οι ακόλουθες: Gilles Deleuze, *Proust et les signes,* και Joyce N. Megay, *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust.* Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, βλ. D.R. Maxwell, *The Abacus and the Rainbow. Bergson. Proust and the Digital-Analogic Opposition,* και Panayotis Foulos, *Littérature et philosophie: Le statut de la temporalité dans la construction de l'oeuvre de Marcel Proust,* σσ. 23, 29, 271, 272, 275, 290, 291, 292,294,296, 309, 318, 345.

299. Βλ. Tom Quirk, *Bergson and American Culture. The Worlds ofWilla Catherand Wallace Stevens'* πβ. John March, *A Reader's Companion to the Fiction ofWilla Cather,* Westport, Connecticut και Λονδίνο, Greenwood Press. 1993. Βλ., επίσης, Paul Douglass. *Bergson. Eliot and American Literature.*

300. Βλ. Mary Ann Gillies, *Henri Bergson and British Modernism.*

301. Βλ. ενδεικτικά John S. Rickard, *Joyce*'s *Book of Memory. The Mnemotechnic of Ulysses,* Durham και Λονδίνο, Duke University Press, 1999. ιδ. σσ. 29-34,60-65,111-119, 127-135, 208-217 και 229-234.

302. Σύμφωνα με τον P. A. Y. Gunter στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (2000) στον Bergson, σ. 27.

303. Βλ.. ενδεικτικά, το παλαιότερο άρθρο του Floris Delattre, «La durée bergsonienne dans le roman de Virginia Woolf» (1931-1932). Πβ. Shiv K. Kumar, *Bergson and the Stream of Consciousness Novel.*

304. Βλ.. ενδεικτικά, τις τρεις ακόλουθες παλαιότερες εργασίες: α) Andreas K. Poulakidas, «Kazantzakis and Bergson: Metaphysic Aestheticians» (1971) (πβ. Π. Νούτσος, *Στην αυγή του νέου αιώνα,* σ. 405). β) N. Georgopoulos, «Kazantzakis. Bergson. Lenin and the "Russian Experiment"» (1979). γ) Colette Janiaud-Lust. *Nikos Kazantzaki. sa vie. son oeuvre (1883-1957). σσ.* 99-107. Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή σχετικά με την επιρροή του Bergson στον Καζαντζάκη. βλ. το άρθρο του Darren Middleton, «Nikos Kazantzakis and Process Theology: Thinking Theologically in a Relational World» (1994) και το βιβλίο του ιδίου *Novel Theology: Nikos Kazantzakis's Encounter with Whiteheadian Process Theism* (2000). Για τα προβλήματα που παρουσιάζει η πρόσληψη της μπερξονικής έννοιας της «ζωτικής ορμής» (élan vital) από τον θεολογικό στοχασμό του Καζαντζάκη σύμφωνα

με το εν λόγω βιβλίο, βλ. τη βιβλιοκρισία του Robert E. Doud στο περιοδικό *Process Studies,* 30, 2001, τχ. 1, σσ. 164-166.

Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ., ενδεικτικά, α) Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, *Η νεορομαντική βιοθεωρία του Καζαντζάχη. Η ποίηση της ζωής. σσ.* 15. 21, 32, 40, 41, 46 κ. α. (για το σύνολο των πολυάριθμων αναφορών της συγγραφέως στον Bergson, στην εν λόγω μελέτη, βλ. το ευρετήριο, σ. 442). β) Γεώργιος Χ. Κουμάκης, *Νίχος Καζαντζάχης. Θεμελιώδη προβλήματα στη φιλοσοφία του,* γ' *έκδοση,* ιδ. σσ. 81-89. γ) Ρωξάνη Αργυροπούλου. *Η φιλοσοφική σχέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922,* τόμος Β', σσ. 43 και 47-50.

305. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, «Charles Du Bos et Bergson: une amitié philosophico-littéraire».

306. Βλ. Charles Du Bos *Journal (1921-1923)(m6)·* νέα έκδοση: *Journal (1920-1925)* (2003). Πβ. *ορισμένες σελίδες* που αφιερώνει ο Édouard Dolléans στο εν λόγω *Ημερολόγιο* του Du Bos στο πλαίσιο της κριτικής παρουσίασης του δοκιμίου του Floris Delattre. «Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique». *Les Éludes bergsoniennes,* 1ος τόμος, 1948, σσ. 194-199.

307. Βλ. Mark Antliff, *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde.* Βλ., επίσης, το άρθρο του ιδίου «Organicism against itself: Cubism, Duchamp-Villon and the contradictions of Modernism».

308. Βλ. Mark Antliff, «The Rhythms of Duration: Bergson and the Art of Matisse», ιδ. σ. 202.

309. Βλ. *ό. π., σ.* 185 και σ. 189, σημ. 35.

310. Βλ. *ό. π., σσ.* 184-196. Όσον *αφορά* την επιρροή που άσκησε ο Bergson στον Édouard Le Roy, βλ. Michel Jouhaud, «Édouard Le Roy. le bergsonisme et la philosophie réflexive».

311. Βλ. a) Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.). *Bergson et les neurosciences* (1997). β) E. Jaffard, B. Claverie και B. Andrieu (επιμελ.). *Cerveau et mémoires. Bergson. Ribotet la neuropsychologie (*1998). γ) B. Claverie, R. Jaffard, B. Andrieu κ. ά, *Bergson. Delà philosophie aux neurosciences* (2000).

312. Βλ. J.-N. Missa. *L'esprit-cerveau,* ιδ. κεφ. V: «Bergson, Ribot et les neurosciences».

313. Βλ. Patrick McNamara, «Bergson's Theory of Dreaming».

314. Βλ. του ιδίου. «Bergson's *Matter and Memory* and Modern Selectionist Theories of Memory».

315. Βλ. κυρίως το τρίτο κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στην μπερξονική θεωρία της μνήμης: «Bergson's Memory Theory».

316. Σύμφωνα με τον P. A. Y. Gunter στο αφιέρωμα του *Magazine Littéraire* (2000) στη φιλοσοφία του Bergson, σ. 27.

317. *Νεύσις*(Αθήνα, εκδόσεις Νεφέλη), τχ. 8, 1999, σσ. 55-69.

318. Βλ. α) Valeria Paola Babini, *La vita comv invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria* (1990). β) I. Zanzanaini, «II pensiero di Bergson e la medicina psichiatrica

francese» (1991). γ) Rosalia Cavalieri, *Linguaggio. coscienza. azione. Il caso Bergson* (1998), κεφ. 7.3.

319. Βλ., ενδεικτικά, H. Le Savoureux, «Bergsonisme et neurologie» (1934).
320. Βλ. Raoul Mourgue, «Le point de vue neurobiologique dans l'oeuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science» (1920).
321. Βλ. το εμπνευσμένο από μπερξονικές αντιλήψεις βιβλίο που συνέγραψε με τον Von Monakow, διευθυντή του Ινστιτούτου Εγκεφαλικής Ανατομίας της Ζυρίχης. *Introduction biologique à l 'étude de la neurologie et de la psychopathologie, intégration et désintégration de la fonction* (1929).
322. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences,* σ. 73 και σημ. 3.
323. Βλ. Bergson. *Mélanges,* σσ. 1501-1502.
324. Βλ. Dr Quercy de Rennes, «Remarques sur la théorie bergsonienne de l'aphasie sensorielle» (1925).
325. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences,* σ. 74, σημ. 4.
326. Όσον αφορά την επίδραση της φιλοσοφίας του Bergson στον ψυχοπαθολόγο Pierre Janet, ανιψιό του γνωστού εκείνη την περίοδο φιλοσόφου Paul Janet, οπαδού της φιλοσοφίας της νόησης (philosophie de l'intelligence), βλ.. ενδεικτικά, Irene Famiani, «Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante» (2001). Αρχικά, η συγγραφέας αναδεικνύει τις αναλογίες που υπάρχουν ανάμεσα στην μπερξονική έννοια της «προσοχής στη ζωή» (attention à la vie) και στη θεμελιώδη στο έργο του Pierre Janet έννοια της «λειτουργίας του πραγματικού» (fonction du réel). Στη συνέχεια, επισημαίνει την αξιοποίηση ορισμένων εργασιών του Janet από τον Bergson τόσο στο *Ύλη και μνήμη,* όσον αφορά τις περιπτώσεις διχασμού της προσωπικότητας, όσο και στις *Δύο ζζηγές της ηθικής και της θρησκείας.* όπου ο Bergson αντλεί από τον Janet τη βασική για τις αναλύσεις του σχετικά με τη στατική θρησκεία έννοια της «μυθοποιητικής λειτουργίας» (fonction fabulatrice). Βλ., επίσης, Michèle Giancotti. «Bergson et Janet: contiguïtés et résonances» (2001).

Όσον αφορά τον Minkowski, η επιρροή που δέχθηκε από τον Bergson φαίνεται και στα τρία ακόλουθα άρθρα του: α) «Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique» (1923). β) «Bergson's conceptions as applied to psychopathology» (1926). γ) «La pure durée et la durée vécue» (1959). Πβ. D. F. Allen και J. Postel, «Eugeniusz Minkowski ou une vision de la schizophrénie (suivi de sept lettres de H. Bergson à E. Minkowski)». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Ε. Μουτσόπουλος, *Φιλοσοφία της καιρικότητος.* σ. 50.

327. Βλ. *Bergson politique,* σ. 58, σημ. 21.

328. Βλ. J. Gabel. *Idéologies,* Παρίσι, Éd. Anthropos, 1974.

329. Βλ. Bergson. *Mélanges*, σ. 1071. Για το πρόβλημα της προσωπικότητας στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. την αδημοσίευτη διατριβή της Patricia Verdeau, *Le problème de la personnalité dans la philosophie de Bergson*. Για τη διάκριση μεταξύ της προσωπικότητας ως «κεντρικού προβλήματος της φιλοσοφίας», σύμφωνα με τον Bergson, και της πραγματικότητας ως «πρωταρχικού προβλήματος της μεταφυσικής», σύμφωνα με τον Whitehead, βλ. το προαναφερθέν άρθρο του Jean-Claude Dumoncel, «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique».

330. Βλ., ενδεικτικά, Philippe Soûlez, *Bergson. Le Philosophe et l'Homme politique,* σσ. 137-254. Βλ., επίσης, τα δύο ακόλουθα παλαιότερα άρθρα του ιδίου: «Lorsque Bergson parle de Freud» (1976) και «Lorsque Freud parle de Bergson» (1977). Βλ.. επίσης, A. Vinson, «La fausse reconnaissance et le pressentiment et l'«inquiétante étrangeté». Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson». Βλ., επίσης, Yvon Brès, L*'être et la faute,* σσ. 152-173: «Bergson et Freud», καθώς και το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης της Marie Cariou, *Lectures bergsoniennes,* αντικείμενο του οποίου είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson ερμήνευσε τη φροϋδική θεωρία περί ονείρων. Βλ., τέλος, τα άρθρα του Frédéric Worms, «Le rire et sa relation au mot d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud» και του Arthur L. Benton. «Bergson and Freud on Aphasia: A Comparison».

331. Βλ. Jacqueline Carroy. *Hypnose, suggestion, psychologie.*

332. Βλ. Frank Barron, «Bergson and the Modem Psychology of Creativity».

333. Βλ. Jean-Pierre Changeux, L*'homme neuronal,* σσ. 172-173· ελληνική έκδοση, σ. 195.

334. Βλ. J.-N. Missa, *L'esprit-cerveau,* κεφ. V και του ιδίου, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», ιδ. σσ. 66-67, 73-76.

335. Βλ. Bergson, *Oeuvres,* σσ. 166 και 870.

336. Βλ. Pierre Marie. «Révision de la question de l'aphasie». *Semaine Médicale,* 26. 1906. σσ. 241-247. 493-500. 565-570.

337. Βλ. J.-N. Missa, «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson», σσ. 76-83.

338. Βλ. M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia.*

339. Βλ. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916*). Πβ. τη βιβλιοκρισία του J.-L. Vieillard-Baron στο περιοδικό *Les Éludes philosophiques,* 1995, τχ. 4, σσ. 543-545.

340. Βλ. P. A. Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution ofPhysics* και Milic (2apek, *Bergson and Modem Physics. A Reinterpretation and Re-evaluation.*

341. Όσον αφορά τον M. êapek, βλ., επίσης, τα ακόλουθα άρθρα του: «La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée» (1952), « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne» (1953) και «Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité» (1980).

Όσον αφορά τον P.A.Y. Gunter, βλ., επίσης, τα ακόλουθα προαναφερθέντα άρθρα του: «Bergson's Reflective Anti-intellectualism» και «Bergson's Theory of Matter and Modem Cosmology», καθώς και το άρθρο του «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method».

342. Βλ. Louis de Broglie, *Matière et lumière* (1937).

343. Βλ. του ιδίου. «Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement» (1941). Το άρθρο αυτό, που συμπεριελήφθη στο βιβλίο του ιδίου. *Physique et microphysique* (1947). έχει μεταφραστεί στα αγγλικά στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution ofPhysics*, σσ. 45-62: «The concepts of Contemporary physics and Bergson's ideas of time and motion».

344. Βλ. François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*.

345. Βλ. a) Maurice Boudot, «L'espace selon Bergson» (1980). β) Ingeborg Schüssler, «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» (1990). γ) Frédéric Worms, «Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson» (1994). δ) Alain Panero, *Intuition et espace chez Bergson* (2002).

346. Εκτός από τη σειρά των κειμένων που δημοσιεύθηκαν τη δεκαετία του 1920 και τις αμέσως επόμενες σχετικά μ' αυτό το ζήτημα, βλ. 1) την προαναφερθείσα μελέτη του F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace* (1953). 2) A. Metz, «Bergson. Einstein et les relativistes» (1959). 3) Marie-Antoinette Tonnélat, *Histoire du principe de relativité* (1971), σσ. 280-293. 4) Milic Êapek, *Bergson and Modem Physics* (1971) σσ. 238-269. 5) Hervé Barreau, «Bergson et Einstein. A propos de *Durée et simultanéité*» (1973). 6) Michel Biezunski, *Einstein à Paris,* Presses Universitaires de Vincennes, 1991. 7) O. Marzocca, « Tempo e molteplicità. La durata bergsoniana tra relativité e irréversibilité» (1993). 8) Angelo Genovesi, «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, I. Dal «tempo» délia coscienza ai livelli paralleli délia durata» και «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, IL Dai «livelli paralleli délia durata» al tempo único e universale» (1991). 9) Silvestro Marcucci, *Tempo e relatività nellafilosofía francese contemporánea* (1996). 10) A. Sokal και J. Bricmont, *Impostures intellectuelles* (1997), κεφ. 11, σσ. 245-270. 11) Paolo Taroni. *Bergson. Einstein e il tempo* (1998). 12) Clifford Williams. «A Bergsonian Approach to A- and B-Time» (1998). 13) Timothy S. Murphy, «Beneath Relativity: Bergson and Bohm on Absolute Time» (1999). 14) Jean-Marc Lévy-Leblond. «Bergson, Einstein et la Relativité» (2000). Βλ., επίσης, το προαναφερθέν άρθρο του M. dapek, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Γιάννη Ιμβριώτη. *Η φιλοσοφία του Μπερξόν*. σσ. 308-314: «Ο χρόνος και η θεωρία του Einstein».

347. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*. σ. 105.

348. Βλ. τα δυο άρθρα του A. Metz και τα αντίστοιχα απαντητικά άρθρα του Bergson στον 31° τόμο της *Revue de philosophie*: πρώτο άρθρο του Metz: «Le temps d'Einstein et la philosophie» (σσ. 56-88)· απάντηση του Bergson: «Les temps

fictifs et le temps réel» (σσ. 241-260)· απόκριση του Metz στον Bergson (σσ. 437-439) και τελική απάντηση του Bergson (σ. 440). Πβ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie.* σ. 188 και σημ. 73.

349. Βλ. A. Metz, *La Relativité* (1923). Η 15η αναθεωρημένη έκδοση της μελέτης αυτής, το 1926, από τον ίδιο εκδοτικό οίκο, επιγράφεται *Les Nouvelles Théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité.*

350. Βλ., ενδεικτικά, Villard Alan White, «Whitehead, Special Relativity, and Simultaneity», *Process Studies*, 13, χειμώνας 1983, τχ. 4. σσ. 275-285.

351. Βλ. Andrew C. Papanicolaou και Pete A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science.* Πβ. την παρουσίαση αυτού του τόμου από τον L.E. Goodman στο περιοδικό *Process Studies.* 21, χειμώνας 1992, τχ. 4, σσ. 260-268.

352. Την οποία οι δύο συγγραφείς παραλληλίζουν με την αντίληψη του Paul Valéry για το χρόνο ως κατασκευή (construction). Δύο επισημάνσεις επιβάλλονται στο σημείο αυτό: α) Όταν ο Bergson υποστηρίζει στη *Δημιουργική εξέλιξη* (*L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres*, σ. 784) ότι «ο χρόνος είναι επινόηση ή δεν είναι τίποτε», μερικοί τον παρανόησαν και νόμισαν ότι ο χρόνος είναι επινόηση του ανθρώπου, ενώ κατά τον Bergson ισχύει το αντίθετο: ο χρόνος επινοεί, δηλαδή δημιουργεί, καθώς στο εν λόγω χωρίο invention σημαίνει création, β) Δεν κατόρθωσα να εντοπίσω σε ποιο κείμενό του ο Valéry αντιλαμβάνεται το χρόνο ως κατασκευή. Πάντως, δεν πρέπει να εκλάβουμε την «επινόηση» και την «κατασκευή» ως παράλληλες έννοιες. δεδομένου μάλιστα ότι, σύμφωνα με τον Bergson, ο πραγματικός χρόνος (durée) δεν είναι επ' ουδενί μια διανοητική κατασκευή (construction). Ευχαριστώ τη Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη για τις επισημάνσεις αυτές.

353. Βλ. χαρακτηριστικά το ακόλουθο χωρίο από τη βιβλιοκρισία που έγραψε ο Prigogine για τον συλλογικό τόμο *Bergson and Modern Thought:* «Review of *Bergson and Modern Thought*, eds. A.C. Papanicolaou and Pete A.Y. Gunter». *Texas Books in Review.* 8. τχ. 3. φθινόπωρο 1988. σ. 12, υποσημ.: «I want to mention the fact that Bergson's views have undoubtedly influenced my own work on nonlinear processes». Βλ. τις τρεις ακόλουθες μελέτες του I. Prigogine και της I. Stengers: α) *La Nouvelle Alliance* (1979). β) *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (1984)· ελλην. έκδ.: *Τάξη μέσα από το χάος* (1992), ιδ. σσ. 143-148. γ) *Entre le temps et l'éternité* (1988). Βλ., επίσης, τα άρθρα που δημοσίευσαν οι δύο συγγραφείς από κοινού στην *Revue de l'Université de Bruxelles* (1988, τχ. 1-2): «Penser le temps» (σσ. 5-19) και «Redécouverte du temps» (σσ. 21-38). Πβ. το τμήμα του άρθρου του P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method», που επιγράφεται «Prigogine/Bergson» (σσ. 118-121). Βλ.. επίσης, Eric V. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time».

354. Βλ. I. Prigogine και I. Stengers, *La Nouvelle Alliance, a.* 19. Πβ. Jean Bardy, «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie, a.* 21.

355. Βλ. Eric V. Szendrei, «Bergson. Prigogine and the Rediscovery of Time», σσ. 181-182.
356. Βλ. P. A.Y. Gunter. «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 118 καισημ. 19.
357. Βλ. Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, σ. 3: ο Prigogine θεωρεί εύστοχη την κριτική του Bergson στην κλασική επιστήμη και υποστηρίζει ότι ο Γάλλος φιλόσοφος εντόπισε και ανέδειξε προβλήματα τα οποία εξακολουθούν να απασχολούν τους επιστήμονες. Απεναντίας, ο Bergson «απέτυχε στο βαθμό που η βασισμένη στην ενόραση μεταφυσική την οποία φιλοδοξούσε να δημιουργήσει δεν είδε το φως».
358. Βλ. Eric V. Szendrei. «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», σσ. 182-193.
359. Βλ. *ό. π.*, σ. 184.
360. Βλ. P.A.Y. Gunter. «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 121.
361. Βλ. ένα χωρίο της επιστολής του Prigogine στον P.A.Y. Gunter (1 Μαΐου 1989) στο P.A.Y. Gunter, «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics», σ. 121 και σημ. 1.
362. Βλ. *αυτόθι* και P.A.Y. Gunter, «Retour à Bergson», σ. 27.
363. Βλ. G. Kampis, *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science*, και τις ακόλουθες προαναφερθείσες μελέτες: α) F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.). *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy,* β) Paul-Antoine Miquel, *Le Problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De* L'Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine,* γ) P.A.Y. Gunter και T. Wilkinson, *Conversations on Evolution.*
364. Για την πραγμάτευση του θέματος της εντροπίας εκ μέρους του Bergson, βλ. δύο παλαιότερα άρθρα που περιλαμβάνονται στον προαναφερθέντα συλλογικό τόμο: *Bergson and the Evolution of Physics,* τον οποίο επιμελήθηκε ο P. A. Y. Gunter: Satosi Watanabé, «The concept of Time in Modern Physics and Bergson's Pure Duration» (σσ. 62-77) και Olivier Costa de Beauregard, «Certain Aspects of the Irreversibility of Time in Classical and Quantum Physics» (σσ. 77-105).
365. Βλ., ενδεικτικά, George G. Simpson, *The Meaning of Evolution* (1951), κεφ. 8 και N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Press* (1971). ιδ. σσ. 191-193. Βλ., επίσης και κυρίως, την προαναφερθείσα μελέτη της Yvette Conry. *«L'Évolution créatrice» d'Henri Bergson. Investigations critiques.*
366. Βλ. Keith Ansell Pearson, «Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life». Βλ., επίσης, την παλαιότερη μελέτη του Loren Eisely, *Danvin's Century,* Anchor Books, 1961. ιδ. σ. 347.
367. Βλ. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologi moderne* (1970)· ελληνική έκδοση: *Η τύχη χαι η αναγκαιότητα. Δοκίμιο για τη φυσική φιλοσοφία της νεότερης βιολογίας* (1971).

368. Βλ. χαρακτηριστικά το άρθρο που δημοσίευσε ο Driesch με αφορμή την έκδοση της *Δημιουργικής εξέλιξης*. «H. Bergson, der biologische Philosoph» (1908). Για την πρόσληψη της μπερξονικής φιλοσοφίας της ζωής και της φύσης από τον Driesch, ο οποίος είχε συγκροτήσει τη δική του φιλοσοφία της φύσης πριν από τον Bergson, βλ. Günther Pflug, «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», σσ. 260-262.
369. Βλ. Ζακ Μονό. *Η τύχη και η αναγκαιότητα*, σσ. 51-53.
370. Βλ. *ο.* π., σ. 53. Βλ., επίσης, λίγες σελίδες παρακάτω (σσ. 57-58), μια σύγκριση ανάμεσα στη «βιολογική φιλοσοφία» του Teilhard de Chardin και στη φιλοσοφία του Bergson, δεδομένου ότι αμφότερες βασίζονται *«σε* ένα πρωταρχικό εξελιξιοκρατικό αίτημα». Ο Teilhard, «αντίθετα με τον Bergson, δέχεται ότι η εξελικτική δύναμη ενεργεί στο σύμπαν ολόκληρο, από τα στοιχειώδη σωματίδια ίσαμε τους γαλαξίες: δεν υπάρχει ύλη "αδρανής", και, συνεπώς, καμιά διάκριση ουσίας μεταξύ ύλης και ζωής».
371. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism».
372. Βλ. του ιδίου. «Bergson's Philosophical Method and its Applications to the Sciences».
373. Βλ. του ιδίου, «Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology».
374. Βλ. H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, σ. 137. Πβ. Jean Bardy, «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie, σσ.* 20-21.
375. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The New Bergson,* ιδ. σ. 172 καισημ. 7.
376. Βλ. Alain Prochiantz, «A propos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal», σσ. 532-534. Βλ., επίσης, του ιδίου *La Biologie dans le boudoir.* Παρίσι, Odile Jacob. 1995 και «Intelligence et instinct». *Pour la science,* τχ. 254,1998, σσ. 34-37. Ειδικότερα. σχετικά με τις επιστημολογικές αντιλήψεις του Claude Bernard, βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, «The Constitution of Knowledge in the bio-medical sciences according to Claude Bernard's epistemological conceptions».
377. Βλ. A. Prochiantz. «A propos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal», σσ. 534-535.
378. Βλ. *ό. π.,σσ.* 538-539.
379. Βλ. *ό. π., σσ.* 539-540.
380. Βλ. ό. π.,σ. 541.
381. Βλ. P.A.Y. Gunter, «Retour à Bergson», σ. 27.
382. Βλ. John Mullarkey, *Bergson and Philosophy,* κεφ. 3: «Philosophy of Biology» (σσ. 62-87), ιδ. σσ. 66-71 και σ. 75. Βλ.. επίσης, του ιδίου «*La philosophie nouvelle,* or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στο John Mullarkey (επιμελ.). *The New Bergson,* σ. 2.
383. Βλ. Jean Millet, *Bergson et le calcul infinitésimal, ou la raison et le temps* (1974).
384. Βλ. του ιδίου. «Bergsonian epistemology and its origins in mathematical thought».

385. Βλ. Ph. Soûlez, «Les mathématiques, la biologie et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson» και P.A.Y. Gunter, «Bergson. Mathematics and Creativity».

386. Βλ. Bento Prado Jr., «Une philosophie vivante», σσ. 29-30. Βλ. επίσης το πρόσφατο εκτενές αφιέρωμα του δεύτερου τόμου των *Annales bergsoniennes* στον Bergson και τη φαινομενολογία: «Bergson et la phénoménologie: Problèmes et rencontres» (σσ. 189-458). Στην ουσία πρόκειται για τα πρακτικά δύο συνεδρίων, το πρώτο από τα οποία έλαβε χώρα στην Πράγα (Οκτώβριος-Νοέμβριος 2002) και το δεύτερο στο Παρίσι (25 Ιανουάριου 2003).

387. *Le désir et la distance - Introduction à une phénoménologie de la perception* (1999). Βλ., επίσης, το άρθρο του ιδίου, «Le problème de la perception».

388. Βλ. την παρουσίαση του εν λόγω έργου του R. Barbaras από τον François Heidsieck στη *Revue philosophique,* 2000, τχ. 3, σσ. 374-375. Πβ. R. Barbaras. «La phénoménologie de Bergson».

389. Βλ. Bento Prado Jr. «Une philosophie vivante», σ. 30.

390. Βλ. Bento Prado Jr, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Πβ. R. Barbaras, «La phénoménologie de Bergson», σ. 337: «Η δύναμη αυτού του βιβλίου [του Bento Prado] έγκειται στο γεγονός ότι κατορθώνει να εντοπίσει κοινό θεωρητικό πεδίο ανάμεσα στον μπερξονισμό και στη φαινομενολογία, να αναδείξει, πέραν των διαφορών, την ίδια χειρονομία και την ίδια διερώτηση και, έτσι, να ανοίξει τον ορίζοντα της αντιπαράθεσης. Σύμφωνα με τη βασική θέση του έργου, η φιλοσοφία του Bergson μπορεί να διαβαστεί ως η συγκρότηση μιας οντολογίας της παρουσίας», χωρίς τούτο να σημαίνει ότι προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία του παρόντος και της παρουσίας, η οποία είχε δεχθεί έντονη κριτική εκ μέρους της χαϊντεγγεριανής παράδοσης.

391. Βλ. François Heidsieck, βιβλιοπαρουσίαση του έργου του R. Barbaras, *Le désir et la distance. Revue philosophique,* 2000, τχ. 3, σ. 374. Βλ. όμως και την κριτική που ασκεί ο J.-L. Vieillard-Baron «στη συγκρότηση ενός ερμηνευτικού μύθου, μέσω αυθαίρετων επιλογών κειμένων του Bergson και υπερερμηνειών (surinterprétations) εκ μέρους του Martial Gueroult, του Bento Prado Jr και του Renaud Barbaras» («L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale», σ. 50. σημ. 3).

Για τη δριμεία κριτική που άσκησε ο Bergson στην έννοια του μηδενός και στην αρνητικότητα, βλ., ενδεικτικά, K. Sullivan, «The Relation between Duration and the Critique of the Idea of Nothing in Bergson's Thought» (1983). Βλ. και το παλαιότερο άρθρο του R.M. Gale, «Bergson's Analysis of the Concept of Nothing» (1973-1974).

392. Βλ. P. A.Y. Gunter, «Henri Bergson» στο David Ray Griffin (επιμελ.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peircc. James. Bergson. Whitehead.and Hartshorne.* Albany, SUNY. 1993, σσ. 133-163.

393. Βλ. MarkS. Muldoon. «Henri Bergson and Bostmodernism».

394. Βλ. Pierre Trotignon. «Autre voie, même voix: Lévinas et Bergson».
395. Βλ. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, σσ. 207-208 και σ. 498.
396. Βλ. Ann Game, *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*, σ. 11 και σ. 45.
397. Βλ. Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, σσ. 16-19 και σσ. 27-28. όπου αναφέρει ότι θεωρεί το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* ως ένα από τα πέντε ωραιότερα (plus beaux) βιβλία σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας. Με τη σειρά του, ο Pierre Trotignon θα υποστηρίξει ότι το *Ύλη και μνήμη* είναι ένα από τα τέσσερα ή πέντε μείζονα βιβλία της σύγχρονης (contemporaine) φιλοσοφίας: βλ. το άρθρο του «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences*. σ. 161.
398. Βλ. John Mullarkey, «Bergson: The Philosophy of Durée-Différence», σ. 369.
399. Βλ. ό. π., σσ. 368 κ. ε.
400. Βλ. Giovanna Borroadori. «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche».
401. Βλ. Gilles Deleuze. *Cinéma 1 : L 'image-mouvement* και *Cinéma 2: L'image-temps* (1983 και 1985 αντιστοίχως). Το ζήτημα του μπερξονισμού του Deleuze απασχολεί ολοένα και περισσότερο τη σύγχρονη έρευνα, ιδίως την αγγλοσαξονική, εφόσον έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά τόσο η μελέτη του για τον Bergson (βλ. *Bergsonisnu* 1991) και το προαναφερθέν άρθρο του (βλ. «Bergson's Conception of Difference», 1999) όσο και η δίτομη μελέτη του για τον κινηματογράφο (βλ. *Cinema i : The Movement-Image* και *Cinema 2: The Time-Image*, 1986 και 1989 αντιστοίχως) και η μελέτη που συνέγραψε με τον F. Guattari, *Mille plateaux* (βλ. G. Deleuze and F. Guattari. *A Thousand Plateaus*, 1987). Για τον μπερξονισμό του Deleuze, βλ. ενδεικτικά τα ακόλουθα άρθρα ή τμήματα μελετών: 1) M.R. Restuccia. «Deleuze et Bergson» (1983). 2) Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (1984), σσ. 87-108: «The New Bergsonism». 3) P. Douglass, «Deleuze and the Endurance of Bergson» (1992). 4) P. Douglass, «Deleuze's Bergson: Bergson Redux» (1992). 5) M. Hardt, *An Apprenticeship in Philosophy : Gilles Deleuze* (1993). 6) John Mullarkey. «Bergson: The Philosophy of Durée-Différence» (1996). 7) Constantin Boundas, «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual» (1996). 8) Eric Alliez, «Sur le bergsonisme de Deleuze» (1998) . 9) Giovanna Borroadori, «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche» (1999) . 10)J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme (* 1999), σσ. 78-79. 11) Robin Durie, «Splitting Time. Bergson's Philosophical Legacy» (2000). 12) Douglas L. Donkel, «Deleuze's Challenge: Thinking Internal Difference» (2002). Από την ελληνόγλωσση βιβλιογραφία, βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Ζ. Ντελέζ», ιδ. σσ. 124-125.
402. Παρίσι, Editions de Minuit. 1980. Για την επιρροή του Bergson στην εν λόγω μελέτη των Deleuze και Guattari, βλ. ενδεικτικά Keith Ansell Pearson, «Bergson and creative evolution/involution: Explosing the transcendental illusion of organismic life» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The new Bergson*, σσ. 160-163.

403. Βλ. Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*.
404. Βλ. χαρακτηριστικά a) John Mullarkey. «Duplicity in the Flesh. Bergson and current philosophy of the body» (1994). β) David Morris, «The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema» (2000). γ) S. Ohkoda. «Bergson et Merleau-Ponty, la philosophie de l'incarnation» (2001).
405. Ο John Mullarkey κατατάσσει την οικεία αντίληψη του Merleau-Ponty στις νεωτερικές αντιλήψεις περί σώματος, ενώ την αντίστοιχη θέση του Deleuze στις μετανεωτερικές· βλ. «Duplicity in the Flesh. Bergson and current philosophy of the body», σ. 340.
406. Βλ. Leonard Lawlor, «L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*». Το άρθρο αυτό δημοσιεύθηκε επίσης, στην πρωτότυπη αγγλική μορφή του, στο περιοδικό *Philosophy Today* (τόμος 46, τχ. 5, συμπληρωματικός τόμος 2002, σσ. 92-101), με τον τίτλο: «Asceticism and Sexuality: The "Trumpery of Nature" in Bergson's *TheTwo Sources of Morality*».
407. Βλ. Alexander Tristan Riley (Bucknell University), «Durkheim contra Bergson? The hidden roots of postmodern theory and the postmodern "return of the sacred"». Για μια συγκριτική μελέτη των προσεγγίσεων της καταγωγής της θρησκείας από τον Durkheim και από τον Bergson, βλ. το κείμενο της ανακοίνωσής μου στο γαλλόφωνο διεθνές επιστημονικό συνέδριο με θέμα: «Morale et idéologie. Durkheim et les durkheimiens sur la religion», το οποίο διοργανώθηκε από το Τμήμα Κοινωνιολογίας της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Κρήτης και έλαβε χώρα στο Ρέθυμνο τον Δεκέμβριο του 2003. Το θέμα της ανακοίνωσής μου ήταν: «Bergson était-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ?» (Μπορούμε άραγε να θεωρήσουμε τον Bergson ως οπαδό του Durkheim στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*;) Το κείμενο αυτό, αναθεωρημένο και επαυξημένο, θα δημοσιευθεί το 2006, στον 36° τόμο της *Φιλοσοφίας* (Επετηρίδας του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών).
408. Βλ. Charles Larmore, *Les pratiques du moi* (2004).
409. *Ο*. π., σ. 99. Ο Larmore αντιλαμβάνεται σαφώς το εγχείρημά του στην εν λόγω μελέτη ως *«κατασκευή* μιας θεωρίας του εγώ» (construction d'une théorie du moi) (βλ. καισ. 134).
410. *Ο*. π., σ. 99.
411. *Αυτόθι*.
412. *Ο*. π., σσ. 127-128. Όσον αφορά ειδικότερα τον Sartre, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Larmore, «η συστατική σχέση της υποκειμενικότητάς μας με τον εαυτό της δεν μπορεί να *είναι* μια αναστοχαστική σχέση και, συνακόλουθα, δεν μπορεί να *συλληφθείως* μια γνωστική σχέση» (βλ. *ό*. π., σ. 99· οι υπογραμμίσεις δικές μου).
413. *Ο*. π., κεφ. III. § 5, ιδ. σσ. 127-134.
414. *Ο*. π., σσ. 128-129.

415. Ό. π.. σ. 129 καισημ. 1.
416. Ό. π.. σ. 130.
417. Ό. π., σσ. 130-131.
418. Ό. π.,σ. 134.
419. Ό. π., σ. 131.
420. Ό. π., σσ. 131-132.
421. Ο. π.,σ. 132.
422. Βλ. *L'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 696 (οι υπογραμμίσεις είναι του Bergson).
423. Βλ. Charles Larmore, *Les pratiques du moi,* σ. 132.
424. Ό. π.,σ. 133.
425. Ο. π.,σ. 166.
426. Ό. π.,σ. 261.
427. Βλ. κυρίως τα βιβλία του G.H. Mead, *The Philosophy of the Present* (Chicago, The University of Chicago Press, 1932) και *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago, 1936), καθώς και το άρθρο του «The Genesis of the Self and Social Control» (1924-1925): *Selected Writings,* Indianapolis. Bobbs-Merrill, 1964. Πβ. Jon S. Moran, «Bergsonian Sources of Mead's Philosophy».
428. Βλ. το παλαιότερο άρθρο του André Devaux, «René Le Senne face à Bergson» (1973). 0 Le Senne, υπέρμαχος της «φιλοσοφίας του πνεύματος» (philosophie de l'esprit), επιχείρησε να συμφιλιώσει βασικά στοιχεία της φιλοσοφίας του Bergson με στοιχεία της φιλοσοφίας του Octave Hamelin (βλ., ενδεικτικά, René Le Senne, *Introduction à la philosophie,* 5η έκδοση, ιδ. δεύτερο μέρος: «Le spiritualisme en France au début du XXe siècle», όπου ο Γάλλος φιλόσοφος αφιερώνει ένα κεφάλαιο στον «συνθετικό ιδεαλισμό του Hamelin» (σσ. 137-178) και ένα στην «μπερξονική ενορασιοκρατία» (σσ. 179-225)· πβ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson,* σ. 122.
429. Βλ. κυρίως τα δύο ακόλουθα κείμενα του M. Serres: «Boltzmann et Bergson» και «Paris 1800», ιδ. σσ. 358-359. Πβ. Alessandro Delco, «L'informe bergsoniano nella filosofía di Serres».
430. Βλ., ενδεικτικά, το τελευταίο βιβλίο που δημοσίευσε: *Philosophie à l'usage des réfractaires. Initiation aux concepts* (2004). Στο «εγχειρίδιο» αυτό φιλοσοφίας, ο Dagognet εκθέτει πολύ συνοπτικά ορισμένες βασικές θεωρίες του Bergson, στο πλαίσιο της μύησης του αναγνώστη στις έννοιες της συνείδησης (σσ. 18-19). της ύπαρξης σε σχέση με το χρόνο (σ. 56), της τέχνης (σ. 79), της κοινωνίας (σ. 155). της ελευθερίας (σσ. 183-184) και του καθήκοντος (σ. 193). Είναι, ωστόσο, αξιοσημείωτο το γεγονός ότι δεν αναφέρεται στον Bergson στο πλαίσιο της μελέτης των εννοιών του εμβίου (vivant), της θρησκείας και του ζεύγους αντιθέτων εννοιών «ύλη και πνεύμα».
431. Βλ. κυρίως το βιβλίο του *Le désir et le temps* (1971), αλλά και άλλα κείμενά του όπως το άρθρο του «Matière et tradition», ιδ. σσ. 181-187. Αξίζει να επισημανθεί

ότι ο Grimaldi χρησιμοποιεί τον όρο «επιθυμία» για να δηλώσει ό,τι ο Bergson αποκαλούσε «απαίτηση» (exigence), «βούλεσθαι» (vouloir), «ορμή» (élan) (βλ. *ό.* π., σ. 187. σημ. 1).

432. 0 ίδιος υποστηρίζει ότι στράφηκε στη φιλοσοφία διαβάζοντας την ακόλουθη φράση του Bergson (από μια επιστολή του 1911): «Η φιλοσοφία είναι η απόφαση που παίρνουμε μια φορά στη ζωή μας να κοιτάξουμε με αθωότητα μέσα μας και γύρω μας». Την πληροφορία αντλώ από το άρθρο της Aude Lancelin, «Bergson par lui-même» που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Le Nouvel Observateur.* Πέμπτη 7 Νοεμβρίου 2002. τχ. 1983 - Livres. Βλ. επίσης τις αναφορές του Hadot στον Bergson στη μελέτη του *La philosophie comme manière de vivre*, σσ. 24-26,29-30,62, 76-77,90, 179, 200-203. 205, 209, 223. 225-227, 235.

433. Βλ. Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής». Βλ.. επίσης, Philippe Soûlez, «Ravaisson et Cousin» στο συλλογικό τόμο *Victor Cousin, les idéologues et les écossais.* Presse de l'École Normale Supérieure, 1985. σσ. 201-205.

434. Βλ. τις προαναφερθείσες μελέτες του Henri Hude, *Bergson,* τόμος Α', δεύτερο κεφάλαιο και των Philippe Soûlez και Frédéric Worms, *Bergson. Biographie.* Ειδικότερα για την επιρροή που άσκησε ο Émile Boutroux στον Bergson, βλ. το άρθρο του Laurent Fedi, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie».

435. Βλ. André Robinet, *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l 'Église*, σσ. 55-56.

436. Βλ. André Robinet. «Bergson et ses contemporains: Et Jaurès ?».

437. Βλ. Bergson, *Mélanges,* σσ. 594-603. Για την επιρροή που άσκησε ο James Sully στον Bergson, βλ. Gilles A. Tiberghien. «Une source inconnue du bergsonisme». Βλ.. επίσης, J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson,* σσ. 26-29.

438. Βλ. την παλαιότερη μελέτη της Nathalie Frieden-Markevitch, *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient* (1982).

439. Βλ. Pierre Magnard, «Bergson interprète de Plotin». Βλ., επίσης, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Émile Bréhier, «Images plotiniennes. images bergsoniennes» (1949). β) J. Trouillard, «Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne» (1959). γ) R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin* (1959). δ) Της ιδίας, «La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin» (1959). ε) Maurice de Gandillac, «Le Plotin de Bergson» (1973). Βλ. επίσης το αδημοσίευτο ακόμη άρθρο της Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, «La notion de causalité chez Plotin: une lecture bergsonienne».

440. Βλ. Gregory Dale Adamson, «Bergson's Spinozist Tendencies» και το παλαιότερο άρθρο του Sylvain Zac. «Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson» (1968), το οποίο συμπεριλαμβάνεται πλέον στη συλλογή άρθρων του ιδίου. *Essais spinozistes* (1985).

441. Βλ. την παλαιότερη μελέτη του Ευάγγελου Μουτσόπουλου, *La critique du platonisme chez Bergson* (1980). Οι πρώτες μορφές της μελέτης αυτής είχαν δημοσιευθεί στα ελληνικά: «Η κριτική της πλατωνικής φιλοσοφίας παρά Bergson», *α* έκδ. στο περιοδικό *Αθηνά* («Σύγγραμμα περιοδικόν της εν Αθήναις επιστημονικής εταιρείας». Εν Αθήναις. τύποις Μηνά Δ. Μυρτίδου), τ. 66.1962, σσ. 192-283. β' έκδ. Θεσσαλονίκη, Γαρταγάνης. 1966, γ έκδ. 1969.
442. Βλ. τα άρθρα του J.-L. Vieillard-Baron, «Bergson et Fichte» και του Jean-Christophe Goddard, «Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte».
443. Βλ. a) Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations* (1974). β) M. Fabris. *La filosofía sociale di Henri Bergson* (1966). γ) G. Gurvitch. «La philosophie sociale de Bergson» (1948). Πβ. ένα πολύ παλαιότερο άρθρο για τη σχέση ανάμεσα στην ηθική του Bergson και στην κοινωνιολογία: Albert Bayet. «Morale bergsonienne et sociologie» (1935). Η Mara Meletti-Bertolini επανέρχεται στο ίδιο ζήτημα σε ένα άρθρο της του 1982: «Il pensiero morale e religioso di Henri Bergson e la sociología».
444. Βλ. André Kaspi, *Le temps des Américains. Le concours américain à la Franceen 1916-1918* (1976). Βλ. επίσης Y.-H. Nouailhat, *France et Etats-Unis, août 1914-auril 1917* (1979).
445. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σ. 35, ιδ. σημ. 35.
446. Βλ. *ό. π.*, σ. 350.
447. Βλ. Henri Hude, *Bergson,* τόμος Β', τρίτο κεφάλαιο. III: «Bergson politique», σσ. 172-183.
448. Βλ. Ellen Kennedy. *Freedom and the open society. Henri Bergson* s *contribution to political philosophy* (1987).
449. Βλ. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies,* 5η αναθεωρημένη έκδοση, τόμος Α', σσ. 202-203 (βλ. και σσ. 294, 314)· ελλην. έκδ., τόμος Α\ σσ. 325-326 (βλ. και σσ. 482, 517).
450. Βλ. Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σ. 290, σημ. 99. Ο Γάλλος μελετητής προσθέτει σ' αυτή την υποσημείωση ότι, παρόλο που ο Weber αξιοποίησε θεωρητικά την εν λόγω διάκριση προτού τη χρησιμοποιήσει ο Bergson στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας-οι* μελετητές δεν μπορούν να αποφανθούν με βεβαιότητα εάν, και σε ποιο βαθμό, ο Γάλλος φιλόσοφος γνώριζε το στοχασμό του Weber-, ωστόσο ο Bergson εισάγει το ζεύγος αντιθέτων εννοιών «ανοιχτό-κλειστό» ήδη στη *Δημιουργική εξέλιξη* (βλ. *L 'Évolution créatrice* στο Bergson, *Oeuvres,* σ. 718).
451. Βλ. Maël Lemoine, «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion».*
452. Βλ. Henri Bergson, «La philosophie française» (15 Μαΐου 1915' το κείμενο αυτό επανεκδόθηκε, αναθεωρημένο, με τη συνεργασία του Édouard Le Roy, το 1933) στο Bergson. *Mélanges, σσ.* 1157-1189.
453. Βλ. Fr. Worms, «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondial et le moment 1900». Στο άρθρο αυτό ο συγ-

γραφέας συγκρίνει τις αντιλήψεις του Bergson για τη γαλλική φιλοσοφία με τις αντιλήψεις Γάλλων φιλοσόφων για το ίδιο θέμα στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και στις δύο πρώτες δεκαετίες του 20°° αιώνα: Taine (1857). Ravaisson (1867). Ribot (1877). Lévy-Bruhl (1899), Boutroux (1908) και Delbos (1919).

454. Βλ. Philippe Soûlez, *Bergson politique*. ιδ. σσ. 127-207 και σσ. 265-302. Πβ. του ίδιου «Le partage des philosophes» και Isabelle Starkier, «Les philosophes juifs et la guerre de 14. Philosophes, Juifs ou Français». Βλ., τέλος. Pierre Trotignon, «Bergson et la propagande de guerre».
455. Βλ. Philippe Soûlez, «Bergson, le "dernier européen"».
456. Βλ. G. Bouthoul, *Le phénomène guerre,* Παρίσι, PBR 1962, σσ. 24 κ. ε. Την πληροφορία αυτή αντλούμε από τη μελέτη του Ph. Soûlez, *Bergson politique,* σ. 275, σημ. 40.
457. Βλ. α) Albert Thibaudet, «Les figures bergsoniennes de l'histoire» (1923). β) Jean Hyppolite, «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson» στη συλλογή δοκιμίων του *Figures de la pensée philosophique,* τόμος Α'. Το άρθρο αυτό είχε δημοσιευθεί για πρώτη φορά τον Απρίλιο του 1949 στα πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Mendoza, Αργεντινή), γ) Raymond Polin, «Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ?» (1956). δ) Raymond Aron, «Note sur Bergson et l'histoire» (1956).
458. Βλ. Ph. Soûlez. *Bergson politique,* σσ. 135-147 και σσ. 293-296 (βλ. επίσης σσ. 206-207 για τη φιλοσοφία της ιστορίας την οποία εμπερικλείει η *Δημιουργική εξέλιξη)* και Κ. Ρωμανός, *Οιχείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής τουΑνρί Μπερξόν,* σσ. 75-89. Από την πιο πρόσφατη ερευνητική συγκομιδή, βλ. Messay Kebede, «Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire» (1995). καθώς και το τρίτο και τελευταίο μέρος του άρθρου του J.-M. Tréguier. «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», σσ. 423-430: «La question de l'histoire».
459. Βλ. Richard A. Cohen, «Philo, Spinoza. Bergson: The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The Nezv Bergson.* σ. 25.
460. Βλ. P. A. Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The Nezo Bergson,* σ. 168, επισημ. 1. Ο Gunter παραπέμπει εδώ σε θέσεις του A.R. Lacey (*Bergson,* σ. 219), του Bernard d'Espagnat *(In Searchof Reality,* σ. 102) και της Anna Bramwell *(Ecology in the 20th Centurya History,* σ. 54 και σσ. 216-218).
461. Βλ. P.A. Y. Gunter, «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The Nezv Bergson,* σ. 180 και επισημ. 44. Ο Gunter παραπέμπει εδώ σε θέσεις των Maria Mies και Vandana Shiva, στο βιβλίο τους *Ecofeminism* (Atlantic Highlands, Zed Books, 1993, σσ. 255-256).
462. Βλ. John Mullarkey, *«La philosophie nouvelle,* or change in philosophy»: εισαγωγικό άρθρο στο John Mullarkey (επιμελ.), *The Neu> Bergson, a.* 2.
463. Βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson, σσ.* 22-38, 575-581,628-629. Στα πλαίσια της μπερξονικής φιλοσοφίας, μια ηθική που συμπεριλαμβάνει τη σχέση του ανθρώπου με

τη φύση προϋποθέτει την αποδοχή της άρρηκτης συνέχειας ανάμεσα στο «μέρος» και στο «όλο» και, γενικότερα, ανάμεσα στα πολλαπλά επίπεδα μιας πραγματικότητας ζώσας, ετερογενούς, αλλά ενιαίας. Βλ. επίσης της ιδίας, «Ethics and Biology. Perspectives of a biosensitive value System», σσ. 236, 239, 241.

464. Βλ. M. B. Bonhomme, *Educational Implications of the Philosophy of H. Bergson* (1944) και Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* (1955). Σημειωτέον ότι η ογκώδης αυτή γαλλική μελέτη (465 σελίδες) περιλαμβάνει πλήρη βιβλιογραφία των έργων και άρθρων του (και για τον) Bergson από το 1878 έως το 1952 (σσ. 359-450), η οποία συμπληρώθηκε για τα οικεία κείμενα μέχρι το 1960, αφενός, από τη M. Barthélemy-Madaule στο βιβλίο της *Bergson et Teilhard de Chardin* (1963) και, αφετέρου, από τον Γεώργιο Μουρέλο στη γαλλόγλωσση μελέτη του *Bergson et les niveaux de réalité* (1964). Η πιο πρόσφατη βιβλιογραφική εργασία για τον Bergson που γνωρίζουμε είναι αυτή του P. A. Y. Gunter, *Henri Bergson : A Bibliography* (2η αναθεωρημένη έκδοση, 1986).

465. J.-L. Vieillard-Baron. *Henri Bergson,* Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001.

466. Βλ. του ιδίου, « L'éducation morale selon Bergson et Lavelle». Βλ., επίσης, a) Jean Lombard, *Bergson: Création et éducation,* β) Jean Bardy, *Bergson à Clermont. L'enseignement à la Faculté des Lettres. Î884-1885 ?* και του ιδίου, *Bergson professeur au lycée Biaise Pascal de Clermont-Ferrand. Cours 1885-1886.* Βλ., τέλος, το πολύ παλαιότερο άρθρο του Albert Millot. «L'intérêt pédagogique de la doctrine de Bergson» (1942).

467. Βλ. P. A. Y. Gunter, «Bergson's Philosophy of Education» (1995).

468. Βλ. κυρίως τις παλαιότερες σημαντικές μελέτες του J.J. Kelley, *Bergson 's Mysticism: A Philosophical Exposition and Evaluation of Bergson 's Concept of Mysticism* (1954) και της Marie Cariou. *Bergson et le fait mystique* (1976), καθώς και τη μικρότερη μελέτη της *Lectures bergsoniennes* (1990), ιδίως το τρίτο μέρος της που αφορά την εντύπωση που έκανε στον Bergson η ανάγνωση του κειμένου της περίφημης οπαδού του ησυχασμού (quiétisme) και του μυστικισμού Mme Guyon, *Torrents* [για ορισμένες συνοπτικές πληροφορίες σχετικά με την Mme Guyon, η οποία επηρέασε σε σημαντικό βαθμό τον στοχασμό του Jean-Jacques Rousseau, βλ. Pierre Cariou, «Sur quelques poèmes de Mme Guyon», *Revue philosophique,* 2000, τχ. 2. σσ. 157-168, ιδ. σσ. 163-1641. Βλ. επίσης το βιβλίο του Émile Poulat, *Critique et mystique (autour de Loisy. ou la conscience catholique et l'esprit moderne)* (1984), το δεύτερο μέρος του οποίου είναι αφιερωμένο στον Bergson. Βλ. επίσης του ιδίου *L'Université devant la mystique* (1999). κεφ. 1. Τέλος, βλ. το άρθρο του J.-L. Vieillard-Baron, «L'expérience philosophique fondamentale et la mystique chez Bergson et Lavelle» (1991) και το πρόσφατο βιβλίο του Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité* (2002). Από την πολύ παλαιότερη δευτερεύουσα βιβλιογραφία για τον ρόλο του μυστικισμού στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. τα άρθρα του

Jean Laporte, «La métaphysique bergsonienne et l'expérience mystique» (1932) και του Jean Baruzi, «Le point de rencontre de Bergson et de la mystique» (1932-1933).

469. Βλ. τις πολύ παλαιότερες μελέτες του Louis Lavelle, «La pensée religieuse d'Henri Bergson» (1941), του Hjalmar J. Sundén, *La théorie bergsonienne de la religion* (Ουψάλα, 1940 και Παρίσι, 1948· πβ. τη βιβλιοκρισία του Henri Gouhier στο περιοδικό *Les Études bergsoniennes,* τχ. 2, 1949. σσ. 244-250) και της Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson* (1946). καθώς και τις παλαιότερες μελέτες του Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* (1961) και του A. Savignano, L *'esperienza religiosa. Da James a Bergson* (1985). Από τις πιο πρόσφατες μελέτες, βλ. Maurice Schumann. *Bergson ou le retour de Dieu* (1995). Maria Teresa Russo, «Henri Bergson e il problema di Dio: materiali per una ricostruzione genética» (1998), καθώς και τα κείμενα του J.-L. Vieillard-Baron σχετικά με τον Bergson, εκ των οποίων τα πλέον πρόσφατα αφορούν ακριβώς τη θέση της θρησκείας στο έργο του Bergson («La place de la religion», 2000) και τη σχέση του Bergson με τη θρησκεία: «Bergson et la religion» (2001). Πβ. του ιδίου, «Chair spirituelle et incarnation de l'esprit. A partir de Bergson» (1999). Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. το «κριτικό φιλοσοφικό δοκίμιο» του Θεόδωρου Ι. Αποστολόπουλου, *Μπερξόν και θρησκεία*. Αθήνα. 1988.

470. Παρόλα αυτά, βλ. το παλαιότερο άρθρο του Jaroslav Pelikan για την επιρροή των *Δύο τνηγών της ηθικής και της θρησκείας* στη θεολογία του Richard Niebuhr (το άρθρο δημοσιεύθηκε το 1962 στο συλλογικό τόμο *The Bergsonian Heritage*, τον οποίο επιμελήθηκε ο Thomas Hanna· την πληροφορία αντλώ από το άρθρο του Milic fêapek, «La pensée de Bergson en Amérique», σ. 349, υποσημ. 54).

471. Βλ. CL Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd 'hui* (1962)· ελληνική έκδοση: *Ο τοτεμισμός σήμερα* (1974), κεφ. Ε': «Ο τοτεμισμός από τα μέσα», ιδ. σ. 135, όπου ο Lévi-Strauss επισημαίνει ότι. «παρά τη διαφορά της αφετηρίας τους, ο Μπέρξον εκφράζει το συμπέρασμα του Ράντκλιφ-Μπράουν, είκοσι χρόνια πριν απ' αυτόν. Αυτή η διορατικότητα του φιλοσόφου ... του επιβάλλει, έστω και παρά τη θέλησή του, τη σωστή απάντηση σ' ένα εθνολογικό πρόβλημα άλυτο ακόμα από τους επαγγελματίες εθνολόγους».

Για μια ευσύνοπτη συγκριτική παρουσίαση των αντιλήψεων περί τοτεμισμού του Bergson, του Durkheim και του Lévi-Strauss, βλ. Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson .σσ.* 102-111.

472. Βλ. Κλωντ Λεβί-Στρως, *Ο τοτεμισμός σήμερα,* σ. 145.

473. Βλ. Ph. Soûlez. *Bergson politique*, σσ. 225-263. Πβ. του ιδίου, «Ο φιλόσοφος και οι θεσμοί. Σκέψεις πάνω στο ζήτημα της αρμοδιότητας του φιλοσόφου», ιδ. σσ. 160-163. Σημειωτέον ότι, παρόλο που η συλλογή δοκιμίων του Bergson. *La pensée et le mouvant* δημοσιεύθηκε το 1934, τα δύο εισαγωγικά δοκίμια είχαν γραφτεί από το 1922. Μάλιστα η εισαγωγή αυτή (μέρος Ι και μέρος Π) είναι το μόνο νέο κείμενο του εν λόγω βιβλίου, καθώς τα υπόλοιπα είναι άρθρα και δοκίμια τα οποία είχαν ήδη δημοσιευθεί αλλού.

474. Βλ. Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: La Arquitectura del deseo.*

¿klb. Βλ. María Elosegui. «La dialéctica del deseo como realización de la identidad en Henri Bergson».

476. Βλ. τη μελέτη του *Ce que relèvent leurs phrases: une analyse stylistique quantitative de Aragon. Bergson, Bossuet* (1993).

477. Βλ. Richard L. Brougham, «Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective».

478. Βλ. F. Giesenberg, *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristóteles, Pascal, Descartes und Bergson.* Βλ. επίσης τις αναλύσεις του Paul-Antoine Miquel (στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes.* τόμος Α\ σ. 369) σχετικά με τις θέσεις επί αυτού του ζητήματος του Emmanuel Picavet. *Choix rationnel et vie publique* (1998) και του F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards* (1996).

479. Βλ.. για παράδειγμα, την πολύ σημαντική παλαιότερη μελέτη του Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (1968). Πβ. την ενδιαφέρουσα κριτική που ασκεί στη μελέτη αυτή ο Alexis Philonenko στο βιβλιοκριτικό άρθρο του: «Bergson et la philosophie. Étude critique sur l'interprétation de P. Trotignon». Για την κριτική του Bergson στη μεταφυσική, βλ. και το σχετικά πρόσφατο άρθρο του Claude Romano, «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique».

480. Βλ. το μακροσκελές άρθρο του Fr. Worms, «Entre critique et métaphysique: La science chez Bergson et Brunschvicg» (2002), καθώς και το πρώτο μέρος των πρακτικών του συνεδρίου της Καλαβρίας με θέμα: «Henri Bergson: πνεύμα και γλώσσα»: Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* (2001). première partie: «Entre philosophie et science» (σσ. 15-98).

481. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) A. Pigler-Rogers, «Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson» (1991-1992). β) Enrico Tommaso Spanio, *Il tempo délia scienza e il tempo délia coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo* (1996). γ) Lenn E. Goodman, «Time, Création and the Mirror of Narcissus» (1992). δ) Fr. Worms. «La conception bergsonienne du temps» (1997). ε) J.-L. Vieillard-Baron, «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson» (2001). στ) John-Francis Phipps, «Henri Bergson and the Perception of Time» (2004). Βλ., επίσης, τα ακόλουθα άρθρα που περιλαμβάνονται στον πρόσφατο συλλογικό τόμο *Bergson. La durée et la nature* (2005), ο οποίος δημοσιεύθηκε με επιμέλεια του J.-L. Vieillard-Baron: α) J.-L. Vieillard-Baron, «Introduction: la durée et la nature», β) Alain Panero, «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance», γ) J.-L. Vieillard-Baron. «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale», δ) Jean-François Marquet, «Durée bergsonienne et temporalité», ε) Maël Lemoine, «Durée, différence et plasticité de l'Esprit». Βλ., επίσης, το πρόσφατο άρθρο μου «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson» (2005). Βλ., επιπλέον, τις αξιόλογες παλαιότερες μελέτες του André Robinet, *Bergson et les mé-*

tamorphoses de la durée (1965) και της Barbara Skarga, *Cías I trwanie* (Χρόνος και διάρκεια), 1982, στην οποία παραπέμπει με πολύ κολακευτικά σχόλια ο διαπρεπής ιστορικός της φιλοσοφίας Leszek Kolakowski, *Bergson*, σ. 111. Βλ.. τέλος, το πολύ παλαιότερο άρθρο της Jeanne Delhomme. «Durée et Vie dans la philosophie de Bergson» (1949) και τα παλαιότερα άρθρα της M. Barthélemy-Madaule, «Lire Bergson» (1968), ιδ. σσ. 97-109: «La durée» και του David A. Sipfle, «Henri Bergson and the Epochal Theory of Time» (1969).

482. Βλ. Ingeborg Schüssler, «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» (1990).

483. Βλ. S.-Y. Park-Hwang, *L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran. Ravaisson. Bergson* (1997). Σημειωτέον ότι ο Bergson είχε μελετήσει τη διατριβή του Félix Ravaisson, *De l'habitude* (1838), από την οποία μάλιστα φαίνεται ότι είχε επηρεαστεί πολύ νωρίς, σε μια εργασία που εκπόνησε στην École Normale Supérieure σχετικά με την «Επιρροή του Étienne de la Boétie στον Montaigne» (βλ. Ph. Soûlez και Fr. Worms, *Bergson. Biographie*, σσ. 30-31). Αλλωστε, η εκτίμηση που έτρεφε ο Bergson για τον Ravaisson και ειδικά για την εν λόγω διατριβή του, στην οποία ο Γάλλος πνευματοκράτης φιλόσοφος εκθέτει κατ' ουσίαν «μια φιλοσοφία της φύσης», εκφράστηκε με τον καλύτερο τρόπο στο κείμενο του Bergson «La vie et l'oeuvre de Ravaisson» που συμπεριελήφθη στη συλλογή δοκιμίων του *La pensée et le mouvant* (στο Bergson, *Oeuvres*, σσ. 1450-1481).

484. Βλ. Lawrence Howe, «Bergsonian methodology and the problem of time» (1999).

485. Βλ. τις ακόλουθες μελέτες: α) Adriano Pessina, «Le illusioni délia coscienza e l'intuizione come método: l'impostazione de\YEssai di Henri Bergson» (1987). β) Evanghélos Moutsopoulos. «Intuition et raison chez Bergson» (1996). γ) André Clair, «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition» (1996). δ) Yanming An, «Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms» (1997). ε) Pete A.Y. Gunter, «Bergson, Mathematics, and Creativity» (1999). στ) Cari R. Hausman, «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition» (1999). ζ) J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme* (1999). σσ. 48-63. η) Frédéric Worms, «L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant» (2001). Θ) Paola Scarpelli, «Intuition et langage chez Henri Bergson» (2001). i) Alain Panero, *Intuition et espace chez Bergson* (2002). Βλ.. επίσης. Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant* (1996), σσ. 536-544. Από τις πολύ παλαιότερες εργασίες, βλ. το αξιόλογο πόνημα του Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition* (1947) και τις μελέτες του J. Zaragüeta y Bengochea, *La intuición en la filosofía de Henry Bergson* (1941) και της R.-M. Mossé-Bastide, «L'intuition bergsonienne» (1948). Βλ., επίσης, τα παλαιότερα άρθρα του Alain de Lattre. «Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson» (1966) και της M. Barthélemy-Madaule. «Lire Bergson» (1968). ιδ. σσ.

87-97: «L'intuition». Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία» (1990) και. από το πολύ παλαιότερο αξιόλογο βιβλίο του Γιάννη Ιμβριώτη. *Η φιλοσοφία του Μπερξονί* 1939), κεφ. Γ, ιδ. σσ. 159-186.

486. Βλ. πρωτίστως μια σειρά άρθρων σχετικά με τις αντιλήψεις του Bergson για τη γλώσσα, τα οποία περιλαμβάνονται στα πρακτικά του συνεδρίου με θέμα: «Henri Bergson: πνεύμα και γλώσσα», που έλαβε χώρα στην Καλαβρία τον Απρίλιο του 1998: Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* (2001). Αναφέρομαι ειδικότερα στα κάτωθι άρθρα: α) Paola Scarpelli, «Intuition et langage chez Henri Bergson», β) Claudia Stancati, «Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler les philosophes», γ) Rosalia Cavalieri, «Langage et tons mentaux. La théorie bergsonienne de la conscience», δ) Antonino Pennisi, «Langage, action, réalité chez Henri Bergson», ε) Fabrizia Giuliani, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson», στ) Federica Vercillo. «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini». ζ) Daniele Gambarara, «Postface. Henri Bergson: une philosophie de la signification».

Βλ.. επίσης, τις μελέτες της Rosalia Cavalieri, *Linguaggio. coscienza. azione. Il caso Bergson* (1998) και «A Motor Theory of Language: Bergson and Stricker» (1999). Βλ., επίσης, το άρθρο του Ran Lahav, «Bergson and the Hegemony of Language» (1990). Βλ.. τέλος, τις ακόλουθες παλαιότερες μελέτες: α) Luigi Gentile. «Origini, funzioni e natura del linguaggio nella filosofia di H. Bergson» (1977). β) Maria Manganelli, *Il linguaggio nel pensierodi H. Bergson* (1981). γ) José Médina, «Charles Bally: de Bergson à Saussure» (1985).

187. Βλ. Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson* (1990) και Guillaume le Blanc, «Le problème de la création: Bergson et Canguilhem» (2004). Για την έννοια της δημιουργίας στο έργο του Bergson, βλ. και τις πολύ παλαιότερες μελέτες του Newton P. Stallknecht, *Bergson 's Idea of Création* (1930) και του ιδίου *Studies in the Philosophy of Création, with Especial Reference to Bergson and Whitehead* (1934). το άρθρο του Raymond Polin, «Bergson, philosophe de la création» (1960) και τη μελέτη του A. Trévisan, *Essai sur le problème de la création chez Bergson* (1963).

Î88. Βλ. Michel Jouhaud. «Bergson et la création de soi par soi» (1992).

*89. Βλ. John Mullarkey, «La méprise de l'homonculus et l'image de la science. Deux interprétations de la *Perception pure* de Bergson» (1997).

*90. Βλ. ενδεικτικά τα ακόλουθα άρθρα: α) Xavier Tilliette, «Mémoire et mystère» (1984) . β) David Gross, «Bergson, Proust and the Re-evaluation of Memory» (1985) . γ) Jean-Claude Dumoncel, «L'argument de Bergson contre la théorie de la trace. Le concept de mémoire multiple» (1997). δ) Pierre Trotignon, «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» (1997). Βλ., επίσης, Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant* (1996), μέ-

ρος Ι. κεφ. Β: «Nouveauté, perception, mémoire» (σσ. 50-124). Βλ. και τις πολύ παλαιότερες εργασίες του Jean Hyppolite. «Aspects divers de la mémoire chez Bergson» (1949), του Edgar Wolff, «La théorie de la mémoire chez Bergson» (1957) και του Milic tëapek, «Immédiate and Médiate Memory» (1977).

491. Βλ. Marie Cariou, «Bergson: The keybords of forgetting».

492. Βλ το άρθρο του Alain Vinson. «Paramnésie et katamnèse. Réflexions sur la notion bergsonienne de *souvenir du présent»* (1990) και τη μελέτη του Paolo Virno, *Il ricordo del présente* (1999).

493. Βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του Bernard Gilson, *L 'individualité dans la philosophie de Bergson* (1978), 2η αναθεωρημένη έκδοση 1985* για το πρόβλημα της προσωπικότητας. βλ. το πέμπτο κεφάλαιο (σσ. 69-86). Βλ. και την άλλη μελέτη του ιδίου για τον Γάλλο φιλόσοφο: *La révision bergsonienne de la philosophie de l 'esprit*. Για το δυσεπίλυτο πρόβλημα της εξατομίκευσης (individuation) των ανθρώπων στη φιλοσοφία του Bergson, βλ. το σύντομο αλλά πολύ ενδιαφέρον άρθρο του Pierre Trotignon, «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne».

494. Βλ. R. Lorand. «Bergson's Concept of Order» (1992).

495. Βλ. S. Tsukada, *L 'im médiat chez H. Bergson et G. Marcel* (1995).

496. Βλ. ενδεικτικά Paul M. Cohen, *Freedom* S *Moment: An Essay on the French Idea of Liberty front Rousseau to Foucault* (1997), όπου συναντούμε πολυάριθμες αναφορές στον Bergson. Βλ., επίσης, Jean-Louis Chédin, «Possibilité et liberté dans *Y Essai»,* (1990), Jakub (2apek, «Les apories de la liberté bergsonienne» (2004), Fr. Worms, «A propos des relations entre nature et liberté» (2004) και Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson» (υπό δημοσίευση). Από την παλαιότερη ερευνητική συγκομιδή για την μπερξονική αντίληψη της ελευθερίας, βλ. το βιβλίο του Mohammed Aziz Lahbabi. *Liberté ou libération ? (A partir des libertés bergsoniennes)* (1956) και τα ακόλουθα άρθρα: α) Léon Husson, «Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne» (1956). β) Mary C. Morrovsky, «Henri Bergson on Freedom without antécédent Possibility» (1976). γ) Patrick J. Hurley. «Bergson and Whitehead on Freedom» (1976). δ) Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson» (1977).

497. Βλ. Roland Breeur, *Vrijheid en bewustzijn. Essays over Descartes. Bergson en Sartre* (2002).

498. Βλ. Mirjana Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons* (2002).

Για το μεγάλο ενδιαφέρον που παρουσιάζει ο ρόλος των εικόνων (μεταφορών, παρομοιώσεων κλπ.), στις οποίες καταφεύγει πολύ συχνά ο Bergson στα έργα του, για να διασαφηνίσει τη θεωρία του. βλ. το άρθρο του Jean-François Bordron. «Bergson et les images» (1998) και τις πολύ παλαιότερες μελέτες της Jeanne Hersch, «Les images dans l'oeuvre de Bergson» (1931) και της Lydie Adolphe. *La dialectique des images chez Bergson* (1951).

499. Βλ. Giulio Brotti, *Bergson. La cosciertza e il tetnpo (Bricioledi filosofia*) (1994).

500. Βλ. Rosalía Cavalieri, *Linguaggio. coscienza. azione. Il caso Bergson* (1998).
501. Βλ. Annie Petit, «La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson» (1994).
502. Στη μελέτη που αφιέρωσε στις φιλοσοφικές προσεγγίσεις του σώματος, η Chantal Jaquet αφιερώνει λίγες σελίδες στον Bergson κατά τη διερεύνηση του ερωτήματος εάν η συνείδηση ανήκει σε όλα τα προικισμένα με ζωή σώματα ή μόνο σε μια ορισμένη κατηγορία των εν λόγω σωμάτων. Βλ. Ch. Jaquet. *Le corps* (2001). σσ. 120-122.
503. Βλ. Jean-Michel Le Lannou. «Voir les choses mêmes, art et philosophie selon Bergson» (1999). Βλ. και τα πολύ παλαιότερα άρθρα του Raymond Bayer, «L'esthétique de Bergson» (1942), του Raymond Christoflour, «Bergson et la conception mystique de l'art» (1943) και του S. Dresden, «Les idées esthétiques de Bergson» (1956).
504. Βλ. ενδεικτικά a) Thomas Pugh. «Why is Everybody Laughing ? Roth, Coover, and Meta-Comic Narrative» (1994). β) Anna Funaro, «Des phénomènes paranormaux au rire» (2001). σσ. 138-140. γ) Romeo Búfalo, «Pour une esthétique du comique. Considérations sur *Le rire* de Bergson» (2001). δ) Bernard G. Prusak. «*Le rire à* nouveau : Rereading Bergson» (2004). Βλ. και την παλαιότερη μελέτη του P.A.Y. Gunter. «White. Bergson, Freud: Suggestions toward a theory of laugh ter» (1966).
505. Βλ. Tiziana Portera. «Il *sens commun* tra metafísica e scienza in Henri Bergson» (1998). Βλ. και το πολύ παλαιότερο άρθρο της Françoise Fabre-Luce de Gruson, «Sens commun et bon sens chez Bergson» (1959).
506. Βλ. V. Mathieu, « Bergson technicien» (1959) και Roger Ébacher, *La philosophie dans la cité technique (Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques)* (1968).
507. Βλ. ενδεικτικά Raymond Polin. «Henri Bergson et le mal» (1952) και Éliane Amado-Lévy-Valensi, «Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien ?» (1959).
508. Παρά ταύτα, όσον αφορά τις αντιλήψεις του Bergson για την τεχνική, βλ. το άρθρο του Jean-Pierre Séris. «Bergson et la technique» (1990). ο οποίος εστιάζει ειδικότερα το ενδιαφέρον του στην έννοια της εργασίας (travail).
509. Βλ. Pierre Rodrigo. «Le devenir de la philosophie». Βλ. κυρίως το σημαντικό παλαιότερο άρθρο του διαπρεπούς Γάλλου ιστορικού της φιλοσοφίας Martial Gueroult, «Bergson en face des philosophes» (1960).
510. Βλ.. ενδεικτικά, δύο μελέτες στα γαλλικά: J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson* (1991) και του ιδίου *Bergson et le bergsonisme* (1999)· μία μελέτη στα αγγλικά: Richard Bilsker, *On Bergson* (2002)· και μία στα ιταλικά: Adriano Pessina, *Introduzione a Bergson* (1994).

    Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. τις πολύ παλαιότερες σύντομες εισαγωγές στη φιλοσοφία του Bergson του Νίκου Καζαντζάκη, «Η. Bergson» (1912) και της Έλλης Αλαμπρίδη. *Ο Μπερξόν και η φιλοσοφία του* (1929). Κυρίως, όμως, βλ. τη μεταγενέστερη εκτενή μελέτη του Γιάννη Ιμβριώτη, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν* (1939).
511. Βλ. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson* (2000).

512. Βλ. Georges Mourélos. *Bergson et les niivaux de réalité* (1964). K. Romanos. *Heimkehr. Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben* (1988). Théoni Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson* (1990).
513. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron. *Bergson,* σσ. 125-127: «Bibliographie».
514. Βλ. *Les Études philosophiques.* Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001 : «Bergson et l'idéalisme allemand».
515. Βλ. Bento Prado Jr., «Une philosophie vivante», σ. 28: «θεωρώ δικαιολογημένο να προσκαλέσω τους αναγνώστες στη μελέτη των μεγάλων φιλοσόφων». Ο συγγραφέας επιδιώκει να «οδηγήσει τον αναγνώστη να ξαναδιαβάσει τον Bergson, ιδίως σ' αυτούς τους καιρούς πνευματικής ένδειας».
516. Βλ. Jean Bardy. *Regard sur «L'Évolution créatrice». o.* 81.
517. Βλ. ενδεικτικά W. T. Jones, *A History of Western Philosophy,* 5ος τόμος: *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre,* 2η αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2ο κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson, Dewey, and Whitehead».

Σημειωτέον ότι η αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο Bergson συγκαταριθμείται στους *προδρόμους της* «φιλοσοφίας του γίγνεσθαι» είναι σε τέτοιο βαθμό κυρίαρχη. ώστε ορισμένοι μελετητές επιχειρούν να την ανατρέψουν, αναζητώντας την καταγωγή του φιλοσοφικού αυτού ρεύματος στις πρώτες, προ του Δαρβίνου, εξελικτικές κοσμολογικές θεωρίες των Diderot, Lamarck, Goethe αλλά και εκπροσώπων του φιλοσοφικού κινήματος του ρομαντισμού. Τη θέση αυτή υποστήριξε ο George R. Lucas, Jr., *The Genesis ofModern Process Thought. A Historical Outline with Bibliography,* Metuchen, New Jersey και Λονδίνο, Scarecrow Press, 1983. Πβ. την κριτική παρουσίαση του βιβλίου αυτού από τον Charles Hartshorne στο περιοδικό *Process Studies,* 13, 1983, τχ. 2, σσ. 176-178.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ

1. ΕΡΓΑ ΤΟΥ BERGSON

Oeuvres, εισαγωγή Henri Gouhier, υπομνηματισμός κειμένων André Robinet. Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages». 1959[1]. 1991[5].

Mélanges, πρόλογος (avant-propos) Henri Gouhier. επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τους Rose-Marie Mossé-Bastide. Martine Robinet και Michel Gauthier. Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1972.

Cours, 4 τόμοι, επιμέλεια έκδοσης Henri Hude (σε συνεργασία με τον jean-Louis Dumas, όσον αφορά τους τρεις πρώτους τόμους, και με την Françoise Vinel, όσον αφορά τον τέταρτο), Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1990-2000.

- *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand 1887-1888* (1990[1], 1999[2]).
- *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri TV* (1992).
- *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme* (1995).
- *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque* (2000).

Correspondances, πρόλογος, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τις Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon και Suzanne Stem-Gillet, Παρίσι, P.U.F., 2002.

♦ ♦ ♦

Σημειωτέον ότι τα βιβλία του Bergson κυκλοφορούν επίσης, σε ξεχωριστούς τόμους, από τον παρισινό εκδοτικό οίκο P.U.E.. στη συλλογή «Quadrige» (σε παρένθεση το έτος της πρώτης έκδοσής τους).

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), 1997[6].
Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896), 1997[5].
Le rire. Essai sur la signification du comique (1900), 1995[8].
L'Évolution créatrice (1907). 1996[7].
L'Énergie spirituelle (1919). 1996[5].
Durée et simultanéité (1922), 1992.
Les deux sources de la morale et de la religion (1932), 1995[H].
La pensée et le mouvant (1934), 1996[5].

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΜΑΘΗΜΑΤΩΝ ΤΟΤ BERGSON

Hamelin, Octave -Bergson, Henri, *Fichte*, δύο ανέκδοτα μαθήματα δημοσιευμένα από τον Fernand Turlot και από τον Philippe Soûlez. Στρασβούργο, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988· το μάθημα του Bergson για τον Fichte (βάσει σημειώσεων του Désiré Roustan) περιλαμβάνεται στις σσ. 153-202.

Bergson. Henri, *Leçons Clermontoises* /, κριτική έκδοση του κειμένου, παρουσίαση και υπομνηματισμός Renzo Ragghianti, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «La philosophie en commun», 2003.

Bergson. Henri, «Histoire de l'idée de temps» (ανέκδοτο μάθημα του Bergson στο Collège de France, χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1902-1903) στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 25-68.

Bergson. Henri, «Histoire des théories de la mémoire» (ανέκδοτο μάθημα του Bergson στο Collège de France, εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1903-1904) στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 41-149.

Ricot, Jacques, *Leçons de Bergson sur la perception du changement*, Παρίσι, P.U.F.. 1998.

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΜΗΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΟΤ BERGSON

Bergson, Henri. *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, επιμέλεια έκδοσης R. Ragghianti. Napoli. Bibliopolis, 1992.

Genovesi, Angelo. «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein», *Filosofía,* 1998, τχ. 1. σσ. 3-41.

Soûlez, Philippe, «La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», ***Revue philosophique,*** 1989, τχ. 4, σσ. 481-492.

Worms, Frédéric και Coeuré. Sophie (επιμελ.). Albert Kahn/Henri Bergson. ***Correspondances***, Desmaret/Musée départemental Albert Kahn. 2003.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, «Lettres inédites de Bergson» στο Fr. Worms (επιμελ.). ***Annales bergsoniennes*** [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 461-488.

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΕΚΜΥΣΤΗΡΕΥΣΕΩΝ ΤΟΥ BERGSON

Henri Bergson. ***Écrits et paroles***, επιμέλεια έκδοσης Rose-Marie Mossé-Bastide, Παρίσι, P.U.F., τόμος Α', 1957, τόμοι Β' και Γ, 1959.

2. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

1. Ερρίκος Μπερξόν, ***Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης,*** μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, σειρά «Μείζονα φιλοσοφικά». 1998.
2. Henri Bergson. ***Η δημιουργική εξέλιξη,*** πρόλογος και μετάφραση Κωνσταντίνος Παπαλεξάνδρου, Αθήναι, Εκδοτικός οίκος Ι. Βασιλείου, 1925. Νέα μετάφραση Π. Γ. Τεσσέρης, επιμέλεια Δ. Αραβαντινού, Αθήναι. Εκδ. Αναγνωστίδη, 1968.
3. Μπερξόν, ***Το γέλιο,*** μετάφραση Νίκος Καζαντζάκης, Εν Αθήναις, Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Δ. Φέξη, σειρά «Φιλοσοφική και κοινωνιολογική βιβλιοθήκη Φέξη». 1915. Νέα μετάφραση Βασίλης Τομανάς, Αθήνα, Εξάντας, σειρά «Νήματα», 1998.
4. Ανρί Μπερξόν, ***Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας,*** πρόλογος και μετάφραση Β. Ν. Τατάκης, Αθήνα, Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Παπαδημητρίου. 1951.
5. Ερρίκου Μπερξόν, ***Εισαγωγή στη μεταφυσική,*** μετάφραση Κ.Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα. Δίφρος, 1962.
6. Henri Bergson, ***Η φιλοσοφική σκέψη*** μετάφραση Κ.Θ. Παπαλεξάνδρου, ***Εποπτεία*** τεύχος 1 (Απρίλιος 1976), αφιέρωμα στο ερώτημα: «Τι είναι φιλοσοφία», σσ. 23-32.
7. Ερ. Μπερξόν, ***Η διανοητική προσπάθεια*** μετάφραση Έλλης Λαμπρίδη, Αθήνα, Βιβλιακά Καταστήματα Γεωρ. Η. Καλέργη, σειρά «Μελέτες», 1929.
8. Ερρίκου Μπερξόν (Henri Bergson), ***Φαντάσματα και όνειρα: Ψυχή και σώμα;*** μετάφραση Ανδρέας Δαλέζιος, Αθήναι, εκδ. Χ. Γανιάρη, 1927.

9. Henri Bergson. «Η συνείδηση και η ζωή», μετάφραση Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ', 2005 (υπό δημοσίευση).

3. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ

1. Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, μετάφραση F.L. Pogson, Λονδίνο, George Allen and Unwin, 1910.
2. Henri Bergson, *Matter and Memory*. μετάφραση Nancy Margaret Paul και W. Scott Palmer. Λονδίνο, George Allen and Unwin, 191Γ επανέκδοση Νέα Τόρκη, Zone Books, 1988.
3. Henri Bergson, *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*, μετάφραση Cloudesley Brereton και Fred Rothwell, Λονδίνο, MacMillan, 191Γ ανατύπωση Κοπεγχάγη, Green Integer. 1999.
4. Henri Bergson, *Creative Evolution*, μτφρ. Arthur Mitchell, Νέα Τόρκη, Henry Holt and Company και Λονδίνο, MacMillan, 191Γ ανατύπωση Lanham, Maryland, University Press of America, 1983.
5. Henri Bergson, *Mind-Energy: Lectures and Essays*, μτφρ. H. Wildon Carr, Νέα Τόρκη, Henry Holt and Company, 1920· ανατύπωση Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975.
6. Henri Bergson, *The Creative Mind. An Introduction to Metaphysics*, μτφρ. Mabelle L. Andison. Westport, CT Greenwood Press και Νέα Τόρκη, Philosophical Library, 1946.
7. Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, μτφρ. T.E. Hulme, Νέα Τόρκη, MacMillan Publishing Company, 1955.
8. Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, μετάφραση R. Ashley Audra, Cloudesley Brereton και W. Horsfall Carter, Νέα Τόρκη, Henry Holt, 1935· ανατύπωση Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1977.
9. Henri Bergson. *Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory*, μτφρ. Leon Jacobsen, εισαγωγή Herbert Dingle, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
10. Henri Bergson, «Fictitious Times and Real Times» (1924), μετάφραση P.A.Y. Gunter στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 168-186.
11. «Henri Bergson, Albert Einstein and Henri Pieron Remarks concerning Relativity Theory» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 123-135.
12. Henri Bergson, *Aristotle's Concept of Place* (1889), μετάφραση John K. Ryan στο

Ancients and Moderns Studies in Philosophy and the H istory of Philosophy, 15ος τόμος. Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1970, σσ. 20-72.

13. «A Letter from Bergson to John Dewey» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The new Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 84-87.
14. *Henri Bergson Key Writings,* επιμέλεια έκδοσης Keith Ansell Pearson. Νέα Υόρκη. Continuum Publishing, 2002.

4. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ BERGSON ΣΤΑ ΓΕΡΜΑΝΙΚΑ

1. *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Beivusstseinstatsachen,* μετάφραση P. Fohr. Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1911.
2. *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen.* Meisenheim am Glan, 1949.
3. *Zeit und Freiheit.* Φραγκφούρτη, 1989.
4. *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist,* εισαγωγή W. Windelband, μτφ. I. Benrubi, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1908.
5. *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist,* μετάφραση Julius Frankenberger, Ιένα, 1919.
6. *Materie und Gedächtnis und andere Schriften.* Φραγκφούρτη, 1964.
7. *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist,* μετάφραση Julius Frankenberger, εισαγωγή Erik Oger, Αμβούργο. Felix Meiner Verlag, 1991.
8. *Das Lachen,* μετάφραση Julius Frankenberger και W. Fränzel, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1914.
9. *Das Lachen,* Neuwied, 1988.
10. *Einführung in die Metaphysik,* μετάφραση R. von Bendemann. Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1909.
11. *Einßhrung in die Metaphysik,* Cuxhaven, 1988.
12. *Die schöpferische Entwicklung,* μετάφραση Gertrud Kantorowicz, Ιένα, Eugen Diederichs Verlag, 1912.
13. *Schöpferische Entwicklung,* Ζυρίχη, 1967.
14. *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge,* μετάφραση Eugen Lerch, Eugen Diederichs Verlag, Ιένα. 1928.
15. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion,* μετάφραση Eugen Lerch. Ιένα, 1933.
16. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion,* Olten και Freiburg, 1980.
17. *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge,* μετάφραση F. Kottje, Meisenheim am Glan, 1948.

18. *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge,* επιλεγόμενα K. P. Romanos. Φραγκφούρτη, 1985.

5. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ (ΜΕ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗ ΣΕΙΡΑ)

1. *A Contribution to a Bibliography of Henri Bergson,* Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1913, εισαγωγή John Dewey.
2. Mossé-Bastide. Rose-Marie, *Bergson éducateur,* Παρίσι, P.U.F., 1955, σσ. 359-450: περιέχει το σύνολο της ερευνητικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson μέχρι το 1953.
3. Mathieu, V., «Bibliografia bergsoniana in Francia 1945-1959», *Giornale di Metafisica,* τόμος 14, 1959, τχ. 6. σσ. 835-852.
4. Mathieu. V.. «Bibliografia bergsoniana in Germania 1945-1959», *Giornale di Metafisica,* τόμος 14, 1959, τχ. 6, σσ. 853-856.
5. Mourélos, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité,* Παρίσι, P.U.F., 1964, σσ. 245-254: περιέχει το σύνολο της ερευνητικής συγκομιδής για τη φιλοσοφία του Bergson από το 1953 έως το 1961.
6. Gunter, Pete Addison Y., *Henri Bergson: A Bibliography,* Ohio, Bowling Green State University, Philosophy Documentation Center, 1974[1], 1986[2].

6. ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΜΠΕΡΞΟΝΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

1. *Les Éiudes bergsoniennes,* Παρίσι, P.U.F., δεκαέξι τεύχη από το 1948 έως το 1976.
2. *Annales bergsoniennes,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή « Epiméthée», επιμέλεια έκδοσης Fr. Worms, τόμος Α': «Bergson dans le siècle» (2002)* τόμος Β': «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» (2004).

7. ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΩΝ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ BERGSON

Revue internationale de philosophie, 13, τχ. 48, 1959: «Hommage à Henri Bergson».
Revue de Métaphysique et de Morale. Απρίλιος-Ιούνιος 1959, τχ. 2.
Revue philosophique, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1959, τχ. 3: «Autour de Bergson».
The Philosophical Forum (Boston University, Department of Philosophy), 17. 1959-1960. σσ. 22-45: «Process and Personality in Bergson's Thought»: αφιέρωμα στη φιλοσοφία του Bergson με πρωτοβουλία του *The Personalist Discussion Group* του Πανεπιστημίου της Βοστόνης.

Revista Brasileirade Filosofía, τεύχη Σεπτεμβρίου και Δεκεμβρίου 1960.

Revue internationale de philosophie, 45, τχ. 177, 1991: «Bergson (1941-1991)».

Philosophie (Παρίσι, Ed. de Minuit), τχ. 54, Ιούνιος 1997.

Process Studies, 28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 267-345: «Spécial Focus Bergson and Whitehead»: αφιέρωμα στον Bergson και στον Whitehead. Επιμέλεια Randall E. Auxier.

Magazine Littéraire, Απρίλιος 2000, τχ. 386.

Les Études philosophiques (Παρίσι, P.U.F.), Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, τχ. 4: « Bergson et l'idéalisme allemand» (αφιέρωμα στη σχέση της φιλοσοφίας του Bergson με τον γερμανικό ιδεαλισμό).

8. ΣΤΑΛΟΓΙΚΟΙ ΤΟΜΟΙ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ BERGSON

Assoun, Paul-Laurent (επιμελ.). *Analyses et réflexions sur Henri Bergson*: La pensée et le mouvant, Παρίσι, Ellipses, συλλογή «Analyses et réflexions», 1998.

Béguin, Albert και Thévenaz, Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel. Editions de la Baconnière, 1942.

Bergson et nous, Πρακτικά του 10ου Συνεδρίου των Γαλλόφωνων Φιλοσοφικών Εταιρειών (Actes du X^e^ Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française), Παρίσι, 17-19 Μαΐου 1959, *Bulletin delà Société Française de Philosophie.* Παρίσι, Armand Colin, 1959. 2 τόμοι.

Burwick. F. και Douglass. Paul (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Claverie, B., Jaffard, R., Andrieu. B. κ. ά, *Bergson. De la philosophie aux neurosciences* (πρακτικά του συνεδρίου της 1ης Οκτωβρίου 1997 που έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο Victor-Ségalen Bordeaux 2), Bordeaux, Université Victor-Ségalen, 2000.

Cossutta, Frédéric (επιμελ.). *Lire Bergson «Le possible et le réel».* Παρίσι, P.U.F.. συλλογή «La librairie du Collège international de philosophie», 1998.

Gallois, Ph. και Forzy, G. (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences.* Le Plessis Robinson. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, συλλογή «Les empêcheurs de penser en rond», 1997.

Gunter, P. A.Y. (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics.* Knoxville (Tennessee), University of Tennessee Press, 1969.

H. Bergson, *La evolución creadora (1907) Encuentros de filosofía in Dénia.* Dénia, Seminario de Filosofía, 1986.

Hanna, Thomas (επιμελ.), *TheBergsonian Heritage,* Νέα Υόρκη και Λονδίνο, Columbia University Press, 1962.

Jaffard, E., Claverie, B. και Andrieu, B. (επιμελ.). *Cerveau et mémoires. Bergson. Ribot et la neuropsychologie.* Niort, Editions Osiris, 1998.

Mullarkey. John (επιμελ.), *The New Bergson,* Manchester και Νέα Γόρκη, Manchester University Press, 1999.

Papanicolaou, Andrew και Gunter, P.A.Y. (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science,* Chur (Ελβετία), Harwood Academic Publishers, 1987.

Pariente, Jean-Claude (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie (Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18novembre 1989),* Παρίσι, P.U.F., 1990.

Stancati. Claudia, Chirico, Donata και Vercillo, Federica (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* (πρόλογος: D. Chirico, C. Stancati και F. Vercillo, επίμετρο: D. Gambarara). Sprimont (Βέλγιο), Mardaga, σειρά «Philosophie et langage», 2001.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Débats philosophiques», 2004.

9. ΜΕΛΕΤΕΣ ΚΑΙ ΑΡΘΡΑ

A

Adamson, Gregory Dale, «Bergson's Spinozist Tendencies», *Philosophy Today,* τόμος 44, τχ. 1, άνοιξη 2000, σσ. 73-85.

Adès, Albert, *Ad'es chez Bergson.* Παρίσι, 1949.

Adolphe, Lydie, *La philosophie religieuse de Bergson,* Παρίσι, P.U.F., 1946.

— *La dialectique des images chez Bergson,* Παρίσι, P.U.F., 1951.

— L *'univers bergsonien,* Παρίσι, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1954.

— «Bergson et l'élan vital». *Les Éludes bergsoniennes,* 3ος τόμος, 1952, σσ. 79-138.

Alcaro, Mario, «Le *bios* et la conscience» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 21-32.

Alexander, Ian W.. *Bergson Philosopher of Refledion,* Λονδίνο, Bowes and Bowes, 1957.

Allen, D. F. και Postel. J., «Eugeniusz Minkowski ou une vision de la schizophrénie (suivi de sept lettres de H. Bergson à E. Minkowski)», *Évolution psychiatrique.* 60. 1995, τχ. 4, σσ. 961-980.

Alliez. Eric. «Sur le bergsonisme de Deleuze» στο Eric Alliez (επιμελ.), *Gilles Deleuzje. une vie philosophique.* Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, συλλογή «Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Alonso Gonzales. *A.. La cosmovision evolucionista y el problema de Dios. Un estudio sobre Whitehead. Bergson y Tomas de Aquino,* Μαδρίτη, Instituto pontificio de Filosofia, 1987

Amado-Lévy-Valensi, Éliane, «Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien?» στο συλλογικό τόμο *Bergson et nous.* 1959. τόμος Α', σσ. 7-11.

An. Yanming, «Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms». ***Philosophy East and West.*** 47, 1997, τχ. 3, σσ. 337-362.

Anastassopoulou-Kapoyanni, Théoni, ***Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson,*** διδακτορική διατριβή. Université de Paris-Sorbonne, Paris-IV 1990.

— «Ethics and Biology. Perspectives of a biosensitive value system», ***Skepsis,*** τόμ. XIII-XIV 2002-2003. σσ. 233-241.

— «The Constitution of Knowledge in the bio-medical sciences according to Claude Bernard's epistemological conceptions», ***Skepsis,*** τ. XV 2004, τχ. 2, σσ. 187-194.

Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση,* 21, 1990, σσ. 235-246.

— «Από το υποκείμενο στο αντικείμενο. Υποκειμενικότητα και γνώση». *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση,* τ. 8, τχ. 24, Σεπτέμβριος 1991. σσ. 247-266.

— «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής». Πρακτικά του Γ' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας «Αθήνα και Εσπερία. Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού» (30-31 Μαΐου 2000), Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών, Αθήνα, 2001. σσ. 19-30.

— «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», *Δωδώνη.* μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ\ 2005 (υπό δημοσίευση).

Andreu, Pierre, «Bergson et la théorie des mythes chez Sorel», ***La Nef.*** τχ. 32, Ιούλιος 1947. σσ. 53-58.

— «Bergson et Sorel». ***Les Études bergsoniennes,*** 3ος τόμος, Παρίσι. Albin Michel, 1952, σσ. 41-78.

Ανδρούτσος, Χρήστος, «Henri Bergson», *ΕπιστημονικήΕπετηρίςΠανεπιστημίου Αθηνών,* 13, 1916-1917, σσ. 3-25.

Antliff, Mark. ***Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde,*** Princeton. Princeton University Press, 1993.

— «Organicism against itself Cubism, Duchamp-Villon and the contradictions of Modernism», ***Word and Image.*** 12 (4). 1996, σσ. 366-388.

— «The Rhythms of Duration: Bergson and the Art of Matisse» στο John Mullarkey (επιμελ.). ***The Neiv Bergson*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 184-208.

Arbour. Roméo, ***Henri Bergson et les lettres françaises,*** Παρίσι. Librairie José Corti. 1956.

— «Le bergsonisme dans la littérature française», ***Revue internationale de philosophie,*** 13,1959, τχ. 2, σσ. 230-248.

Αποστολόπουλος. Θεόδωρος, *Μπερξόν και θρησκεία,* Αθήνα, 1988.

Αργυροπούλου, Ρωξάνη, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το i828 ως το 1922.* Ανθολογία κειμένων με εισαγωγή και σχόλια Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, τόμος Β': «Η φιλοσοφία μεταξύ επιστήμης και θρησκείας, 1876-1922», Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1998.

Aron, Raymond, «Note sur Bergson et l'Histoire», *Les Études bergsoniennes.* 4ος τόμος, 1956. σσ.43-51.

Assmus, W., «Der Advokat der Intuitionsphilosophie (Bergson und seine Kritik des Intellectualismus)», *Unter dem Banner des Marxismus* (Βιέννη-Βερολίνο-Μόσχα-Λένινγκραντ). τχ. 2, 1928, σσ. 8-16* ελληνική έκδοση: «Ο δικηγόρος της φιλοσοφίας της ενόρασης. Ο Μπέρξον και η κριτική του διανοητικισμού», μτφ. Θ. Σ(κουρλή). *Νέα Επιθεώρηση,* Α', Ιαν.-Δεκ. 1928, σσ. 311-313, 336-343, 364-372.

Atlan, Henri, *Entre le cristal et la fumée,* Παρίσι, Éditions du Seuil, 1969.

Aubert. Louis, «Henri Bergson (prix Nobel)», *Bulletin delà Société «Autourdu Monde»,* 1928.

Auxier, Randall E., «Influence as Confluence: Bergson and Whitehead», *Process Studies,* 28/3-4, φθινόπωρο-χειμώνας 1999, σσ. 301-338.

B

Babini. Valeria Paola, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria,* Bologna. Il Mulino, 1990.

Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée,* Παρίσι, Alcan, 1936, επανέκδοση P.U. F., συλλογή «Quadrige», 1990* ελληνική έκδοση: *Η διαλεκτική της διάρκειας,* μετάφραση Ρ. Σπηλιωτακοπούλου, Αθήνα, Εκδόσεις Εκάτη, 1994.

— L'*Intuition de l'instant,* Παρίσι, Éditions Stock, 1931· ελληνική έκδοση: Γκαστόν Μπασελάρ, *Η εποπτεία της στιγμής,* μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτη, σειρά «Ελάσσονα φιλοσοφικά», 1997.

Balan, Bernard, «L'œil de la coquille Saint Jacques - Bergson et les faits scientifiques». *Raison présente,* τχ. 119, σσ. 87-106.

Βανταράκης, Ευάγγελος, «0 δημιουργός χρόνος» στο αφιέρωμα του περιοδικού *Νέα Εστία στον* Κορνήλιο Καστοριάδη, έτος 74, τόμος 147, τχ. 1722, Απρίλιος 2000, σσ. 646-663.

Barbaras, Renaud, *La perception,* Παρίσι, Hatier, συλλογή «Optiques. Philosophie». 1994. ιδ. την ενότητα «Le tournant bergsonien».

— *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception,* Παρίσι, Vrin 1999.

— «Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson». *Philosophie,* τχ. 54. 1997, σσ. 33-59· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται. αναθεωρημένο, στη συλλογή κειμένων του ιδίου *Le tournant de I' expérience. Recherches sur la philosophie de*

Merleau-Ponty. Παρίσι, Vrin, σειρά «Bibliothèque d'histoire de la philosophie». 1998, σσ. 33-61.

— «Le problème de la perception». *Magazine Littéraire,* Απρίλιος 2000, τχ. 386. σσ. 46-4

— «La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)», *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 337-341.

Bardy. Jean, *Bergson à Clermont. L 'enseignement à la Faculté des Lettres. 1884-1885 ?.* Clermont-Ferrand, C.R.D.P., 1992.

— *Bergson professeur au lycée Biaise Pascal de Clermont-Ferrand. Cours 1885-1886.Πα-ρίσι,* L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 1998.

— *Regard sur «L'Évolution créatrice».* Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 2003.

— «Bergson à Clermont-Ferrand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'unephilosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 13-22.

Barlow Michel, *Henri Bergson,* Παρίσι, Éditions Universitaires, σειρά «Classiques du XXe siècle», 1966.

Barreau, Hervé, «Bergson et Einstein. A propos de *Durée et simultanéité». Les Études bergsoniennes,* 10ος τόμος, 1973, σσ. 73-134.

Barron, Frank. «Bergson and the Modem Psychology of Creativity», στο A.C. Papanicolaou και P. A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modem Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 205-222.

Bars, H., «Sur le rôle de Bergson dans l'itinéraire philosophique de Jacques Maritain» στο συλλογικό τόμο *Jacques Maritain et ses contemporains,* Desclée de Brouwers, 1991. σσ. 167-198.

Barthélémy-Madaule, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin,* Παρίσι, Éditions du Seuil, 1963.

— *Bergson, adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme,* Πα ρίσι. P.U.F.,1965.

— *Bergson.* Παρίσι, Éditions du Seuil, συλλογή «Écrivains de toujours», 1967.

— *Bergson.* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophes», 1968.

— «Introduction à un rapprochement entre Henri Bergson et Pierre Teilhard de Chardin», *Les Éludes bergsoniennes.* 5ος τόμος, Παρίσι, P.U.F., 1960, σσ. 65-84.

— «Lire Bergson», *Les Éludes bergsoniennes,* 8ος τόμος, 1968, σσ. 85-120.

— «Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 211-216.

Baruzi, Jean. *L 'intelligence mystique,* επιλογή και παρουσίαση κειμένων από τον J.-L. Vieillard-Baron, Παρίσι, L'Ile Verte, Berg International, 1985.

— «Le point de rencontre de Bergson et de la mystique». *Recherches philosophiques.* 1932-1933.

Bayer, Raymond. «L'esthétique de Bergson» στο αφιέρωμα της *Revue philosophique* στον Bergson: *Hommage à Henri Bergson* (1942). το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: *Études bergsoniennes,* Παρίσι, P.U.F., 1942, σσ. 124-190.

Bayet. Albert, «Morale bergsonienne et sociologie»: *Les Annales sociologiques.* Série C, Sociologie Juridique et Morale, Παρίσι, 1935, σσ. 1-51.

de Belloy, Camille. «Bergsonisme et christianisme: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques». *Revue des sciences philosophiques et théologique* (Παρίσι, Vrin), 85, τχ. 4 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001), σσ. 641-667.

— «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources»* στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 131-142.

Belot, Gustave, «Une théorie nouvelle de la liberté», *Revue philosophique,* XXX, Οκτώβριος 1890, σσ. 361-392.

Benda, Julien, *Le bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité,* Παρίσι, Mercure de France, 1912.

— *Une Philosophie pathétique. Cahiers de la quinzaine,* 15, 2, Νοέμβριος 1913.

— *Sur le succès du bergsonisme. Précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine,* Παρίσ Mercure de France, 1914.

— *La trahison des clercs,* Παρίσι, Grasset, 1927· ελληνική έκδοση: Julien Benda, *Η προδοσία των διανοουμένων,* μετάφραση Η. Π. Νικολούδης και Κατερίνα Μίχα. πρόλογος Η. Π. Νικολούδης, Αθήνα, Ροές, σειρά «Δοκίμια», 1998.

— *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain (Bergson. Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier),* 3η έκδοση, Παρίσι, Gallimard, 1950.

Benrubi, I., *Souvenirs sur Henri Bergson,* Παρίσι, Delachaux, 1942.

Benton, Arthur L., «Bergson and Freud on Aphasia: A Comparison» στο A. Papanicolaou και P. A. Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modem Thought* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 175-186.

Berger, G., «Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl » στο συλλογικό τόμο *Henri Bergson. Essais et témoignages,* Neuchâtel, 1943.

Berlin, Isaiah, «Impressionist Philosophy», *London Mercury,* 32, τχ. 191, 1935, σσ. 489-500.

Berthelot, René, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste.* 2ος τόμος: *Le pragmatisme de Bergson.* Παρίσι, Alcan, 1913.

Bilsker, Richard, *On Bergson,* Belmont, Thomson Learning, σειρά «Wadsworth Philosophers Sériés». 2002.

Bjelland, Andrew G., «Capek, Bergson, and Process Proto-Mentalism». *Process Studies,* 11, φθινόπωρο 1981, τχ. 3, σσ. 180-189.

Blanc, Guillaume le, «Le problème de la création: Bergson et Canguilhem» στο Fr.

Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 489-506.

Blanc, Sébastien, «*Commeelle-même* et *en elle-même*, ce n'est pas la même chose. La perception chez Husserl et Bergson» στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 305-332.

Boas. J., «Bergson and his predecessors». *Journal of History of Ideas.* 20,1959, σσ. 503-51

Bodei, Remo, «L'individuo nella massa: filosofia, psicopatologia e psicologia delle folle nella cultura francese fin de siècle» στο M. Donzelli και M. Fimiani (επιμελ.). *Figure dell'individualité nella Francia tra Ottoe Novecento,* Γένοβα, Marietti, 1983.

Bonhomme, M.B., *Educational Implications of the Philosophy of H. Bergson,* Washington, The Catholic University of America, 1944.

Bonnet, H., «Bergson et Proust» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], τόμος Α'. σσ. 39-43.

Bordron, Jean-François, «Bergson et les images» στο Frédéric Cossutta (επιμελ.), *LireBergson «Le possible et le réel»* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 159-181.

Borroadori, Giovanna, «On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche». *Philosophy Today,* συμπλήρωμα τόμου 43, 1999, σσ. 140-145.

Botz-Bomstein, Thorsten, «Contingency and the " Time of the Dream": Kuki Shuzo and French Prewar Philosophy», *Philosophy East and West* (University of Havaii Press), τόμος 50, 2000, τχ. 4. σσ. 481-506.

Bouaniche, Arnaud, «La pensée et le nouveau». *Magazine littéraire,* Απρίλιος 2000. τχ. 386, σσ. 43-45.

— «L'originaire et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et delà religion*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α , σσ. 143-170.

— «Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930 : *Les Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson (1932) et la *Krisis* de Husserl (1935-1936)» στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 333-362.

Boudot, Maurice, «L'espace selon Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 85, 1980, τχ. 3, σσ. 332-356.

Boullant, F., *Henri Bergson. Le rire (Parcours philosophie*), Bertrand-Laconste, 1994.

Boundas, Constantin, «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual» στο Paul Patton (επιμελ.), *Deleuze:A Critical Reader.* Oxford, Basil Blackwell, 1996, σσ. 81-107.

Bourgeois, Bernard, «Bergson et l'idéalisme allemand» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 139-157.

Bramwell, Anna, *Ecology in the 20th Century: a History,* New Haven, Yale University Press. 1989.

Breeur, Roland, *Vrijheid en beivustzijn. Essays over Descartes, Bergson en Sartre,* Leuven, Feeters, 2002.

Bréhier. Émile, «Images plotiniennes, images bergsoniennes». *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, 1949, σσ. 107-128.

Brémondy, François, «La critique de Bergson par Ruyer est-elle justifiée ?» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 169-193.

Brès. Yvon, *L'être et la faute,* Παρίσι. P.U.F., 1988, σσ. 152-173: «Bergson et Freud».

Breuvart, Jean-Marie, «Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 29-64.

Broc-Lapeyre, Monique, «Simone Weil et Bergson», *Cahiers Simone Weil,* 1989,12, τχ. 1, σσ. 18-28.

Broglie, Louis de. *Matière et lumière,* Παρίσι, Albin Michel, 1937.

— «Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 48ος τόμος, τχ. 3, Ιούλιος 1941, σσ. 241-257. Το άρθρο αυτό, που συμπεριελήφθη στο βιβλίο του de Broglie. *Physique et microphysique* (Παρίσι, Albin Michel, 1947, σσ. 191-211), έχει μεταφραστεί στα αγγλικά στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 45-62: «The concepts of Contemporary physics and Bergson's ideas of time and motion».

Brotti, Gkilio, *Bergson. La cosciema e il tempo (Bricioledifilosofia*), Padova, CEDAM, 1994.

Brougham. Richard L.. «Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective», *Process Studies,* 22, άνοιξη 1993, τχ. 1, σσ. 37-41.

— «Reality and Appearance in Bergson and Whitehead», *Process Studies,* 24, 1995, σσ. 39-43.

Bufalo, Romeo, «Pour une esthétique du comique. Considérations sur *Le rire* de Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 165-174.

C

Caeymaex. Florence, «Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien» στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών\. τόμος Β\ σσ. 409-425.

Calkins, Mary W., «H. Bergson Personalist», *Philosophical Review,* 21. σσ. 666-675.

Canguilhem, Georges, «Commentaire au troisième chapitre de L'*Évolution créatrice*». *Bulletin de la Faculté des Lettres et d'Histoire de Strasbourg,* 21ος τόμος, 1943, τχ. 5-6. σσ. 126-143 καιτχ. 8, σσ. 199-214.

— ***Le Normal et le pathologique.*** Παρίσι, P. U. F., 1966.

— «Le concept et la vie» (1966) στη συλλογή δοκιμίων του ***Éludes d 'histoire et de philosophie des sciences,*** Παρίσι, Vrin, 1968.

tëapek, Jakub, «Les apories de la liberté bergsonienne» στο Fr. Worms (επιμελ.). ***Annales bergsoniennes*** [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 249-259.

<2apek. Milic, ***Bergson and Modern Physics: A Reinterpretation and Re-evaluation,*** Νέα Γόρκη. Humanities Press και Dordrecht, Reidel, 1971.

— «Stream of Consciousness and "durée réelle"». ***Philosophy and Phenomenological Research,*** τ. 10, 1950, τχ. 3, σσ. 331-352.

— «La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée». ***Revue de Métaphysique et de Morale,*** 57, 1952, τχ. 3, σσ. 325-348.

— « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne». ***Revue philosophique de la France et de l'Etranger,*** 143, 1953. τχ. 1-3, σσ. 28-60.

— «Time and Eternity in Royce and Bergson». ***Revue Internationale de Philosophie.*** 1966, τχ. 79, σσ. 22-45.

— «Immediate and Mediate Memory», ***Process Studies,*** 7. άνοιξη 1977, τχ. 1, σσ. 90-96.

— «La pensée de Bergson en Amérique», ***Revue internationale de philosophie.*** 121-122, 1977, τχ. 3-4, σσ. 329-350.

— «Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité». ***Revue de Synthèse,*** 101. 1980, τχ. 99-100, σσ. 331-344.

— «Bergson's Theory of the Mind-Brain Relation» στο A.C. Papanicolaou και P. A. Y. Gunter (επιμελ.), ***Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 129-148.

Êapek, Milic και Stearns, Brenton, «Philosophy and Classical Determinism», ***Process Studies,*** 11, φθινόπωρο 1981, τχ. 3, σσ. 190-198.

Cariou, Marie. ***Bergson et le fait mystique,*** Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1976.

— ***Lectures bergsoniennes,*** Παρίσι. P.U.F., συλλογή «Questions», 1990[1],1997[2].

— ***Bergson et Bachelard.*** Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Questions ». 1995.

— «Bergson: The Keybords of Forgetting» στο John Mullarkey (επιμελ.). ***The Neuf Bergson*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 99-117.

Carr. H. Wildon, ***Henri Bergson : The Philosophy of Change: A Study of the Fundamental Principle of the Philosophy of Bergson.*** Λονδίνο και Εδιμβούργο, T.C. και E.C. Jack, 1912* ελληνόγλωσση έκδοση: ***Bergson. Η φιλοσοφία της μεταβολής,*** μετάφρασις εκ του αγγλικού υπό Α.Κ.Ι., Εν Λονδίνω. Τυπογραφεία Γεωργίου Σ. Βελώνη. 1915.

— «On Mr. Russell's Reasons for Supposing that Bergson's Philosophy is not True», ***The Cambridge Magazine.*** 12 Απριλίου 1913.

Carroy. Jacqueline, ***Hypnose, suggestion,psychologie.*** Παρίσι, P.U.F., 1991.

Castex, Adelina, *Metafisica del Tiempo,* Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988.

Castillo. Monique, «L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant». *Les Éludes philosophiques*, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, σσ. 439-452.

Cavalieri, Rosalía, *Linguaggio, coscienza. azione. Il caso Bergson,* Ρώμη, Herder, 1998.

— «A Motor Theory of Language: Bergson and Stricker» στο Daniele Gambarara και Lia Formigari (επιμελ.), *New Italian Studies in Linguistic Historiography,* Münster, Nodus Publikationen, 1999, σσ. 135-146.

— «Langage et tons mentaux. La théorie bergsonienne de la conscience» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 107-114.

Cesselin, Félix, *La philosophie organique de Whitehead,* Παρίσι, 1950.

Chacón. Fuertes P., *Bergson o el tiempo del éspiritu,* Μαδρίτη, Cincel, 1988.

Chaix-Ruy, Jules, «Bergson et ses critiques italiens». *Les Éludes bergsoniennes,* 4ος τόμος, 1956, σσ. 205-226.

— «Vitalité et élan vital: Bergson et Croce», *Les Éludes bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ.143-167.

Challaye, F.. «Bergson vu par les Soviets», *Preuves,* τόμος 4, τχ. 44, Οκτώβριος 1954, σσ. 62-63.

Changeux, Jean-Pierre, *L'homme neuronal,* Παρίσι, Fayard, σειρά «Le temps des sciences», 1983· ελληνική έκδοση: Jean-Pierre Changeux. Ζαν-Πιερ Σανζέ, *0 νευρωτικός άνθρωπος. Πώς λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος;,* μεταγραφή-σχόλια Βαγγέλης Μπρίκας, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», τέταρτη έκδοση, 1994.

Chantre, Benoît, «Péguy, l'essentiel médiateur». *Magazine littéraire,* Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 34-37.

Chartier, Emile (Alain), «Discussion du paralogisme psychophysiologique de Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1904.

Chédin, Jean-Louis, «Possibilité et liberté dans *VEssai»* στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.). *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-96.

Chevalier. Jacques, *Entretiens avec Bergson,* Παρίσι, Plon, 1959.

Chirico, Donata, «Conscience et mouvement avant Bergson. La psycho-linguistique de Maine de Biran» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 115-124.

Chiusano, Lido, «Henri Bergson e l'idealismo italiano». *Filosofía esocietà,* 7, 2. 1983. σσ. 43-65.

Christoflour. Raymond, «Bergson et la conception mystique de l'art» στο Albert Béguin και Pierre Thévenaz (επιμελ.), *Henri Bergson. Essais et témoignages* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Ciusa, N., *Inchiesta sul bergsonismo,* Sassari, Gallizzi, 1953.

Clair André. «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition». *Archives de philosophie,* 59, 1996, σσ. 203-218.

Cohen. Paul M., *Freedom* 's *Moment: An Essai1 on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago και Λονδίνο, University of Chicago Press, 1997.

Cohen, Richard A., «Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 18-31.

Conry, Yvette, *«L 'Evolution créatrice» d 'Henri Bergson. Investigations critiques,* πρόλογος François Dagognet, Παρίσι-Μόντρεαλ, L'Harmattan, 2000.

— «Comment a-t-on pu être néolamarckien en France (1843-1930) ?». *Nuncius Annali di storia della scienza*, Istituto e Museo di Storia della Scienza (Φλωρεντία, Olschki), τχ. 8,1993. σσ. 487-520.

Constantino, Salvatore, «L'intuition comme lecture ; Merleau-Ponty interprète de Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 227-240.

Costa de Beauregard. Olivier, «Certain Aspects of the Irreversibility of Time in Classical and Quantum Physics», στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 77-105.

Cote, Antoine, «La question du néant en métaphysique. Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain», *Revue de Théologie et de Philosophie,* 130, 1. 1998, σσ. 21-36.

Couchoud, Paul-Louis, «La métaphysique nouvelle: *Matière et mémoire* de M. Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1901.

Cresson, A., Bergson. *Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* Παρίσι, P.U. F., 1941.

Crocker, Stephen, «The Oscillating Now. Heidegger on the Failure of Bergsonism». *Philosophy Today,* τόμος 41. τχ. 3, φθινόπωρο 1997, σσ. 405-423.

D

Dagognet, François, *Philosophie à l'usage des réfractaires. Intitiation aux concepts,* Παρίσι, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2004.

Dayan, Maurice, «L'inconscient chez Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1965.

Delacour, Jean, *«Matière et mémoire. A* la lumière des neurosciences contemporaines» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 23-27.

Delattre, Floris, «La durée bergsonienne dans le roman de Virginia Woolf», *Revue Anglo-Américaine.* 9ème année, Παρίσι, P.U.F., 1931-1932, σσ. 97-108.

— «Bergson et Proust. Accords et dissonances». *Les Éludes bergsoniennes,* 1ος τόμος, Παρίσι, Albin Michel, 1948, σσ. 9-127.

Delbos, Victor. «*Matière et mémoire* par Henri Bergson. Étude critique». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1897.

Delco, Alessandro, «L'informe bergsoniano nella filosofia di Serres», *Filosofia.* 45. 1994, τχ. 2, σσ. 217-250.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Initiation philosophique», 1966[1], συλλογή «Quadrige», 1998· αγγλόφωνη έκδοση: *Bergsonism,* μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Νέα Υόρκη, Zone Books, 1991.

— *Proust et les signes,* 2η αναθεωρημένη έκδοση, Παρίσι, P.U.F., 1971* αγγλόφωνη έκδοση: *Proust and Signs,* μετάφραση Richard Howard, Λονδίνο, Allen Lane, 1972.

— *Cinéma î : L'image-mouvement,* Παρίσι, Minuit, 1983* αγγλόφωνη έκδοση: *Cinéma 1: The Movement-Image,* μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Λονδίνο. Athlone Press, 1986.

— *Cinéma 2: L'image-temps,* Παρίσι, Minuit, 1985* αγγλόφωνη έκδοση: *Cinéma 2: The Time-Image,* μετάφραση Hugh Tomlinson και Barbara Habberjam, Λονδίνο, Athlone Press, 1989.

— «La conception de la différence chez Bergson», *Les Études bergsoniennes,* 4ος τόμος, 1956. σσ. 77-112· αγγλόφωνη έκδοση: «Bergson's Conception of Différence», μετάφραση Melissa McMahon, στο J. Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 42-65.

Deleuze. Gilles και Guattari, Félix, *Mille plateaux,* Παρίσι, Éditions de Minuit, 1980· αγγλόφωνη έκδοση: *A ThousandPlateaus,* μετάφραση Brian Massumi, Λονδίνο. Athlone Press, 1987.

Delhomme, Jeanne, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson,* Παρίσι, P.U. F., 1954.

— *Nietzsche et Bergson,* Deux Temps Tierce, 1992.

— «Durée et Vie dans la philosophie de Bergson», *Les Études bergsoniennes.* 2ος τόμος, 1949, σσ. 131-191.

— «Le problème de l'intériorité: Bergson et Sartre», *Revue internationale de philosophie,* 1959, τχ. 2, σσ. 201-219.

— «Nietzsche et Bergson: la représentation de la vérité». *Les Éludes bergsoniennes,* 5ος τόμος, 1960, σσ. 39-62.

Derrida. Jacques, «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*» στη συλλογή κειμένων του *Marges de la philosophie,* Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1972, σσ. 31-78.

Descombes, Vincent. *Το ίδιο και το άλλο. 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (193ÎI-1978).* μετάφραση Λένα Κασσίμη. Αθήνα, Praxis, 1984.

Devaux, André, «René Le Senne face à Bergson», *Les Études bergsoniennes,* 10ος τόμος. 1973.

Devaux, Philippe, «Le bergsonisme de Whitehead», ***Revue Internationale de Philosophie,*** 15, 1961, σσ. 217-236.

Dewey. John, «Spencer et Bergson», μετάφραση G. Deledalle, ***Revue de Métaphysique et de Morale.*** 1965. σσ. 325-333.

Dickson, Eric. «Cassirer. Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol», ***Process Studies***. 32.1 (άνοιξη-θέρος 2003), σσ. 79-93.

Dolléans. Édouard, «L'influence d'Henri Bergson à travers les lettres françaises». ***Les Éludes bergsoniennes.*** 2ος τόμος, 1949, σσ. 228-237.

Donkel, Douglas L., «Deleuze's Challenge Thinking Internal Difference»,***Philosophy Today,*** τόμος 46, τχ. 3, φθινόπωρο 2002, σσ. 323-329.

Douglass, Paul, ***Bergson. Eliot and American Literature,*** Lexington, The University Press of Kentucky, 1986.

— «Deleuze and the Endurance of Bergson». ***Thought,*** 67, 1992, σσ. 47-61.

— «Deleuze's Bergson Bergson Redux» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.). ***The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 368-388.

Dresden. S.. «Les idées esthétiques de Bergson», ***Les Éludes bergsoniennes.*** 4ος τόμος, 1956, σσ. 55-75.

Driesch, Hans, «H. Bergson, der biologische Philosoph», ***Zeitschriftfürden Aufbau der Entivicklungslehre.*** 1908. τχ. 1. σσ. 48-55.

Du Bos. Charles, ***Journal (Í92Í-Í923***). Παρίσι, Editions Corréa, 1946* νέα έκδοση: ***Journal (1920-Í925),*** Παρίσι, Buchet-Chastel, 2003.

Dumoncel, Jean-Claude, «L'argument de Bergson contre la théorie de la trace. Le concept de mémoire multiple» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), ***Bergson et les neurosciences*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 141-149.

— «Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique». ***Les Éludes philosophiques.*** Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2002, τχ. 4, σσ. 457-473.

Durie. Robin. «Splitting Time: Bergson's Philosophical Legacy», ***Philosophy Today,*** τόμος 44, τχ. 2. καλοκαίρι 2000, σσ. 152-168.

During, Elie, «Fantômes de problèmes». ***Magazine littéraire.*** Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 39-42.

E

Ébacher, Roger, ***La philosophie dans la cité technique (Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques).*** Québec. Les Presses de l'Université Laval, 1968.

Elosegui, Maria, «La dialéctica del deseo como realización de la identidad en Henri Bergson», ***Themata,*** 1989. ***oo.*** 45-50.

Espagnat, Bernard d\ *In Search of Reality,* Νέα Υόρκη, Springer Verlag, 1983.

Evans, Serge, «La vie et l'Intelligence. I. M. Bergson et Schopenhauer» και «La vie et l'Intelligence. II. M. Bergson et Schopenhauer», *La Renaissance contemporaine,* 10 και 24 Ιουνίου 1913 αντιστοίχως.

F

Fabre-Luce de Gruson, Françoise, «Sens commun et bon sens chez Bergson», *Revue Internationale de Philosophie,* ^^τόμος, 1959, τχ. 2, σσ. 187-200.

— «Bergson, lecteur de Kant», *Les Études bergsoniennes,* 5ος τόμος, 1960, σσ. 171-190.

Fabris, Matteo, *La filosofia sociale di Henri Bergson,* Bari, Resta, 1966.

Famiani. Irene, «Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 125-134.

Farges, Albert, *La Philosophie de M. Bergson, professeur au Collège de France, exposé et critique.* Éditions Feron-Vrau, 1914.

Fedi. Laurent, «Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie». *Revue de Métaphysique et de Morale,* 2001, τχ. 2, σσ. 97-118.

Felt, James W., «Intuition, Event-Atomism, and the Self» στο A.C. Papanicolaou και P. A. Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modem Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Field, Richard W., «William James and the Epochal Theory of Time», *Process Studies,* 13, 1983, τχ. 4, σσ. 260-274.

Fink. Hilary L., *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930* (Studies in Russian Literature and Theory), Northwestern U.P., 1998.

Fitzi, Gregor, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson,* Κωνσταντία, UVK, 2002.

— «Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', 243-264.

Fizer. John. « Ingarden's Pases, Bergson's Durée Réelle, and William James' Stream of Thought: Metaphoric Variants or Mutually Exclusive Concepts on the Theme of Time», *Dialectics and Humanism,* 1975, 2, σσ. 33-48.

Flewelling, Ralph T., *Bergson and Personal Realism,* The Abingdon Press. 1920.

— «Bergson and Personalism», *ThePersonalist,* 14, 2, Απρίλιος 1933. σσ. 81-92.

Forment!, C., «Memoria, sistema, immagine da Bergson all'epistemologia della complessità». *Il cannocchiale.* 1987, 3, σσ. 25-54.

Fossati, W.J., «Ambivalence and Admiration: Jacques Maritain Toward Henri Bergson». *Contemporary Philosophy,* 17. 2, 1995, σσ. 22-30.

François, Arnaud. «Vers *l'Introduction à la métaphysique»* στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος A\ σσ. 17-2

— «Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique» στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος B\ σσ. 17-40.

Frank, Simon, «L'intuition fondamentale de Bergson» στο A. Béguin και P. Thévenaz (επιμελ.), *Henri Bergson. Essais et témoignages* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 187-195.

Frieden-Markevitch, Nathalie, *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient*, Φράιμπουργκ (Ελβετία), Éditions Universitaires, 1982.

Funaro, Anna, «Des phénomènes paranormaux au rire» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.). *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 135-140.

G

Gabaude Jean-Marc, «Éclairage sur le kairos à partir de la philosophie de Bergson». *Φιλοσοφία*, 21-22, 1991-1992, σσ. 349-357.

Gale, R.M., «Bergson's Analysis of the Concept of Nothing». *The Modern Schoolman,* 51ος τόμος, 1973-1974, *σσ.* 269-300.

Gallagher, Idealla J.. *Morality in Evolution: The Moral Philosophy of Henri Bergson,* Χάγη, Martinus Nijhoff, 1970.

Gallois, Philippe. «En quoi Bergson peut-il. aujourd'hui, intéresser le neurologue ?» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 11-22.

Gambarara, Daniele, «Henri Bergson: une philosophie de la signification» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 299-308.

Game, Ann, *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology,* Milton Keynes. Open University Press, 1991.

Gandillac, Maurice de, «Le Plotin de Bergson», *Revue de Théologie et de Philosophie,* 1973. τχ. 11.

Gangas. Spiros, *Relativism, Vitalism and Modernity on Georg Simmel's Social Theory,* διδακτορική διατριβή. University of Edinburgh, 1995, σσ. 104-151: "Simmel and Bergson".

Genovesi, Angelo, «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, I. Dal «tempo» della coscienza ai livelli paralleli della durata», *Filosofia,* 42,1991, τχ. 2, σσ. 177-233.

— «Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale, II. Dai «livelli paralleli della durata» al tempo unico e universale», *Filosofia*, 42.1991. τχ. 3, σσ. 359-412.

— «Henry Bergson: Lettere a Albert Einstein». *Filosofia*, 1998, τχ. 1, σσ. 3-41.

Gentile, Luigi, «Origini, funzione e natura del linguaggio nella filosofia di Henri Bergson», *Aquinas*, τ. 20, 1977, τχ. 3, σσ. 417-428.

Georgescu-Roegen, N., *The Entropy Law and the Economic Press,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.

Georgopoulos. N., «Kazantzakis, Bergson, Lenin and the "Russian Experiment"», *Journal of the Hellenic Diaspora,* τόμος 5, χειμώνας 1979, τχ. 4, σσ. 33-44.

Giancotti, Michele. «Bergson et Janet: contiguïtés et résonances» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 141-145.

Gillies. Mary Ann, *Henri Bergson and British Modernism,* McGill-Queen's University Press. 1996.

Giesenberg, F., *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson* (Europäische Hochschuhlschriften, Reihe 20 Philosophie, Bd. 496), Peter Lang. 1996.

Gil Didier. «Si les fourmis se mettaient à parler» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 33-50.

Gilson. Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson,* Παρίσι, Vrin, 1978*, 2η αναθεωρημένη έκδοση 1985.

— *La révision bergsonienne de la philosophie de l 'esprit,* Παρίσι, Vrin.

Gilson, Étienne. «Le bergsonisme par Albert Thibaudet», *Revue philosophique,* 1925, τχ. 2. σσ. 308-310.

— «L'Hommage au Panthéon. Bergson. Le privilège de l'intelligence». *Les Études bergsoniennes,* 8ος τόμος, 1968, σσ. 170-173.

Giroux, Laurent. *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger,* Tournai-Montréal, Ballarmin, 1971.

Giuliani, Fabrizia, «Benedetto Croce et les idées linguistiques d'Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά (επιμελ.), *Henri Bergson : esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 265-271.

Goddard. Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité,* Παρίσι, Desclée de Brouwer, 2002.

— *Fichte (Î80Î-Î813). L'émancipation philosophique,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophies». 2003.

— «Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte». *Les Études philosophiques.* Οκτ.-Δεκ. 2001, σσ. 465-477.

— «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α\ σσ. 215-229.
— «Réflexion et présence» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α'. σσ. 343-348.
Goodman, Lenn E., «Time, Creation and the Mirror of Narcissus», *Philosophy East and West,* τόμος 42, 1992, τχ. 1, σσ. 69-112· συμπεριλαμβάνετε στη μελέτη του *God of Abraham,* Oxford University Press, 1996.
— παρουσίαση του συλλογικού τόμου *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science,* επιμέλεια έκδοσης: A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter [βλ. συλλογικούς τόμους]. *Process Studies,* 21, χειμώνας 1992, τχ. 4, σσ. 260-268.
Gouhier. Henri. *Henri Bergson et le Girist des Évangiles,* Παρίσι, Arthème Fayard, 1961[1], Παρίσι, Vrin. 1987[2], 1999[3].
— *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale,* Παρίσι. Vrin, συλλογή «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», 1989.
— *É2ienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art,* Παρίσι, Vrin, 1993
— «Maine de Biran et Bergson», *Les Éludes bergsoniennes,* 1ος τόμος, Παρίσι. P.U.F., 1948, σσ. 131-173.
— «Bergson et l'histoire des idées». *Revue Internationale de Philosophie,* τχ. 10, Οκτώβριος 1949, σσ. 434-444.
— «Bergson et la philosophie du christianisme». *Revue de Théologie et de Philosophie,* 10ος τόμος. 1960, σσ. 1-22.
Grégoire Franz, «Réflexions sur l'étude critique des philosophies intuitionnistes. Le cas de l'élan vital chez Bergson», *Revue philosophique de Louvain,* τόμος 45. Μάιος-Αύγουστος 1947, τχ. 6-7. σσ. 169-187.
— «La collaboration de l'intuition et de l'intelligence». *Revue internationale de philosophie,* Οκτώβριος 1949.
Grimaldi, Nicolas, *Le désir et le temps,* Παρίσι, P.U.F., 1971.
— «Matière et tradition». *Revue de Métaphysique et de Morale,* 76.1971, τχ. 2, σσ. 167-19
Grindler. Marietta, *Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins. Ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken bei Plotin, Schelling und Bergson.* Aachen, Shaker, 2000.
Grogin. Robert C., *The Bergsonian Controversy in France. Î900-Î9Î4,* Calgary (Alberta), The University of Calgary Press, 1988.
Gross. David, «Bergson, Proust and the Re-evaluation of Memory», *International Philosophical Quarterly,* 25ος τόμος, 1985, σσ. 369-380.
Guerlac, Suzanne, *Literary Polemics. Bataille. Sartre. Valéry. Breton,* Stanford, California. Stanford University Press, 1997.

Gueroult, Martial, «Bergson en face des philosophes». *Les Éludes bergsoniennes*, 5ος τόμος, 1960, σσ. 11-35.

Guitton, Jean, *La Vocation de Bergson.* Παρίσι, Gallimard, 1960.

— «Jeanne Bergson» στο *Portraits et circonstance*s, Παρίσι, Desclée de Brouwer, 1989.

Gunter. Pete Addison Y., «Bergson's Reflective Anti-Intellectualism», *Personalist*, 47. 1966, τχ. 1, σσ. 43-60.

— «White, Bergson, Freud: Suggestions toward a theory of laughter». *Southern Journal of Philosophy.* 1966, τχ. 4, σσ. 55-60.

— «Bergsonian Method and the Evolution of Science» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 3-42.

— «Temps biologique et développement biologique». *Cahiers d'Association Lecomte de Noiiy,* 3. άνοιξη 1971, σσ. 16-22.

— «Bergson's Theory of Matter and Modern Cosmology», *Journal of the History of Ideas.* 32, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1971, τχ. 4, σσ. 525-542.

— «Bergson's Philosophical Method and its Applications to the Sciences», *Southern Journal of Philosophy.* 16, 1978. τχ. 3, σσ. 167-181.

— «The Dialectic of Intuition and Intellect Fruitfulness as a Criterion» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 3-18.

— «Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics: an application of method». *Revue internationale de philosophie, τόμος kb,* 1991, τχ. 177, σσ. 108-121.

— «Bergson and Sartre: The Rise of French Existentialism» στο F.Burwick και P. Douglass (επιμελ.). *The Crisis of Modernism. Bergson and theVitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 230-244.

— «Henri Bergson» στο David Ray Griffin (επιμελ.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne,* Albany, SUNY. 1993, σσ. 133-163.

— «Bergson's Philosophy of Education», *Educational Theory,* τόμος 45, καλοκαίρι 1995, τχ. 3, σσ. 379-394.

— «Bergson, les images et l'homme neuronal» στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], *σσ.* 109-124.

— «Bergson. Mathematics and Creativity», *Process Studies,* 28, 1999, τχ. 3-4, σσ. 268-288.

— «Bergson and the War against Nature» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 168-182.

— «Retour à Bergson», *Magazine Littéraire,* τχ. 386, Απρίλιος 2000, σ. 27.

Gunter. P.A.Y. και Wilkinson. T., *Conversations on Evolution,* Black Pearl Publishing, 2002.

Gurvitch. G., «La philosophie sociale de Bergson». *Revue de Métaphysique et de Morale,* τόμος 53,1948, σσ. 294-306.

— «Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté». *Revue de Métaphysique et de Morale,* τόμος 65. 1960, τχ. 3, σσ. 307-316.

H

Hadot, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre,* Παρίσι, Albin Michel, συλλογή «Le Livre de poche. Biblio. Essais», 2001.

Hamilton, Georges Rostrevor, *Bergson and the future philosophy: an essay on the scope of intelligence,* Λονδίνο, Macmillan and Co, 1921.

Hamilton, James Jay, «Georges Sorel and the inconsistencies of a bergsonian marxism », *Political Theory,* 1973,1,σσ. 329-340.

Hanna, Thomas, «The Bergsonian Heritage» στο Thomas Hanna (επιμελ.). *The Bergsonian Heritage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 1-31.

Hardt, *M., An Apprenticeship in Philosophy: Cilles Deleuze,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Hartshorne, Charles, «Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's» στο A.C. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 369-382.

— «Some Under- and Some Over-rated Great Philosophers», *Process Studies,* 21, 1992, σσ. 166-174.

Hausman. Carl R., «Bergson, Peirce, and Reflective Intuition». *Process Studies,* 28, 1999,τχ. 3-4, σσ. 289-300.

Heidsieck, François, *Henri Bergson et la notion d 'espace,* Παρίσι, Belles Lettres, 1953[1], Le Cercle du Livre, 1957[2].

— «Der Einfluss Bergsons (1859-1941) auf das katholische Denken» στο συλλογικό τόμο *ChristlichePhilosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Graz, Verlag Styria, 1990, σσ. 375-383.

— παρουσίαση του έργου του R. Barbaras, *Le désir et la distance. Revue philosophique,* 2000,τχ. 3, σ. 374-375.

Henckmann, Wolfhart, «La réception schélérienne de la philosophie de Bergson», μτφ. Arnaud François, στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β\ σσ. 363-389.

Henry, André, *Bergson maître de Péguy,* Παρίσι, Les jeunes études philosophiques. Elzévir, 1948.

— «Quelques aspects du "bergsonisme" de Péguy d'après les notes de 1914», *Les Éiudes bergsoniennes,* 4ος τόμος, 1956, σσ. 115-155.

Herman, Daniel J.. *The Philosopha of Henri Bergson,* Washington D.C., University Press of America, 1980.

— «La phénoménologie de l'intensité». *Revue internationale de philosophie,* 45, τχ. 177. 1991, σσ. 122-129.

Hernandez Cruz. M., «Bergson et Unamuno» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], τόμος Α', σσ. 81-83.

Hernandez, Garcia Gabriela. *La vitalidad recobrada: un estudio del pensamiento ético de Bergson,* México, UNAM/Facultad de Filosofia y Letras, σειρά «Seminarios», 2001.

Hersch. Jeanne, «Les images dans l'oeuvre de Bergson», *Archives de psychologie,* τχ. 90, Αύγουστος 1931, σσ. 97-130.

Hoffding, Harald, *La Philosophie de Bergson,* Παρίσι, Alcan, 1917².

Horkheimer, Max, «Zur Henri Bergsons Metaphysik der Zeit», *Zeitschrift fiir Sozialforschung,* 1934, σσ. 409-415.

— «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*» (1933) στο Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* τ. 3. Φρανκφούρτη, 1988.

Howe, Lawrence, «Bergsonian methodology and the problem of time», *Southwest Philosophical Review,* 15, 1999, τχ. 2, σσ. 39-55.

Hude, Henri, *Bergson,* Παρίσι, Editions Universitaires, σειρά «Philosophie européenne», 1989-1990, 2 τόμοι.

— «Les Cours de Bergson» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'unephilosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 23-42.

Hurley, Patrick J., «Bergson and Whitehead on Freedom», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 50, 1976, σσ. 107-117.

Husson, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienned'intuition.* Παρίσι, P.U.F., 1947.

— «Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne», *Les Études bergsoniennes*, 4ος τόμος, 1956. σσ. 157-201.

— «La portée lointaine de la psychologie bergsonienne» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 157-162.

Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1971.1ος τόμος, σσ. 443-498: τέσσερα άρθρα για τη φιλοσοφία του Bergson: α) «Du bergsonisme à l'existentialisme» (σσ. 443-458). β) «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson» (σσ. 459-467). γ) «Aspects divers de la mémoire chez Bergson» (σσ. 468-488). δ) «Vie et existence d'après Bergson (Faiblesse et grandeur de l'intelligence)» (σσ. 489-498).

— «Henri Bergson et l'existentialisme». *Les Éludes bergsoniennes.* 2ος τόμος, 1949. σσ. 208-215.

I

Ιμβριώτης, Γιάννης, ***Η φιλοσοφία του Μπέργκσον,*** Τυπογραφείο Τριαντάφυλλου. 1939.

Ingarden, Roman. «Intuition und Intellekt bei Bergson» στο ***Jahrbuch for Philosophie und phanomenologische Forschung,*** 5, 1921, σσ. 285-461.

— «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» στο ***Bergson et nous*** [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 163-167.

Izuzquiza, Ignacio, ***Henri Bergson: La Arquitectura del Deseo,*** Σαραγόσα, Universidad de Zaragoza, 1986.

Janiaud-Lust, Colette, ***Nikos Kazantzaki, sa vie, son oeuvre (1883-1957),*** Παρίσι, François Maspero, 1970, σσ. 99-107.

Jankélévitch, Vladimir, ***Henri Bergson,*** Παρίσι, P.U.F., 1959[1], συλλογή «Quadrige», 1999.

Jaquet, Chantal, ***Le corps,*** Παρίσι. P.U.F., συλλογή «Philosopher», 2001.

Jay, Martin, ***Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought,*** Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1993.

Jiseok, Ryu. «A Letter from Bergson to John Dewey» στο John Mullarkey (επιμελ.). ***The New Bergson*** [βλ. τους συλλογικούς τόμους], σσ. 84-87.

— «Sur une lettre de Bergson à H.M. Kallen (1915)», ***Revue philosophique de la France et de l'Étranger,*** Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1993, τχ. 4, σσ. 785-788.

Jolivet. Régis. ***Essai sur le bergsonisme,*** Λυόν, 1931.

— «Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre» στο συλλογικό τόμο ***Bergson et nous,*** τόμος Α', σσ. 171-175.

Jones. W. T., A ***History of Western Philosophy,*** 5ος τόμος: ***The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre,*** New York - Chicago - San Francisco - Atlanta, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 2η αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2ο κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson. Dewey, and Whitehead».

Jouhaud, Michel. «Bergson et la création de soi par soi». ***Les Études Philosophiques,*** Απρίλιος-Ιούνιος 1992, σσ. 195-215.

— «Édouard Le Roy, le bergsonisme et la philosophie réflexive: l'***Essai d'une philosophie première***». ***Les Éludes bergsoniennes,*** 5ος τόμος, 1960, σσ. 87-139.

Joussain, A., «Bergsonisme et marxisme». ***Écrits de Paris,*** Απρίλιος 1956.

K

Καζαντζάκης, Νίκος, «Η. Bergson», ***Διπλωματικό Φύλλο,*** τόμος Β', 1912, σσ. 310-334.

Kallen, Horace Meyer, ***William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life,*** University of Chicago Press, 1914· επανέκδοση Νέα Υόρκη, AMS Press. 1980.

Kampis. G., ***Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science,*** Οξφόρδη, Pergamon Press, 1991.

Kaspi, André, ***Le temps des Américains. Le concours américain à la Franceen Î9i6-19i8.*** Publications de la Sorbonne, Série internationale 6, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines (IHRIC). Παρίσι. 1976.

Kebede, Messay, «Ways Leading to Bergson's Notion of the "Perpetual Present"», ***Philosophy Today,*** 33ος τόμος, φθινόπωρο 1989, τχ. 3, σσ. 275-287.

— «Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire». ***Les Études philosophiques,*** Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1995, τχ. 4, σσ. 513-522.

Keck, Frédéric, «Face aux sciences humaines». ***Magazine littéraire,*** Απρίλιος 2000, τχ. 386. σσ. 58-61.

— «Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans ***Les Deux Sources de la morale et de la religion»*** στο ***Annales bergsoniennes*** [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 195-214.

Kelley, J.J., ***Bergson's Mysticism: A Philosophical Exposition and Evaluation of Bergson*** 's ***Concept of Mysticism,*** Φράιμπουργκ, Saint Martin's Press, 1954.

Kemp-Smith, Norman, «Bergson's Manner of Approach to Moral and Social Questions». ***Proceedings of the Aristotelian Society,*** 48ος τόμος, 1947-1948, σσ. 1-18.

Kennedy. Ellen, ***Freedom and the open society. Henri Bergson *s contribution to political philosophy.*** Garland, 1987.

Kolakowski, Leszek, ***Bergson,*** Οξφόρδη - Νέα Τόρκη, Oxford University Press, σειρά «Past Masters». 1985[1], South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 200Γ[2].

Kolstad, Hans, ***Henri Bergsons filosofi betydning ofaktualitet [Η φιλοσοφία του Henri Bergson. Το νόημά της και η επικαιρότητά της],*** Όσλο, Humanist forlag, 2001.

Κουμάκης, Γεώργιος Χ., ***Νίκος Καζαντζάκης, Θεμελιώδη προβλήματα της φιλοσοφίας,*** γ έκδοση επαυξημένη. Αθήνα, 1996.

Kremer-Marietti, Angèle, «L'explication bergsonienne». ***Les Études bergsoniennes,*** 7ος τόμος, 1966, σσ. 181-192.

— «Bibliographie: Une idéologie bergsonienne ?», ***Les Études bergsoniennes,*** 9ος τόμος, 1970, σσ. 209-227.

— «Physique et métaphysique du rythme comme mimésis», ***Reinie internationale de philosophie,*** 45, τχ. 177, 1991. σσ. 137-150.

Kumar, Shiv K., ***Bergson and the Stream of Consciousness Novel,*** Γλασκόβη. Blackie and Son, 1962 και New York University Press, 1963.

Kurris, F.. «Le bergsonisme d'Albert Thibaudet», ***Les Éludes bergsoniennes,*** 7ος τόμος. 1966, σσ. 139-178.

L

Lacey, A.R., ***Bergson,*** Λονδίνο και Νέα Τόρκη, Routledge, σειρά «The Arguments of the Philosophers», 1989.

Lafrance. Guy. ***La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations,*** Οτάβα (Καναδάς), Éditions de l'IIniversité, 1974.

— «Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne». ***Dialogue (Revue Canadienne de Philosophie),*** τ. 7, 1968-1969, σσ. 94-101.

— «La liberté et la vie chez Bergson». ***Revue internationale de philosophie,*** 45, τχ. 177, 1991, σσ. 130-136.

Lahav, Ran. «Bergson and the Hegemony of Language», ***Southern Journal ofPhilosophy,*** 28, 1990. σσ. 329-342.

Lahbabi, Mohamed Aziz, ***Liberté ou libération ? (À partir des libertés bergsoniennes),*** Παρίσι, Aubier Montaigne, 1956.

Λαμπρίδη. Έλλη, 0 ***Μπέργκσον και η φιλοσοφία του,*** Αθήνα. Βιβλιακά Καταστήματα Γεωρ. Η. Καλέργη, σειρά «Μελέτες», 1929.

Laporte, Jean, «Maine de Biran et Bergson», ***Revue de France,*** 1 Αυγούστου 1924.

— «La métaphysique bergsonienne et l'expérience mystique». ***Revue de France,*** 1 Ιουνίου 1932.

Larmore Charles, ***Les pratiques du moi,*** Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Éthique et philosophie morale», 2004.

Lattre, Alain de, ***Bergson, une ontologie de la perplexité,*** Παρίσι. P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui». 1990.

— «Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson». ***Les Éludes bergsoniennes,*** 7ος τόμος, 1966, σσ. 195-215.

Lavelle. Louis, «La pensée religieuse d'Henri Bergson» στο αφιέρωμα της ***Revue philosophique*** στον Bergson: ***Hommage à Henri Bergson*** (1942), το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: ***Éludes bergsoniennes,*** Παρίσι, P.U.F., 1942.

Lawlor, Leonard, ***The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics,*** Νέα Τόρκη, Continuum/Athlone Press, 2003.

— «Asceticism and Sexuality: The "Trumpery of Nature" in Bergson's ***The Two Sources of Morality and Religion»,*** ***Philosophy Today,*** τόμος 46. τχ. 5. συμπληρωματικός τόμος 2002. σσ. 92-101 · γαλλική μετάφραση Valentine Moulard στο ***Annales bergsoniennes*** [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος A\ σσ. 231-242: «L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans ***Les Deux Sources de la morale et de la religion».***

Lazzeroni, Virgilio, «La Psicologia di Henri Bergson», ***Sophia,*** 1,1942.

Léger, François, «Note III - Simmel et Bergson» στο συλλογικό τόμο *La Pensée de Georg Simmel,* Παρίσι, Éditions Kimé, 1989, σσ. 324-328.

Le Lannou, Jean-Michel, «Voir les choses mêmes, art et philosophie selon Bergson». *Philosophique* (Παρίσι, Éd. Kimé), 1999.

Lemoine, Maël, «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: Les *Principes de la philosophie du droit* et *Les deux sources de la morale et de la religion». Les Éludes philosophiques,* Οκτ.-Δεκ. 2001, τχ. 4, σσ. 479-497.

— «Durée, différence et plasticité de l'esprit» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 99-117.

Λεονταρίτου. Κλεοπάτρα, *Η νεορομαντιχή βιοθεωρία του Καζαντζάχη. Η ποίηση της ζωής,* Αθήνα, Θεμέλιο, 1981.

Leopoldo e Silva, Franklin. *Bergson: Intuiçaoe Discurso Filosofico,* S. Paulo, Ed. Loyola, 1994.

Le Roy, Édouard, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson,* Παρίσι, Alcan, 1912* αγγλόφωνη έκδοση: *The New Pltilosophy of Henri Bergson,* μετάφραση Vincent Benson, Νέα Υόρκη, Henry Holt and Company, χ.χ.

Le Savoureux, H., «Bergsonisme et neurologie». *Nouvelle Revue française,* 22,1934, τχ. 251. σσ. 202-227.

Le Senne, René, *Introduction à la philosophie,* 5η έκδοση Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Logos», 1970.

Levi, Albert W., «Bergson ou Whitehead? » στο W. Reese και E. Freeman (επιμελ.), *Processand Divinity. Philosophical Essays presented to Charles Hartshorne,* Open Court. 1964. σσ. 134-159.

Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l 'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Παρίσι, Alcan, 1930.

— *Élhique et infini (Dialogues avec Philippe Nemo),* Παρίσι, Librairie Arthème Fayard et Radio France. 1982.

Lévi-Strauss, Claude, *Le totémisme aujourd'hui,* Παρίσι, P.U.F., 1962· ελληνική έκδοση: Κλωντ Λεβί-Στρως, 0 *τοτεμισμός σήμερα,* μετάφραση Νικόλας Βουλέλης, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», 1974.

— *De près et de loin, entretien avec Didier Eribon,* Παρίσι, Odile Jacob. 1988.

Lévy-Leblond, Jean-Marc, «Bergson, Einstein et la Relativité», *Magazine littéraire.* Απρίλιος 2000. τχ. 386. σσ. 48-49.

Loisy Alfred. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?.* Παρίσι. Émile Nourrv Editeur, 1933.

Lombard, Jean, *Bergson: Création et éducation.* Παρίσι, L'Harmattan, 1997.

Lorand, R.. «Bergson's Concept of Order», *JournaloftheHistory of Philosophy.* τ. 30. 1992, σσ. 579-595.

Lorenz, Stefan, «André Lalande, Henri Bergson und die “Fixation du langage philosophique”. Zur Vorgeschichte des *Vocabulaire technique et critique de la philosophie». Arch. Begriffsgesch.*. 1995, XXXVIII, οο. 223-235.

Lutzow, Thomas H., «The Structure of the Free Act in Bergson», *Process Studies.* 1977, τχ. 2, οο. 73-89.

M

Mabille, Bernard, «Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole». *Les Études philosophiques*, 2001, τχ. 4. οο. 499-516.

Madinier, Gabriel, *Conscience et mouvement. Étude sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson,* Παρίσι, Alcan, 1938

Magnard, Pierre, «Bergson interprète de Plotin» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissanced'unephilosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 111-119.

Maire, Gilbert, «Un jugement littéraire récent sur Henri Bergson», *Les Études bergsoniennes,* 2ος τόμος, 1949, σσ. 238-243.

Manganelli, Maria, *Il linguaggio nel pensiero di Henri Bergson,* Μιλάνο, Marzorati, 1981.

Marceau, William, *Henri Bergson et Joseph Malegue. La convergence de deux pensées.* Stanford, California. Stanford University Press, 1988.

March, John, *A Reader 's Companion to the Fiction ofWilla Cather.* Westport, Connecticut και Λονδίνο, Greenwood Press, 1993.

Marcucci, Silvestro, *Tempo e relatività nella filosofía francese contemporánea,* Lucques, Maria Pacini Fazzi, συλλογή «La Ruota», 1996.

Maritain, Jacques, *Les deux bergsonismes.* Privât, 1912.

— *La Philosophie bergsonienne.* Éditions Marcel Rivière, 1914[1], 1948[3].

— *De Bergson à Thomas d'Aquin,* Νέα ϊόρκη. Éditions de la Maison française, INC. 1944· αγγλόφωνη έκδοση: *Bergsonian Philosophy and Thomism.* μετάφραση Mabelle L. Andison και J. Gordon Andison, Νέα Υόρκη, Greenwood Press, 1968.

— *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes,* Παρίσι, Éditions Gallimard, 1960, ιδ. σσ. 518-554: «L’éthique bergsonienne et le problème de la supra-morale».

— «Discussion avec de Tonquédec et R. Johannet sur Bergson», *Les Lettres,* τχ. 2,1920.

— «Discussion avec Jacques Chevalier sur Aristote et Bergson», *Les Lettres,* τχ. 4,1920.

Marquet, Jean-François, «Durée bergsonienne et temporalité» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 77-97.

Martin, Auguste, «Le dossier Bergson-Péguy». *Les Études bergsoniennes,* 8ος τόμος, 1968, σσ. 3-60.

Marzocca, 0., «Tempo e molteplicità. La durata bergsoniana tra relatività e irréversibilité», *Giornale critico délia filosofía italiana,* 72, 1993, τχ. 2, σσ. 271-303.

Mathieu. Vittorio, *Bergsoti. Il profondo e le sue espressioni.* Τορίνο, Edizioni di «Filosofía», 1954', Napoli, Guida, 1971'[2].

— «Bergson technicien». *Revue internationale de philosophie,* 1959, τ. 2. σσ. 173-186.

Matthews, Eric, *Tiventieth century French Philosophy*, Οξφόρδη, Oxford University Press. 1996.

— «Bergson's concept of a person» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 118-123.

Maxwell. D.R., *The Abacus and the Rainbow. Bergson, Proust and the Digital-Analogic Opposition*, Peter Lang Publishing, 1999.

May, William E., «The Reality of Matter in the Metaphysics of Bergson», *International Philosophical Quarterly,* τ. 10,1970, σσ. 611-642.

Mazzone, Marco, «Les stations du devenir. La métaphysique de Bergson au-delà du dualisme ?» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 51-59.

McNamara, Patrick, *Mind and Variability: Mental Darwinism, Memory, and Self.* Westport, Praeger Publishers, 1999, ιδ. το τρίτο κεφάλαιο: «Bergson's Memory Theory».

— «Bergson's Theory of Dreaming», *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams* 6,1996, τχ. 3, σσ. 173-186.

— «Bergson's *Matter and Memory* and Modern Selectionist Theories of Memory», *Brain and Cognition* 30, 1996. σσ. 215-231.

Médina, José, «Charles Bally: de Bergson à Saussure», *Langages, 11,* 1985, σσ. 95-104.

Megay, Joyce N., *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust,* Παρίσι, Vrin, 1976.

Meletti Bertolini, Mara, *Bergson e la psicología,* Μιλάνο, Franco Angelí, 1984.

— *Il pensiero e la memoria, filosofía e psicología nella "Revue philosophique" di Théodule Ri (1876-1916),* Dipartimento di filosofía. Université di Parma, Franco Angelí, 1991.

— «Il pensiero morale e religioso di Henri Bergson e la sociología». *Filosofía.* 33, 1982, σσ. 11-28.

— «Conoscenza comune, scienza e filosofía. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard», *Filosofa,* 1988, τχ. 1. σσ. 19-44.

Merlan, Philip, «A Certain Aspect of Bergson's Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research* 2. 1942, σσ. 529-545.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie.* Παρίσι, Gallimard. 1953.

— L'*union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson* (πανεπιστημιακές παραδόσεις στην École Normale Supérieure ακαδημαϊκού έτους 1947-1948), επιμέλεια έκδοσης Jean Deprun, Παρίσι. Vrin, 1968.

— *Signes,* Παρίσι, N.R.F., Gallimard. 1960, σσ. 229-249· ελληνική έκδοση: Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Σημεία,* μτφ. Γιώργος Φαράκλας, επίμετρο Αλέκα Μουρίκη. Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», σειρά «Φιλοσοφία», 2005, σσ. 295-324.

— *Le Visible et l 'invisible. Suivi de notes de travail,* Παρίσι. Gallimard, σειρά «Tel». 196

Metz, André, *La Relativité,* Παρίσι, Étienne Chiron, 1923, 15η αναθεωρημένη έκδοση με τον τίτλο: *Les Nouvelles Théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité,* 1926.

— *Bergson et le bergsonisme,* Παρίσι, Vrin, 1933.

— «Le temps d'Einstein et la philosophie». *Revue de philosophie,* 31. σσ. 56-88 και σσ 437-439.

— «Bergson, Einstein et les relativistes». *Archives de philosophie,* 22, 1959, τχ. 3, σσ. 369-384.

Meyer, François. *Pour connaître la pensée de Bergson,* Παρίσι, Bordas, 1964⁴.

Meyer, Rudolf W.. «Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung», *Phänomenologische Forschung* (Freiburg/München), 1982, τχ. 13, σσ. 10-64.

Middleton, Darren, *Novel Theology: Nikos Kazantzakis 's Encounter with Whiteheadian Process Theism,* Macon, GA Mercer University Press, 2000.

— «Nikos Kazantzakis and Process Theology: Thinking Theologically in a Relational *World», Journal of Modern Greek Studies,* 12,1994, σσ. 57-74.

Migliaccio, C., *InvitoalpensierodiBergson,* Μιλάνο, Mursia. 1994.

Millet, Jean. *Bergson et le calcul infinitésimal, ou la raison et le temps,* πρόλογος Jean Ullm Παρίσι, P.U.F., 1974.

— «Bergsonian epistemology and its origins in mathematical thought» στο A. Papanicolaou και P.A. Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 29-37.

Millot. Albert, «L'intérêt pédagogique de la doctrine de Bergson» στο αφιέρωμα της *Revue philosophique* στον Bergson: *Hommage à Henri Bergson* (1942), το οποίο επανεκδόθηκε με τον τίτλο: *Études bergsoniennes,* Παρίσι, P.U.F., 1942. σσ. 199-222.

kowski, Eugène. *Le temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques.* 1933.

— «Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique». *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1923, σσ. 543-558

— «Bergson's conceptions as applied to psychopathology». *Journal of nervous and mental diseases,* 1926, τχ. 6, σσ. 553-568.

— «La pure durée et la durée vécue» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους].

Miquel, Paul-Antoine, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De V* Évolution créatrice *de Bergson à la biologie contemporaine,* διδακτορική διατριβή. Université de Paris X - Nanterre, Diffusion A.N.R.T (Atelier national de reproduction des thèses), 1996.

— «Animalité et humanité dans *L'Évolution créatrice* de Bergson» στο Alain Niderst (επιμελ.), *L'Animalité: Hommes et animaux dans la littérature française*. Tübingen, Gunten Narr Verlag, 1994, σσ. 201-211.
— «La contingence de l'évolution». *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 55-57.
— βιβλιοκρισία της μελέτης του F.C.T. Moore. *Bergson. Thinking Backwards*, στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α\ σσ. 365-370.
— «Bergson et Darwin» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 119-135.
Missa, Jean-Noël. *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences* Παρίσι. Vrin, 1993, ιδ. κεφ. V «Bergson, Ribot et les neurosciences».
— «Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 65-83.
Monod Jacques. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Παρίσι, Editions du Seuil, 1970* ελληνική έκδοση: Ζακ Μονό, *Η τύχη και η αναγκαιότητα*, μετάφραση Νίκος Παπαδόπουλος, Αθήνα, Εκδόσεις Ράππα, σειρά «Προβλήματα του καιρού μας», 1971.
Montebello, Pierre, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson. Tarde. Nietzsche et Bergson*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, συλλογή «Philosophie», 2003.
— «Nietzsche et Bergson: deux philosophes de la vie». *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 52-54.
— «Différences de la nature et différences de nature» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 137-158.
Moore, F.C.T.. *Bergson. Thinking Backwards*. Cambridge University Press, συλλογή «Modern european philosophy», 1996.
Moran, Jon S., «Bergsonian Sources of Mead's Philosophy», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32, 1. 1996, σσ. 41-63.
Morris. David, «The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema», *Philosophy Today*, συμπλήρωμα τόμου 44,2000, σσ. 60-69.
Morrovsky. Mary C., «Henri Bergson on Freedom without antecedent Possibility» στο *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 50. 1976, σσ. 99-106.
Mossé-Bastide, Rose-Marie. *Bergson éducateur*. Παρίσι. P.U.F.. 1955.
— *Bergson et Plotin*, Παρίσι, P.U.F., 1959.
— «L'intuition bergsonienne». *Revue philosophique*. Απρίλιος-Ιούνιος 1948, σσ. 195-206.

— «Bergson et Spinoza», ***Revue de Métaphysique et de Morale,*** Ιανουάριος 1949, σσ. 62-82.

— «La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin» στο ***Bergson et nous*** [βλ. συλλογικούς τόμους],

Mourélos, Georges, ***Bergson et les niveaux de réalité,*** Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1964.

Μουρέλος, Γιώργος, ***Μεταφυσικές του χάους,*** Θεσσαλονίκη Εκδόσεις Κωνσταντινίδη, χ.χ.

— «Η αναβίωση των μπερξονικών μελετών» (βιβλιοκρισία της μελέτης του Henri Gouhier, ***Bergson et le Christ des Évangiles,*** Παρίσι, Fayard, 1961). ***Εποχές,*** τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σσ. 64-66.

— «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», ***Εποχές,*** τχ. 30, Οκτώβριος 1965, σσ. 84-100.

Mourgue, Raoul, «Le point de vue neurobiologique dans l'oeuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science». ***Revue de Métaphysique et de Morale,*** 1920. 27, σσ. 27-70.

Mourgue, Raoul και Von Monakow. ***Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, intégration et désintégration de la fonction,*** Παρίσι, Alcan, 1929.

Μουτσόπουλος. Ευάγγελος, ***Θεωρία της τραγικότητας,*** Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα. 1984.

— «Από του 'ρεύματος νοήσεως' εις την 'συνειδησιακήν ροήν'. Ο εκμπεργκσονισμός του πραγματισμού» ***(Αθηνά*** 1968, σσ. 109-120)· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή δοκιμίων του ***Θεωρητικά πραγματικά,*** τόμος δεύτερος: «Αναδρομαί και αναδομήσεις», Αθήναι. 1978, σσ. 359-368.

Moutsopoulos, Evanghélos, ***La critique du platonisme chez Bergson,*** Αθήνα, Éditions Grigoris, 1980, 4η έκδοση Παρίσι, I.P.R.-Vrin, 2000.

— «Intuition et raison chez Bergson», ***Diotima*** 24. 1996, σσ. 156-164.

Μπαγιόνας, Αύγουστος. «Γύρω στον Μπέρξον» (βιβλιοκρισία της μελέτης του G. Mourélos, ***Bergson et les niveaux de réalité.*** Παρίσι, P. U.F., 1964). ***Εποχές,*** τχ. 35, Μάρτιος 1966, σσ. 264-266.

Μπανάκου-Καραγκούνη, Νίκη-Χαρά, ***Διαλέξεις του φιλοσόφου Ηλεκτρονικές εκδόσεις του Μερλώ-Ποντύ,*** Αθήνα. 2002.

Muldoon, Mark S., «Henri Bergson and Fostmodernism», ***Philosophy Today,*** τόμος 34, τχ. 2, καλοκαίρι 1990, σσ. 179-190.

— «Time. Self and Meaning in the Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, and Paul Ricoeur», ***Philosophy Today,*** τόμος 35, τχ. 3, φθινόπωρο 1991. σσ. 254-268.

Mullarkey, John C.. ***Bergson and Philosophy,*** Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 1999.

— «Duplicity in the Flesh. Bergson and Current Philosophy of the Body», ***Philosophy***

Today, τόμος 38, τχ. 4, χειμώνας 1994, σσ. 339-355.
— «Bergson's Method of Multiplicity», *Metaphilosophy*, τόμος 26, Ιούλιος 1995, τχ 3, σσ. 230-259.
— «Bergson and the Language of Process», *Process Studies,* 24,1995, σσ. 44-58.
— «Bergson: The Philosophy of *Durée-Différence», Philosophy Today*, τόμος 40, τχ. φθινόπωρο 1996, σσ. 367-380.
— *«La philosophie nouvelle*, or change in philosophy» στο John Mullarkey (επιμελ.) *The Nezv Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 1-16.
— «La méprise de l'homonculus et l'image de la science. Deux interprétations de *Perception pure* de Bergson» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.). *Bergson et le neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 125-140.
— «Les nouvelles lectures». *Magazine Littéraire,* τχ. 386, Απρίλιος 2000, σσ. 24-28
— «La naturalisation de la métaphysique: La théorie bergsonienne de la possibili appliquée à la science et à la philosophie» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθε ρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 309-327.
Murphy, Timothy S., «Beneath Relativity: Bergson and Bohm on Absolute Time» στο John Mullarkey (επιμελ.). *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 66-81.

N
Narcy. Michel, «"Le principe c'est la représentation": Bergson traducteur d'Aristo *Philosophie,* 1997, τχ. 54, σσ. 14-32.
Naulin, Paul, «Le problème de la conscience et la notion d'"image"» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson, Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμου σσ. 97-109.
Nethercott, Frances, *Une rencontre philosophique. Bergson et la Russie (1907-1914),* Ι ρίσι. L'Harmattan, συλλογή «La philosophie en commun», 1995.
Neveu, Bruno, «Bergson et l'Index», *Revue de Métaphysique et de Morale,* Οκτώβριο 2003, τχ. 4, σσ. 543-551.
Nizan, Paul. *Les Chiens de garde,* Παρίσι, Rieder, 1932, επανέκδοση Παρίσι, Maspér 1960.
Nouailhat. Y.-H., *France et États-Unis, août 1914-avril 1917,* Publications de la Sorbonne. Série internationale 10, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines (IHRIC), Παρ σι. 1979.
Νούτσος, Παναγιώτης, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974* Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», τόμος (1993) και τόμος Δ' (1994).

— *Στην αυγή του νέου αιώνα,*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα. 2002.
— «Η συζήτηση για τους "κοινωνικούς νόμους" *στην Αναγέννηση» στο* Τομέας Φιλοσοφίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Αημήτρης Γληνός. Παιδαγωγός και φιλόσοφος.* Αθήνα, Gutenberg, 1983, σσ. 38-47.

0

Oger. Erik, εισαγωγή στη νέα γερμανική έκδοση του βιβλίου του Bergson *Ύλη και μνήμη: Materie und Gedächtnis,* Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1991, σσ. XXXIX-XLIII.
Ohkoda. S., «Bergson et Merleau-Ponty, la philosophie de l'incarnation», *Revue de Philosophie Française* (Société franco-japonaise de philosophie), τχ. 6, 2001. σσ. 185-201.
Oster, Daniel. *Passages de Zénon,* Παρίσι, Seuil, 1984.

P

Panero, Alain, *Intuition et espace chez Bergson,* Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
— «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 25-44.
Paradis, Bruno. «Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson», *Philosophie,* τχ. 32. 1991, σσ. 11-40.
Pariente, Jean-Claude, «Bergson et Wittgenstein», πρακτικά του συνεδρίου για τη φιλοσοφία του Wittgenstein στην Aix-en-Provence, *Revue internationale de philosophie:* «Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science», 23ος τόμος, 1969, *σσ.* 183-200· το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στο βιβλίο του ιδίου *Le langage et l'individuel.* Παρίσι, Armand Colin, 1973.
Park-Hwang, S.-Y., L'*habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaisson. Bergson.* Diffusion Septentrion, 1997.
Patrao, Neves M., «A Critica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuicao», *Philosophica.* 1995, σσ. 85-101.
Pearson, Keith Ansell, *Philosophy and the Adventure ofthe Virtual. Bergson and the Time of Life.* Routledge, 2002.
— «Bergson and Creative Evolution/Involution: Explosing the Transcendental Illusion of Organismic Life» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The Neiv Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 146-167.
Beilion, Vincent, «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion» *Revue de Métaphysique et de Morale,* Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1997, τχ. 3, σσ. 385-403.

Rennisi Antonino, «Langage, action, réalité chez Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 147-158.

Pentimalli, G. *H. Bergson. la dottrina délia durata reale e i suoi precedenti storici*, Torino, Bocca, 1949.

Pernot, C., «Spiritualisme et spiritisme chez Bergson», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1964. 3, σσ. 1-24.

Pessina. Adriano, *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson,* Μιλάνο, CUSL, 1983.

— *Il tempo délia coscienza. Bergson e il problema délia libertà*, Μιλάνο, Vita e pensiero, 1988.

— *Introduzionea Bergson*, Ρώμη-Μπάρι, Editori Laterza, συλλογή «I Filosofi», 1994[1]. 1999[4].

— «Le illusioni délia coscienza e l'intuizione corne metodo: L'impostazione dell'Es-*sai* di Henri Bergson», *Rivistadi Filosofia Neo-Scolastica,* 1987, τχ. 79, σσ. 96-117.

— «L'esperienza délia "differenza" e il progetto délia metafisica positiva. Bergson e Belot». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.*

Petit, Alain, «Le premier élève de Bergson, un précurseur alsacien de l'UNESCO», *Hommes et Mondes*, Νοέμβριος 1949.

Petit. Annie, «Henri Bergson, la surface et la profondeur» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.). *Bergson. Naissanced'unephilosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 71-83.

— «La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson» στο B. Feltz και D. Lambert (επψελ.), *Entre le corps et l'esprit.* Βρυξέλλες, Mardaga, 1994, σσ. 33-77.

Pflug, Günther, *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer inductiven Metaphysik.* Βερολίνο, Walter de Gruyter Verlag, 1959.

— «Die Bergson-Rezeption in Deutschland», *Zeitschriftfür philosophische Forschung.* 45. 1991, τχ. 2, σσ. 257-266.

Philonenko, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse,* Παρίσι, Le Cerf 1994.

— «Bergson et la philosophie. Etude critique sur l'interprétation de P. Trotignon», *Archives de Philosophie,* 33, 1970, σσ. 73-95.

— «La problématique de Bergson dans *Matière et mémoire»* στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 151-159.

Phipps, John-Francis, «Henri Bergson and the Perception of Time», *Philosophy Nou* Οκτώβριος-Νοέμβριος 2004, σσ. 20-22.

Piaget, Jean, *Sagesse et illusions de la philosophie,* Παρίσι, P. U. F.. 1965· ελληνική έκδοση: Ζαν Πιαζέ, *Σοφία και ψευδαισθήσεις της φιλοσοφίας,* μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη». 1987.

Picavet. Emmanuel, *Choix rationnel et vie publique.* Παρίσι, P. U. F.. 1998.

Pigler-Rogers, A., «Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson», *Φιλοσοφία* (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας). 21-22.1991-1992, σσ. 358-365.

Pilkington, A.E.. *Bergson and his Influence: a Reassessment.* Cambridge. Cambridge University Press. 1976.

Pöggeler, Otto, «Bergson und die Phänomenologie der Zeit», στο *Aratro corona messoria.* Βόννη, 1988, σσ. 153-167.

Poggi. Stefano, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson.* Bologna, II Mulino, 1991.

— «Il tormento délia distinzione e il flusso délia coscienza; Bergson, Spencer e i fatti della psiche». *Rivistadi Filosofia.* 1982, τχ. 73, σσ. 122-169.

Polin, Raymond, «Henri Bergson et le mal». *Les Éludes bergsoniennes.* 3ος τόμος, 1952, σσ. 9-40.

— «Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ?». *Les Études bergsoniennes.* 4ος τόμος, 1956, σσ. 9-40.

— «Bergson, philosophe de la création», *Les Études bergsoniennes.* 5ος τόμος, 1960. σσ. 193-213.

Politzer, Georges, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme.* Παρίσι, Les Revues, 1929, επανέκδοση Παρίσι, J.-J. Pauvert, συλλογή «Libertés nouvelles», 1967.

— «Introduction», *L'Esprit* (Παρίσι, Éd. F. Rieder), τχ. 1, Μάιος 1926* το κείμενο αυτό συμπεριελήφθη στο G. Politzer, *Écrits I. La philosophie et les mythes,* Παρίσι. Éd. Sociales. 1969, σσ. 22-58.

Poole. Leah M, «Henri Bergson and William James Unité against Rationalism». *Dialogue,* 1986, τχ. 28, σσ. 27-32.

Popper. Karl R., *TheOpen Society and its Enemies,* Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1945', 5η αναθεωρημένη έκδοση 1966. 2 τόμοι- ελληνική έκδοση: Καρλ Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της,* εισαγωγή-μετάφραση Ειρήνης Παπαδάκη, Αθήνα, Δωδώνη, 1980. 2 τόμοι.

Portera, Tiziana, «Il *sens commun* tra metafisica e scienza in Henri Bergson», *Idee* (Rivista di Filosofia), 1998, τχ. 37/38, σσ. 157-180.

Poulakidas Andreas, «Kazantzakis and Bergson: Metaphysic Aestheticians», *Journal of Modem Literature.* τόμος 2, 1971, τχ. 2, σσ. 267-283.

Poulat, Émile, *Critique et mystique (autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne),* Παρίσι, Le Centurion, 1984, ιδ. το δεύτερο μέρος.

— *L'Université devant la mystique,* Παρίσι, 1999, κεφ. 1.

Poulet. Gaston, *Éludes sur le temps humain,* Εδιμβούργο, 1949.

— «Bergson et le thème de la vision panoramique des mourants». *Revue de théologie et de philosophie,* τόμος 10, 1960, τχ. 1, σσ. 23-41.

Poulos, Panayotis, *Littérature et philosophie: Le statut de la temporalité dans la construction de l'oeuvre de Marcel Proust,* διδακτορική διατριβή. Université Charles de Gaulle - Lille III. Sciences Humaines, Lettres et Arts, 2000.

Prado, Bento Jr., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson,* γαλλική μετάφραση Renaud Barbaras, Olms, 2002 (1η έκδοση στα πορτογαλικά, Sao Paulo, 1989).

— «Une philosophie vivante». *Magazine Littéraire,* Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 28-30.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Ένα μεταπτυχιακό μάθημα σύγχρονης φιλοσοφίας με θέμα: *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Henri Bergson»:* στο συλλογικό τόμο *Η εξ αποστάσεως εκπαίδευση. Συνιστά παράδειγμα το μάθημα της φιλοσοφίας;,* Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 2003, σσ. 47-78.

— «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου.* Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας και Πολιτιστικός Σύλλογος Καπεσόβου «Αλέξης Νούτσος», Ιωάννινα. 2005, σσ. 49-78.

— «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Vita contemplativa. Αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Δημήτριο Κούτρα,* επιμέλεια έκδοσης: Ευάγγελος Μουτσόπουλος, Γεώργιος Βαγιανός και Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Αθήνα, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου Αθηνών, 2006 (υπό δημοσίευση).

— «Bergson était-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion?»: Φιλοσοφία,* τ. 36, 2006 (υπό δημοσίευση).

Prévost. J.. «Les *Deux Sources de la morale et de la religion», NRF,* 1932, σσ. 113-118.

Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming,* San Francisco, W.H. Freeman, 1980.

— *La fin des certitudes,* Παρίσι, Odile Jacob, 1996.

Prigogine, Ilya και Stengers, Isabelle, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science.* Παρίσι, Gallimard, 1979.

— *Orderout of Chaos. Man 's New Dialogue with Nature,* Νέα Υόρκη, Bantam Books, 1984· ελληνική έκδοση: *Τάξη μέσα από το χάος,* μτφρ. Μαρία Λογιωτάτου. Αθήνα. Κέδρος, 1992.

— *Entre le temps et l'éternité,* Παρίσι, Fayard, 1988.

— «Penser le temps». *Revue de IVniversité de Bruxelles.* 1988. τχ. 1-2. σσ. 5-19.

— «Redécouverte du temps». *Revue de IVniversité de Bruxelles.* 1988. τχ. 1-2, σσ. 21-38.

Prochiantz, Alain, «Apropos de Henri Bergson: être *et* ne pas être un animal». *Critique,* Ιούνιος-Ιούλιος 2002, τχ. 661-662, σσ. 532-541.

Prusak. Bernard G., «*Le rire* a nouveau: Rereading Bergson», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 62:4, φθινόπωρο 2004, σσ. 377-388.

Pugh, Thomas, «Why is Everybody Laughing? Roth. Coover. and Meta-Comic Narrative», *Critique* (Bolingbroke Society), τ. 35, 1994, τχ. 2, σσ. 67-80.

Q

Quercy de Rennes, Pierre, «Remarques sur la théorie bergsonienne de l'aphasie sensorielle». *Encéphale* (Journal de Neurologie, de Psychiatrie, de Biologie et de Physiologie pathologique du système nerveux, Παρίσι, Delarue), 20,1925, σσ. 89-9

Quirk, Tom, *Bergson and American Culture. The Worlds ofWilla Cather and Wallace Stevens*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.

R

Ravaisson-Mollien. Félix. *De l'habitude*, Παρίσι, 1838. Νέα έκδοση, με επιμέλεια του Jean Baruzi, Παρίσι, Alcan. 1933. Πρόσφατη έκδοση με πρόλογο του Frédéric de Towarnicki, Παρίσι, Rivages Poche/Petite bibliothèque, 1997.

Reichenbach Hans, *The Direction ofTime*, επιμέλεια έκδοσης Maria Reichenbach. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

Rescher, Nicholas, *Process Metaphysics. An introduction to Process Philosophy*, Albany. SUNY Press, 1996, πρώτο κεφάλαιο.

Restuccia, M.R., «Deleuze et Bergson», *Il Cannocchiale*, 1983, τχ. 1-2, σσ. 167-171.

Richaudeau, *Ce que relèvent leurs phrases: une analyse stylistique quantitative de Aragon. Bergson, Bossuet*, Retz, 1993.

Ricot, J., *Leçons de Bergson sur la perception du changement*, Παρίσι. P.U.F., 1998.

Riley, Alexander Tristan, «Durkheim contra Bergson ? The hidden roots of postmodern theory and the postmodern "return of the sacred"». *Sociological Perspectives*, 45, 3, 2002, σσ. 243-265.

Riley, W. I., «La philosophie française en Amérique III. Le bergsonisme». *Revue philosophique*, 91, 1922, σσ. 75-107 και σσ. 234-269.

Riquier, Camille, «Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire* ?» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β', σσ. 261-285.

Robert, Pierre-Edmond, «Proust, bergsonien malgré lui ?». *Magazine littéraire*. Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 37-38.

Roberts, James Deotis, *Faith and reason. A comparative study of Pascal, Bergson and James*, Βοστόνη, Christopher, 1962.

Robinet, André, *H. Bergson et les métamorphoses de la durée*, Παρίσι, Éditions Seghers, συλλογή «Philosophes de tous les temps», 1965[1],1969[2].

— ***Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église,*** Παρίσι. Éd. Seghers, 1969.

— «Le passage à la conception biologique de la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson», ***Les Éludes philosophiques,*** 1960. σσ. 375-388.

— «Péguy, lecteur de Bergson. Première rencontre». ***Les Études bergsoniennes,*** 8ος τόμος. 1968, σσ. 63-81.

— «Bergson et l'Indien sioux». ***Revue internationale de philosophie,*** 45, τχ. 177,1991, σσ. 97-107.

— «Bergson et ses contemporains: Et Jaurès ?», ***Magazine littéraire,*** Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 33-34.

— «L'oeuvre de Bergson: et maintenant ?», στο Fr. Worms (επιμελ.). ***Annales bergsoniennes*** [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 267-278.

Robinson. D.S., «The Bergson-Flewelling Correspondence, 1919-1940», ***Coranto,*** 10, 2, 1977, σσ. 21-37.

Rodrigo, Pierre, ***La pensée et le mouvant. Henri Bergson,*** Παρίσι, Ellipses, συλλογή «Philo-textes», 1998.

— «Le devenir de la philosophie». ***Magazine littéraire,*** Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 64-66.

Romano, Claude, «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique». ***Philosophie,*** τχ. 70, 2001, σσ. 72-92.

Romanos, Konstantinos, ***Heimkehr. Henri Bergsons Lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben,*** Φρανκφούρτη, Athenäum, 1988· ελληνική έκδοση: Ρωμανός Κωνσταντίνος Π.. Ο ***ιιέίας. Η ιδέα ενός αθηιιιώ αφαιαιώ με αφυπία τη φλαιιήία της ζάχ τιυ Α γί Μπέρ;*** μετάφραση Λεύτερης Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός, ***αθλιή*** «Παραφερνάλια», 2001.

— ***Die Einheit der Erkenntnistheorie und der Theorie des Lebens,*** Χαϊδελβέργη, Forschungstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 1986.

— «Henri Bergsons Kritik der Quantität als allgemeine Entfremdungstheorie der Gegenwart», ***Revue internationale de philosophie***,45, τχ. 177,1991, σσ. 151-184.

Ronchi, R., ***Bergsonfilosofodell 'interpretazione***. Γένοβα, Marietti, 1990.

Rose, Gillian, ***Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law.*** Οξφόρδη, Basil Blackwell, 1984. σσ. 87-108: «The New Bergsonism: Deleuze».

Ruiz Sanchez, C., ***H. Bergson y su revolucion metodologica.*** Σαλαμάνκα. Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.

Russell. Bertrand, ***The Collected Papers of Bertrand Russell,*** The McMaster University Edition, Λονδίνο και Νέα Τόρκη, Routledge, 1992, 6ος τόμος:

«The Professor's Guide to Laughter» (σσ. 309-312).

«The Philosophy of Bergson» (σσ. 313-337).

«Metaphysics and Intuition» (σσ. 338-341).
«Mr. Wildon Carr's Defence of Bergson (σσ. 342-346).
— «Mysticism and Logic» στο *The Collected Papers of Bertrand Russell, d. π.,* 8ος τόμος, σσ. 27-49.
— *Λ History of Western Philosophy,* 1945* *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας,* μετάφραση-σημειώσεις Αιμίλιου Χουρμούζιου, Αθήνα, Εκδόσεις Αρσενίδη, χ.χ., ενότητα VII: «Από τον Ρουσσώ ως σήμερα», «Κεφάλαιο XXVIII: Μπεργκσόν», σσ. 581-595.
Russo. Maria Teresa, «Henri Bergson e il problema di Dio materiali per una ricostruzione genética». *Aquinas* (Pontificia Université Lateranense, Mursia), τχ. 41, 1/1998, σσ. 141-156.
Ruyer. Raymond, *La Conscience et le corps,* Παρίσι. Alcan, 1937.

S
Saint-Sernin, Bertrand, «L'action à la lumière de Bergson», *Philosophie,* τχ. 54, Ιούνιος 1997, σσ. 60-72.
Sanchez Rey, M.d.C.. *La filosofía bergsoniana delà inteligencia,* Σεβίλη, Publicationes de la Universidad de Sevilla. 1989.
Santos, J., «A influencia de Bergson no Brasil», *Revista brasileira de Filosofa,* 15, 1965, τχ. 48. σσ. 237-244.
Sauvagnargues, Anne, «Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur *VÉvolution créatrice»* στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος B\ σσ. 151-165.
Savignano, A.. L *'esperienza religiosa. Da James a Bergson,* Περούτζια, Editrice Benucci, 1985.
Scarpelli, Paola, «Intuition et langage chez Henri Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 61-70.
Scharfstein, Ben-Ami, *Roots of Bergson 's Philosophy,* Νέα Υορκη, Columbia University Press, 1953.
— «Bergson and Merleau-Ponty: a Preliminary Comparison». *Journal of Philosophy,* 1955, τόμος 52, τχ. 14, σσ. 380-386.
Schiumerini, Pietro, «Deux "bergsoniens" en Italie: Mussolini et Gramsci» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 273-280.
Schumann, Maurice. *Bergson ou le retour de Dieu,* Παρίσι, Flammarion, 1995.
Schüssler, Ingeborg. «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson» στα πρακτικά του 22ου Συνεδρίου της ASPLF με θέμα: «Χώρος και χρόνος» (L'espace et le temps), Παρίσι. Vrin, 1990. σσ. 122-127.

Schwartz, Sandford, «Bergson and the Politics of Vitalism» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.), *The Crisis of Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 272-305.

Sepp. Hans Rainer, «Illusion et transcendance. Ingarden lecteur de Bergson», μτφ. Arnaud François, στο Fr. Worms (επιμελ.). *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β', σσ. 391-407.

Séris. Jean-Pierre. «Bergson et la technique» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 121-138.

Serres, Michel. «Boltzmann et Bergson» στο βιβλίο του *Hermès IV. La distribution*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1977, σσ. 125-141.

— «Paris 1800» στο M. Serres (επιμελ.). *Éléments d'histoire des sciences,* Παρίσι, Bordas. 1989, σσ. 337-361.

Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Henri Bergson et le catholicisme,* Παρίσι, Flammarion. 1941.

— *Avec Henri Bergson [entretiens],* Παρίσι, Flammarion, 1941· ανατύπωση Mons, Sils Maria Édition, συλλογή «Collection les fac-similés», 2002.

— *Lumière et périls du bergsonisme,* Παρίσι, Flammarion, 1943.

— «Le libre-arbitre chez saint Thomas et chez Bergson», *La Vie intellectuelle,* XLIX, 1. 25 Απριλίου 1937.

Sgattoni, A., *Rappresentazione.forma, norma in Bergson,* Μιλάνο, Giuffré, 1992.

Sherry, D.M., « Zeno's Metrical Paradox Revisited», *Philosophy of Science,* τ. 55,1988, σσ. 58-73.

Shuzo. Kuki, «Bergson au Japon», *Les Nouvelles Littéraires,* 15 Δεκεμβρίου 1928· αγγλική μετάφραση του άρθρου αυτού περιλαμβάνεται στο Steven Light, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology,* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

Simpson, George G., *The Meaning of Evolution,* Yale University Press, 1951, κεφ. 8.

Sipfle. David A.. «Henri Bergson and the Epochal Theory of Time» στο P.A.Y. Gunter (επιμελ.). *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ.275-294.

Sitbon-Peillon. Brigitte, «Bergson et *le* primitif: entre métaphysique et sociologie» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 171-194.

Skarga, Barbara, *Czas I tnvanie* (Χρόνος και διάρκεια), 1982.

Sokal, Alan και Bricmont, Jean, *Impostures intellectuelles,* Παρίσι, Odile Jacob, 1997[1], Le livre de poche, σειρά «Biblio/Essais», 1999[2], σσ. 245-270: «Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs».

Sommer, E., *Bergson Einfluss auf die französische Schriftsprache,* Μόναχο. 1935.

Sossi, F., «Da Bergson a Proust. Nota su soggetto e metafora». ***autaut,*** 1984, τχ. 204.

Soûlez, Philippe. ***Bergson : Le Philosophe et l'Homme politique,*** κρατική διδακτορική διατριβή (doctorat d'État), Université de Paris-Sorbonne, 1988.

— ***Bergson politique,*** Παρίσι, P. U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1989.

— «Lorsque Bergson parle de Freud», ***Psychanalyse à l'Université*** (επιθεώρηση του Εργαστηρίου Ψυχανάλυσης και Ψυχοπαθολογίας του Πανεπιστημίου των Παρισίων Paris VII), τ. 2. τχ. 5, Δεκέμβριος 1976.

— «Lorsque Freud parle de Bergson», ***Psychanalyse à l 'Université,*** τ. 3, τχ. 9, Δεκέμβριος 1977.

— παρουσίαση ενός ανέκδοτου στα γαλλικά άρθρου του Max Horkheimer για τον Bergson στο περιοδικό L'***Hommeet la Société*** (Revue Internationale de Recherches et de Synthèses Sociologiques, Παρίσι, Éd. Anthropos). 1983.

— «Bergson ou la littérature déniée ?», ***L'Hommeet la Société,*** τχ. 73-74, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1984, σσ. 197-208.

— «Ravaisson et Cousin» στο συλλογικό τόμο ***Victor Cousin, les idéologues et les écossais.*** Presse de l'École Normale Supérieure, 1985. σσ. 201-205.

— «La correspondance Bergson / Lévy-Bruhl», ***Revue philosophique,*** 1989, τχ. 4, σσ. 481-492.

— «Le partage des philosophes». ***Revue de Métaphysique et de Morale,*** τ. 95. Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1990, τχ. 4. σσ. 537-546.

— «Les mathématiques, la biologie et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson», ***Philosophique*** (Besançon), 1991.

— «Bergson, le "dernier européen''» στο Ph. Soûlez (επιμελ.), ***La Guerre et les philosophes, de la fin des années vingt aux années cinquante,*** Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1992.

— «0 φιλόσοφος και οι θεσμοί. Σκέψεις πάνω στο ζήτημα της αρμοδιότητας του φιλοσόφου», μτφ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, ***Επιστημολογία*** τ. 10. τχ. 29, Μάιος 1993, σσ. 157-167.

Soûlez, Philippe και Worms, Frédéric, ***Bergson. Biographie,*** Παρίσι. Flammarion, συλλογή «Grandes biographies», 1997[1], επανέκδοση Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige». 2002.

Spanio, Enrico Tommaso, ***Il tempo délia scienza e il tempo délia coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dellospazio-tempo,*** πρόλογος Emanuele Severino, Βενετία. Il Cardo, 1996.

Stallknecht. Newton P., ***Bergson 's Idea of Création,*** διδακτορική διατριβή, Princeton University, 1930.

— ***Studies in the Philosophy of Création, with Especial Reference to Bergson and Whitehead,*** Princeton University Press, 1934.

Stancati, Claudia, «Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler

les philosophes» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 71-83.

Stark, W., «Henri Bergson, a guide for sociologists». *Revue Internationale de Philosop* τχ. 10, Οκτώβριος 1949, σσ. 407-433.

Starkier, Isabelle, «Les philosophes juifs et la guerre de 14. Philosophes, Juifs ou Français» στο Ph. Soûlez (επιμελ.), *Les philosophes et la guerre de i* 4, Saint-Deni Presses Universitaires de Vincennes, 1988.

Stepelevich, Lawrence, « Benda's Attack on Bergson», *New Scholasticism*, τχ. 34,196 σσ.488-498.

Sullivan, K., «The Relation between Duration and the Critique of the Idea of Nothin in Bergson's Thought», *De Philosophia*, τ. 4, 1983, σσ. 75-86.

Sundén, Hjalmar J., *La théorie bergsonienne de la religion*, Ουψάλα, Almquist και Wik Boktryckeri, 1940 και Παρίσι, P.U.F., 1948.

Σωτήρης, Παναγιώτης. «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Ζ. Ντελέζ», *Θέσεις*, Ιανου-άριος - Μάρτιος 2003, σσ. 117-147.

Szendrei, Eric V.. «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», *Process Studies* 18, φθινόπωρο 1989, τχ. 3, σσ. 181-193.

T

Talion, Andrew, «Memory and Man's Composite Nature According to Bergson», *NeioScholasticism*, τ. 47, 1973, σσ. 483-489.

Taminiaux, J., «De Bergson à la phénoménologie existentielle». *Revue philosophique Louvain*, τ. 54. τχ. 1, Φεβρουάριος 1956, σσ. 26-85.

Taroni, Paolo, *Bergson, Einstein e il tempo*, Urbino, Quattro Venti, 1998.

Τζαβάρας, Θανάσης, «Ο Bergson και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση», Νεύ-σις (Αθήνα . εκδόσεις Νεφέλη), τχ. 8, καλοκαίρι 1999, σσ. 55-70.

Thayer, V.T.. «A Comparison of Bergson and Spinoza», *TheMonist*, τόμος 29, 1919. σσ. 98-105.

Theau Jean, *Le Crépuscule de l'homme*, Μόντρεαλ, Bellarmine, 1986.

Thibaud, Marguerite, L*'effort chez Maine de Biran et Bergson*, Grenoble. Allier. 1939.

Thibaudet, Albert. *Le bergsonisme*, Παρίσι, Gallimard, συλλογή NRF 1923, 2 τόμοι.

— *Paul Valéry*, Παρίσι, Grasset, 1923.

— «Les figures bergsoniennes de l'histoire», *Revue de Genève*, Αύγουστος 1923.

Tiberghien, Gilles A., «Une source inconnue du bergsonisme» στο J.-C. Plariente (επ μελ.), *Bergson. Naissanced'unephilosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 43-56.

Tilliette, Xavier. «Mémoire et mystère». *Corps écrit*, τχ. 11, 1984. σσ. 79-86.

Tonnélat, Marie-Antoinette, *Histoire du principe de relativité*. Παρίσι, 1971. σσ. 280-

Tonquédec, Joseph de. *Dieu dans l'évolution créatrice*, 1912.

— *Sur la philosophie bergsonienne,* Παρίσι, Beauchesne. 1936.
— «Comment interpréter l'ordre du monde ?». *Études religieuses, historiques et littéraires,* 5 Μαρτίου 1908.
— «M. Bergson est-il moniste ?». *Éludes religieuses, historiques et littéraires,* Ιανουάριο
Tréguier. Jean-Marie. «Merleau-Ponty et le "bergsonisme'». *Revue de Métaphysique et de Morale,* Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1997, τχ. 3, σσ. 405-430.
Tresmontant, Claude. «Deux métaphysiques bergsoniennes ?», *Revue de Métaphysique et de Morale,* τόμος 64, τχ. 2, Απρίλιος-Ιούνιος 1959, σσ. 180-193.
Trévisan, Armindo, *Essai sur le problème de la création chez Bergson,* διδακτορική διατριβή, Φράιμπουργκ (Ελβετία). 1963.
Trotignon, Pierre, *L Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique,* Παρίσι. P.U.F., συλλογή «Épiméthée». 1968.
— «Autre voie, même voix: Lévinas et Bergson» στο Catherine Chalier και Miguel Abensour (επιμελ.), *Emmanuel Lévinas.* Παρίσι, Éditions de l'Herne, 1991, σσ. 287-293.
— «Bergson et la propagande de guerre» στο Jean Quillien (επιμελ.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles.* Presses Universitaires de Lille. 1994. σσ. 207-215.
— «Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne» στο Ph. Gallois και G. Forzy (επιμελ.). *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 161-167.
Trouillard, J., «Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 307-310.
Tsukada, S.. L *'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel,* Peeters. 1995.

V

Van Peursen, C.A., «Henri Bergson, phénoménologue de la perception». *Revue de Métaphysique et de Morale,* τ. 65,1960, τχ. 3, σσ. 317-326.
Vercillo, Federica. «"Les mots sont nos ennemis". Le langage dans *Y Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.). *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 281-298.
Verdeau, Patricia, *Le problème de la personnalité dans la philosophie de Bergson,* διδακτορική διατριβή. Université de Poitiers.
Veronesi. P.. «Nota bibliográfica sulla fortuna di Bergson in Francia», *autant,* 1984. τχ. 204. σσ. 111-126.
Vialatoux, J., *De Durkheim à Bergson,* Παρίσι, Bloud & Gay, 1939.
Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson,* Παρίσι, P.U.F.. συλλογή «Que sais-je ?», 1991U 2η αναθεωρημένη έκδοση 1993.

— *Bergson et le bergsonisme,* Παρίσι, Armand Colin, συλλογή «Synthèse», σειρά «Philosophie». 1999.
— *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση: ελληνικά-γαλλικά), μετάφραση Έλενα Θεοδωροπούλου, Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα παιδείας», 2001.
— *Le problème du temps. Sept études,* Παρίσι, Vrin, 1995.
— «Les paradoxes du moi dans *Y Essai* de Bergson» στο J.-Cl. Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 57-69.
— «Charles Du Bos et Bergson: une amitié philosophico-littéraire» στο συλλογικό τόμο *Jean Giraudoux. quarante-sept hommages offerts à Jacques Body*, Publications de FUniversité de Tours, 1990, σσ. 337-346.
— «Lectures récentes de Bergson». *Les Études philosophiques,* Απρίλιος-Ιούνιος 1991. σσ.235-244.
— «L'expérience philosophique fondamentale et la mystique chez Bergson et Lavelle» στο E. Jain και R. Margreiter (επιμελ.). *Problèmephilosophischer Mystik. Festschrift fiir Karl Albert,* Sankt Augustin. Academia Verlag, 1991, σσ. 285-292.
— «Affinités et divergences entre Bergson et Pascal» στο συλλογικό τόμο *Pascal au miroir du XIX^e siècle,* Παρίσι, Nouvelles Éditions Marne, 1992, σσ. 145-158.
— «Bergson et Fichte» στο Ives Radrizzani (επιμελ.), *Fichteet la France,* Παρίσι, Beauchesne, 1997, σσ. 201-220.
— «Corps-quantité et corps-qualité selon Bergson» στο Jean-Luc Petit (επιμελ.). *Les neurosciences et la philosophie de l 'action,* Παρίσι, Vrin, 1997, σσ. 111-124.
— « L'éducation morale selon Bergson et Lavelle», *Impacts* (Revue de l'Institut Catholique de l'Ouest), τχ. 2-3: «Questions d'éducation, hommage à Roger Texier», 1999, σσ. 69-81.
— «Chair spirituelle et incarnation de l'esprit. A' partir de Bergson» στο Marco M. Olivetti (επιμελ.). *Incarnation,* Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, Padova. CEDAM, 1999, σσ. 725-735.
— «La place de la religion». *Magazine littéraire,* Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 61-64.
— «Bergson et la religion». *Revue philosophique,* 2001, τχ. 4, σσ. 505-516.
— «Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et Bergson», *Les Études philosophiques.* Οκτ.-Δεκ. 2001, τχ. 4, σσ. 517-530.
— «Continuité et discontinuité de l'oeuvre de Bergson» στο *Annales bergsotiiennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 279-307.
— «Introduction: la durée et la nature» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.). *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 11-24.
— «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμουςί. σσ. 45-75.

Vinson. Alain, «Paramnésie et katamnèse. Réflexions sur la notion bergsonienne de *souvenir du présent». Archives de philosophie,* 53, 1990, τχ. 1, σσ. 3-29.

— «La fausse reconnaissance, le pressentiment et Γ "inquiétante étrangeté". Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson», *Les Études philosophiques,* 1991, τχ. 4, σσ. 471-489.

Virno, Paolo, *Il ricordo del presente,* Toptvo, Bollati Boringhieri, 1999.

Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons,* Μόναχο, Wilhelm Fink Verlag, 2002.

W

Wahl. Jean, *Bergson, Cours de Sorbonne.* 1965.

— *Tableau de la philosophie française,* Παρίσι, Fontaine, 1946, επανέκδοση NRF.

— «L'espèce à part». *Les Éludes bergsoniennes,* 8ος τόμος, 1968, σσ. 173-175.

Watanabé. Satosi, «The concept of Time in Modem Physics and Bergson's Pure Duration» στο P. A. Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and the Evolution of Physics* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 62-77.

Williams, Clifford. «A Bergsonian Approach to A- and B-Time», *Philosophy,* τ. 73, 1998, σσ.379-393.

Wolff, Edgar, «La théorie de la mémoire chez Bergson». *Archives de philosophie,* 20. 1957. σσ. 42-77.

— «Mémoire et durée» στο *Bergson et nous* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 333-337.

Wolsky, Marie de Issekutz και Wolsky, Alexander A.. «Bergson's Vitalism in the Light of Modem Biology» στο F. Burwick και P. Douglass (επιμελ.). *The Crisis of Modernism. Bergson and theVitalist Controversy* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 153-170.

Worms, Frédéric, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson.* Παρίσι, P.U.F.. συλλογή «Introduction aux grands livres de la philosophie». 1997· μικρό τμήμα της μελέτης αυτής δημοσιεύθηκε. σε αγγλική μετάφραση της Pèlagia Goulimari, στο John Mullarkey (επιμελ.). *The new Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 88-98.

— εισαγωγή στο κείμενο του Bergson «L'âme et le corps», Παρίσι. Hatier, συλλογή «Profil. Philosophie», 1992.

— «Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson», *fyokhê.* τχ. 4,1994.

— «Le rire et sa relation au mot d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud» στο *Freud et le rire.* Métailié, 1994.

— «Le paralogisme du parallélisme. *Le Cerveau et la pensée* de Bergson (1904) et sa portée philosophique». *Cahiers philosophiques,* CNDP Οκτώβριος 1995.

— «Bergson» στο Laurent Jaffro και Monique Labrune (επιμελ.), *Gradus*

philosophique. Παρίσι, GF-Flammarion, 4η αναθεωρημένη έκδοση 1996. σσ. 93-113.

— «La conception bergsonienne du temps». *Philosophie,* τχ. 54, Ιούνιος 1997. σσ. 73-91.

— «La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et mémoire»* στο Ph. Gallois και G. Forgy (επιμελ.), *Bergson et les neurosciences* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-108.

— «Les deux écritures d'Henri Bergson», *Cahiers de la bibliothèque littéraire Jacques Doucet*, τχ. 2, 1998.

— «James et Bergson: Lectures croisées». *Philosophie*, 1999, τχ. 64, σσ. 54-68.

— «Bergson par ses livres». *Magazine littéraire*, Απρίλιος 2000, τχ. 386, σσ. 31-33.

— *Le vocabulaire de Bergson,* Παρίσι, Ellipses, 2000.

— «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondial et le moment 1900», *Revue de Métaphysique et de Morale,* τχ. 3, 2001, σσ. 63-81.

— «L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant», *Les Éludes philosophiques,* Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, τχ. 4, σσ. 453-464.

— «Entre critique et métaphysique. La science chez Bergson et Brunschvicg» στο Pierre Wagner (επιμελ.). *Les philosophes et la science,* Παρίσι, Gallimard, σειρά «Folio/Essais». 2002, σσ. 403-446.

— «Un empirisme métaphysique ? Bergson dans le siècle» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 5-12.

— «Conscience, néant, vie: les problèmes bergsoniens dans le moment philosophique des années 1960 (d'après le livre de Bento Prado Jr)» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σσ. 355-362.

— «A propos des relations entre nature et liberté» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 159-166.

— *Bergson ou les deux sens de la vie,* Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2004.

— (επιμελ.). *Le Moment 1900 en philosophie.* Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Y

Yamaguchi, M., *The Intuition of Zen and Bergson: Comparative Intellectual Approach to Zen/Reason of Divergencies Between East and West,* Tokyo, Herder Agency, 1969.

Yuasa Yasuo. *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory,* εισαγωγή Thomas P. Kasulis, μετάφραση Nagatomo Shigenori και Thomas P. Kasulis, State University of New York Press. 1987.

Z

Zac, Sylvain, «Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson», *Les Éludes bergsoniennes*. 8ος τόμος, 1968, σσ. 123-158* το άρθρο αυτό συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων του ιδίου *Essais spinozistes*, Παρίσι, Vrin-Reprise, 1985, σσ. 15-50.

Zambelloni, F., «Bergson e la filosofia italiana (1900-1915)». *Filosofia*, 21,1970, τχ. 3, σσ. 331-360.

Zanatta, Marcello. «La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson» στο Claudia Stancati κ. ά. (επιμελ.), *Henri Bergson: esprit et langage* [βλ. συλλογικούς τόμους], σσ. 85-98.

Zanzanaini. I.. «Il pensiero di Bergson e la medicina psichiatrica francese», *Giornale critico délia filosofia italiana,* 79. 1991. τχ. 3. σσ. 485-494.

Zaragüeta y Bengochea, J., *La intuicion en la filosofia de Henry Bergson*, Μαδρίτη, 1941.

Zubiri, Xavier. *Cinq leçons de philosophie. Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl,* μτφ. Philibert Secretan, Παρίσι, L'Harmattan, συλλογή «Ouverture philosophique», 2003 [το πρωτότυπο είχε κυκλοφορήσει για πρώτη φορά στα ισπανικά το 1963].

A

αβέβαιος: incertain
αγαθός δαίμονας: bon génie
αγάπη: amour
αγγίζω: toucher
άγνοια: ignorance
άγνωστος: inconnu
αγωγός: canal
αδημιούργητος: incréé
αδιαίρετος: indivisé, indivis
αδιάλειπτος: ininterrompu, incessant
αδιαμφισβήτητος: incontestable
αδιαφοροποίητος: indifférencié
αδιάφορος: indifférent
αδιαφορώ: se désintéresser de
αδιέξοδο: impasse
αδράνεια: inertie
αδρανής ύλη: matière inerte
αδυναμία: impuissance/faiblesse
αδύνατο: impossible
αέναος: perpétuel
άζωτο: azote
αθέατος: invisible
αισθάνομαι: sentir
αίσθηση: sens/sensation/sentiment
αισθησιοκινητικός: sensori-moteur
αισθητή ποικιλομορφία: diversité sensible
αισθητήρια όργανα: organes sensoriels
αισθητικότητα: sensibilité
αισθητός: sensible
αίτημα: postulat
αιτία, αίτιο: cause
αιτιοκρατία: déterminisme
αιτιότητα: causalité
αιχμαλωσία: emprisonnement
αιχμάλωτος: prisonnier
αιχμή: pointe
αιώνιος: éternel
αιωνιότητα: éternité
άκαμπτος: inflexible/rigide
ακαμψία: raideur
ακατανοησία: incompréhension
ακατανόητος: inconcevable/-incompréhensible
ακατέργαστη ύλη: matière brute
ακινησία: immobilité/fixité/repos
ακινητοποιώ: immobiliser
ακίνητος: immobile
ακούσιος: involontaire
ακρίβεια: précision/exactitude/rigueur
άκρο, άκρη: extrémité
ακρωτηριάζω: tronquer
αλήθεια: vérité
αληθινός: vrai, véritable
αληθοφανής: vraisemblable
αλλαγή: changement
αλλάζω: changer
αλληλεγγύη: solidarité
αλληλέγγυος: solidaire
αλληλεξάρτηση: interdépendance

αλληλεπίδραση: interférence/interaction
αλληλοδιείσδυση: pénétration réciproque, compénétration réciproque, interpénétration réciproque, entrepénétration
αλλοιώνομαι: s'altérer
αλλοίωση: altération
αλλόκοτος: étrange
αλλοπρόσαλλος: capricieux
άλμα: bond, saut
αλυσίδα: chaîne
άμεσος: immédiat/direct
αμεταβλησία: immutabilité
αμετάβλητος: immuable
αμιγής: pur
αμιγώς: purement
αμμόμετρο: sablier
αμοιβάδα: amibe
αμοιβαίος: réciproque, mutuel
άμορφη ύλη: matière sans forme
άμορφος: informe, amorphe, sans forme
αμύνομαι: se défendre
αμφιβληστροειδής χιτώνας: rétine
αμφίβολος: douteux
αμφιλεγόμενος: controversé
αμφισημία: ambiguïté, équivoque
αμφίσημος: équivoque
αμφιταλάντευση : balancement/oscillation
αναβλύζω: jaillir
ανάβλυσμα: jaillissement
αναγένεση: régénération/anagenèse
αναγέννηση: renaissance
αναγκαίος: nécessaire
αναγκαιότητα: nécessité
ανάγκη: besoin
ανάγλυφο: relief
αναγνωρίζω: reconnaître
αναγνώριση: reconnaissance
αναδιπλώνομαι: se replier
αναδρομικός: rétrospectif/rétroactif
αναζήτηση: recherche
αναζητώ: chercher
αναισθησία: insensibilité
ανακάλυψη: découverte
ανακτώ τον εαυτό μου: se reconquérir sur soi-même, se ressaisir soi-même
αναλαμπή: lueur
αναλλοίωτος: invariable
αναλογία: analogie/proportion
ανάλογος: analogue/proportionnel
ανάλυση: analyse
αναλύω: analyser/résoudre
ανάμνηση: souvenir
ανανεώνομαι: se renouveler
ανανέωση: renouvellement/-rajeunissement
αναντιστοιχία: inadéquation
αναπαραγωγή: reproduction
αναπλήρωση: suppléance
αναπηρία: infirmité
αναπόσπαστο τμήμα: partie intégrante
αναποτελεσματικός: inefficace
ανάπτυξη: développement/épanouissement/expansion
αναπτύσσω: développer
αναρριχητικό φυτό: plante grimpante
αναρροφούμαι: se résorber
ανασκευή: réfutation
αναστοχασμός: réflexion
αναστροφή: inversion
ανασυγκρότηση: reconstruction/-reconstitution
ανασυγκροτώ: reconstituer/reconstruire
ανασύνθεση: recomposition
ανασυνθέτω: recomposer
ανασυνιστώ: reconstituer
ανασύσταση: reconstitution
ανατοποθετούμαι: se replacer
ανατροπή: renversement

ανεξαρτησία: indépendance
ανεξάρτητος: indépendant
ανεξήγητος: inexplicable
ανεπαίσθητη παραλλαγή: variation insensible
ανεπαίσθητος: insensible
ανεπάρκεια: insuffisance/déficience
ανεπαρκής: insuffisant
ανεπίλυτος: insoluble
ανέφικτος: impossible
ανησυχία: inquiétude
άνθρακας: carbone
ανθρακικό οξύ: acide carbonique
ανθρωπομορφικός: anthropomorphique
ανθρωπότητα: humanité
ανιδιοτελής: désintéressé
ανίκανος: incapable
άνισος: inégal
άνοδος: montée/ascension
άνοιγμα: ouverture
ανοιχτός: ouvert
ανολοκλήρωτος: incomplet
ανόμοιος: dissemblable
ανόργανος: inorganique
ανοργάνωτος: inorganisé
ανοσία: immunité
ανταγωνισμός: concurrence
ανταγωνιστικός: antagoniste
αντανακλαστικό: réflexe
αντίδραση: réaction
αντίθεση: opposition/contraste/-antithèse
αντίθετος: opposé/inverse/contraire
αντικαθιστώ: remplacer
αντικατάσταση: remplacement
αντικειμενικός: objectif
αντικειμενικότητα: objectivité
αντικείμενο: objet
αντιλαμβάνομαι: percevoir, apercevoir, s'apercevoir
αντιληπτό (το): percept
αντιληπτός: perceptible, perçu
αντίληψη: perception
αντινομία: antinomie
αντιξοότητα: contrariété
αντίπαλος: adversaire
αντιπρόσωπος: représentant
αντίρρηση: objection
αντισταθμίζω: contre-balancer
αντίσταση: résistance
αντιστοιχία: correspondance
αντίστοιχος: correspondant/respectif
αντιστοιχώ: correspondre
αντιστροφή: interversion
αντίστροφος: inverse
αντίφαση: contradiction
αντλώ: puiser/tirer
ανυπαρξία: inexistence
ανωμαλία: anomalie
ανώτερος: supérieur
ανωτερότητα: supériorité
αξία: valeur
αξιοθαύμαστος: admirable
αξίωμα: axiome
αόρατος: invisible
αόριστος: vague/flou
απαθής: impassible
απαίτηση: exigence
απαιτώ: exiger, réclamer
απαράδεκτος: inacceptable
απαραίτητος: indispensable
απαριθμώ: énumérer
απαρχή: commencement/origine
απειλή: menace
άπειρος: infini
απειροελάχιστος: infinitésimal
απελευθερώνω: libérer, mettre en liberté
απεραντοσύνη: immensité
απεριόριστος: illimité/indéfini
απεχθάνομαι: répugner à
απίθανος: improbable
απιθανότητα: impossibilité
απλοποιώ, απλουστεύω: simplifier
- απλός: simple

απλότητα: simplicité
απλούστευση: simplification
απόγειο: apogée
απογοήτευση: déception
απόγονος: descendant
αποδεικνύω: démontrer, prouver
απόδειξη: démonstration, preuve
αποδίδω: attribuer
αποθέτω: déposer
αποθήκευση: emmagasinage
αποθηκεύω: emmagasiner/mettre en réserve
αποθήκη: réservoir
αποικία: colonie
αποκαλύπτω: révéler
αποκλειστικά: exclusivement/-uniquement
αποκλίνων: divergent
απόκλιση : écart/divergence/écartement
αποκορύφωμα: point culminant
απολήγω: aboutir
απόληξη: aboutissement
απόλυτος: absolu
απομονώνω: isoler
απομόνωση: isolement
αποναρκώνομαι: s'assoupir
απορρέω: émaner/dériver/sortir
απόρροια: émanation
απόρριμμα: déchet
απορρίπτω: rejeter/repousser
απορροφώ: résorber, absorber
αποσπασματικός: fragmentaire
αποσπώ: détacher
αποστακτήρας: cornue
απόσταση: distance
αποστροφή: répugnance
αποσύνθεση: décomposition
αποσυνθέτω: décomposer
αποτέλεσμα: résultat/effet
αποτελεσματικός: efficace (επίθετο)
αποτελεσματικότατα: efficacité, efficace (ουσιαστικό)
απότομη παραλλαγή: variation brusque
αποτύπωμα: empreinte
αποτυχία: insuccès
απουσία: absence
απόφαση: décision/décret/résolution
απόχρωση: nuance
άποψη: vue/conception
απρόβλεπτος: imprévisible/imprévu
απρόοπτο: imprévu
απροσάρμοστος: inadapté
απροσδιοριστία: indétermination/indéterminisme
απροσδιόριστος: indéterminable/indéterminé/non défini
απρόσιτος: inaccessible
απρόσωπος: impersonnel
απτός: tangible
απώλεια: perte
αρθρόποδο: arthropode
αρθρωτό: articulé
αριθμητικός: arithmétique
αριθμός: nombre
αρκούμαι: s'en tenir à
αρκώ: suffire
αρμοδιότητα: compétence
αρμονία: harmonie
αρμονικός: harmonieux
άρνηση: négation/refus
αρνητικός: négatif
αρνούμαι: nier/refuser
αρχέγονος: primitif
αρχή: principe/commencement
αρχικός: initial/originel
ασάλευτος: immobile
ασθένεια: maladie
άσκηση: exercice
ασπόνδυλος: invertébré
αστάθεια: instabilité
ασταθής: instable
αστάθμητος: impondérable/aléatoire
ασύλληπτος: insaisissable/inconcevable
ασύμβατος: incompatible

ασυμβίβαστος: inconciliable
ασύμμετρος: incommensurable
ασυμφωνία: discordance
ασυνειδησία: inconscience
ασυνείδητο: inconscient
ασυνείδητος, ασύνειδος: inconscient
ασυνέχεια: discontinuité
ασύντακτος: incoordonné
αταξία: désordre
ατέλεια: imperfection
ατελής: imparfait/incomplet
ατμόσφαιρα: atmosphère
ατομικός: individuel
ατομικότητα: individualité
άτομο: individu/atome
ατροφώ: s'atrophier
αυθαίρετος: arbitraire
αυθορμησία: spontanéité
άυλος: immatériel
αύξηση: croissance, accroissement/augmentation
αύξων, -ουσα: croissant, e/grandissant. e
αυταπάτη: illusion
αυτεξούσιο: libre arbitre
αυτοδημιουργία: création de soi par soi
αυτοματικός: automatique
αυτοματισμός: automatisme
αυτόματος: automatique
αυτονομία: autonomie
αφαίρεση: abstraction/soustraction
αφαιρώ: enlever
αφετηρία, αφετηριακό σημείο: point de départ
αφή: toucher
αφηρημένος: abstrait
αφομοιώνω: s'assimiler
αφομοίωση: assimilation
αφυπνίζομαι: se réveiller/s'éveiller
αφύπνιση: réveil/éveil
αχρησία: non-usage
άχρηστος: inutile
άχρονος: intemporel
άχρωμος: incolore
άψυχο σώμα: corps brut
άψυχος: inanimé

Β

βάδισμα: marche
βαθμιαίος: graduel
βαθμός: degré
βάθος: fond/profondeur
βαθύς: profond
βάρος: poids
βαρύτητα: pesanteur
βάση: base
βασίλειο: règne
βέβαιος: certain/assuré
βεβαιότητα: certitude
βέλος: flèche
βελτιώνω: améliorer
βιολόγος: biologiste
βίος: vie
βιταλισμός (ζωτικοκρατία): vitalisme
βιώνω: vivre/expérimenter
βιώσιμος: viable
βλάβη: lésion/dommage
βλαστικό πλάσμα: plasma germinatif
βλέμμα: regard
βολβός: bulbe
βολικός: commode
βούληση: volonté, vouloir/volition
βουλητικός: volontaire
βυθίζομαι: se plonger

Γ

γεγονός: fait/événement
γενεά, γενιά: génération
γενεαλογία: généalogie
γένεση: génération/genèse
γενεσιουργός, -ός, -ό: générateur, trice
γενίκευση: généralisation
γενικός: général
γενικότητα: généralité

γέννηση: naissance
γεννητικό κύτταρο: cellule germinale
γεννώ: engendrer, donner naissance à
γεννώμενος: naissant
γένος: genre
γερνώ: vieillir
γεωμετρία: géométrie
γήρανση: vieillissement
γήρας, γεράματα: vieillesse
γίγνεσθαι: devenir
γλυκογόνο: glycogène
γλυκόζη: glycose
γλώσσα: langage/langue
γνώρισμα: trait, caractère
γνώση: connaissance, savoir
γνωστός: connu
γονιμοποίηση: fécondation
γραμμή: ligne
γραμμικός: linéaire

Δ
δαίμονας: génie
δεδομένο: donnée, donné
δείχνω: montrer
δεξαμενή: réservoir
δέσμη: gerbe
δέσμιος: captif
δημιουργία: création
δημιουργικός, -ή, -ό: créateur, trice
διαβάθμιση: gradation
διαβλέπω: entrevoir
διαδίδομαι: se propager
διαδικασία: processus/procédé
διαδοχή: succession
διαδοχικός: successif, consécutif
διάθεση: disposition
διάθλαση: réfraction
διαθλώμαι: se réfracter
διαίρεση: division
διαιρετός: divisible
διαιρούμαι: se diviser/se scinder
διαιωνίζομαι: se perpétuer
διάκενο: interstice
διακλάδωση: bifurcation
διακοπή: interruption
διακρίνω: distinguer/démêler
διάκριση: distinction
διαλεκτική: dialectique
διαλύομαι: se diluer
διαμόρφωση: configuration
διάνοια: intelligence
διανοητής: penseur
διανοητικός: intellectuel/intelligent
διανοητικότητα: intellectualité, intellection
διαπιστώνω: constater
διαπίστωση: constatation
διάρκεια: durée
διασάφηση: éclaircissement
διασκορπίζω: éparpiller
διασπείρω: éparpiller/disséminer
διαστέλλομαι: se dilater
διάστημα: espace/portion
διαστολή: dilatation
διασφαλίζω: assurer
διάταξη: disposition/ordre/arrangement
διαταραχή: trouble
διάταση: extension/distension
διατήρηση: conservation/maintien
διατροφή: alimentation
διαφαίνομαι: transparaître
διαφανής: transparent
διαφάνεια: transparence
διαφορά: différence
διαφορικές εξισώσεις: équations différentielles
διαφοροποιημένος: différencié
διαφοροποίηση: différenciation
διάχυτος: diffus
διαχωρισμός: dissociation
διαχωριστική γραμμή: ligne de démarcation
διδακτικός: instructif
διεκδικώ: revendiquer
διένεξη: querelle

διέξοδος: issue
διεργασία: opération
διεύρυνση: élargissement/extension
διευρύνω: élargir/étendre/dilater
διηνεκής: perpétuel
διιστάμενος: divergent
δικαιολογώ: justifier
διορθώνω: corriger
διοχέτευση: canalisation
διοχετεύω: canaliser
δισταγμός: hésitation
διχοτόμηση: dédoublement
δόγμα: dogme
δογματισμός: dogmatisme
δομή: structure
δόνηση: vibration
δράση: action
δραστηριότητα: activité
δραστικές ουσίες: substances énergétiques
δραστικός: agissant
δρόμος: route/voie/chemin
δρω: agir
δρων, -ώσα, -ων: agissant, ante
δυαδικότητα: dualité
δύναμη: force, puissance
δυναμική ενέργεια: énergie potentielle
δυναμικός: dynamique
δυνατός: possible
δυνατότητα: possibilité
δυνητικός: virtuel
δυνητικότητα: virtualité
δυσαναλογία: disproportion
δυσαρμονία: désharmonie
δυσδιάκριτος: indistinct
δυσκολία/δυσχέρεια: difficulté

E

εγκαθίσταμαι: s'installer
εγκάρσια τομή: coupe transversale
εγκατάλειψη: abandon
εγκεφαλική ουσία: matière cérébrale
εγκεφαλονωτιαίος: cérébro-spinal
εγκέφαλος: cerveau, encéphale
εγκεφαλικός: cérébral
εγκεφαλικός φλοιός: cortex cérébral
εγρήγορση: état de veille
εγχείρημα: entreprise
εγχυματόζωο: infusoire
εγώ: moi
είδη γνώσης: espèces de connaissance
ειδήμων: savant (ουσιαστικό)
ειδικός: spécial, spécifique
ειδικότητα: spécialité
είδος: espèce/genre/forme (όταν αναφέρεται στα πλατωνικά είδη ή ιδέες)
εικάζω: conjecturer, présumer
εικασία: conjecture, présomption
εικόνα: image
ειμαρμένη: destin
είναι: être
εισάγω: introduire
εκβλάστημα: bourgeon
εκδηλώνω: manifester
εκδήλωση: manifestation
εκκρίνω: excréter
έκκριση: sécrétion
εκμηδένιση: anéantissement. annihilation
εκούσιος: volontaire
εκρηκτικό: explosif
έκρηξη: explosion
έκταση: étendue/extension
εκτατός: extensif
εκτροπή: déviation
εκτύλιξη: déroulement
εκτυλίσσομαι: se déployer/se dérouler
εκτυλίσσω: déployer/dérouler
έκφανση: manifestation
εκφράζω: exprimer
έκφραση: expression
εκφραστικός: expressif
εκφυλισμένος: dégénéré
εκφυλισμός: dégénérescence

ελατήριο: ressort/déclic/mobile
ελάττωση: diminution/réduction
ελαφρός: léger
ελευθερία: liberté
ελιγμός: sinuosité/manœuvre/zigzag
ελκτικός: attractif
έλλειμμα: déficit
έλλογος: raisonnable
έλξη: attraction
εμβάθυνση: approfondissement
εμβέλεια: portée
έμβιο: vivant
έμβιο ον: être vivant
εμβρίθεια: profondeur
εμβρυακός, εμβρυϊκός: embryonnaire
έμβρυο: embryon, fœtus
εμβρυογενετικός: embryogénique
εμβρυογονία: embryogénie
εμβρυολογία: embryologie
εμβρυόσακος: sac embryonnaire
εμμενής: immanent
έμμεσος: indirect
εμπειρία: expérience
εμπειριοκρατικός: empiristique
εμπειρισμός: empirisme
έμπνευση: inspiration
εμπνέω: inspirer
εμποδίζω: empêcher/entraver
εμπόδιο: obstacle/barrière
εμφάνιση: apparition
έμφυτος: inné
έμψυχη ύλη: matière animée
έμψυχος: animé
εμψυχώνω: animer
ένδειξη: indication
ενδεχομενικός: contingent
ενδεχομενικότητα: contingence
ενδεχόμενος: éventuel
ενδιάμεσος: intermédiaire
ενδιαφέρομαι: s'intéresser à
ενδιαφέρον: intérêt
ένδοθεν, έσωθεν: du dedans
ενέργεια: énergie/acte
ενέργημα: acte
ενεργητικός: actif
ενεργοποίηση: déclenchement
ενεργοποιώ: actionner/déclencher
ενεργοποιούμαι: s'actualiser
ενεργός: actif, agissant
έννοια: concept, notion
εννοιολογικός: conceptuel
ενοποίηση: unification
ενόραση: intuition
ενότητα: unité
ενσαρκώνομαι: s'incarner
ένστικτο: instinct
ενστικτώδης: instinctif
ενσυνείδητος: conscient
ένταξη: insertion
ένταση: intensité/tension
εντείνομαι: s'intensifier
εντελέχεια: en téléchie
εντελής: parfait
έντομο: insecte
έντονη προσπάθεια: tension
έντονος: intense
εντοπίζω: localiser
εντροπία: entropie
εντύπωση: impression
ένωση: union
ενωτικό: trait d'union
εξαίρεση: exception
εξαιρετικός: exceptionnel
εξαλείφω: éliminer/effacer
εξάλειψη: élimination
εξάμβλωμα: avorton
εξαντικειμενίζομαι: s'objectiver
εξαντικειμένιση: objectivation
εξαντλώ: épuiser
εξάρτημα: appendice/pièce
εξαρτώμαι: dépendre
εξασθένηση: affaiblissement
εξασφαλίζω: assurer
εξατομικεύομαι: s'individualiser, s'individuer
εξατομίκευση: individuation

εξαφανίζομαι: disparaître
εξελικτική γραμμή: ligne d'évolution
εξελικτικισμός: évolutionnisme
εξελικτικός: évolutionniste/évolutif
εξέλιξη: évolution
εξετάζω: examiner/considérer
έξη: habitude
εξήγηση: explication
εξηγώ: expliquer/rendre compte de
εξημέρωση: domestication
εξίσωση: équation
εξομοίωση: assimilation
εξουδετερώνω: neutraliser
εξόχως: éminemment
εξυψώνομαι: s'élever/se relever
εξυψώνω: élever/hausser
έξω βλαστικό δέρμα (ή εξωβλάστη): ectoderme
εξωδιανοητικός: extra-intellectuel
έξωθεν: du dehors
εξωτερικεύομαι: s'extérioriser
εξωτερικός: extérieur, externe
εξωτερικότητα: extériorité
εξωχωρικός: extra-spatial
επαγωγή: induction/inférence
επαλήθευση: vérification
επαληθεύω: vérifier
επάλληλος: coextensif
επανάληψη: répétition
επαφή: contact
επεκτείνω: étendre
ε7τηρεάζω: influencer
επιβαίνω: chevaucher
επιβάλλω: imposer
επιβεβαιώνω: confirmer
επιβίωση: survivance
επιβράδυνση: ralentissement
επιβραδύνω: ralentir/retarder
επίδραση: influence
επιδρώ: influer
επιθυμία: désir
επικαλούμαι: faire appel à/invoquer
επικάλυψη: empiètement
επικοινωνία: communication
επίκτητος: acquis
επιλέγω: choisir/opter
επιλογή: choix/sélection/option
επιλύω: résoudre
επιμέρους: particulier
επιμηκύνω: allonger
επινόηση: invention
επινοητικότητα: industrie
επιπροσθέτω: surajouter
επισταμένη γνώση: science
επιστήμη: science
επισώρευση: accumulation/amoncellement
επιτάχυνση: accélération
επιτυχία: succès
επιφάνεια: surface
επιφανειακός: superficiel
επίφαση: apparence
επιχείρημα: argument
εποπτεία: intuition (όταν αναφέρεται στην καντιανή εποπτεία)
επώαση: incubation
επωφελούμαι: tirer parti de/profiter
εργαλείο: instrument, outil
εργασία: travail
εργάτης: ouvrier
έργο: œuvre/tâche
ερέθισμα: excitation
έρεισμα: point d'appui/soutien/support
έρευνα: recherche
ερμηνεία: interprétation
ερπετό: reptile
εσωτερικεύομαι: s'intérioriser
εσωτερικός: intérieur, interne
ετερογενής: hétérogène
ευελιξία: souplesse
εύκαμπτος: flexible
ευκινησία: agilité
ευλογοφανής: plausible
ευνοώ: favoriser
εύπλαστος: souple

εύρος: ampleur/latitude
ευρύς: vaste
εφαπτομένη: tangente
εφαρμογή: application
εφαρμόζομαι: s'appliquer
εφεύρεση: invention
εφικτός: possible
εχθρός: ennemi
εχινόδερμο: échinoderme

Ζ
ζυμομύκητας: ferment
ζωή: vie
ζωικό βασίλειο: règne animal
ζωικός, -ή, -ό: animal, e
ζωικότητα: animalité
ζων, ζώσα, ζων: vivant, ante
ζώνη: zone
ζώο: animal/bête
ζωογονώ: vivifier
ζωοσπόρια: zoospores
ζωτική αρχή: principe vital
ζωτική ορμή: élan vital
ζωτική ώθηση: poussée vitale
ζωτικός: vital
ζωτικότητα: vitalité

Η
ηθικός: moral
ηλιακός: solaire
ηλικία: âge
ήλιος: soleil
ημιπυρήνας: demi-noyau
ήπαρ: foie

θ
θάνατος: mort
θαύμα: miracle/merveille
θαυμάζω: admirer
θαυμάσιος, θαυμαστός: admirable
θέαμα: spectacle
θέαση: vision
θεϊκός, θείος: divin
θεοποιώ: diviniser
Θεός: Dieu
θεμέλιο: fondement
θεμελιώδης, θεμελιακός: fondamental
θεμελιώνω: fonder
θεμιτός: légitime
θερμοδυναμική: thermodynamique
θερμότητα: chaleur
θέση: place/position/thèse
θετική επιστήμη: science positive
θετικός: positif
θετικότητα: positivité
θεώρηση: considération
θεωρία: doctrine/théorie/spéculation (όποτε αντιτίθεται στους όρους pratique ή action)
θεωρία της γνώσης: théorie de la connaissance
θεωρητικός: théorique
θηλαστικό: mammifère
θλίψη: regret
θρεπτικές ουσίες: substances alimentaires, substances nutritives
θρέψη: nutrition
θριαμβεύω: triompher
θρίαμβος: triomphe
θυμικός: affectif
θυμάμαι: se souvenir/se remémorer
θυμική κατάσταση, θυμικότητα: affection
θυσία: sacrifice
θυσιάζω: sacrifier

ιδέα: idée
ιδεατός: idéal
ιδεατότητα: idéalité
ιδεώδες: idéal
ιδεώδες όριο: limite idéale
ιδεώδης: idéal
ιδιάζων: sui generis
ιδιαίτερος: particulier
ιδιαιτερότητα: particularité

ίδιος: même
ιδιότητα: propriété
ιδιοτροπία: caprice
ιδιοτυπία: spécificité
ιδιοφυία: génie/génialité
ιεραρχία: hiérarchie
ικανοποίηση: satisfaction
ικανός: capable/susceptible
ικανότητα:
faculté/capacité/aptitude/pouvoir
ίλιγγος: vertige
ίνα: fibre
ινδικό χοιρίδιο: cobaye
ίριδα: iris
ισοδυναμία: équivalence
ισοδύναμο: équivalent
ισορροπία: équilibre
ιστολογικός: histologique
ιστορία: histoire
ιστός: tissu
ίχνος: trace

K
καθαρός: pur
καθαρότητα: pureté
καθηλωμένος: rivé à
καθήλωση: fixation
κάθοδος: descente
καθολικός: universel
καθολικότητα: universalité
καθορισμένος: déterminé/défini
καθορισμός: détermination
καινοτομία: nouveauté
καινοφανής: nouveau, neuf
κακός δαίμονας: mauvais génie
καλλιτέχνης: artiste
καλούπι: moule
καμβάς: canevas
κάμπια: chenille
καμπύλη: courbe
καμπυλότητα: courbure
κανόνας: règle
κανονικός: normal/régulier/réglé
καταγραφή: enregistrement
καταγράφω: enregistrer
καταγωγή: origine
καταγωγικός: originel
κατάκτηση: conquête
καταλήγω: aboutir/finir par
κατάλοιπο: résidu
κατάλοιπος, -η, -ο: résiduel, le
κατάλυση: abolition
καταμερισμός εργασίας: division du travail
καταναγκασμός: contrainte
κατανόηση: compréhension
κατανομή: répartition
κατάργηση: suppression
κατασκευάζω : constru ire/fabriquer
κατασκευή: construction/fabrication
κατάσταση: état/situation
κατάστιχο: registre
κατάφαση: affirmation
καταφεύγω: se réfugier
καταφύγιο: abri
κατεύθυνση: direction, sens
κατευθυντήρια ιδέα: idée directrice
κατευθυντήριος: directeur
κατηγόρημα: attribut
κατηγορηματικός: péremptoire
κατηγορία: catégorie
κατηγορική κρίση: jugement attributif
κατηγορούμενο: attribut
κατιών, -ούσα, -όν: descendant, ante
κατ' όνομα: verbal
κατοχή: possession
κατώτερος: inférieur
κέλυφος: coquille
κενό: vide/lacune
κέντρο: centre
κερατοειδής χιτώνας: cornée
κερματίζω: morceler/découper
κεφαλαιώδης: capital
κινηματογράφος: cinématographe
κινηματογραφικός:
cinématographique

κίνηση: mouvement
κινητική ενέργεια: énergie cinétique
κινητικός: mobile
κινητικότητα: mobilité
κινητοποιώ: mettre en mouvement
κινητός: mobile
κίνητρο: motif
κινούμενος: mouvant
κλειστός: clos/fermé
κληρονομικός: héréditaire
κληρονομικότητα: hérédité
κλίμακα: échelle
κλίση: inclination/pente/-infléchissement
κοινός: commun
κοινός νους: sens commun
κοινότητα: communauté
κοινωνία: société
κοινωνικός: social
κοινωνικότητα: sociabilité
κολεόπτερο: coléoptère
κονιορτοποιώ: pulvériser
κορυφή: sommet
κοσμογονία: cosmogonie
κοσμολογία: cosmologie
κόσμος: monde
κρίση: jugement/crise
κριτήριο: critérium
κριτική: critique
κροσσός: frange
κρύβομαι: se dissimuler
κρυσταλλοειδής φακός: cristallin
κυκλικός: circulaire
κυκλικότητα: circularité
κύκλος: cercle/cycle/circulus
κυκλοφορώ: circuler
κύμα: onde/flot/vague
κυριαρχία: maîtrise/mainmise
κυρίαρχος: dominateur
κύριος: principal
κύρος: autorité
κυτταρίνη: cellulose
κύτταρο: cellule
κυτταρόπλασμα: cytoplasme
κυτταροτοξίνη: cytotoxine
κυτταρώδης: cellulaire

Λ
λανθάνων: latent
λεία: proie
λειτουργία: fonction, fonctionnement
λειτουργικός: fonctionnel
λέξη: mot
λήθη: oubli
λησμονώ: oublier
λήψη του ζητουμένου: pétition de principe
λογική: logique
λογικός: logique/raisonnable
Λόγος: raison
λόγος ύπαρξης: raison d'être
λύση: solution

Μ
μάζα: masse
μαθηματικός: mathématique
μαλάκιο: mollusque
μαντεύω: deviner
μάταιος: vain
ματιά: coup d'œil
μεγαλοφυής: génial
μεγαλώνω: grandir
μέγεθος: grandeur
μέθοδος: méthode/procédé
μείγμα: mélange
μειονέκτημα: inconvénient
μείωση: diminution
μέλισσα: abeille
μέλλον: avenir
μελλοντικός, μέλλων: futur
μέλος: membre
μελωδία: mélodie
μεμονωμένος: isolé
μερικός: partiel
μεροληψία: parti pris
μέρος: partie

μέσο: moyen
μέσο βλαστικό δέρμα: mésoderme (ή μεσοβλάστη ή μεσόδερμα)
μεσοδιάστημα: intervalle
μεταβαλλόμενος: changeant, mouvant
μετάβαση: transition/passage
μεταβιβάζω: transmettre
μεταβίβαση: transmission
μεταβλητή: variable
μεταβλητός: variable/mobile
μεταβλητότητα: mutabilité/variabilité
μεταβολή: changement
μεταδίδω: communiquer
μεταθέτω: transposer
μεταλλαγή: mutation
μεταμορφισμός: transformisme
μεταμορφώνω: transformer
μεταμόρφωση: transformation. métamorphose
μεταρρύθμιση: réforme
μετατοπίζομαι: se déplacer
μετατόπιση: déplacement/translation
μετατρέπω: convertir
μεταφέρω: transporter
μεταφορά: métaphore
μετάφραση: traduction
μεταφυσική: métaphysique
μέτρηση: mesure
μέτρο: mesure
μέτρο σύγκρισης: terme de comparaison
μη αντιστρέψιμος: irréversible
μη γεννητικό κύτταρο: cellule somatique
μηδέν: néant/zéro
μη γεννητικό κύτταρο: cellule somatique
μη διαιρετός: indivisible
μη εκτατός: inétendu/inextensif
μη επαληθεύσιμος: invérifiable
μη επιστητό: inconnaissable
μη πραγματικός: irréel
μη πραγματικότητα: irréalité, non-réalité
μηρυκαστικό: ruminant
μη συνεκτικός: incohérent
μη συνεκτικότητα: incohérence
μητρικό κύτταρο: cellule-mère
μηχανή: machine/appareil
μηχανική ενέργεια: énergie totale
μηχανικός (επίθ.): mécanique, machinal
μηχανισμός: mécanisme/dispositif
μηχανικισμός. μηχανοκρατία: mécanisme
μηχανιστικός: mécanistique
μικρόβιο: microbe
μικρόκοσμος: microcosme
μικτός: mixte
μίμηση: imitation
μνήμη: mémoire
μοιάζω: ressembler
μονάδα: unité/monade (όταν αναφέρεται στη φιλοσοφία του Λάιμπνιτς)
μοναδικός: unique
μονιμότητα: permanence
μονισμός: monisme
μονόγραμμος: unilinéaire
μονοκύτταρος: unicellulaire
μόριο: molécule
μορφή: forme/figure
μορφολογία: configuration
μορφολογικός: morphologique
μυελός: moelle
μύκητας: champignon
μυρμήγκι: fourmi
μυς: muscle
μυστήριο: mystère
μυστηριώδης: mystérieux
μυστικό: secret

N

νάρκη: torpeur
νέος, νεοπαγής, νεοφανής: nouveau
νευρικό κέντρο: centre nerveux
νεύρο: nerf

νευρώνας: neurone
νεφελώδης: nébulaire
νεφέλωμα: nébulosité, nébuleuse
νεωτερικός, νεότερος: moderne
νεωτερισμός: nouveauté
νήμα: fil
νιώθω: sentir, se sentir/éprouver
νόημα: sens
νοημοσύνη: intelligence (όταν πραγματεύεται το ζήτημα της νοημοσύνης των ζώων)
νοήμων: intelligent
νόηση: entendement/pensée (όταν αναφέρεται στην αριστοτελική «νόησιν νοήσεως» στο δεύτερο ήμισυ του τέταρτου κεφαλαίου)
νοησιαρχία: intellectualisme
νοητική ζωή: vie mentale
νοητικός: intelligent
νοητός: intelligible
νομιμοποιώ: légitimer
νόμος: loi
νύμφη: nymphe
νωτιαίος μυελός: moelle épinière

ξεθώριασμα: estompage
ξένος: étranger
ξεπερνώ: dépasser/déborder
ξεχνώ: oublier

O

οβίδα: obus/boulet plein
όγκος: volume
ογκούμαι: se grossir/s'enfler/gonfler
οδεύω: s'acheminer
οδηγώ: guider/conduire/amener
οδός: voie/rue
οκνηρία: paresse
ολικός: total/intégral
όλο(ν): tout
ολοκληρωμένος: achevé
ολοκληρωτικός: intégral
ολότητα: totalité/intégralité
ομάδα: groupe
ομοιογενής: homogène
ομοιόμορφος: uniforme
όμοιος: semblable, similaire
ομοιότητα: similitude, ressemblance
ομόκεντρος: concentrique
ομόλογος: homologue
ον: être
όνειρο: rêve
ονειροπολώ: rêver
οντογένεση: ontogenèse
οντότητα: entité
οπισθοδρόμηση: régression/recul
οπλισμός: armement
οπτικός: optique, visuel
όραση: vision/vue
ορατός: visible
όργανο : organe/appareil/instrument
οργανική φθορά: destruction organique
οργανικός: organique
οργανισμός: organisme
οργανωμένος: organisé
οργανωμένο ον: être organisé
οργάνωση: organisation
ορθογένεση: orthogenèse
ορθολογικός: rationnel
ορθολογικότητα: rationalité
ορθοφροσύνη: bon sens
οριακή περίπτωση: cas limite
ορίζοντας: horizon
ορίζω: définir
όριο: limite
ορισμός: définition
οριστικός: définitif
ορμή: élan/essor
όρος: terme/condition
ορυκτός: minéral
όστρακο: carapace
οστρακόδερμο: crustacé
ουσία: essence/substance (όταν αναφέρεται, για παράδειγμα, σε

«θρεπτικές ουσίες»: substances alimentaires ή nutritives, σε «οργανικές ουσίες»: substances organiques, σε «ανόργανες ουσίες»: substances inorganiques, σε «ορυκτές ουσίες»: substances minérales, σε «χρωματική ουσία»: substance chromatique κλπ.) /matière (όταν αναφέρεται, για παράδειγμα, στην «εγκεφαλική ουσία»: matière cérébrale ή σε «διαλυτές ουσίες»: matières solubles κλπ.)

ουσιώδης: essentiel
οφθαλμός: œil
όψη: aspect/vue
όψιμος: tardif

Π

παγιώνομαι: se figer/se fixer/se consolider
παγίωση: consolidation/fixation
παθητικός: passif
παθητικότητα: passivité
παθολογικός: pathologique
πάθος: passion
παιδική ηλικία: enfance
παιχνίδι: jeu
πανίδα: faune
παραγνωρίζω: méconnaître
παράγοντας: facteur
παραγωγή (Λογ.): déduction
παραγωγή: production
παράγω: produire/engendrer
παράδειγμα: exemple
παράδοξος: paradoxal
παραδοσιακός: traditionnel
παράθεση: juxtaposition
παραλλαγή: variation
παραλληλισμός: parallélisme
παραλογισμός: absurdité, paralogisme
παράλογος: absurde/déraisonnable
παραμορφώνω: déformer
παρανόηση: méprise
παρασιτισμός: parasitisme
παράσιτο: parasite
παράσταση: représentation
παράταση: prolongation
παρατείνομαι: se prolonger
παρατήρηση: observation/remarque/considération
παρατηρήσιμος: observable
παραφωνία: dissonance
παρελθόν: passé
παρέμβαση: intervention
παρεξήγηση: malentendu
παρεπόμενο: concomitant
παροδικός: passager
παρόμοιος: semblable
παρόν: présent
παρουσία: présence
παύση: pause
πεδίο: champ/domaine/terrain
πειθαρχία: discipline
πείραμα: expérience
πειραματίζομαι: expérimenter
πειραματικός: expérimental
πειραματισμός: expérimentation
πέλεκυς: hache
πεμπτουσία: quintessence
πεπερασμένος: fini
πεποίθηση: conviction
πεπρωμένο: destinée
πέρασμα: passage
περατός: fini
περατώνω: achever, parachever
περάτωση: achèvement
περιβάλλον: milieu/entourage
περιβάλλω: entourer/envelopper
περίβλημα: enveloppe
περίγραμμα: contour
περιγραφή: description
περιγράφω: décrire
περιεκτικός: compréhensif
περίεργος: curieux/étrange
περιεχόμενο: contenu

περιέχον: contenant
περιέχω: contenir
περιλαμβάνω: embrasser
περιορίζομαι: se borner, se restreindre/s'en tenir à quelque chose
περιορίζω: limiter
περιορισμένος: limité, restreint
περιορισμός: limitation
περιπλοκή: complication
περίπλοκος: compliqué
περιπτώσεις: cas
περίσσευμα: surplus
περιστάσεις: circonstances
περιφέρεια: circonférence/périphérie
περιφρόνηση: dédain
πηγή: source
πίεση: pression
πιθανός: probable/possible
πιθανότητα: probabilité/chance
πίθηκος: singe
πίνακας: tableau
πλαίσιο: cadre
πλάνη: erreur
πλασματικός: imaginaire
πλαστικός: plastique
πλαστός: factice
πλεόνασμα: excédent
πλεονέκτημα: avantage
πληθώρα: foule
πλήρης: complet/plein
πληρώ: remplir/combler
πνεύμα: esprit
πνευματική ζωή: vie spirituelle
πνευματικός: spirituel/mental
πνευματικότητα: spiritualité
πνευματοκρατία: spiritualisme
πνοή: souffle
ποιητική αιτιότητα: causalité efficiente
ποιητικό αίτιο: cause efficiente
ποικιλία: variété
ποικιλομορφία: diversité
ποιότητα: qualité
ποιοτικός: qualitatif
πολλαπλότητα: multiplicité
πολυζωισμός: polyzoïsme
πολυκύτταρος: pluricellulaire
πολυμορφισμός: polymorphisme
πολυπλοκότητα : complexité/complication
πολύπλοκος: complexe
πολυτέλεια: luxe
πόνημα: ouvrage
πορεία: marche/course/allure/parcours/trajet
ποσότητα: quantité
ποσοτικός: quantitatif
ποταμός: fleuve
πράγμα: chose
πράγμα καθ' εαυτό: chose en soi
πραγματεύομαι: traiter
πραγματικό: réel
πραγματικός: réel/véritable
πραγματικότητα: réalité
πραγμάτωση: réalisation
πρακτικός: pratique
πράξη: action/acte
προαισθάνομαι: pressentir
προαιωνίως: de toute éternité
προβάλλω: projeter
προβλέπω: prévoir
πρόβλεψη: prévision
πρόβλημα: problème
πρόβλημα-φάντασμα: fantôme de problème
προβολή: projection
προγενέθλιος: prénatal
πρόγονος: ancêtre/ascendant
προδιάθεση: prédisposition
προέκταση: prolongement
προέλευση: origine
προεξοφλώ: anticiper sur
προετοιμασία: préparation
πρόθεση: intention
πρόθεση της ζωής: intention de la vie

πρόθεση της φύσης: intention de la nature
προκαθορισμένος: prédéterminé
προκαλώ: provoquer/causer/susciter/-déterminer
προκατάληψη: préjugé
προκατεστημένος: préétabli
προκάτοχος: prédécesseur, devancier
προκειμένη: prémisse
προκύπτω: résulter
προνομιακός: privilégié
προνύμφη: larve
προοδευτικός: progressif
προοδεύω: progresser
πρόοδος: progrès/progression/-procession (όταν αναφέρεται στον Πλωτίνο)
προοπτική: perspective
προορίζω: destiner/prédestiner
προορισμός: destination
προσανατολισμός: orientation
προσαρμογή: adaptation/ajustement
προσαρμόζομαι: s'adapter
προσδ ιορ ίζω : déterm iner/cond i donner
προσδιορισμός: détermination
προσθέτω: ajouter, additionner
προσθήκη: addition/adjonction
προσιτός: accessible
προσοχή: attention
προσπάθεια: effort
προσπελάζω: atteindre
προσφεύγω: recourir à, avoir recours à
προσχηματισμένος: préformé
προσωπικότητα: personnalité/personne
πρόσωπο: personne/personnage/visage
προσωπογραφία: portrait
προσωρινός: provisoire, temporaire
προτίμηση: préférence
πρότυπο: modèle
προΰπαρξη: préexistence
προϋπάρχω: préexister
προφάνεια: évidence
προφανής: évident
πρωταρχικό ένστικτο: instinct primaire
πρωταρχικός: primordial
πρωτοβουλία: initiative
πρωτόζωα: protozoaires
πρωτόπλασμα: protoplasme
πρωτοπλασματικός: protoplasmique
πρωτοτυπία: originalité
πρωτότυπος: original
πρωτόφυτα: protophytes
πτηνό: oiseau
πτυχή: pli
πτώση: chute
πυρήνας: noyau

Ρ

ρεύμα: courant
ρευστός: fluide
ρευστότητα: fluidité
ρέω: couler
ρήξη: rupture
ρητός: explicite
ρίζα: racine
ριζικός: radical
ροή: flux/cours/écoulement
ροϊκότητα: fluent
ρόλος: rôle
ροπή : aspiration/tendance/inclination
ρους: cours/écoulement
ρυάκι: ruisselet
ρυθμισμένος: réglé
ρυθμός: rythme

Σ

σάρκα: chair
σαρκοφάγος: carnivore
σαφήνεια: clarté
σαφής: clair/net
σεβασμός: respect
σειρά: série
σημαντικός: important/considérable

σημασία: signification/sens
σημείο: signe/marque/point/endroit
σημείο αναφοράς: point de repère
σημειώνω: marquer/noter
σήψη: pourriture
σκάβω: creuser
σκελετός: ossature/charpente
σκεπτικισμός: scepticisme
σκέψη: pensée
σκοπός: but, fin
σκουλήκι: ver
σοφός: savant (επίθετο)
σπασμός: convulsion
σπέρμα: germe
σπερματικός: germinatif
σπερματοζωάριο: spermatozoïde
σπίθα, σπινθήρας: étincelle
σπονδυλωτό: vertébré
σπουδαιότητα: importance
σταθερός: constant/stable
σταθερότητα: stabilité
σταθμός: arrêt
στάση: arrêt/station/attitude
στατικός: statique/sédentaire
σταυροδρόμι: carrefour
στέλεχος: souche
στενός: étroit
στερεό: solide
στερεοποίηση: solidification
στερεό σώμα: solide
στερεότητα: solidité
στέρηση: privation
στερώ: priver
στίγμα: tare
στιγμή: instant, moment
στιγμιαίος: instantané/momentané
στοιχείο: élément
στοιχειώδης: élémentaire
στόχος: objet
στροβιλισμός: tourbillonnement
στρόβιλος: tourbillon
στρώμα: couche
συγγένεια: parenté
συγκεκριμένος: concret
συγκεντρώνομαι: se concentrer
συγκέντρωση: concentration
συγκεχυμένος: confus
συγκίνηση: émotion
σύγκλιση: convergence
συγκρίνω: comparer
σύγκριση: comparaison
συγκρότηση: constitution
συγκροτούμαι: se constituer
σύγκρουση: conflit
συγχέω: confondre
σύγχρονος: contemporain
σύγχυση: confusion
συγχωνεύω:
fondre/fusionner/confondre ensemble
σύζευξη: conjugaison
συζήτηση: discussion
συλλαμβάνω:
concevoir/saisir/embrasser
συλλέγω: recueillir
συλλογικός: collectif
συλλογισμός: raisonnement
συμβάν: événement/accident/incident
σύμβαση: convention
συμβατικός: conventionnel
συμβατικότητα: conventionalité, convention
συμβεβηκός: accident
συμβολίζω: symboliser
συμβολικός: symbolique
συμβολισμός: symbolisme
σύμβολο: symbole
σύμμετρος: commensurable
συμπαγής: compact
συμπάθεια: sympathie
σόμπαν: univers
συμπαντικός: universel
συμπαράθεση: juxtaposition
συμπέρασμα: conclusion
συμπίεση: compression
συμπίπτω: coïncider

συμπληρωματικός: complémentaire, supplémentaire
συμπληρωματικότατα : complémentarité
συμπληρώνω: compléter
συμπτύσσω: ramasser
συμτττωματικός: accidentel
σύμπτωση: coïncidence
συμπύκνωση: cond ensa tion/concen tra tion
συμφέρον: intérêt
συμφυής: inhérent
σύμφυρμα: agrégat
συμφωνία: accord/concordance/symphonie
συναίσθημα: sentiment
συνάρθρωση: articulation
συνάρτηση: fonction
συνδέομαι: se relier, se rattacher
συνδέω: lier, relier, rattacher
συνδρομή: concours
συνδυασμένος: combiné
συνδυασμός: combinaison
συνείδηση: conscience
συνειρμός: association
συνεκτικός: cohérent
συνένωση: association
συνέπεια: conséquence/effet
συνέχεια: continuité
συνεχής: continu, continuel
συνεχιζόμενη δημιουργία: création continuée
συνέχιση: continuation
συνήγορος: avocat
συνήθεια: habitude
συνήθης, συνηθισμένος: habituel. usuel, ordinaire:
σύνθεμα: composé
σύνθεση: synthèse, composition
σύνθετος: composé
συνθήκη: condition
συνισταμένη: résultante
συνιστώσα: composante
συνοδεύω: accompagner
σύνολο: ensemble
σύνολο γεννητικών κυττάρων: germen
σύνολο μη γεννητικών κυττάρων: soma
συνομοταξία: groupe
συντομεύω: abréger
συντριβή: écrasement
συνυπάρχω: coexister
συρρικνώνω: rétrécir
συρρίκνωση: rétrécissement
συσκευή: appareil
σύσπαση: contraction
συσσώρευση: accumulation
συσσωρεύω: accumuler
συστατικά στοιχεία: éléments constitutifs
συστατικός: constitutif
συστέλλομαι: se rétracter/se contracter
συστέλλω: contracter
σύστημα: système
συστηματικός: systématique
συστηματοποίησα : systématisation
σύστοιχος: corrélatif
συστολή: contraction
συστροφή: torsion
συσχέτιση, συσχετισμός: corrélation
συχνότητα: fréquence
σφάλμα: erreur/faute
σφήκα: guêpe, sfex
σχέδιο: plan/projet/dessein/dessin
σχέση: rapport, relation
σχετικισμός: relativisme
σχετικός: relatif
σχετικότητα: relativité
σχήμα: schéma/figure
σχηματίζω: former
σχηματικός: schématique
σχηματισμός: formation
σχηματοποιημένος: schématisé
σχοινιοειδές σώμα του προμήκους μυελού: corps restiforme

σώμα: corps
σωματίδιο: corpuscule, particule
σωματικότητα: corporéité
σωρευτικός, -ή. -ό: accumulateur, trice

T
ταλαντεύομαι: osciller
ταλάντωση, ταλάντευση: oscillation
τάξη: ordre
ταξινόμηση: classification
ταξινομώ: classer
ταπεινός: humble
ταπεινότητα, ταπεινοφροσύνη: humilité
ταπείνωση: humiliation
τάση: tendance
ταυτίζω: identifier
ταυτόσημος: identique
ταυτότητα: identité
ταυτοχρονία: simultanéité
ταυτόχρονος: simultané
ταχύτητα: rapidité, vitesse
τεκμήριο: document
τελειοποίηση: perfectionnement
τελειότητα: perfection
τελεολογία: finalisme, téléologie
τελεσίδικος: définitif
τελεσφόρος: efficace
τελικό αίτιο: cause finale
τελικότητα: finalité
τέλος: fin
τελούμενος: se faisant
τέντωμα: tension
τέρμα: terme
τετελεσμένος: fait, tout fait
τετμημένη: abscisse
τέχνασμα: artifice
τέχνη: art
τεχνητός: artificiel
τεχνίτης: artisan
τίποτε: rien
τμήμα: partie, portion, fragment, parcelle
τομή: coupe/coupure
τοξίνη: toxine
τοξίνωση: intoxication
τοπικός: local
τόπος: lieu
τροπικότητα: modalité
τροπισμός: tropisme
τροποποίηση: modification
τροποποιώ: modifier
τρόπος: mode/manière/moyen
τρόπος λειτουργίας: fonctionnement
τροφή: aliment/nourriture
τροφικός: trophique
τροχιά: trajectoire, trajet
τυλίγομαι: s'enrouler
τυπικός: formel
τύπος: type/forme/formule
τυφλός: aveugle
τυχαίος: fortuit
τύχη: hasard/sort/chance

T
υγρό: liquide
υδατάνθρακας: hydrate de carbone
υιοθετώ: adopter
ύλη: matière
υλικό: matériau
υλικός: matériel
υλικότητα: matérialité
υλισμός: matérialisme
υλοποίηση: matérialisation
υλοποιώ: matérialiser
υμένας: pellicule
υμενόπτερο: hyménoptère
υπαρκτική κρίση: jugement existentiel
ύπαρξη: existence
υπεραισθητός: suprasensible
υπεράνθρωπος: sur-homme
υπεράνθρωπος, -η, -ο: surhumain, e
υπερβαίνω: dépasser/déborder/transcender
υπερβατικός: transcendant
υπερβατολογικός: transcendantal

υπερδιανοητικός: supra-intellectuel, ultra-intellectuel
υπερσυνείδηση: supraconscience
υπερτίθεμαι: se superposer
υπνοβάτης: somnambule
υπνώττω: sommeiller/s'endormir
υποβαθμίζομαι, υποβιβάζομαι: se dégrader
υποβάθμιση. υποβιβασμός: dégradation
υπόβαθρο: substrat, substratum/fond
υποβάλλω: suggérer
υποδεικνύω: indiquer
υπόδειξη: indication
υποδιαίρεση: subdivision
υποδιαιρώ: subdiviser
υποδιανοητικός: infra-intellectuel
υπόθεση: hypothèse
υποθέτω: supposer
υποκατάσταση: substitution
υποκείμενο: sujet
υπολογίζω: calculer
υπολογισμός: calcul
υπολογιστής: calculateur
υπόρρητα: implicitement
υπόσταση: substance
υποστασιακός: substantiel
υποστασιοποιώ: hypostasier
υποστηρίζω: sous-tendre/supporter/soutenir
υπόστρωμα: substrat
υποταγή: assujettissement
υποτυπώδης: rudimentaire
υποχρέωση: obligation
υφάδι, ύφασμα: étoffe
υφίσταμαι: subsister
υψηλός: haut

Φ

φαγοκύτταρο: phagocyte
φαγοκυττάρωση: phagocytose
φαινομενικός: apparent/phénoménal
φαινόμενο: phénomène/fait
φαντάζομαι: imaginer, s'imaginer/se figurer
φαντασία: imagination
φάντασμα: fantôme
φανταστικός: imaginaire, imaginatif
φάση: phase/momentum
φαύλος κύκλος: cercle vicieux
φευγαλέος: fuyant/fugitif
φιλοδοξία: ambition
φυλογένεση: phylogenèse
φυλογενετικός: phylogénétique
φύση: nature
φυσική επιλογή: sélection naturelle
φυσικός: naturel/physique
φυσιοδίφης: naturaliste
φυσιολόγος: physiologiste
φυτική ζωή, φυτικός βίος: vie végétative/vie végétale
φυτικός κόσμος: monde végétal
φυτό: plante, végétal
φυτόχωμα: humus
φως: lumière
φωσφορισμός: phosphorescence
φωτεινός: lumineux
φωτίζω: éclairer/illuminer

Χ

χαλαρώνω: se détendre
χαλάρωση: détente/relâchement
χάος: chaos
χαρακτήρας: caractère
χαρακτηριστικό: caractère
χάρη: faveur/grâce
χειρισμός: maniement/manipulation
χειρονομία: geste
χημισμός: chimisme
χρήση: usage/emploi
χρησιμοποίηση: utilisation
χρήσιμος: utile
χρησιμότητα: utilité
χρονικός: temporel
χρονολογικός: chronologique
χρόνος: temps

χρυσαλλίδα: chrysalide
χρώμα: couleur
χρωματίζω: colorer
χρωστικό στίγμα: tache pigmentaire, tache de pigment
χτένι: peigne
χωρική εποπτεία: intuition spatiale
χωρικότητα: spatialité
χωροποιημένος: spatialisé
χώρος: espace

Ψ

ψευδής: faux
ψευδοπόδια: pseudopodes
ψευδοπρόβλημα: pseudo-problème
ψηλάφηση: tâtonnement
ψηλαφώ: palper
ψυχή: âme
ψυχικός: psychique
ψυχολογικός: psychologique
ψυχοφυσιολόγος: psychophysiologiste

Ω

ωάριο: ovule
ώθηση: impulsion / poussée
ωριμάζω: mûrir, se mûrir
ωρίμαση: maturation
ωριμότητα: maturité
ωφελιμότητα: utilité

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή ..... o

Πρώτο Κεφαλαίο: Η εξέλιξη της ζωής.

Μηχανοκρατία και τελικότητα 15

Η διάρκεια ..... ^

Τα ανοργάνωτα σώματα 23

Τα οργανωμένα σώματα 26

Γήρανση και ατομικότητα 32

Ο μεταμορφισμός και οι τρόποι ερμηνείας του 35

Η ριζική μηχανοκρατία

Βιολογία και φυσικοχημεία 37

Η ριζική τελεολογία 50

Βιολογία και φιλοσοφία 54

Αναζήτηση ενός κριτηρίου 62

Το παράδειγμα του οφθαλμού 68

Ο Δαρβίνος και η ανεπαίσθητη παραλλαγή 70

Ο ντε Βρις και η απότομη παραλλαγή 72

Ο Άιμερ και η ορθογένεση 78

Οι νεολαμαρκιστές και η κληρονομικότητα

των επίκτητων χαρακτηριστικών 82

Αποτελέσματα της συζήτησης 90

Η ζωτική ορμή 92

Δεττερο Κεφαλαίο: Οι αποκλίνουσες κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής.

Νάρκη, διάνοια, ένστικτο 103

Γενική ιδέα της εξελικτικής διαδικασίας 105

Η αύξηση 105

Αποκλίνουσες και συμπληρωματικές τάσεις **106**

Προσαρμογή και πρόοδος ... 108
Σχέση του ζώου με το φυτό ... 1Γ2
Σχήμα του ζωικού βίου ... 123
Ανάπτυξη της ζωικότητας ... 129
Οι κατευθύνσεις της εξέλιξης της ζωής: Διάνοια και ένστικτο ... 137
Πρωταρχική λειτουργία της διάνοιας ... 151
Φύση του ενστίκτου ... 163
Ζωή και συνείδηση ... 173
Η θέση του ανθρώπου στη φύση ... 178

Τρίτο Κεφάλαιο: Η σημασία της ζωής. Η τάξη της φύσης και η μορφή της διάνοιας ... 183

Πρόβλημα της ζωής και πρόβλημα της γνώσης ... 185
Η φιλοσοφική μέθοδος ... 186
Φαύλος κύκλος της προτεινόμενης φιλοσοφικής μεθόδου ... 190
Επιστήμη και φιλοσοφία ... 192
Ταυτόχρονη γένεση της ύλης και της διάνοιας ... 196
Η εγγενής στην ύλη γεωμετρική τάξη ... 202
Ουσιώδεις λειτουργίες της διάνοιας ... 206
Γεωμετρία και παραγωγή ... 206
Γεωμετρία και επαγωγή ... 208
Οι φυσικοί νόμοι ... 211
Ανάλυση της ιδέας της αταξίας ... 214
Δύο αντίθετες μορφές της τάξης: γένη και νόμοι ... 219
Η αταξία και οι δύο τάξεις ... 224
Δημιουργία και εξέλιξη ... 228
Ιδεατή γένεση της ύλης ... 235
Καταγωγή και προορισμός της ζωής: Η ορμή της ζωής ... 240
Τι είναι ουσιώδες και τι συμπτωματικό στην εξέλιξη ... 243
Η πορεία προς τον αναστοχασμό ... 249
Η ανθρώπινη συνείδηση, σκοπός της εξέλιξης ... 250
Η πνευματική (spirituelle) ζωή ... 255

Τέταρτο Κεφάλαιο: Ο κινηματογραφικός μηχανισμός της σκέψης και η μηχανιστική αυταπάτη

Μια ματιά στην ιστορία των συστημάτων
Το πραγματικό γίγνεσθαι και ο ψευδοεξελικτικισμός ... 259
Αυταπάτη των ιδεών του μηδενός και της αμεταβλησίας ... 261
Η ύπαρξη και το μηδέν ... 263

Το γίγνεσθαι και η μορφή ... 283
Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα ... 291
Πλάτων και Αριστοτέλης: η Ιδέα ... 297
Η φυσική κλίση της διάνοιας ... 305
Το γίγνεσθαι στη νεότερη επιστήμη ... 309
Ο χρόνος στη θετική επιστήμη ... 316
Η μεταφυσική της επιστήμης ... 322
Καρτέσιος (Descartes) ... 324
Σπινόζα και Λάιμπνιτς ... 326
Παραλληλισμός και μονισμός ... 327
Η καντιανή Κριτική ... 335
Ο εξελικτικισμός του Σπένσερ ... 340

Επίμετρο

Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson ... 349

1. Η «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο ... 350
2. Η κριτική των Russell. Bachelard, Popper και Piaget στη φιλοσοφία του Bergson ... 351
3. Η μομφή περί ανορθολογισμού του Bergson ... 358
4. Η διακριτική παρουσία του στοχασμού του Bergson στη γαλλική φιλοσοφία της δεκαετίας του 1960 ... 384
5. Η αναβίωση των μπερξονικών σπουδών: 1984-2004 ... 385
6. Λόγοι που πιθανώς συνετέλεσαν στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson κατά την εικοσαετία 1984-2004 ... 417

Σημειώσεις Επιμέτρου ... 421
Βιβλιογραφία Επιμέτρου ... 477
Γλωσσάρι ... 529

η νέα γενιά, που αντιδρά στον καντιανισμό και τον επιστημονισμό της Σορβόννης. Μεταξύ των μαθητών του, ο Σαρλ Πεγκό, ο Ερνέστος Ψυχάρης (γιος του Γιάννη Ψυχάρη), ο Ζακ Μαριτέν, ο Ζωρζ Σορέλ. Δέχεται όμως και σφοδρές επιθέσεις, τόσο από την άκρα Δεξιά στο όνομα του κλασικισμού, αλλά με αντισημιτικό υπόβαθρο, όσο και από τον]. Benda στο όνομα του καρτεσιανισμού.

Κατά τη διάρκεια του Α Παγκοσμίου Πολέμου, ο Μπερξόν, ο οποίος είχε αρνηθεί να πάρει θέση στην υπόθεση Ντρέυφους, καθίσταται ο επίσημος, κατά κάποιον τρόπο, φιλόσοφος της Γαλλίας. Μετέχει σε διπλωματικές αποστολές στην Ισπανία και στις ΗΠΑ, όπου έχει συνομιλητή του τον Πρόεδρο και φιλόσοφο Ουιλσον, και είναι από τους αρχιτέκτονες της γαλλοαμερικανικής συμμαχίας. Το 1922 εκλέγεται πρόεδρος της Επιτροπής Μορφωτικής Συνεργασίας της Κοινωνίας των Εθνών. Παραιτείται το 1925 για λόγους υγείας. Έκτοτε αποσύρεται από τη δημόσια ζωή και αφοσιώνεται στο έργο του. Προσεγγίζει όλο και περισσότερο τη χριστιανική σκέψη, παρότι το 1914 τα βιβλία του περιελήφθησαν στο Index του Βατικανού. Ωστόσο, δεν θα προσχωρήσει στον καθολικισμό για τί, όπως γράφει η Μ.-Α. De Baumarchais, μένει πιστός στον ιουδαϊσμό από αλληλεγγύη προς τους ομοθρήσκους του. Το 1934 διατυπώνει δημόσια προς το Παγκόσμιο Ισραηλιτικό Συμβούλιο την ανησυχία του για την άνοδο του αντισημιτισμού και του ναζισμού.

0 Μπερξόν πέθανε στις αρχές του 1941. 0 Πωλ Βαλερύ εκφώνησε στη Γαλλική Ακαδημία τον επιμνημόσυνο λόγο για τον Μπερξόν. γεγονός που θεωρείται ότι σηματοδοτεί την αντίσταση των Γάλλων διανοουμένων κατά της γερμανικής κατοχής. Έτσι, ακόμα και στον θάνατό του, ο Μπερξόν, που πάντα αρνιόταν τον ρόλο του στρατευμένου διανοουμένου, θα αποτελέσει ακούσιο πολιτικό διακύβευμα της πάλης των ιδεών.

Cristophe Charle

Η συμβολή του έργου του Henri Bergson στην ανανέωση της φιλοσο
αρχών του εικοστού αιώνα, καθώς και η επιρροή που άσκησε το έργο
στοχασμό μειζόνων φιλοσόφων, ψυχολόγων, λογοτεχνών, καλλιτεχν
και επιστημολόγων ή θετικών επιστημόνων του εικοστού αιώνα (κυρ
πρώτο μισό του, και όχι μόνο στη Γαλλία) είναι αδιαμφισβήτητες. Στο
μιας δυναμοκρατικής θεώρησης της πραγματικότητας, αναδεικνύοντ
μελιώδεις οι έννοιες της διάρκειας, της ενόρασης, των δύο ειδών μνήμ
ζωτικής ορμής, της ανοιχτής και κλειστής κοινωνίας, καθώς και της δ
και στατικής θρησκείας. Εκλαμβάνοντας τη ζωή ως συνεχή δημιουργι
κασία, ο Bergson προτείνει κυρίως νέους τρόπους προσέγγισης του ζη
του χρόνου, της ελευθερίας, της αντίληψης και της εικόνας, της σχέση
σα στην ψυχή και το σώμα ή, ακόμη, ανάμεσα στη φιλοσοφία και την

;

Η *Δημιουργική εξέλιξη*, από τα κορυφαία φιλοσοφικά έργα του Ερρίκο
ξόν, συναντά την ψυχολογία και τη μεταφυσική για να συγκροτήσει μ
πλέον πρωτότυπες θεωρίες για την εξέλιξη. 0 Μπερξόν ερευνά τη μηχ
τία, την τελικότητα και τις αντιφάσεις της εξέλιξης αλλά επίσης και σ
ζητήματα όπως είναι το νόημα της ζωής, η φυσική τάξη και οι μορφές
σης. 0 Μπερξόν εδώ αναπτύσσει τη θέση του για τη φυσική ενότητα τ
με το Όλο.

«Από όλα τα βιβλία μου, η *Δημιουργική εξέλιξη* είναι αυτό που απευ(
στο ευρύτερο κοινό. Διαβάστηκε πολύ περισσότερο από όλα τα άλλα
βάλε μάλιστα στο να διαβαστούν πιο πολύ τα υπόλοιπα κείμενά μου κ
θησε να γίνουν πιο κατανοητά. Συμβουλεύω εν γένει να αρχίσει κανεί
γνώση των έργων μου από αυτό».

Henri I