

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000265243



54

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ, ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ: Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ HENRI BERGSON

ΠΟΛΥΞΕΝΗ Κ. ΖΙΝΑΡΙΑΝ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2008



Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Γ. Πρελορέντζος, αναπληρωτής καθηγητής φιλοσοφίας (επιβλέπων)
2. Γ. Αποστολοπούλου, καθηγήτρια φιλοσοφίας
3. Θ. Σακελλαριάδης, επίκουρος καθηγητής φιλοσοφίας

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου
Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνώμων του συγγραφέως»

(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2)



Ένας φιλόσοφος που αξίζει αυτό τον τίτλο, δεν έχει πει ποτέ παρά ένα πράγμα:
[...] Και δεν είπε παρά ένα μόνο πράγμα, διότι δεν είδε παρά ένα μόνο σημείο:
ήταν μάλιστα λιγότερο μια θέση και περισσότερο μια επιοπή η επιοπή αυτή
έδωσε μια ώθηση, η ώθηση μια κίνηση, και η κίνηση αυτή, που είναι σαν μια
ορισμένη δίνη κάποιας ιδιαίτερης μορφής δεν γίνεται ορατή στα μάτια μας, παρά
με ό,τι μάζεψε στο δρόμο της...

Ανρί Μπερξόν, *Η φιλοσοφική ενόραση*, ΡΜ, 1350.



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I-VII

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

Κεφάλαιο 1^ο

Το ζωτικό πρόβλημα

- | | |
|---|-------|
| 1. Το ερώτημα περί της ζωής | σ. 1 |
| 2. Η ζωή ως «δημιουργική εξέλιξη» | σ. 47 |
| 3. Η ζωτική ορμή ως δράση Συνείδησης | σ. 65 |
| 4. Οι «περιπέτειες» του <i>élan vital</i> | σ. 75 |

Κεφάλαιο 2^ο

Η φυτική συνείδηση

σ. 85

Κεφάλαιο 3^ο

Η ζωική συνείδηση

- | | |
|--------------------------|--------|
| 1. Η ζωική δραστηριότητα | σ. 95 |
| 2. Το ζωικό ένστικτο | σ. 109 |
| 3. Η ζωική διάνοια | σ. 119 |



Κεφάλαιο 4°

Η ανθρώπινη συνείδηση

1. Περί της φύσεως του ανθρώπου σ. 139
2. Το «εγώ» ως αντίληψη σ. 162
3. Το «εγώ» ως μνήμη σ. 177
4. Η ενορατική πλευρά της συνείδησης σ. 202

Συμπεράσματα

- προς μια ανασυγκρότηση της ανθρώπινης συνείδησης* σ. 224

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΕΔΙΟ

Κεφάλαιο 5°

Η προβληματική του κλειστού

1. Η κοινωνία ως ζωτικό δεδομένο σ. 229
2. Η κοινωνία ως ηθικό δεδομένο σ. 250
3. Ο πόλεμος ως φυσικό δεδομένο σ. 258

Κεφάλαιο 6°

Από το κλειστό στο ανοικτό: η προβληματική της μετάβασης

1. Η κοινωνία ως άνοιγμα: η ηθική πρόκληση σ. 266



2. Το εξαιρετικό υποκείμενο σ. 273
Κεφάλαιο 7^ο
Άλλες πτυχές της μετάβασης

1. Κοινωνικό γίνεσθαι και ιστορία σ. 295
2. Η πολιτική χροιά του μπερξονικού στοχασμού σ. 302
3. Ο Μπερξόν στο πεδίο των σύγχρονων εντάσεων:
μηχανικισμός και μυστικισμός σ. 313
4. Καθ' οδόν προς το μέλλον σ. 319

ΣΥΝΟΨΗ

Η συμβολή του Μπερξόν στον σύγχρονο κοινωνικοπολιτικό στοχασμό
σ. 324

Συνομογραφίες σ. 329

Επιλογή Βιβλιογραφίας σ. 330

Sommaire

*De la théorie de la conscience vers la théorie sociale et politique:
la contribution d'Henri Bergson* σ. 355

Βιογραφικό Σημείωμα σ. 361



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Εκφράζω τις θερμές ευχαριστίες μου προς τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, υπό την επίβλεψη της οποίας είχα την τύχη να ολοκληρώσω την παρούσα εργασία στα πλαίσια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Ελληνικής Φιλοσοφίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών»: ιδιαίτερα τον αναπληρωτή καθηγητή και επόπτη της παρούσας διατριβής κ. Γιάννη Πρελορέντζο για τις συστηματικές και λεπτομερείς του παρατηρήσεις, όπως και τα υπόλοιπα μέλη της επιτροπής, την καθηγήτρια κ. Γεωργία Αποστολοπούλου και τον επίκουρο καθηγητή κ. Θανάση Σακελλαριάδη, για τις χρήσιμες υποδείξεις τους.

Ευχαριστώ ομοίως θερμά τον κ. Μανόλη Παπαθωμόπουλο, όπως και τον επιστημονικό υπεύθυνο και πρόεδρο της Ειδικής Διατηρηματικής Επιτροπής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνικής Φιλοσοφίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών» καθηγητή φιλοσοφίας κ. Παναγιώτη Νούτσο για τη χορήγηση υποτροφίας κατά τα έτη 2002, 2003, προκειμένου να διεκπεραιωθεί η διδακτορική μου έρευνα.

Επιθυμώ τέλος να ευχαριστήσω την αδελφή μου, την οικογένειά μου, τις φίλες και τους φίλους εκείνους που με την αλληλεγγύη και την υποστήριξή τους συνέδραμαν στην πραγματοποίηση αυτής της εργασίας.

Πολυξένη Κ. Ζινδριλή
Ιωάννινα, Μάιος 2008



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

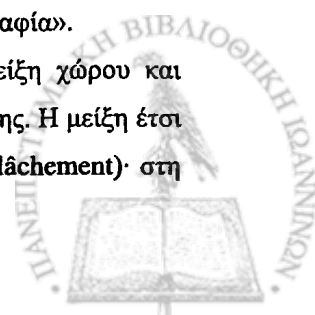
Στην παρούσα εργασία επιχειρώ, μέσα από την εξέταση της προβληματικής της 'συνείδησης' και της προβληματικής που αφορά στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, να αναδείξω την πρωτοτυπία του στοχασμού του Ανρί Μπερξόν (Henri Bergson), ενός φιλοσόφου που για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα βρέθηκε στο περιθώριο του φιλοσοφικού προσκήνιου, η επιρροή του ωστόσο υπήρξε αδιαμφισβήτητη στην ανανέωση της φιλοσοφίας των αρχών του εικοστού αιώνα, μάλιστα όχι μόνο σε μείζονες φιλοσόφους, ψυχολόγους, λογοτέχνες, καλλιτέχνες, αλλά και σε θεράποντες των θετικών επιστημών¹.

Η ερευνητική μέθοδος που ακολούθησα, προκειμένου να κατανοήσω το οπτικό πρίσμα μέσω του οποίου ο Μπερξόν επεξεργάζεται τις παραπάνω θεματικές, αφορά στην αναζήτηση της ιδέας εκείνης δύναμει της οποίας θα μπορούσε να αντιληφθεί κανείς την οργανωμένη ενότητα της μπερξονικής σκέψης και που κατά τη γνώμη μου συνοψίζεται στην ιδέα της δημιουργικής προσπάθειας. Έτσι, το γεγονός για παράδειγμα ότι η έρευνα μέχρι τώρα, παρότι δεν έχει αγνοήσει ούτε το πρόβλημα της συνείδησης (πρβ. Prado, 2002), ούτε το πρόβλημα της κοινωνικής (πρβ. Lafrance, 1974) και πολιτικής φιλοσοφίας (πρβ. Kennedy, 1987)² του Μπερξόν, θεωρώ ότι υπό το πρίσμα της προσπάθειας, -που αφορά πάντα συγκεκριμένα έμβια όντα, καθορισμένες μορφές συνείδησης (φυτά, ζώα) με αποκορύφωμα τον άνθρωπο-, προσφέρεται ένα νέο κλειδί για να κατανοηθεί, αφενός η σχέση ενός έμβιου όντος με το περιβάλλον του, αφετέρου η σχέση ατόμου-κοινωνίας (ζωικής ή ανθρώπινης) και η προοπτική της. Η ερευνητική αυτή επιλογή, σημαντική επίσης για τον χειρισμό άλλων μπερξονικών διπόλων (διάρκεια-χώρος, πνεύμα-ύλη, ψυχή-σώμα, στατικό-δυναμικό, κλειστό-ανοικτό), με τοποθετεί κατά συνέπεια στον αντίποδα μιας ερμηνευτικής εκδοχής που εδραιώνει τη φιλοσοφία του Μπερξόν ως «μπερξονισμό», δηλαδή ως μία φιλοσοφία της διαφοράς φύσης³, επειδή μια τέτοια αφετηρία όχι μόνο

¹ Πρελορέντζος, 2005: β) 349. Για την «έκλειψη» του μπερξονισμού από το φιλοσοφικό προσκήνιο βλ. στο ίδιο σσ. 350-351.

² Τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία των ανωτέρω μελετών παρατίθενται στη «Βιβλιογραφία».

³ Ο Μπερξόν, λέει ο Deleuze, έδειξε π.χ. ότι ο αφηρημένος χρόνος είναι μία μείξη χώρου και διάρκειας, και ότι ο χώρος καθ'αυτός είναι μία μείξη ύλης και διάρκειας, ύλης και μνήμης. Η μείξη έτσι διαιρεί τον εαυτό της σε δύο τάσεις: στην ύλη (τάση που ορίζεται ως χαλάρωση (relâchement)· στη



θα εξαφάνιζε τα υποκείμενα της προσπάθειας και θα υποστασιοποιούσε συνολικά την εξέλιξη της ζωής (είναι αμφίβολο αν θα μπορούσαμε τότε να μιλάμε για εξέλιξη)⁴, αλλά θα οδηγούσε τη φιλοσοφία του Μπερξόν σε μία σπινοζικού τύπου θεώρηση⁵, ιδωμένη ως υπόθεση «δημιουργικής» αιτιότητας, ως κίνησης ενός αδιαίρετου Ολου⁶. Μια τέτοια εκδοχή θα συνεπαγόταν αναπόφευκτα ότι αποδίδουμε στη φύση την ιδέα της προσπάθειας, ότι αποδίδουμε στη φύση, κατά τον Μπερξόν, «τον πιο τρομερό από τους άθλους του Ηρακλή», ότι εξύψωσε δηλαδή στο απλό ενέργημα της όρασης απείρωσ περίπλοκα στοιχεία, ενώ «η κατασκευή ενός οφθαλμού της κοστίζει όσο και η ανύψωση του χεριού σε μένα»⁷.

Στην ιδέα της δημιουργικής προσπάθειας, επίσης, δίδοντας το κύριο βάρος στα έργα του Μπερξόν και όχι στα *Μαθήματά* του, τα οποία, βασισμένα σε σημειώσεις ορισμένων μαθητών του, ήρθαν πρόσφατα στο φως της δημοσιότητας, θεώρησα τα έργα του [*Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης, Ύλη και μνήμη, Η δημιουργική εξέλιξη, Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*] όχι ασυνεχή,

διάρκεια [τάση που ορίζεται ως συστολή (contraction)]. Η εξέταση όμως όλων των περιγραφών της διάρκειας από τον Μπερξόν προδίδει, υποστηρίζει ο Deleuze, ότι «η διαφορά φύσης, τελικά, δεν είναι μεταξύ δύο τάσεων», αλλά «είναι καθαυτή μία από αυτές τις τάσεις, και αντιτίθεται στην άλλη». Επομένως, «ό,τι διαφέρει έχει γίνει καθαυτό ένα πράγμα, μια υπόσταση». Η Διάρκεια, λόγου χάριν, είναι η τάση διαφοράς του ίδιου από το ίδιο, και ό,τι διαφέρει από τον εαυτό του είναι *αμέσως* η ενότητα υπόστασης και υποκειμένου. Με την έννοια αυτή, η διαφορά φύσης – που εισάγεται από τον Deleuze ακόμη κι εκεί όπου υφίσταται για τον Μπερξόν μία διαφορά βαθμού (π.χ. μεταξύ της αντίληψης της ύλης και της ίδιας της ύλης)- όπως και ανάμεσα στα άτομα του ίδιου είδους δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς χωρο-χρονική, γενική ή ειδική, εξωτερική ή ανώτερη ως προς το πράγμα, αλλά η ίδια ένα πράγμα, μία τάση που καθαυτή αντιτίθεται σε μία άλλη. Αν η φιλοσοφία λουπόν θέλει να έχει, κατά τον Deleuze, μία θετική και άμεση σχέση με τα πράγματα, τότε πρέπει να συλλάβει το ίδιο το πράγμα σ' αυτό που είναι, δηλαδή στην «εσωτερική» του διαφορά. Βλ. Deleuze, 1999: 42-43, 47-48.

⁴ Για τη θέση αυτή του Deleuze βλ. παρακάτω σσ. 63-64 και 78-79.

⁵ Ο Montebello μάλιστα, αναφερόμενος στη ντελεζιανή ερμηνεία του Μπερξόν, θεωρεί ότι καθιστά τον Μπερξόν «έναν καλό μπερξονιστή, δηλαδή έναν καλό σπινοζιστή», «έναν Μπερξόν υβριδοποιημένο (hybridé) από τον Spinoza». Βλ. Montebello, 2007: 480 και 482. Για την επρροή του Spinoza στον Μπερξόν στη φιλοσοφία του Deleuze, όπως και για τα παράδοξα αυτής της ερμηνείας βλ. στο ίδιο, 477-490.

⁶ Βλ. Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 570.

⁷ EC, 573.

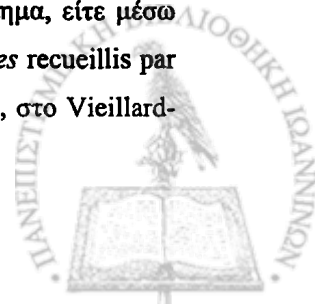


ανεξάρτητα ή αντιπαρατιθέμενα μεταξύ τους⁸, αλλά ως έκφραση μιας βαθύτερης συνέχειας και μιας οργανωμένης ενότητας, την ενότητα της διάρκειας⁹. Έκτοτε, η μέθοδος των αντιθέσεων και των συγκλίσεων, που χρησιμοποιήθηκε στην πορεία για τη σύγκριση των βασικών θέσεων του Μπερξόν με τις θέσεις άλλων φιλοσόφων, όπως και για την αποτίμηση των απόψεων διαφόρων μελετητών του, είχε ως γνώμονα αυτή τη σταθερά.

Ως προς τη διάθρωση του περιεχομένου της παρούσας εργασίας, εξετάζω καταρχήν, στο πρώτο μέρος, κυρίως στη θεματική του ζωτικού προβλήματος, ορισμένες από τις θεμελιωδέστερες έννοιες της μπερξονικής φιλοσοφίας: της ζωής, της διάρκειας, της κίνησης, της εξέλιξης, της συνείδησης, της ενόρασης, της ατομικότητας. Η φιλοσοφία του Μπερξόν, εκλαμβάνοντας την έννοια της ζωής ως ιδιαίτερη κατηγορία μη αναγόμενη σε κανένα άλλο φαινόμενο, προπάντων έναντι κάθε μηχανικής, έχει, μέσω της εμπειρικά θεμελιωμένης υπόθεσης της ζωτικής ορμής, που απολήγει σε συγκεκριμένες μορφές συνείδησης (φυτά-ζώα-άνθρωπος), ως ουσιαστικό της κατηγορούμενο την πραγματική διάρκεια. Η ιδιότυπη οργάνωση ζωής-ύλης προσφέρεται ως πλαίσιο για την εξήγηση της ενδεχομενικότητας της εξέλιξης και της πολλαπλότητας των γραμμών της. Εξαίρεται ο δημιουργικός πλην όμως απρόβλεπτος χαρακτήρας της εξέλιξης, σε αντίθεση με τον 'ειδικό', που διέπει σχετικά στάσιμα έμβια όντα, υποκείμενα στον αυτοματισμό και στην επανάληψη. Στη

⁸ Οι περισσότεροι ερμηνευτές, επισημαίνει ο Vieillard-Baron, όπως ο Jacques Chevalier [*Bergson*, Paris, Plon, éd. augmentée, 1934] ή ο Alexis Philonenko [*Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Le Cerf, 1994], μελετούν τα έργα ενός συγγραφέα καθένα σαν μια σχεδόν ανεξάρτητη ενότητα. Ορισμένοι άλλοι επιδιώκουν συστηματικά να αντιπαραθέσουν τα έργα του Μπερξόν μεταξύ τους, όπως ο Alain de Lattre [*Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990], ενώ σπάνιοι είναι οι ερμηνευτές που υποστηρίζουν ότι υφίσταται συνέχεια μεταξύ των έργων του Μπερξόν. Μεταξύ αυτών είναι ο Albert Thibaudet, συγγραφέας του έξοχου δοκιμίου *Le Bergsonisme* [Paris, Gallimard, 1923], και ο V. Jankélévitch [*Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959], ο οποίος επιμένει ότι για να διαβάζεται «ορθά» (à l'endroit) η φιλοσοφία του Μπερξόν, πρέπει να διαβάζεται με χρονολογική σειρά, ώστε η συνέχειά της να συνιστά μια συνέχεια ανάπτυξης, όπου το τέλος να φωτίζει την αρχή. Για τις αναφορές αυτές βλ. Vieillard-Baron, 2002: 280-281.

⁹ Επ' αυτού η ακόλουθη δήλωση του Μπερξόν στον Jean de La Harpe είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική: «Έγραψα καθένα από τα έργα μου ξεχνώντας όλα τα άλλα. Βυθίζομαι στο διαλογισμό ενός προβλήματος: ξεκινώ από τη 'διάρκεια' και προσπαθώ να διαφωτίσω αυτό το πρόβλημα, είτε μέσω αντίθεσης, είτε μέσω ομοιότητας με αυτήν». Βλ. *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1943, σ. 360, στο Vieillard-Baron, 2002: 280.



βάση της προσπάθειας προκρίνεται η υιοθέτηση μιας ευλύγιστης τελικότητας, ως προσπάθειας αναζήτησης μιας φυσικής ομοιότητας στην κατασκευή ταυτόσημων οργάνων με ανόμοια μέσα, σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης, όπως και η απόπειρα κάθε έμβιου όντος για μεγαλύτερη κίνηση και ελευθερία δράσης.

Στη συνέχεια, η εξέταση των μορφών συνείδησης -φυτικής, ζωικής, ανθρώπινης- αποτυπώνει την ιδιαιτερότητα και τα όρια αυτής της προσπάθειας. Στο φυτό, η ατελής διέγερση της φυτικής αισθητικότητας, εξαιτίας της απουσίας αισθήσεων και νευρικού συστήματος), η 'έκλειψη' δηλαδή μιας εκδηλωμένης κινητικότητας, καθιστά τη συνείδηση του φυτού «ληθαργική», «υπνωτισμένη» και ως εκ τούτου την προσπάθειά του για περαιτέρω εξέλιξη αδιέξοδη.

Η ζωική συνείδηση, 'αισθητική' και 'αφυπνισμένη', οριοθετείται από τη φυτική χάρη σε μια προσπάθεια που απαιτεί κόπους, εξαιτίας της αναγκαστικής μετακίνησης του ζώου προς αναζήτηση τροφής. Η αισθητικότητα του ζώου ωστόσο παραμένει περιορισμένη και ατελής σε σχέση με την ανθρώπινη, επειδή το ζώο δεν έχει ενεργή μνήμη, επειδή δεν προεκτείνει το παρελθόν του στο παρόν του, έτσι ώστε ούτε οι ηδονές ούτε οι πόνοι του έχουν το βάθος των ανθρώπινων, καθώς προεκτείνονται απεριόριστα μέσω της ανασκόπησης των. Η εξέταση της σχέσης ενστίκτου-διάνοιας, αμιγώς από ψυχολογική σκοπιά, φανερώνει, μέσω ενός σχηματικού σχεδίου, μια κεφαλαιώδη διαφορά βαθμού και όχι φύσεως ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο, πράγμα που αναδεικνύει την ποικιλομορφία της προσπάθειας μιας δεδομένης συνείδησης για περαιτέρω εξέλιξη. Ο ορίζοντας όμως αυτής της προσπάθειας, όπως προδίδει η λειτουργία της ζωικής διάνοιας, εξακολουθεί να παραμένει 'κλειστός' και για το ζώο. Το γεγονός δηλαδή ότι η ορμή της δράσης του έχει την ίδια έκταση με την πράξη του, ότι ο συνειρμός είναι απόρροια μιας αυτόματης και βιωμένης γενικότητας, -σε αντίθεση με τον άνθρωπο στον οποίο η διαδικασία γενίκευσης, πέρα από συνειρμική, είναι επινοητική, καθόσον προϋποθέτει μια προσπάθεια αναστοχασμού διά της οποίας απαλείφονται από μια παράσταση οι ιδιαιτερότητες του χρόνου και του τόπου, έτσι ώστε να αναδημιουργεί τα δεδομένα της αντίληψής του-, καθιστά τη δράση του ζώου βέβαιη, μηχανική, 'κλειστή' στον απρόβλεπτο, δημιουργικό και 'ανοικτό' χαρακτήρα της προόδου.

Υπό το πρίσμα μιας τέτοιας προσπάθειας, χάρη στην οποία ο δεσμός του ανθρώπου με τον κόσμο, της διάρκειας με το νου, του πνεύματος με τη φύση, της



ύλης με τη ζωή, διατηρείται ανέπαφος¹⁰, η ανθρώπινη συνείδηση γίνεται ο άξονας της μπερζονικής σκέψης. Ο άνθρωπος λοιπόν ως κέντρο προοπτικής αναφορικά με τον εαυτό του (Teilhard de Chardin), ή μάλλον η προσπάθειά του, που αποβλέπει να μεταλλάξει την ύλη ώστε να μετασχηματιστεί ο ίδιος τελικά ηθικά και πνευματικά μέσα από τη διεργασία αυτή, είναι αυτό που χαρακτηρίζει και οριοθετεί την ανθρώπινη συνείδηση από τις υπόλοιπες μορφές της. Με αφετηρία την προσπάθεια, δυνατή εξαιτίας της υλικής παρεμπόδισης, ο άνθρωπος καλείται να είναι 'δρων' και όχι 'δρώμενος'. Να αναπτύξει, δηλαδή, όχι μια αυτόματη, μηχανική και ανακλαστική δράση, αλλά μια δράση ποιοτική, συνειδητά ελεύθερη και δημιουργική, που φέρει τη σφραγίδα της βούλησης, της ενσυνειδήτου εκείνης δυνάμεως, ο ρόλος της οποίας συνίσταται στο να φέρνει διαρκώς κάτι νέο στο κόσμο. Στην ίδια τροχιά, η εμπλοκή της μνήμης στον πρακτικό προσανατολισμό της αντίληψης, ως πρόοδος του παρελθόντος στο παρόν, ως μια δυνητική κατάσταση που υλοποιείται σταδιακά μέσω μιας σειράς διαφορετικών «επιπέδων συνείδησης» σε μια αντίληψη ενεργή, φέρνει στο προσκήνιο τη θεωρία των «επιπέδων συνείδησης», που χρησιμοποιείται όχι τόσο να αναδειχθεί η διαφορά φύσεως μεταξύ καθαρής μνήμης και καθαρής αντίληψης¹¹, αλλά η έναρξη μιας ανιδιοτελούς εργασίας ψηλάφησης του ασυνειδήτου παρελθόντος, κοντολογίς η διανοητική προσπάθεια προκειμένου να ενεργοποιηθούν οι δυνητικές αναμνήσεις και να αναδομηθεί εκ νέου το αντικείμενο της αντίληψης. Το ίδιο εγχείρημα, μέσα από την εξέταση διάνοιας και ενόρασης, εδραιώνει την ενόραση, εν προκειμένω τη φιλοσοφική, όχι ως εργασία ιδιοτελή και χρησιμοθηρική, αλλά ως προσπάθεια ανιδιοτελή και θεωρητική, διά της οποίας μεταφερόμαστε στο εσωτερικό ενός αντικειμένου για να συμπέσουμε με αυτό που έχει ως μοναδικό και κατά συνέπεια ανέκφραστο. Η προσπάθεια δεν αφορά μια ανάλυση, εργασία γενίκευσης που, μέσω της χρήσης αφηρημένων εννοιών, παραμορφώνει τις ειδικές τους ιδιότητες. Συνιστά μάλλον μία διαδικασία αναστοχασμού, μία προσπάθεια υπέρβασης των εννοιών δυνάμει όμως των ίδιων των εννοιών, δυνάμει των λέξεων, - καθώς οι λέξεις, φτιαγμένες για να μεταφέρονται από το αντιληπτό πράγμα στην

¹⁰ Μουρέλος, 1965: 88.

¹¹ Αυτή είναι η αφετηρία π.χ. του Deleuze, αλλά και ορισμένων άλλων μελετητών. Βλ. παρακάτω σ. 183. Την έννοια του επιπέδου, ως διαφοράς φύσεως, υιοθετεί επίσης ο Μουρέλος επισυνάπτοντας σε αυτήν τον όρο της πραγματικότητας. Βλ. Μουρέλος, 1964: 29.



ανάμνησή του, από την ακριβή ανάμνηση σε μια πιο φευγαλέα εικόνα, στην παράσταση μιας ιδέας-, έτσι ώστε να επιτευχθεί, με μια επίπονη προσπάθεια ρήξης διά της οποίας σπάζουμε το δεσμό με τις προκαταλήψεις και τις διανοητικές έξεις, η εμπάθυνση της εργασίας και ο σχηματισμός περισσότερο εύκαμπτων παραστάσεων, εννοιών έτοιμων να διαμορφωθούν πάνω στις διαφεύγουσες μορφές της ενόρασης. Εμπεριέχοντας μια τέτοια προσπάθεια, διαπιστώνεται ότι η ενόραση δεν μπορεί να θεωρηθεί ανορθολογική ή μυστηριώδης, αλλά, όντας μία *παρότρυνση στην κίνηση*, η ίδια η *απλότητα*, θα διασφάλιζε μάλλον την ενότητα της πνευματικής ζωής, ρίχνοντας το φως της στην *προσωπικότητά μας, στην ελευθερία μας, στη θέση μας μέσα στη φύση, στην καταγωγή μας, ίσως ακόμη και στο πεπρωμένο μας, διαλύοντας το σκοτάδι της νύχτας στο οποίο μας αφήνει η διάνοια.*

Στο δεύτερο μέρος, όπου ερευνώνται οι κοινωνικές και πολιτικές συνεπαγωγές της σκέψης του Μπερξόν, η ιδέα της δημιουργικής προσπάθειας βρίσκει σοβαρά ερείσματα στην κοινωνικοπολιτική εξέλιξη μέσα από τον πρωταγωνιστικό ρόλο της ανθρώπινης δράσης. Η προβληματική του 'κλειστού', η κοινωνία ως *ζωτική απόληξη* της γενικής κίνησης της ζωής τόσο στην πρωτόγονη όσο και στη σύγχρονη μορφή της, εξηγείται βιολογικά, στη βάση ενός 'δυνητικού ενστίκτου' που διασφαλίζει την κοινωνική συνοχή, το στατικό χαρακτήρα της κοινωνικής δομής ενάντια στις ιδέες του θανάτου, του απρόβλεπτου και του τυχαίου, μέσω της έγερσης αντισταθμιστικών ψευδαισθησιακών παραστάσεων. Στην ίδια βάση, επίσης, ο κλειστός χαρακτήρας της ηθικής μιας δεδομένης κοινωνίας, η αυτόματη υπακοή σε γενικά καθήκοντα ή απρόσωπες υποχρεώσεις, ερμηνεύεται βιολογικά και όχι θεωρητικά.

Απεναντίας, η προβληματική της μετάβασης, η εξέλιξη της πρωτόγονης διάνοιας προς την πολιτισμένη, προϋποθέτει *κόπο και επίμονη προσπάθεια για να γυρίσει π.χ. ο άνθρωπος την πλάτη στη μαγεία και να προσδεύσει προς την επιστήμη πέρα από τα όρια που του έθεσε η φύση, πέρα από μια μέτρια ζωή.* Απαιτείται προσπάθεια, που θα στερούταν έντασης αν δεν προσαρτούταν στη ζωή και κατεύθυνσης αν δεν αποσπόταν ανεπαίσθητα από αυτή, προσπάθεια που απαιτεί δράση αλλά *απαλλαγή συνάμα από τις προκαταλήψεις της στιγμής, προκειμένου να επιτευχθεί μια στάση ανώτερης ηθικότητας που ωθεί την κοινωνία σε διάνοιξη.* Φορέας μιας τέτοιας ρηξικέλευθης ηθικής, διά της οποίας σπάζει ο δεσμός με τη φύση, με τη φυσική αναγκαιότητα των έξεων, ο μεγάλος μυστικός διασφαλίζει τη συνέχεια της ζωτικής ορμής. Η εξέταση της μυστικής εμπειρίας, ως ηθικής επινόησης, και η συμβολή της



στη διεύρυνση της φιλοσοφικής έρευνας υποδεικνύει την κατεύθυνση βάσει της οποίας επιχειρείται η *εκκρεμής* συμφιλίωση μυστικισμού και ορθολογικότητας.

Η ιστορική πρόοδος, ως έκφανση της δημιουργικής διάρκειας και της ανθρώπινης βούλησης, επιτρέπει στη συνέχεια να διατυπωθεί η έννοια της κοινωνικής εξέλιξης όχι μόνο ως εκκρεμής αιώρηση ανάμεσα στα αντίθετα, απλώς ως μεγέθυνση, αλλά μάλλον ως σπειροειδής ανέλιξη, ως δημιουργία νέων ποιοτήτων. Τέλος, υπό το πρίσμα μιας τέτοιας προσπάθειας ερευνάται τόσο η πολιτική αποτίμηση της μπερξονικής σκέψης, όσο και η πρόκληση της ανθρωπότητας, προκειμένου να διευθετήσει εκ νέου τα προβλήματα που προκάλεσε ο «αφροδισιακός» χαρακτήρας του πολιτισμού μας, η υπαγωγή της επιστημονικής επινόησης στις *τεχνητές ανάγκες και στην πολυτέλεια*, κύριο αίτιο για την υπερτροφική ανάπτυξη των πόλεων έναντι της υπαίθρου, της μεταβολής των σχέσεων κεφαλαίου-εργασίας, αλλά και του μονόπλευρου προσανατολισμού της επιστήμης στη μηχανική ανάπτυξη. Η δυνατότητα μετάβασης από την κλειστή προς την ανοικτή κοινωνία, το πέρασμα από την αυξανόμενη πολυπλοκότητα της ζωής στην απλότητα, διαπιστώνεται ότι απαιτεί: καταρχήν μία βαθιά ηθική μεταρρύθμιση, προκειμένου να ανακοπεί η ροπή προς τις τεχνητές ανάγκες και την πολυτέλεια, καθοριστικό ρόλο στην οποία διαδραματίζει, εκτός από τη δράση των ηθικών δημιουργών, η γυναικεία πρωτοβουλία: στη συνέχεια μια επιστημονική μεταρρύθμιση, αφενός για την αλλαγή των διατροφικών συνηθειών, αφετέρου για τη μεταβολή των πεποιθήσεων όσον αφορά τα αποκαλούμενα «αδύνατα» ή «αναληθοφανή» φαινόμενα¹², έτσι ώστε μέσω μιας θέασης του επέκεινα να καταστεί δυνατή η διεύρυνση των επιστημονικών δεδομένων. Η απολαβή ενός τέτοιου εγχειρήματος, που συντελεί στην υπερνίκηση της ματαιοδοξίας, στην εμβάθυνση του εαυτού μας, της ζωής και στο όραμα μιας ανοικτής κοινωνίας, θα ανταμειφθεί. Η μπερξονική φιλοσοφία, υποδεικνύοντας κατεξοχήν μια τέτοια *δημιουργική προσπάθεια*, μας δίνει το χρυσό κλειδί της γνώσης για μια διέξοδο στη χαρά.

¹² Για παράδειγμα το φαινόμενο της τηλεπάθειας.



ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

Κεφάλαιο 1^ο

Το ζωτικό πρόβλημα

1. Το ερώτημα περί της ζωής

ή πώς το ερώτημα περί της ζωής τρέπεται σε ερώτημα περί της διάρκειας

Μπροστά στο ερώτημα «τι είναι η ζωή» ο ανθρώπινος λόγος βρίσκεται σε αμηχανία και πιθανόν σε «ανυπέρβλητη δυσκολία», ομολογεί ο Μπερξόν¹, ήδη από την εποχή των μαθημάτων του στο Clermont-Ferrand². Σχεδόν είκοσι τέσσερα χρόνια αργότερα από την εποχή του Clermont, το 1907, η *Δημιουργική εξέλιξη* αναλαμβάνει να εξηγήσει τα όρια του ανθρώπινου λόγου. Αθεράπευτα επηρμένος ο λόγος μας «φαντάζεται ότι κατέχει εκ γενετής ή εκ κατακτήσεως –έμφυτα ή επίκτητα- όλα τα στοιχεία που είναι ουσιώδη για τη γνώση της αλήθειας», ενώ ακόμη και η άγνοιά του επί νέων αντικειμένων «αναφέρεται μόνο στο ερώτημα ποια από τις παλιές κατηγορίες του αρμόζει στο νέο αντικείμενο», με ποια έτοιμα, γνωστά δεδομένα θα

¹ Ο Henri Bergson, που γεννήθηκε στις 18 Οκτωβρίου του 1859 στο Παρίσι και απεβίωσε στις 3 Ιανουαρίου του 1941 από πνευμονικό κρυολόγημα, ήταν το δεύτερο από τα επτά παιδιά -τέσσερα αγόρια (Henri, Joseph, Philip, John) και τρία κορίτσια (Juliette, Moïra, Renée)- του Michael Bergson και της συζύγου του Käte Levinson, «μιας γυναίκας ανώτερης ευφυΐας», σύμφωνα με την ομολογία του ίδιου του Μπερξόν [βλ. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson, Seuil, χ.χ.ε.*], «μιας θρησκευτικής ψυχής με την πλέον υψηλή σημασία της λέξης, της οποίας η καλοσύνη, η αφοσίωση και η γαλήνη» και σχεδόν η αγιότητα, γινόταν αντικείμενο θαυμασμού όλων εκείνων που την γνώριζαν. Για τις αναφορές βλ. Soulez, στο Soulez -Worms, 2002: 23-26. Στις 7 Ιανουαρίου του 1892 ο Μπερξόν παντρεύεται τη Louise Neuburger, -η μητέρα της οποίας ήταν πρώτη εξαδέλφη της Jeanne Weil, μητέρας του Marcel Proust-, με την οποία αποκτά μια κόρη, τη Jeanne. Στο ίδιο, 90 και 297. Για την ετυμολογία του ονόματος «Bergson», βλ. στο ίδιο την έρευνα του Soulez, ιδιαίτερα σσ. 13-16.

² «Η πρώτη δυσκολία που συναντά κανείς», προκειμένου να γνωρίσει σε τι συνίσταται η ζωή, λέει ο Μπερξόν, «είναι μια δυσκολία αξεπέραστη» (*LCI*, 285).



ντύσει εννοιολογικά νέα αντικείμενα (EC, 535). Η ζωή όμως δραπετεύει από κάθε προσπάθεια εγκλωβισμού της σε γενικές και αφηρημένες έννοιες ή απλές κατηγορίες στις οποίες εντάσσουμε τα έμβια όντα (EC, 516), διότι η λογική μας, όπως και «οι έννοιές μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων», ώστε η διάνοιά μας να θριαμβεύει στη γεωμετρία, αποκαλύπτοντας τη συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη³. Πώς λοιπόν η σκέψη μας, διερωτάται ο Μπερξόν, «υπό την αμιγώς λογική της μορφή» (EC, 489), θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το όλο, ενώ είναι μόνο το μέρος (EC, 490);

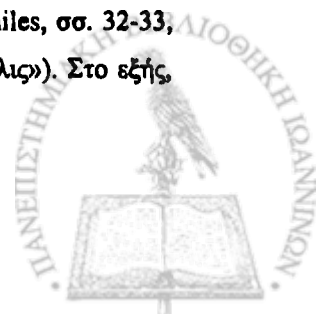
Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε το ερώτημα περί της ζωής δεν διερευνάται εννοιολογικά, με αφετηρία το αφηρημένο, αλλά με βάση το «ατομικό», το συγκεκριμένο έμβιο ον⁴. Προς τούτο ο Μπερξόν εισάγει την υπόθεση της ζωτικής ορμής (*élan vital*)⁵, την ύπαρξη της οποίας δεν πρόκειται να αποδείξει, επαληθεύει ωστόσο την ορθότητά της⁶, ως υπόθεσης «καθαρά εμπειρικού χαρακτήρα» (DS, 1069). Πράγμα που αποκλείει, αφενός την εκδοχή ότι η ζωτική ορμή μπορεί να θεωρηθεί επιστημονική υπόθεση, διότι μια επιστημονική υπόθεση ακολουθεί έναν «κανόνα μεθόδου», -ο ρόλος της φυσιολογίας για παράδειγμα είναι η ατέρμονη αναζήτηση του φυσικού και χημικού χαρακτήρα της ζωής-, δεν αφορά όμως «γεγονότα» της εμπειρίας (DS, 1069-1070), αφετέρου ότι τα προβλήματα τα οποία η

³ Αδρανής θεωρείται η ύλη, η οποία δεν είναι ικανή για αυτοτελή κίνηση ή στάση (E, 94).

⁴ Στο γράμμα στον R. Kroner ο Μπερξόν τονίζει ότι «η ζωή δεν είναι μια έννοια, αλλά κάτι ατομικό, αφού είναι πάντα το ίδιο έμβιο ον που υποδιαιρείται από την πρώτη εμφάνιση της ζωής πάνω στον πλανήτη μας» (Cor, 384-385).

⁵ Ορισμένοι μελετητές αποδίδουν στον όρο *vital* δύο σημασίες, θεωρώντας τον άλλοτε ως «ζωικό» (ο ενέχων ζωή) και άλλοτε ως «ζωτικό» (ζωογόνο). Βλ. Κ. Παπαγιώργης, στο Ζαν Μισέλ Μπενιέ, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη, σ. 616, στο Vieillard-Baron, 2001: 164. Άλλοι ωστόσο αποδίδουν τον όρο *vital-e* ως «ζωτικό», ενώ με τον όρο «ζωικό» μεταφράζουν τον γαλλικό όρο *animal-e*. Βλ. Παπαλεξάνδρου, 1925: 76. Τη δεύτερη αυτή πρόταση, που είναι κατά τη γνώμη μας πιο πειστική, διότι καθιστά σαφέστερη τη διάκριση της ζωτικής ορμής και ενός έμβιου (εν προκειμένω του ζώου), ακολουθεί η νέα ελληνική μετάφραση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, - είναι ευτυχές που διαθέτουμε πλέον τη σύγχρονη μετάφραση ενός έργου «κορυφαίου στυλ, συνάμα ακριβούς και μουσικού», σύμφωνα με το χαρακτηρισμό του Jean Guilton [*La vie et l'oeuvre de Henri Bergson*, en préface à *l' Evolution Créatrice*, Rombaldi, Guide des Bibliophiles, σσ. 32-33, (Barlow, 1966: 62)]-, από τους Κ. Παπαγιώργη και Γ. Πρελορέντζο (2005, εκδ. «Πόλις»). Στο εξής, όσα χωρία παρατίθενται από τη *Δημιουργική εξέλιξη*, ακολουθούν αυτή τη μετάφραση.

⁶ Worms, 1996: 109.



υπόθεση συνεπάγεται δεν επλύονται προς την κατεύθυνση της βεβαιότητας, αλλά προς την κατεύθυνση της πιθανότητας⁷.

Η έμφαση του Μπερξόν στον εμπειρικό χαρακτήρα της ζωτικής ορμής φανερώνει την κεφαλαιώδη σημασία που αποδίδει στο ζήτημα της εμπειρίας⁸. Μάλιστα, ακόμη και όταν ο συλλογισμός - η ικανότητα της διάνοιας για επαγωγή (induction) και παραγωγή (déduction)⁹ - εμφανίζεται ως ισότιμος εταίρος της εμπειρίας στη διαδικασία αναζήτησης της αλήθειας¹⁰, πρόκειται αναμφίβολα για έναν συλλογισμό που βασίζεται στην εμπειρία¹¹, και όχι ανεξάρτητο από αυτήν. Αν όντως αυτό αληθεύει, τότε η μπερξονική εμπειρία, απαλλαγμένη «από τα πλαίσια που έθεσε η διάνοιά μας ανάλογα με την πρόοδο της δράσης μας πάνω στα πράγματα», δεν

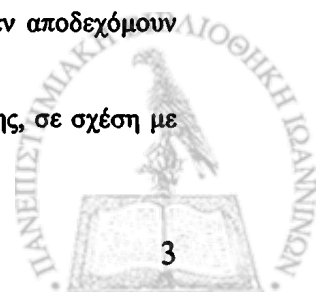
⁷ Στο γράμμα του στον C. Bouglé, ο Μπερξόν τονίζει ότι η υπόθεση της ζωτικής ορμής, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Heidegger, συνιστά στην πραγματικότητα «μια εμπειρικά επιτευχθείσα περίληψη των γνώσεών μας και των αγνοιών μας». Τονίζει επίσης τη μέθοδό του, που εισάγει στη μεταφυσική και συνίσταται: «1) στον καταμερισμό των προβλημάτων ανάλογα με τις φυσικές γραμμές και 2) στη μελέτη κάθε προβλήματος σαν να ήταν το μόνο, μαζί με την ιδέα ότι, αν στην κάθε περίπτωση βρεθούμε να είμαστε στην κατεύθυνση της αλήθειας, οι λύσεις σχεδόν θα συναντηθούν (se rejoindront)» με τη διαφορά ότι «προφανώς η σύνδεση δεν θα μπορεί πια να είναι τέλεια, όπως ήταν στην παραδοσιακή και ουσιαστικά συστηματική μεταφυσική» (Cor, 1491). Η υπογράμμιση δική μας.

⁸ «Δεν υπάρχει άλλη πηγή γνώσης από την εμπειρία» (DS, 1186).

⁹ Cor, 315. Η παραγωγή, -όπου η συναγωγή και η επαλήθευση των συμπερασμάτων πραγματοποιείται δυνάμει μιας αρχής- είναι «μια διεργασία που ρυθμίζεται σύμφωνα με τις ιδιότητες της ύλης», έτσι ώστε να είναι πανίσχυρη σε πράγματα εξωτερικά προς εμάς, στην αστρονομία, στη φυσική και στη γεωμετρία (EC, 676). Κατά συνέπεια, δεν είναι δυνατόν να εννοηθεί «χωρίς μια υστερόβουλη σκέψη χωρικής εποπτείας» (EC, 676). Απεναντίας, στο πεδίο της ηθικής και της ψυχολογίας, η συναγωγή συμπερασμάτων μέσω παραγωγής παραμένει ατελής, επειδή «πρέπει να επικαλεστούμε την ορθοφροσύνη (bon sens), δηλαδή τη συνεχή εμπειρία της πραγματικότητας, προκειμένου να λυγίσουμε συναχθέντα συμπεράσματα και να τα κυρτώσουμε κατά μήκος των ελιγμών της ζωής» (EC, 675). Η επαγωγή, από την άλλη, βασισμένη στην πεποίθηση ότι «υπάρχουν αιτίες και αποτελέσματα και ότι τα ίδια αποτελέσματα ακολουθούν τις ίδιες αιτίες» (EC, 676), τείνει να εξομοιώσει τις ποιότητες με τις ποσότητες, να τις θεωρήσει μεγέθη, έτσι ώστε εξαλείφοντας το χρόνο, να διασφαλίσει τη βεβαιότητα, τη γεωμετρία ως ιδεατό όριο των επαγωγών και των παραγωγών μας (EC, 678-679).

¹⁰ Βλ. την ομολογία του Μπερξόν στον Chevalier για τις δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας: «Το βιβλίο μου είναι πράγματι ένα βιβλίο φιλοσοφίας. Εννοείται ότι, όσο το έγραφα, δεν αποδεχόμουν άλλη πηγή αλήθειας από την εμπειρία και το συλλογισμό» (Cor, 1365).

¹¹ « η φιλοσοφία δεν είχε το δικαίωμα να επικαλείται (την αποκάλυψη), η μέθοδός της, σε σχέση με αυτή, είναι η εμπειρία, και συλλογισμός βασισμένος στην εμπειρία» (Cor, 1380).



οδηγεί, μέσω μιας κατασκευαστικής μεθόδου, σε ολοένα υψηλότερες γενικότητες, ούτε αφήνει «ασάφειες ανάμεσα στις εξηγήσεις που μας υποβάλλει και στα υπό εξήγηση αντικείμενα», αλλά συνιστά μια εξαγνισμένη (épurée), ολοκληρωτική εμπειρία, που «δεν φιλοδοξεί να εξηγήσει μόνο το σύνολο του πραγματικού, αλλά και τις λεπτομέρειες» (EC, 801). Ο Μπερξόν, εφαρμόζοντας πρώτος ουσιαστικά τον «ριζικό εμπειρισμό», πριν ακόμη ο William James επινοήσει τον όρο¹², συναινεί στην ολική και ακέραια αποδοχή της εμπειρίας, στην οποία, όπως λέει ο W. James, παρόλο που δεν είμαστε καθόλου βέβαιοι γι' αυτό που η εμπειρία μας δίνει, συμμετέχουν εξίσου τα συναισθήματα, οι αντιλήψεις μας, όπως και τα ίδια τα «πράγματα» (PM, 1443).

Σε μια τέτοια εμπειρία, όπου «η πραγματικότητα δεν εμφανίζεται πλέον σαν πεπερασμένη ή άπειρη, αλλά απλώς σαν απροσδιόριστη» συνεχής ροή¹³, αν η ζωντανή ενότητα, που γεννιέται από την εσωτερική συνέχεια, αντικατασταθεί από την πλαστή ενότητα ενός γυμνού και αδρανούς πλαισίου, τότε ασφαλώς εκκινούμε από «ανακατασκευασμένα φαινόμενα», όπως κάνουν στην πραγματικότητα οι θεωρίες του εμπειρισμού και του δογματισμού (MM, 320), και εν γένει ο μεταφυσικός δογματισμός [ως μηχανικισμός (mécanisme) και ως δυναμισμός (dynamisme)]¹⁴. Το σφάλμα του εμπειρισμού δεν έγκειται, κατά τον Μπερξόν, στην υπερεκτίμηση της εμπειρίας, αλλά στην αντικατάσταση της πραγματικής εμπειρίας με την εκφυλιστική της εκδοχή, εκείνης που υπόκειται στις απαιτήσεις της δράσης και της γλώσσας, καθώς, ενόψει των απαιτήσεων της πρακτικής ζωής, ο τεμαχισμός της

¹² Milič Čapek, 1971: *Bergson and Modern Physics: a Reinterpretation and Re-evaluation*, Dordrecht: D. Reidel, σ. 193. Για την παράθεση βλ. Mullarkey, 1999: α) 158.

¹³ PM, 1442: «Ρέει, χωρίς να μπορούμε να πούμε αν είναι σε μια μοναδική κατεύθυνση, ούτε ακόμη αν είναι πάντοτε και κυρίως το ίδιο ποτάμι που κυλά».

¹⁴ Ο δυναμισμός, σύμφωνα με τον Μπερξόν, προσπαθεί να συνδέσει μεταξύ τους τις διαδοχικές τομές κατά μήκος του σύμπαντος διαμέσου μιας ποιοτικής παραγωγής, ο δε ο μηχανικισμός, προσηλωμένος κυρίως σε μια οποιαδήποτε από τις τομές, δηλαδή σε στιγμιαίες διαφορές μεγέθους και θέσης, προσπαθεί να τις γενικεύσει, βάσει της διαδοχής των αισθητών ποιοτήτων. Αμφότεροι όμως εκλαμβάνουν ως ομοιογενείς τις ιδιότητες των πραγμάτων στο χρόνο και στο χώρο, ενώ ο ομοιογενής χώρος και ο ομοιογενής χρόνος δεν αποτελούν ούτε ιδιότητες της ύλης, ούτε ιδιότητες των πραγμάτων, ούτε ουσιώδεις συνθήκες της ικανότητάς μας για να τα γνωρίσουμε, αλλά «εκφράζουν, υπό μια αφηρημένη μορφή, τη διπλή εργασία σταθεροποίησης και διαίρεσης που υφιστάμεθα στην κινητή συνέχεια του πραγματικού για να βεβαιώσουμε εκεί τα σημεία εφαρμογής, για να σταθεροποιήσουμε κέντρα ενέργειας (opérations), και για να εισαγάγουμε εντέλει πραγματικές αλλαγές» (MM, 345-346).



πραγματικότητας δεν ακολούθησε τις εσωτερικές γραμμές της δομής των πραγμάτων (MM, 320). Ο δογματισμός από την άλλη, παρόλο που «ανακαλύπτει και φανερώνει τις δυσκολίες στις οποίες ο εμπειρισμός κλείνει τα μάτια», επιχειρεί και αυτός να πετύχει μια σύνθεση, η οποία, «μη έχοντας δοθεί με μια ενόραση, θα έχει αναγκαστικά πάντα μια αυθαίρετη μορφή» (MM, 320). Στην καθαρή εμπειρία, ωστόσο, η πραγματικότητα δεν βεβαιώνεται αυθαίρετα, ούτε «ψυχρά», σαν κάτι εξωτερικό προς τους εαυτούς μας, αλλά βιώνεται καθαυτή¹⁵, ενσωματωμένη μάλλον στην παρουσία μιας «εικόνας»¹⁶.

Μια τέτοια εικόνα, που δεν είναι στερεή όπως ένα αντικείμενο (Mél, 616), παραπέμπει στο άμεσο (immédiat), υποδηλώνοντας «μια συνεχή ροϊκότητα», μια «ρευστότητα» από την οποία αντλούμε συγχρόνως όρους και σχέσεις (Mél, 117). Η ρευστότητα αυτή συλλαμβάνεται μέσω μιας πράξης στην οποία διαπιστώνεται η σύμπτωση υποκειμένου και αντικειμένου. Αν δεχτούμε, σύμφωνα με τον Μπερξόν, ότι η γνώση που προέρχεται από το υποκείμενο «εμποδίζει να είναι το άμεσο δεδομένο αντικειμενικό», σημαίνει «ότι αρνούμαστε *a priori* τη δυνατότητα δύο πολύ διαφορετικών ειδών γνώσης: τη μια στατική, μέσω εννοιών, όπου υφίσταται διαχωρισμός ανάμεσα σε αυτόν που γνωρίζει και αυτό που γίνεται γνωστό· την άλλη δυναμική, μέσω μιας άμεσης ενόρασης, όπου η πράξη της γνώσης συμπίπτει με την πράξη γένεσης της πραγματικότητας»¹⁷. Υπό την έννοια αυτή, το άμεσο δεν είναι το περιεχόμενο των αντιλήψεών μας, ούτε έχει να κάνει με αυτό που ο Kant αποκάλεσε «αισθητή πολυμορφία»¹⁸. Το άμεσο πόρρω απέχει από αυτό που γίνεται εύκολα αντιληπτό· «αλλά άπαξ και φτάσουμε σε αυτή την παράσταση, την οποία κατέχουμε

¹⁵ Σύμφωνα με τον E. Boutroux, στην αφιερωμένη στον W. James μελέτη του (*Revue de métaphysique et de morale*, Νοέμβριος 1910), η έννοια της εμπειρίας συνεπάγεται ότι «δεν βεβαιώνουμε ψυχρά ένα πράγμα που συμβαίνει (se passe) έξω από εμάς, αλλά το νιώθουμε, το αισθανόμαστε καθαυτό, ζούμε το ίδιο με παρόμοιο τρόπο». Βλ. *PM*, 1444, σημ. 1.

¹⁶ Με αφορμή το άρθρο του William James, *James How two minds can know one thing*, ο Μπερξόν διευκρινίζει: «Υπάρχει η καθαρή εμπειρία, η οποία δεν είναι ούτε υποκειμενική ούτε αντικειμενική (χρησιμοποιώ τη λέξη εικόνα για να υποδείξω μια πραγματικότητα αυτού του είδους), και υπάρχει αυτό που ονομάζεται οικειοποίηση (appropriation) αυτής της εμπειρίας από τις τάδε ή τις δείνα συνειδήσεις, οικειοποίηση που μου φαίνεται ότι συνίσταται σε μια *sui generis* ελάττωση της εικόνας, αλλά την οποία εσείς θεωρείτε ότι συνίσταται στις θυμικές καταστάσεις που αποτελούν συμπαρομαρτούντα της καθαρής εικόνας» (Mél, 660).

¹⁷ *Mél*, 773. Πρβ. *Cor*, 469.

¹⁸ Vieillard-Baron, 2004: 46.



στην απλή (simple) της μορφή -την οποία δεν πρέπει να συγχέουμε με μια εννοιακή ανασύνθεση-, αισθανόμαστε υποχρεωμένοι να μετατοπίσουμε το σημείο θέασής μας επί της πραγματικότητας» (*Mél*, 1148).

Σε μια τέτοια εικόνα, άμεσο δεδομένο της εμπειρίας, φαίνεται να παραπέμπει η ζωτική ορμή. Πλην όμως η ζωτική ορμή (*élan vital*), η υπόθεση δηλαδή μιας καταγωγικής (originel) (*EC*, 569, 577) ή κοινής ορμής (*élan commun*) (*EC*, 538), το ζωικό ανάβρυσμα κατά τον Καζαντζάκη¹⁹, η Ηορμέ ή ενστικτώδης δύναμη των Von Monakow και Mourgue²⁰, η «ανήσυχη δύναμη» (*force inquiète*) του William James (*Mél*, 725), δεν εννοιοποιείται, εξεικονίζεται ωστόσο αναγκαστικά²¹, είτε ως άνθισμα (*épanouissement*) πλούτου και πρωτοτυπίας μορφών (*ES*, 833), είτε ως «ατμός υψηλής τάσεως» (*EC*, 705).

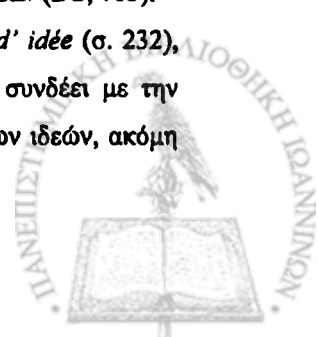
Η εφαρμογή των εικόνων στο πεδίο της φιλοσοφίας, όπως π.χ. η εικόνα του *élan vital*, πιθανόν να σοκάρει όσους είναι εξοικειωμένοι με τις αυστηρές και σαφείς διακρίσεις της εννοιολογικής σκέψης. Αλλά η χρήση εικόνων δεν είναι η πρώτη φορά που επιβάλλεται στην ιστορία της φιλοσοφίας, ως εναλλακτική μορφή φιλοσοφικής σκέψης. Οι εικόνες, απαραίτητα εργαλεία έκφρασης της φιλοσοφικής σκέψης, χρησιμοποιούνται εξίσου και από ορθολογιστές φιλοσόφους, όπως ο Descartes, ο Spinoza ή ο Malebranche, ενώ ακόμη και ο Benda, ένας από τους επιφανέστερους επικριτές της μπερξονικής φιλοσοφίας, παραδέχεται την αναγκαιότητά τους²². Στην

¹⁹ Το οποίο δεν πρέπει να συγχέουμε με τη *Θέληση* του Schopenhauer, τη *Θέληση προς επικράτηση* του Νίτσε, την *Εντατική και εκτατική ζωή* του Guyau ή τη *Θέληση της συνείδησης* του Fouillée. Βλ. Καζαντζάκης, 1912: 326. Στον Καζαντζάκη, ο οποίος σε ειδικές μελέτες και στη διατριβή του επηρεάστηκε βαθύτατα από τον Μπερξόν και τον Nietzsche, -ο ίδιος γράφει στον Πρόλογο του *Ζορμπά*: «Όμως, αν ήθελα να ξεχωρίσω ποιοι άνθρωποι αφήκαν βαθύτερα τα' αχνάρια τους στην ψυχή μου, ίσως να ξεχώριζα τρεις τέσσερις: τον Όμηρο, τον Μπέρξονα, το Νίτσε και τον Ζορμπά ... ο Μπέρξονας με αλάφρωσε από άλυτες φιλοσοφικές αγωνίες που με τυραννούσαν στα πρώτα νιάτα» -όπως επίσης και στον Νίκο Ζερβό, οφείλεται κατά μεγάλο μέρος η στροφή του ελληνικού κοινού προς τα κείμενα των δύο φιλοσόφων, του Μπερξόν και του Nietzsche. Βλ. Αργυροπούλου, 1998: 47 και 48.

²⁰ Von Monakow, Mourgue, R., *Introduction Biologique à l'étude de la Neurologie et de la Psychopathologie*, Paris, F. Alcan, 1928, στο Τζαβάρας, 1999: 65.

²¹ «Και πρέπει να τη συγκρίνουμε (τη ζωή) με μιαν ορμή, διότι δεν υπάρχει εικόνα, δανεισμένη από τον φυσικό κόσμο, που να μπορεί να αποδώσει με μεγαλύτερη προσέγγιση αυτή την ιδέα» (*EC*, 713).

²² Ο Benda, γνωστός επικριτής των μπερξονικών εικόνων, στο βιβλίο του *Du style d' idée* (σ. 232), παρόλο που εκλαμβάνει το ρόλο της εικόνας ως καθαρά διακοσμητικό, αφού τη συνδέει με την ομορφιά, παραδέχεται ότι «η εικόνα δεν εκτοπίζεται καθόλου μέσα στην έκφραση των ιδεών, ακόμη και των πιο αφηρημένων». Βλ. Bréhier, 1949: 108.



μπερξονική φιλοσοφία, ωστόσο, όπου η χρήση των εικόνων σχεδόν επιβάλλεται αναγκαστικά εξαιτίας της εκφραστικής ανεπάρκειας των εννοιών²³, ο ρόλος τους αποκτά μια ιδιαίτερη βαρύτητα. Δεδομένου ότι καμιά από τις υπάρχουσες έννοιες δεν μπορεί να εκφράσει τη σκέψη π.χ. ενός συγγραφέα, η εικόνα (image), η οποία δεν επιλέγεται, αλλά υποβάλλεται (suggéret) από τον φιλόσοφο, «επιβάλλεται με μια απόλυτη αναγκαιότητα»²⁴, ως το «μοναδικό μέσο επικοινωνίας» (Mél, 1526), ως «το μόνο μέσο έκφρασης που εφαρμόζεται στη σκέψη» (Mél, 960). Η εικόνα έτσι ιδωμένη, ενσωματωμένη στο στυλ και στο λόγο του φιλοσόφου, και αδιαχώριστη με την ανάπτυξη της σκέψης του, δεν επιπροστίθεται· αποτελεί μέρος του κειμένου, του εσωτερικού του πλούτου, όντας η ίδια η σκέψη που παίρνει μορφή, που περικλείεται στο ένδυμά της· αλλά αντί να ενδύεται με έτοιμα ενδύματα που είναι οι έννοιες, οι αυστηρές λέξεις, ακολουθεί το γούστο, τη φύση, το ταμπεραμέντο ή το χαρακτήρα της, και υπολογίζοντας το έργο και τις υποχρεώσεις της, παραμένει αυτό που πράγματι είναι²⁵, δηλαδή ένα μέσο που μας διατηρεί στο «συγκεκριμένο» (PM, 1399), και όχι στο πεδίο των εννοιών, των αφηρημένων, γενικών, ή απλών ιδεών (PM, 1399).

Πού βρίσκεται όμως το συγκεκριμένο πεδίο που υποδεικνύει η εικόνα; Πρόκειται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, για κάποιο μέρος ανάμεσα στο μηχανικισμό και στην τελεολογία, ένα μέρος δηλαδή ανάμεσα σε έννοιες που σχηματίζονται από το ανθρώπινο πνεύμα, το οποίο, ελλείψει μιας ενδιάμεσης έννοιας, χρειάζεται να υποδειχθεί με το δάκτυλο· η εικόνα της ορμής -που από μόνη της δεν έχει καμιά αξία- δεν είναι παρά αυτή η υπόδειξη (Mél, 1526). Η εικόνα υποδεικνύει έτσι ότι, αφενός «οι ορατές μορφές, χωρίς να είναι καθαυτό αρνητικές, δεν είναι το ουσιώδες και δεν κατέχουν μια ολόκληρη θετικότητα»· αφετέρου μας καλεί να σκεφτούμε τη ζωή, εγκαταλείποντας «τις πιο συνηθισμένες κατηγορίες της, την αιτιότητα και την

²³ Στο γράμμα του στον Sorel το 1908 ο Μπερξόν γράφει: «... επισημαίνετε ότι ανέτρεξα πολύ συχνά σε εικόνες. Αλλά πώς θα είχα μπορέσει να εκφραστώ διαφορετικά; Έξω από την εικόνα, δεν υπάρχει παρά η έννοια, δηλαδή ένας τίτλος κάτω από τον οποίο ταξινομούμε διαφορετικά αντικείμενα. Αν η ζωή είναι κάτι μοναδικό στο είδος της, δεν μπορεί να περιληφθεί σε καμία έννοια. Αν η έννοια, κατεξοχήν διανοητικό εργαλείο, είναι, όπως η ίδια η διάνοια, ένα προϊόν της ζωτικής εξέλιξης, πώς η ζωτική εξέλιξη θα εισχωρούσε στις έννοιές μας;» (Cor, 195). Η υπογράμμιση δική μας.

²⁴ Με τον όρο αναγκαιότητα ο Μπερξόν εννοεί: «κάθε τι του οποίου το αντίθετο είναι αδιανόητο (inconceivable) ή αδύνατο» (CII, 51).

²⁵ Adolphe, 1951: 11-12.



τελικότητα»²⁶. Η μπερξονική εικόνα έτσι, δεν φαίνεται να αποτελεί μια αφηρημένη εικονογράφηση, ένα σχήμα ή ένα παράδειγμα, αλλά συνιστά μάλλον το ίδιο το πράγμα, που επισκιάζει τρόπον τινά την εναργή σαφήνεια των εννοιών μας²⁷, κάτι που φαίνεται να αποκλείει οποιονδήποτε παραλληλισμό ανάμεσα στο δυνητικό (potentielle) της πλούτο και τη διασκεπτική (discursive) της πραγμάτωση²⁸.

Αντλώντας, λοιπόν, την αυταξία της από την παρείσφρησή της ανάμεσα στις έννοιες, η εικόνα συνιστά μια «κατ'εξοχήν εννοιολογική»²⁹ ένδειξη, ή μάλλον μια «διά απόκλισης» επινόηση, σύμφωνα με τα λόγια του Paulhan, δηλαδή έναν τεχνητό τρόπο, ενστικτώδη ή ηθελημένο, προκειμένου να επιτευχθεί η σταθεροποίηση μιας ασταθούς ιδέας³⁰. Απ' τη σκοπιά αυτή, οι μπερξονικές εικόνες δεν παίζουν καθόλου έναν συμπληρωματικό και διακοσμητικό ρόλο· δεν είναι οι εικόνες μιας αφελούς αισθητικής και ποιητικής φιλοσοφίας, στην αρνητική αποτίμηση των οποίων αναλώνεται ο Russell³¹. ούτε είναι «στείρες εικόνες», όπως η «θέληση για ζωή» του Schopenhauer ή η «δύναμη ζωής» των βιταλιστών (Butler) (*Mél*, 1527), αλλά, διαθέτοντας ένα είδος εσωτερικής ενότητας, όπως άλλωστε και οι πλωτικές, και όντας σπανίως οπτικές, εφόσον η πλειονότητά τους αφορά ενέργειες, δράσεις, κινήσεις και προσπάθειες³², οι εικόνες χρησιμοποιούνται από τον Μπερξόν για να διευκολύνουν την υπέρβαση της αφηρημένης εννοιολογικής σκέψης³³.

Κινούμενη δυναμικά ανάμεσα στις έννοιες, η εικόνα αποτελεί συγχρόνως σημείο και άλω, απόκρυψη και φανέρωση. Η μπερξονική εικόνα μπορεί να

²⁶ Delhomme, 1949: 166.

²⁷ Bordron, 1998: 175. Για την τυπολογία των μπερξονικών εικόνων βλ. στο ίδιο, ιδιαίτερα σσ. 163-174.

²⁸ Στο ίδιο, 1998: 180.

²⁹ Κατά την έκφραση του Trotignon, στο Philonenko, 1970: 76.

³⁰ Βλ. F. Paulhan [*Psychologie de l'Invention*, 1901: 149], στο Bréhier, 1949: 108-109.

³¹ Bertrand Russell, *The Philosophy of Bergson* (London, Macmillan, 1914, σσ. 11-12), στο Mullarkey, 1995: 50. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Worms, η κριτική που άσκησε ο Russell στην μπερξονική φιλοσοφία, που χρονολογείται πριν από τον β' παγκόσμιο πόλεμο, συνετέλεσε, -μαζί με την κριτική του Jean-Paul Sartre και του πρώιμου Maurice Merleau-Ponty, που οδήγησε στη διαφοροποίηση του από τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό-, στις απαρχές της περιθωριοποίησης έως εξαφάνισης του Μπερξόν από το φιλοσοφικό προσκήνιο. Βλ. Worms, 2000: α) 23. Για την κριτική που ασκεί ο Russell στην μπερξονική φιλοσοφία βλ. επίσης Πρελορέντζος, 2005: β) 352-354.

³² Bréhier, 1949: 113. Για τη φύση, αλλά και για τη μέθοδο εφαρμογής των πλωτικών και των μπερξονικών εικόνων βλ. στο ίδιο, ιδιαίτερα σσ. 112-125.

³³ Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στον Znaniecki, *Mél*, 960.



υποδηλώνει, αλλά δεν δηλώνει. Αποτυπώνει μάλλον το δυναμισμό της ζωτικής ορμής, σε αντίθεση με τη στατικότητα των εννοιών και μολονότι υποδεικνύει το εύρος της εννοιολόγησης δεν αντικαθιστά τις έννοιες³⁴, αλλά προσδεδεμένη σε αυτές δημιουργεί έννοιες πολύ διαφορετικές από τις συνηθισμένες, δηλαδή «παραστάσεις εύκαμπτες, κινητές, σχεδόν ρευστές, πάντα έτοιμες να εντυπωθούν σύμφωνα με τις διαφεύγουσες μορφές της ενόρασης» (PM, 1402).

Αναζητώντας τώρα τα ιδιάζοντα γνωρίσματα της ζωτικής ορμής, βλέπουμε ότι εκδηλώνεται δημιουργικά. Συνιστά, μάλιστα, μια «απαίτηση δημιουργίας» (EC, 708), που συνεχίζεται ατελεύτητα (EC, 584). Στην μπερξονική φιλοσοφία, η δημιουργία - που απαντά παντού ακόμη και στην πιο ταπεινή της έκφραση (PM, 1435)- είναι συνώνυμη του καινοφανούς (nouveau) και του απρόβλεπτου (imprévisible) (EC, 633). Απρόβλεπτο, διότι με την πρόβλεψη προβάλλουμε στο μέλλον όσα αντιληφθήκαμε στο παρελθόν ή φανταζόμαστε μια «νέα συνάρθρωση ήδη αντιληπτών στοιχείων σε άλλη διάταξη» (EC, 499). Συνεπώς, ένα άμεσο δεδομένο, μια απλή και μη διαιρετή μορφή, όπως η εικόνα της ζωτικής ορμής³⁵, που προσδίδει μια συγκεκριμένη οργάνωση σε εντελώς αφηρημένα στοιχεία, θα ήταν αδύνατο να προβλεφθεί ακόμη και από μια «υπεράνθρωπη διάνοια» (EC, 499), επειδή ουσιαστική λειτουργία της διάνοιάς μας είναι «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», έτσι ώστε, απομονώνοντας ενστικτωδώς ό,τι μοιάζει στο ήδη γνωστό, να εφαρμόζει την αρχή: «το ίδιο παράγει το ίδιο» (EC, 519). Υπό το πρίσμα αυτό, «η διάνοιά μας ικανοποιείται μόνο όταν καθορισμένες προκείμενες οδηγούν σε καθορισμένο συμπέρασμα», ή όταν «ένας καθορισμένος σκοπός συνεπάγεται καθορισμένα μέσα για την επίτευξή του», με αποτέλεσμα να της διαφεύγει το καινοφανές, το

³⁴ Η Λαμπρίδη απέδωσε πολύ παραστατικά τη σχέση εικόνων και εννοιών στον Μπερξόν, στο κάτωθι χωρίο: «Στη φιλοσοφία είναι βέβαια ασυγχώρητο ν' αντικαταστήσεις μιαν έννοια ή μια λογική απόδειξη με μια χεροπιαστή εικόνα, γιατί οι ομοιότητες τους θα είναι πάντα λιγότερες από τις διαφορές όταν όμως μεταχειρίζεσαι την εικόνα καθορίζοντας ακριβώς ως πόσο και γιατί τη χρειάζεσαι, ή για να σφίξεις από κοντά ένα νόημα που ξεφεύγει από τις χοντρές θηλιές του λογικού διχτιού, όταν ξέρεις ως ποιο σημείο κάνεις επαγωγή και πού αρχίζει η σύγκριση, είσαι το ίδιο δικαιολογημένος όπως ο άνθρωπος που φτάνοντας πεζή στην όχθη ενός ποταμού, ρίχνεται στο κολύμπι για να τον περάσει. Φτάνει να μη νομίζει ότι εκείνη την ώρα περπατάει στο νερό και κάνει θαύματα. Στο λάθος αυτό δεν πέφτει ο Μπερξόν ποτέ». Βλ. Λαμπρίδη, 1929: 14.

³⁵ Βλ. παραπάνω σ. 6.

απρόβλεπτο, κοντολογίς κάθε δημιουργία (EC, 633-634). Το καθήκον με το οποίο η ζωή επιφορτίζει τη διάνοια είναι η ενασχόλησή της με την αδρανή ύλη. Μέσω της διάνοιας, «η ζωή κοιτάζει προς τα έξω» και, εξωτερικευμένη ως προς τον εαυτό της (EC, 632), «παριστά το γίνεσθαι ως μια σειρά καταστάσεων», καθεμιά από τις οποίες, ομοιογενής με τον εαυτό της, παραμένει αμετάβλητη. Στο βαθμό, λοιπόν, που η σκέψη μας συνίσταται στην ανασυγκρότηση «δεδομένων» και «σταθερών στοιχείων», όσο κι αν επιχειρούμε να ανασυστήσουμε την κινητικότητα του γίνεσθαι, το ίδιο το γίνεσθαι γλιστρά μέσα από τα δάχτυλά μας (EC, 633).

Τι είναι όμως αυτό το γίνεσθαι που γλιστρά μέσα από τα δάχτυλά μας; Το ριζικά καινοφανές γίνεσθαι (EC, 634) δεν είναι άλλο από τον δημιουργικό χρόνο, τη διάρκεια (durée). Ο Μπερξόν ξεκινά ίσως το σημαντικότερο έργο του, σύμφωνα με ορισμένους, τη *Δημιουργική εξέλιξη* (1907)³⁶, διερωτώμενος όχι για τη διάρκεια εν γένει, αλλά για τη διάρκεια της συγκεκριμένης ύπαρξης. Στη βάση λοιπόν της διάρκειας, ως ακατάπαυστης και ριζικής μεταβολής αισθήσεων, συναισθημάτων, βουλήσεων και παραστάσεων³⁷, ο Μπερξόν επιχειρεί να συνοψίσει τα συμπεράσματα του πρώτου του έργου *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* [1889]³⁸, - ιδιαίτερα το δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου στο οποίο αναλύεται η ιδέα της διάρκειας-προκειμένου να πραγματευτεί το ερώτημα περί της ζωής υπό το πρίσμα της διάρκειας.

Η πραγμάτευση του χρόνου στο τέταρτο βιβλίο της *Φυσικής* του Αριστοτέλη παραμένει το αφετηριακό σημείο όλων των προσπαθειών που επεχείρησαν μια φιλοσοφική προσέγγιση του φαινομένου του χρόνου³⁹. Ορισμένοι μάλιστα μελετητές,

³⁶ Βλ. π.χ. τη δήλωση του Sorel [*L' utilité du pragmatisme*], ο οποίος αποκαλεί τη *Δημιουργική εξέλιξη* ως «μεγάλη στιγμή του φιλοσοφικού στοχασμού». Βλ. Παπαλεξάνδρου, 1925: 24. Πρβ. Naulin, 1990: 97.

³⁷ «Η ύπαρξη για την οποία είμαστε περισσότερο βέβαιοι και την οποία γνωρίζουμε καλύτερα είναι αδιαμφισβήτητη 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 [...] Ποια είναι, τάχα, σε αυτή την προνομιακή περίπτωση, η ακριβής σημασία της λέξης 'υπάρχω'; [...] Οι αισθήσεις, τα συναισθήματα, οι βουλήσεις, οι παραστάσεις συνιστούν τις τροποποιήσεις ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ύπαρξή μου [...]. Μεταβάλλομαι δηλαδή ακατάπαυστα και, επιπλέον, η μεταβολή είναι πολύ πιο ριζική απ' ότι θα πίστευε κανείς αρχικά» (EC, 495).

³⁸ Στο εξής *Άμεσα δεδομένα*.

³⁹ Durie, 2000: 152.



αλλά και φιλόσοφοι, όπως ο Heidegger, υποστηρίζουν πως η έννοια της μπερξονικής διάρκειας γεννιέται από την ερμηνεία που κάνει ο Μπερξόν στο δοκίμιο του Αριστοτέλη για το χρόνο (IV βιβλίο της *Φυσικής*), άποψη που φαίνεται να ενισχύεται από το γεγονός ότι την ίδια περίοδο ο Μπερξόν δημοσίευσε μια συμπληρωματική διατριβή, γραμμένη στα λατινικά, όπου αναπτύσσεται η ιδέα του «τόπου» στον Αριστοτέλη (*Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889)⁴⁰. Ο Μπερξόν, ωστόσο, -ο πρώτος από τους φιλοσόφους που, στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα και στις αρχές του εικοστού, θεματοποίησε το πρόβλημα του χρόνου⁴¹, όπως και μεταξύ εκείνων που μαζί με τον Kant άσκησαν, πάνω στο ζήτημα αυτό, τη μεγαλύτερη επιρροή στη νεότερη φιλοσοφική διάνοηση⁴²-, δεν προέβη σε μια φαινομενολογική πραγμάτευση του χρόνου, αλλά διαπιστώνοντας ότι η ύπαρξή μας υπόκειται σε αέναη μεταβολή, εξέτασε το χρόνο στη βάση του απλού γεγονότος ότι αυτός *παρέρχεται* (*passe*)⁴³.

Η διάρκεια, διαβάζουμε στα *Άμεσα δεδομένα*, στην αμιγή, καθαρή της μορφή, εκτυλίσσεται ως μη διακριτή διαδοχή ψυχικών⁴⁴ ή συνειδησιακών καταστάσεων (*E*, 67) -αισθήσεων, συναισθημάτων, παθών και προσπαθειών (*E*, 5)- τις οποίες συλλαμβάνουμε ως αμοιβαία διείσδυση, ως μύχια οργάνωση συγχωνευμένων στοιχείων, όπως οι νότες μιας μελωδίας (*E*, 67). Αντιλαμβανόμαστε έτσι μέσα στη διάρκεια «μια καθαρή και απλή διαδοχή» (*succession pure*) (*E*, 54), πλην όμως ετερογενή «διαδοχή ποιοτικών αλλαγών που συγχωνεύονται, αλληλοδιεισδύουν,

⁴⁰ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2001: 24-25. Πρβ. Γεωργούλης, 1962: 10. Για την προσέγγιση της αριστοτελικής θεωρίας του τόπου από τον Μπερξόν βλ. το άρθρο του Marcello Zanatta, 2001: «La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson», *Henri Bergson: esprit et langage*, ed. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 85-98.

⁴¹ Θα τον ακολουθήσουν ο Edmund Husserl, ο Martin Heidegger, ο Jean-Paul Sartre, αλλά και οι J.M.E. Mc Taggart, Samuel Alexander και Alfred North Whitehead. Μάλιστα ο Samuel Alexander [*Space, Time and Deity*, 1966 (1922¹), London, Macmillan, vol. 1, σ. 44] πρόθυμα παραδέχτηκε ότι πιθανώς 'ο Μπερξόν στις μέρες μας υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος που πήρε το χρόνο σοβαρά', ενώ ο Jorge Luis Borges [*Game, Ann*, 1991, *Undoing the social: Towards a Deconstructive Sociology*, Milton Keynes, Open University Press, σ. 196] πίστευε ότι, μετά τον Μπερξόν, οτιδήποτε για το χρόνο θα ήταν αναχρονιστικό. Για τις παραθέσεις βλ. Mullarkey, 1999: α) 1. Πρβ. Πρελορέντζος, 2005: α) 49.

⁴² Μουτσόπουλος, 1971: 97.

⁴³ Worms, 1997: b) 73.

⁴⁴ Πολλές είναι οι συνώνυμες εκφράσεις που υποδηλώνουν το εύρος της έννοιας, όπως π.χ. «καταστάσεις της ψυχής», «καταστάσεις του εγώ», «ψυχολογικά» ή «ψυχικά γεγονότα». Βλ. Πρελορέντζος, 2005: α) 58.

χωρίς σαφή περιγράμματα, χωρίς καμιά τάση να εξωτερικευτούν μεταξύ τους», «χωρίς καμιά συγγένεια με τον αριθμό» (E, 70, 80, 147-48). Κοντολογίς μια διαδοχή που «δεν διαιρείται παρά αλλάζοντας φύση», και η οποία δεν επιτρέπει τη μέτρηση παρά μεταβάλλοντας «την αρχή μέτρησης σε κάθε στάδιο της διαίρεσης»⁴⁵. Με την έννοια αυτή, η διάρκεια, όπως έχει επισημανθεί, βρίσκεται στον αντίποδα της αριστοτελικής αντίληψης του χρόνου, σύμφωνα με την οποία ο χρόνος ορίζεται πρωταρχικά ως «αριθμός κινήσεως», μάλιστα της τέλει κίνησης που είναι η κυκλική⁴⁶.

Καθοριστική για την κατανόηση της ποιοτικής μεταβολής της διάρκειας είναι η ιδέα της έντασης (*intensité*) των συνειδησιακών ή ψυχολογικών καταστάσεων, αντικείμενο του πρώτου κεφαλαίου των *Άμεσων δεδομένων*, που εξετάζεται μέσα από τη μελέτη της σχέσης ποιότητας-ποσότητας. Η κριτική του Μπερξόν εν προκειμένω στρέφεται ενάντια στους σημαντικότερους εκπροσώπους της ψυχοφυσικής (Weber, Fechner, Delbœuf), που υποστηρίζουν ότι μια αίσθηση μπορεί να είναι πιο έντονη από μιαν άλλη αίσθηση της ίδιας φύσεως, αλλά και των αντιπάλων της (Bain, Wundt, James, Ferrer), οι οποίοι δεν μιλούν για διαβάθμιση αισθήσεων, αλλά για διαβάθμιση προσπαθειών, εδραιώνοντας έτσι ποσοτικές διαφορές σε καθαρά εσωτερικές καταστάσεις (E, 5).

Ο Fechner στην «ψυχοφυσική» του θεωρία⁴⁷, -ο οδηγητικός μίτος της οποίας είναι η θέση του *ψυχοφυσιολογικού παραλληλισμού*, η αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία ανάμεσα στα φυσιολογικά και στα ψυχικά φαινόμενα, όπου κάθε μια από τις δύο

⁴⁵ Deleuze, 1998: 32.

⁴⁶ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2001: 25.

⁴⁷ Το σημαντικότερο, από επιστημονικής απόψεως, έργο του Fechner: *Elemente der Psychophysik*, το οποίο θεωρήθηκε από την πλειονότητα των ιστορικών ως η θεμελίωση της πειραματικής ψυχολογίας, όπως επίσης και άλλα [*Nanna, Zend-Avesta, Die Seelenfrage*], δεν μεταφράστηκαν στα γαλλικά, επειδή ούτε οι φιλόσοφοι πήραν στα σοβαρά τη θέση του, η οποία εξέφραζε έναν υλισμό που εξανέμιζε κάθε αναφορά στο πνεύμα, ούτε οι φυσιολόγοι της αίσθησης της εποχής βρήκαν κάτι ενδιαφέρον στην ψυχοφυσική του. Στα αγγλικά υπάρχει μια συλλογή κειμένων που έχει εκδοθεί και μεταφραστεί από τον W. Lowrie το 1946 υπό τον τίτλο: *The Religion of a Scientist*. Όσον αφορά τώρα στο έργο του *Elemente der Psychophysik*, μόνον ο πρώτος τόμος μεταφράστηκε στα αγγλικά από τον H. Adler (1966), αλλά όχι ο δεύτερος, εξαιτίας της έλλειψης οικονομικών πόρων. Βλ. Dupéron, 2000: 5-6.



σφαίρες, σωματική και νοητική, διατηρεί την αυτονομία της σε σχέση με την άλλη⁴⁸, εδραιώνοντας μια μαθηματική σχέση ανάμεσα στην ενέργεια ενός αισθητού ερεθίσματος και στην ένταση της αίσθησης που το ερέθισμα συνεπάγεται, δηλαδή μέσα από την αριθμητική συσχέτιση του φυσικού ερεθισμού και της αίσθησης, υποστήριξε μια ποσοτική μέτρηση των αισθήσεων⁴⁹. Αφαιρώντας από κάθε φαινόμενο ή αντικείμενο που παρουσιάζεται διττώς, ποιοτικώς και εκτατικώς, την ποιοτική ιδιότητα, ώστε οι όροι που απομένουν να μπορούν να υπερτεθούν άμεσα ή έμμεσα και επομένως να ταυτιστούν, ο Fechner διασφάλισε το μέτρο στην ψυχολογία, ορίζοντας πρώτα την ισότητα και την πρόσθεση δύο απλών καταστάσεων, για παράδειγμα δύο αισθήσεων (E, 44), οι οποίες, μολονότι διαφορετικές, θα ονομάζονταν ίσες, αν έμενε ένα ταυτόσημο βάθος έπειτα από τον περιορισμό της ποιοτικής τους διαφοράς (E, 45). Έτσι π.χ. θα ήταν δυνατή η μέτρηση της αίσθησης της θερμότητας με το βαθμό της θερμοκρασίας (E, 44). Σύμφωνα με τον Μπερξόν, η πρωτοτυπία του Fechner ήταν ότι δεν θεώρησε αξεπέραστη αυτή τη δυσκολία και «επωφελούμενος από το ότι η αίσθηση μεταβάλλεται με ξαφνικά άλματα, όταν ο ερεθισμός αυξάνεται με συνεχή τρόπο», δεν δίστασε να εκλάβει τις διαφορές αίσθησης ως ελάχιστες (*minima*)⁵⁰, επειδή αντιστοιχούν στην πιο μικρή επαύξηση του εξωτερικού ερεθισμού που γίνεται αντιληπτή (E, 45).

Η θέση αυτή του Fechner επικρίθηκε σφοδρά από τον Μπερξόν, γιατί το «διάστημα» (*intervalle*) μεταξύ δύο διαδοχικών αισθήσεων θεωρήθηκε από τον Fechner ως αριθμητική διαφορά, ενώ πρόκειται ουσιαστικά για μια «δίοδο», ένα «πέρασμα» (*passage*). Αν όμως οι δύο όροι μεταξύ των οποίων τελείται το πέρασμα δοθούν ταυτόχρονα, διατείνεται ο Μπερξόν, τότε εκτός από το πέρασμα υφίσταται και αντίθεση (*contraste*) μεταξύ των αισθήσεων (E, 47), η οποία καταλήγει να «διαλυθεί» στην ιδέα της αριθμητικής διαφοράς (E, 47), έτσι ώστε η ένταση (*intensité*), που αποτελεί μόνο απόχρωση ή ποιότητα της αίσθησης, να αποβαίνει μέγεθος. Όταν συμβαίνει αυτό, η ιδέα της έντασης, που προκαλείται από την

⁴⁸ Τον παραλληλισμό αυτό δανείζεται ο Fechner [*Considérations sur la doctrine d' un Esprit universel unique*, Ed. Gerhardt, τ. VI, σ. 533] από τον Leibniz, αλλά κυρίως από τον Spinoza. Βλ. Dupéron, 2000: 8.

⁴⁹ Στο ίδιο 2000: 5.

⁵⁰ Γνωστή ως «μέθοδος των ελαχίστων τροποποιήσεων».



ηλέκτριση της ψυχής ως πάθος⁵¹, από τη δράση ακόμη σφοδρών συγκινήσεων, όπως οξεία επιθυμία (*désir aigu*), αχαλίνωτος θυμός (*colère déchaînée*), περιπαθής έρωτας (*amour passionné*), βίαιο μίσος (*haine violente*) (E, 22), εκλαμβάνεται ως μέγεθος και δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί φιλοσοφικά χωρίς να υποπέσουμε σε ένα φαύλο κύκλο, δεδομένου ότι υπονοεί μια σχέση περιέχοντος-περιεχομένου, ότι μια ποσότητα μπορεί να επιδέχεται αυξομείωση, αφού το «λιγότερο» εντοπίζεται στο «περισσότερο», ότι η ποσότητα διαιρείται και ότι τελικά είναι εκτατή (E, 6). Αποδίδοντας έτσι στην ιδέα της έντασης «την εικόνα μιας δυναμικής έκτασης», την εικόνα δηλαδή ενός «συμπιεσμένου χώρου» (E, 7), συναινουμε, κατά τον Μπερξόν, στην ποσοτική διαβάθμιση της έντασης. Ένα πρόβλημα που φαίνεται να επιτείνεται από το γεγονός ότι εντάσεις διαφορετικής φύσεως αποδίδονται με το ίδιο όνομα (E, 9), ενώ η ένταση μιας αίσθησης, που μαρτυρεί μια λίγο ή πολύ σημαντική εργασία που τελείται στον οργανισμό μας (E, 8), έχει ως ιδιάζον της γνώρισμα την ποιότητα και όχι την ποσότητα.

Ο ποιοτικός προσδιορισμός της καθαρής έντασης (*intensité pure*) εντοπίζεται σε ορισμένες ψυχικές διαθέσεις, που *δίκαια ή άδικα μας φαίνονται αυτάρκειες*, λέει ο Μπερξόν, όπως «οι βαθιές χαρές και λύπες, τα στοχαστικά πάθη, οι αισθητικές συγκινήσεις». Στις ψυχικές αυτές καταστάσεις, η καθαρή ένταση, που ορίζεται ευκολότερα επειδή φαίνεται να απουσιάζει η παρέμβαση κάποιου εκτατού στοιχείου, ανάγεται «σε μια ορισμένη ποιότητα ή απόχρωση, με την οποία χρωματίζεται μια λίγο πολύ σημαντική μάζα ψυχικών καταστάσεων που διαπερνούν τη θεμελιώδη συγκίνηση (E, 9). Οι εξαιρετικές αυτές περιπτώσεις, στις οποίες δεν παρεμβαίνει κανένα φυσικό σύμπτωμα (E, 10-11), δεν πρέπει να θεωρούνται «ως πράγματα που παρατίθενται», αλλά ως μια δυναμική παράσταση (E, 10) μιας σειράς αμέτρητων στοιχείων που συγχωνεύονται, αλληλοδιεισδύουν, με ασαφές περίγραμμα και χωρίς τάσεις εξωτερίκευσης, όπως όταν ένας σφοδρός έρωτας ή μια βαθιά μελαγχολία κατακλύζουν την ψυχή μας (E, 87). Σε ένα ικανό βάθος, καθένα από αυτά τα συναισθήματα, που παριστά «ολόκληρη την ψυχή» (E, 109), διατηρεί τη δική του ζωή και προσωπικότητα, εξελίσσεται συνέχεια (E, 131), και επειδή επαναλαμβάνεται, όχι χάριν μιας φυσικής αιτιότητας, όπου η ίδια αιτία συνεπάγεται πάντα το ίδιο

⁵¹ R, 463: «Όπως τα ηλεκτρικά φορτία εκλύονται και συσσωρεύονται ανάμεσα στις δυο πλάκες του πυκνωτή, απ' όπου θα αναπηδήσει ο ηλεκτρικός σπινθήρας, έτσι, με μόνη την παρουσία ανθρώπων μεταξύ των, παράγονται βαθιές έλξεις και απωθήσεις, πλήρεις ρήξεις ισορροπίας, τελικά, αυτή η ηλέκτριση της ψυχής που είναι το πάθος».



αποτέλεσμα, αλλά δυνάμει μιας βαθιάς εσωτερικής αιτίας που δίνει άπαξ το αποτέλεσμά της (E, 132), αποβαίνει ένα νέο συναίσθημα (E, 131).

Τα εντυπωσιακότερα όμως παραδείγματα μεταβολής και εμπλουτισμού μιας επικρατούσας θυμικής κατάστασης, -που δείχνουν να αυξάνουν το μέγεθός της παρότι απλώς μεταβάλλουν τη φύση της-, προσφέρουν τα αισθητικά συναισθήματα. Χωρίς να επεκταθούμε στην αισθητική προβληματική του Μπερξόν, δεδομένου ότι ο γάλλος φιλόσοφος δεν παρουσίασε μια συστηματική θεώρηση της τέχνης⁵², σκοπεύουμε να θίξουμε εδώ μόνο το ζήτημα της επίδρασης της τέχνης στην ατομική συνείδηση, μέσα από την επίδραση των συναισθημάτων της χάρης (sentiment de la grâce) και του ωραίου (sentiment de beau). Το συναίσθημα της χάρης χαρακτηρίζεται αρχικά από μια ορισμένη άνεση και ευκολία στην εκτέλεση τωρινών και μελλοντικών κινήσεων. Οι απότομες κινήσεις δεν έχουν χάρη γιατί είναι αυτάρκεις, καθόσον καμιά από αυτές δεν προαγγέλλει την επόμενη. Η χαριτωμένη κίνηση δεν είναι η κίνηση μιας τεθλασμένης γραμμής, αλλά η κίνηση της *καμπύλης* που διέπεται από συνέχεια και επιπλέον υπακούει σ' έναν μουσικό ρυθμό. Μέσω της κανονικότητας του ρυθμού εδραιώνεται ένα είδος επικοινωνίας, ένα είδος «φυσικής συμπάθειας» ανάμεσα σ' αυτόν και σ' εμάς, δηλαδή ένα είδος ελκυστικής γοητείας, εξαιτίας της συγγενείας του με την ηθική συμπάθεια (sympathie morale), την ιδέα της οποίας υποβάλλει (E, 12). Η ποιοτική αυτή πρόοδος ερμηνεύεται ως μεταβολή μεγέθους, γιατί η γλώσσα μας αδυνατεί, λόγω ατελούς κατασκευής, να αποδώσει τις λεπτές της αποχρώσεις (E, 13).

Το συναίσθημα του ωραίου, επίσης, -η ουσία του οποίου παραμένει μυστηριώδης, μολονότι εκδηλώνεται στα καλλιτεχνικά έργα (E, 13)-, δεν αποτελεί ένα ειδικό συναίσθημα, αλλά κάθε συναίσθημα που επενδύεται έναν αισθητικό χαρακτήρα, αρκεί αυτό να είναι *υποβεβλημένο και όχι προκεκλημένο* (E, 15). Ο Μπερξόν, αποφεύγοντας το δίλημμα αν η τέχνη προηγείται της φύσης ή η φύση της τέχνης, επιχειρεί τη μελέτη του ωραίου με αφετηρία το ίδιο το έργο τέχνης, μέσω της προσπάθειας δηλαδή που καταβάλλουμε για να κατέλθουμε από την τέχνη στη φύση (E, 13). Καθώς η τέχνη ενεργεί μέσω της *υποβολής* (suggestion), σκοπός της είναι μάλλον «να αποκοιμίζει τις ανθιστάμενες δυνάμεις της προσωπικότητάς μας», οδηγώντας μας έτσι *σὲ* μια «κατάσταση τέλειας υπακοής», σε μια κατάσταση συμπάθειας προς το εκπεφρασμένο συναίσθημα (E, 13), έτσι ώστε να αρκεί η μίμηση

⁵² Lofand, 1999: 400.



μιας φωνής που θρηνεί, για να προκαλέσει μια μεγάλη θλίψη (E, 14). Απ' τη σκοπιά αυτή, η τέχνη, αποσκοπώντας στην εντύπωση των συναισθημάτων, παρά στην έκφρασή τους, φαίνεται να συντελεί στη μεθοδολογική τους εκλέπτυνση, διεργασία ανάλογη με την κατάσταση της ύπνωσης (hypnose) (E, 13). Ο θεατής της Τζιοκόντα, λόγου χάριν, ανάλογα με την ψυχική του κατάσταση, διακατέχεται από πολύ διαφορετικά συναισθήματα όταν κοιτάζει τον πίνακα· πλην όμως αυτό που καθιστά τον πίνακα αυθεντικό έργο τέχνης, είναι το ότι ένα καλλιεργημένο πνεύμα θα δει σε αυτόν, όχι μόνο απλώς έναν συνδυασμό χρωμάτων, αλλά τις συναισθηματικές του αποχρώσεις (CII, 44-45). Θα εκτιμήσει την αξία του όχι τόσο με τη δύναμη υποβολής του συναισθήματος, αλλά με τον πλούτο των συγκινήσεων, αναρίθμητων αισθήσεων, συναισθημάτων ή ιδεών, καθεμιά από τις οποίες αποτελεί «μια μοναδική στο είδος της κατάσταση, απροσδιόριστη, και φαίνεται πως θα έπρεπε να ξαναζήσουμε τη ζωή εκείνου που τη βιώνει για να την αγκαλιάσουμε στην περίπλοκη πρωτοτυπία της» (E, 15). Η φύση, από την άλλη, όπως η τέχνη, λειτουργεί βέβαια διά της υποβολής, αλλά δεν διαθέτει ρυθμό (E, 14). Αναπληρώνει ωστόσο την έλλειψη αυτή με την πρόκληση «συμπάθειας»⁵³, όταν μας «παρουσιάζει όντα με κανονικές αναλογίες, έτσι ώστε η προσοχή μας να στρέφεται εξίσου σε όλα τα μέρη της μορφής (figure), χωρίς να σταθεροποιείται σε κανένα από αυτά», υπαγορεύοντας με αυτό τον τρόπο στη συνείδησή μας να ρίξει το εμπόδιο προκειμένου να διεγερθεί συμπαθητικά και να αντιληφθεί την αρμονία του όλου (E, 15). Διαπιστώνουμε επομένως ότι όλες οι διαδοχικές εντάσεις του αισθητικού συναισθήματος δεν συνιστούν παρά εσωτερικές μεταβολές, ενώ οι διαβαθμίσεις βαθύτητας αφορούν στοιχειώδη ψυχολογικά γεγονότα που διακρίνονται συγκεχυμένα στη θεμελιώδη συγκίνηση (E, 16).

Ανάλογη διαβάθμιση της έντασης παρατηρείται εξίσου και στα ηθικά συναισθήματα, όπως στο συναίσθημα του οίκτου. Το συναίσθημα του τρόμου (horreur) και το πέρασμα στη συμπόνια αποτελούν για τον Μπερξόν κατώτερες εκφράσεις του οίκτου, ενώ ο πραγματικός οίκτος, εκφράζοντας μια «ανάγκη ταπείνωσης», μια «λαχτάρα για κάθοδο» από τα αισθητά αγαθά, από τα οποία η σκέψη αποσπάται στιγμιαία, συνιστά μια ποιοτική πρόοδο από την απέχθεια στο φόβο, από το φόβο στη συμπάθεια και από τη συμπάθεια στην ταπείνωση (E, 16-17).

Καθώς όμως όλες αυτές οι προαναφερόμενες ψυχικές καταστάσεις σπανίζουν, αφού «σχεδόν δεν υπάρχει πάθος ή επιθυμία, χαρά ή θλίψη, που να μη συνοδεύεται

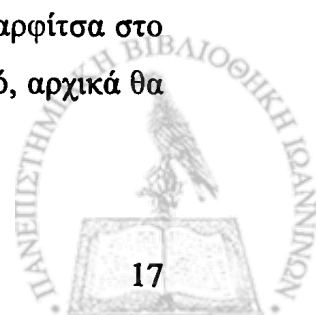
⁵³ Για την έννοια της συμπάθειας βλ. παρακάτω. σσ. 35-36.



από φυσικά συμπτώματα», η αποτίμηση της έντασης, που φαίνεται να αναπτύσσεται σε έκταση, εξετάζεται κυρίως στο φαινόμενο της μυϊκής προσπάθειας (*effort musculaire*) (*E*, 17), με το οποίο ασχολήθηκαν όπως είδαμε οι αντίπαλοι της ψυχοφυσικής, Bain, Wundt, James και Ferrier. Στις περιπτώσεις αυτές, διατείνεται ο Μπερξόν, όταν για παράδειγμα δοκιμάζουμε να σφίξουμε τη γροθιά μας ολοένα και περισσότερο, νομίζουμε ότι η αίσθηση της προσπάθειας που εντοπίζεται στο χέρι μας αυξάνεται διαδοχικά, ενώ είναι πάντα η ίδια αίσθηση που μετατοπίζεται, αρχικά στην παλάμη, έπειτα στο βραχίονα και μετά στον ώμο, ώσπου τελικά η προσπάθεια να καταλάβει όλο το σώμα. Αλλά, επειδή δεν αντιλαμβανόμαστε αυτές τις κινήσεις, νομίζουμε ότι μια συνειδησιακή κατάσταση αλλάζει μέγεθος (*grandeur*) (*E*, 20), ενώ ουσιαστικά πρόκειται για μια «ποιοτική πρόοδο και αύξουσα πολυπλοκότητα» συγκεκριμένα αντιληπτή (*E*, 21). Για παράδειγμα στην περίπτωση της αίσθησης του πόνου, η συνείδηση, διακρίνοντας μια λίγο πολύ σημαντική πολλαπλότητα αισθήσεων από διαφορετικά σημεία της περιφέρειας, από μυϊκές συσπάσεις ή από κάθε είδους οργανικές κινήσεις, εκτιμά ότι η ένταση ενός πόνου προέρχεται από το ενδιαφέρον ενός μικρού ή μεγάλου τμήματος του οργανισμού (*E*, 26-27). Η ένταση του πόνου εν προκειμένω προσδιορίζεται ακριβώς «διά του αριθμού και διά της εκτάσεως των μερών του σώματος που δείχνουν συμπάθεια απέναντί του και αντιδρούν ενόψει και εν γνώσει της συνείδησης», και όχι όπως υποστήριζε ο Richet, διά της ακτινοβολίας του, υπό την έννοια ότι όταν ο πόνος είναι μικρός μπορεί να εντοπισθεί, ενώ όταν γίνεται εντονότερος αποδίδεται σε όλο το μέρος που νοσεί⁵⁴. Αλλά αυτές οι διαφορές των αισθήσεων δεν λογίζονται ως ποσοτικές παρά διαμέσου των αντιδράσεων που τις συνοδεύουν, αντιδράσεις που προτρέπουν τον οργανισμό να ενεργήσει με πολλούς διαφορετικούς τρόπους ώστε να απαλλαγεί από τον πόνο, χωρίς τις οποίες η ένταση του πόνου θα παρέμενε ζήτημα ποιότητας και όχι μεγέθους (*E*, 28).

Ποσοτική αντίληψη της έντασης συναντούμε επίσης και στις λεγόμενες παραστατικές αισθήσεις, τις αισθήσεις που χάνουν τον θυμικό τους χαρακτήρα για να περάσουν στην κατάσταση της παράστασης. Στις περιπτώσεις αυτές, είτε αντιλαμβανόμαστε το εξωτερικό αντικείμενο, είτε όχι, το θεωρούμε αιτία εκτατή και ως εκ τούτου μετρήσιμη (*E*, 31). Αν, για παράδειγμα, κρατήσουμε μια καρφίτσα στο δεξί χέρι και στη συνέχεια τρυπήσουμε ολοένα και πιο βαθιά το αριστερό, αρχικά θα

⁵⁴ Charles Richet, *L'homme et l'intelligence*, σ. 36, στο *E*, 27.



νώσουμε κάτι σαν γαργάλισμα, ύστερα μια επαφή που τη διαδέχεται ένα τρύπημα, έπειτα έναν πόνο σε ένα σημείο και τέλος την διάχυση αυτού του πόνου στον περίγυρο. Και ενώ πρόκειται για ισάριθμες αισθήσεις που διαφοροποιούνται ποιοτικά, μιλούμε για την ίδια αίσθηση που εντείνεται, για ένα τσίμπημα που δυναμώνει. Αυτό γίνεται ασυνείδητα, καθώς εισάγουμε την αιτία στο αποτέλεσμα, δηλαδή την προοδευτική προσπάθεια του δεξιού χεριού που τρυπά, στην αίσθηση του αριστερού που τρυπήθηκε: ερμηνεύουμε έτσι την ποιότητα ως ποσότητα, την ένταση ως μέγεθος (E, 31).

Όταν λοιπόν σε όλες τις προαναφερόμενες περιπτώσεις υπολογίζουμε την απόσταση μεταξύ των αισθήσεων, των αιφνιδίων αλμάτων ή των ενδιάμεσων αισθήσεων, με τον χονδροειδώς αναπαριστώμενο αριθμό (E, 47), η αντίθεση μας φαίνεται σαν διαφορά, το ερέθισμα σαν ποσότητα, το αιφνίδιο άλμα σαν στοιχείο ισότητας, οπότε καταλήγουμε στην ιδέα των ίσων ποσοτικών διαφορών (E, 47-48). Η ψυχοφυσική του Fechner επομένως καταλήγει σε μια συμβατική μέτρηση της αίσθησης, όπως άλλωστε και η εκδοχή του Delbœuf⁵⁵, η οποία υιοθετεί μια ανάλογη σύμβαση (E, 48). Ο Μπερξόν από την πλευρά του, θεωρώντας την ποιότητα, σε αντίθεση με την ποσότητα, ως «μεταβολή» (changement)⁵⁶, και απορρίπτοντας τόσο την ιδέα της εντατικής ποσότητας (intensive), εκείνης που περιέχει μόνο «το πολύ και το λίγο», όσο και την ιδέα της εκτατής (extensive) ποσότητας, εκείνης που επιδέχεται μέτρηση (E, 50), χρησιμοποιεί την ιδέα της έντασης στο σημείο ζεύξης των δύο ρευμάτων, για να φέρει στην επιφάνεια την εικόνα μιας εσωτερικής πολλαπλότητας (E, 50).

⁵⁵ Σύμφωνα με την μπερξονική διατύπωση το σημαντικό θεωρητικό αξίωμα του Delbœuf [*Éléments de psychophysique*] έχει ως εξής: «Όταν αυξάνουμε με συνεχή τρόπο την αντικειμενική ποσότητα του φωτός, οι διαφορές ανάμεσα στις διαδοχικές γκριζες αποχρώσεις, διαφορές καθεμιά από τις οποίες μεταφράζει την πιο μικρή αύξηση του φυσικού ερεθίσματος που γίνεται αντιληπτή, είναι ποσότητες ίσες μεταξύ τους. Επιπλέον, μπορούμε να εξισώσουμε μια οποιαδήποτε αίσθηση με το σύνολο των διαφορών που χωρίζουν τις μεν από τις δε, τις προηγούμενες αισθήσεις, εκκινώντας από τη μηδενική αίσθηση» (E, 42). Στην περίπτωση αυτή π.χ. «η αντίθεση μιας πρώτης γκριζας απόχρωσης με μια δεύτερη, μας φαίνεται περίπου ίση με την αντίθεση της δεύτερης προς την τρίτη» (E, 48). Πρόκειται για τη μέθοδο των μέσων διαβαθμίσεων (E, 47), όπου ο κοινός νους υπερβάλλει στο σημείο αυτό την ψευδαίσθησή του, εξαιτίας του ρόλου της φυσικής, η οποία αξιώνει ότι μπορεί να μετρήσει τις εσωτερικές καταστάσεις, ενώ τις συγγέει με την αιτία τους (E, 49).

⁵⁶ EC, 749: «Αδιάφορο αν διακρίνουμε κραδασμούς στην ποιότητα ή την παριστούμε με εντελώς διαφορετικό τρόπο, το βέβαιο είναι ότι κάθε ποιότητα είναι μεταβολή».



Η εσωτερική συνειδησιακή πολλαπλότητα, η διαφορά του «ιδίου» (*même*), όντας μια ποιοτική πολλαπλότητα, δεν παρουσιάζει καμιά ομοιότητα με τη διακριτή πολλαπλότητα ενός αριθμού, την ποσοτική διαφορά του «άλλου» (*autre*) (*E*, 80-81), λέει ο Μπερξόν, φέρνοντας έτσι στο προσκήνιο μια διάκριση την οποία έκανε για πρώτη φορά ο μαθηματικός Riemann, όταν μίλησε για δύο είδη πολλαπλότητας, τις διακριτές και τις συνεχείς⁵⁷. Η αριθμητική πολλαπλότητα, συνιστώντας παράθεση (*juxtaposition*) των αντικειμένων στο χώρο (*E*, 53), επιτρέπει στη διαδοχή των αντικειμένων να καταλήξει σε άθροισμα (*addition*) (*E*, 54). Στην περίπτωση αυτή απαριθμούμε τα υλικά αντικείμενα και τα εντοπίζουμε στο χώρο μέσω της όρασης και της αφής, χωρίς να καταβάλουμε καμιά προσπάθεια επινόησης ή συμβολικής τους παράστασης (*E*, 58). Αλλά, ενώ τα υλικά αντικείμενα απαριθμούνται επειδή είναι ουσιαστικά αδιαπέραστα⁵⁸, η απαρίθμηση των πραγμάτων που αλληλοδιεισδύουν, συναισθημάτων, αισθήσεων και ιδεών, γίνεται εφικτή υπό τον όρο ότι «τα παριστούμε με ομοιογενείς μονάδες, οι οποίες κατέχουν διαφορετικές θέσεις μέσα στο χώρο που, κατά συνέπεια, δεν αλληλοδιεισδύουν» (*E*, 60). Έτσι, η εσωτερική συνειδησιακή πολλαπλότητα, ως πολλαπλότητα συγχώνευσης (*fusion*) ή αλληλοδιεισδυσης (*pénétration*) (*E*, 107), παραπέμποντας σε καθαρά θυμικές διαθέσεις της ψυχής ή παραστάσεις που διαφέρουν από την αφή ή την όραση (*E*, 58), παραμένει ποιοτική, όσο δεν υπολογίζουμε π.χ. τους διαδοχικούς ήχους μιας καμπάνας, αλλά συγκρατούμε την ποιοτική τους εντύπωση. Τη στιγμή όμως που τους καταμετρούμε, χρειάζεται να τους αποσυνδέσουμε, και αυτό τελείται σε κάποιο ομοιογενές περιβάλλον, όπου οι ήχοι, κενοί από τις ιδιότητές τους, αφήνουν ταυτόσημα ίχνη στο πέρασμά τους (*E*, 59). Με άλλα λόγια, άλλοτε αυτή η ετερογενής ποιοτική πολλαπλότητα περιέχει «τον αριθμό μόνο εν δυνάμει, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης», και αυτό επειδή στην ποιοτική διάκριση δεν απαριθμούνται ούτε

⁵⁷ Ο Riemann, αναφέρει ο Deleuze, θεωρώντας τα πράγματα σαν «πολλαπλότητες» που προσδιορίζονται σε λειτουργία με τις διαστάσεις τους ή τις ανεξάρτητες μεταβλητές τους, ήταν ο πρώτος που διέκρινε μεταξύ δύο τύπων πολλαπλότητας, τις διακριτές (*multiplicités discrètes*) και τις συνεχείς πολλαπλότητες (*multiplicités continues*). Οι πρώτες εκφράζουν την αρχή της μέτρησής τους (η μέτρηση ενός από τα μέρη τους δίνεται από τον αριθμό των στοιχείων που περιέχουν), ενώ οι άλλες βρίσκουν την αρχή της μέτρησής τους σε κάτι άλλο, στα φαινόμενα που εκτυλίσσονται ή στις δυνάμεις που δρουν μέσα τους. Βλ. Riemann, B., *Œuvres mathématiques*, στο Deleuze, 1998: 31-32. Ο Husserl, αν και με μια εντελώς διαφορετική σημασία από τον Μπερξόν, ήταν επίσης ένας άλλος φιλόσοφος που ενδέχεται να εμπνεύστηκε από τη μαθηματική θεωρία πολλαπλοτήτων του Riemann. Στο ίδιο, 32.

⁵⁸ «το αδιαπέραστο εμφανίζεται μαζί με τον αριθμό» (*E*, 60).

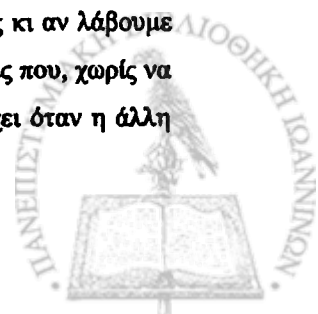
αυξάνονται οι ιδιότητες, επιτρέπουν να υπάρξει μια πολλαπλότητα χωρίς ποσότητα, και άλλοτε η πολλαπλότητα αφορά όρους που απαριθμούνται, αλλά τότε υφίσταται η δυνατότητα εξωτερίκευσης και η ανάπτυξή τους στο χώρο (E, 81).

Ο χώρος όμως είναι από μόνος του ένα μεγάλο ζήτημα, όσο τούτος εμπλέκεται με τη διάρκεια. Η σύγχυση του χρόνου με το χώρο αναλύεται εκτενώς από τον Μπερξόν στο δεύτερο κεφάλαιο των *Άμεσων δεδομένων* μέσα από τη διάκριση δύο δυνατών αντιλήψεων της διάρκειας: της καθαρής ή αμιγούς διάρκειας (*durée pure*) και της χωρικής ή φαινομενικής, στην οποία «παρεισφρέει κρυφά (*subrepticement*) η ιδέα του χώρου» (E, 70). Ποιος είναι όμως ο «πραγματικός χώρος», στον οποίο αναφέρεται ο Μπερξόν; Αναμφίβολα πρόκειται για τον καντιανό χώρο, ενέργημα μιας *a priori* αισθητικότητας, όπως έλεγε ο Kant. Ο χώρος αυτός συνίσταται στην εποπτεία (*intuition*) ή μάλλον στη σύλληψη (*conception*) ενός κενού και ομοιογενούς περιβάλλοντος χωρίς ιδιότητα (E, 64), ένα περιβάλλον «άπειρο και απείρως διαιρετό, που επιδέχεται αδιάφορα οποιονδήποτε τρόπο αποσύνθεσης» (EC, 628).

Όταν όμως εκλαμβάνουμε το χρόνο ως ομοιογενές περιβάλλον, ως περιβάλλον στο οποίο εκτυλίσσονται οι συνειδησιακές καταστάσεις, «τον υφαρπάζουμε από τη διάρκεια» και ξαναπέφτουμε (*retombons*) ασυνείδητα στο χώρο (E, 66). Έτσι, εξαιτίας της παρείσφρησης του χώρου μέσα στο πεδίο της καθαρής συνείδησης, ο χρόνος γίνεται μια νόθα (*bâtard*) έννοια (E, 66), μια συμβολική παράσταση της διάρκειας, η οποία παίρνει «την ψευδαισθησιακή μορφή ενός ομοιογενούς περιβάλλοντος», ενώ το ενωτικό ανάμεσα στις δύο αυτές πραγματικότητες, η τομή του χρόνου με το χώρο είναι η *ταυτοχρονία* (*simultanéité*) (E, 73-74). Η διαδοχή στο χώρο με τη μορφή «μιας συνεχόμενης γραμμής ή μιας αλυσίδας, τα τμήματα της οποίας εφάπτονται χωρίς να αλληλοδιεισδύουν» (E, 66), συνεπάγεται τη συμπαράθεση των συνειδησιακών καταστάσεων, ως διαδοχή του *πριν* και του *μετά* (*de l' avant et de l' après*)⁵⁹, ή μάλλον ως *εμφανή μεταβολή καταστάσεων* (*états*) ή *ταυτοχρονιών*⁶⁰. Εκφράζοντας όμως τη διάρκεια ως έκταση και όχι «ως αλληλεγγύη, ως ενδόμυχη οργάνωση στοιχείων» (E, 68), υπολογίζουμε τις διαδοχικές στιγμές της μέσα από τη σχέση τους με τον αριθμό, με αποτέλεσμα ο χρόνος να μας εμφανίζεται

⁵⁹ Πρβ *DES* στο *Méi*, 143.

⁶⁰ E, 148: Η μεταβολή (των εξωτερικών πραγμάτων) «δεν συνεπάγεται διαδοχή, εκτός κι αν λάβουμε τη λέξη με μια νέα σημασία [...] μέσα στο χώρο (βρίσκουμε καταστάσεις) ταυτοχρονίες που, χωρίς να είναι αλληλοδιάδοχες μεταξύ τους, διακρίνονται, υπό την έννοια ότι η μία δεν υπάρχει όταν η άλλη εμφανίζεται».



αρχικά σαν ένα μετρήσιμο μέγεθος, ανάλογο του χώρου (E, 70). Τα πράγματα που κατέχουν χώρο και υποβάλλονται σε μέτρηση, καθίστανται έτσι διακριτά, χαρακτηρίζονται από «εξωτερικότητα», ενώ τα συνειδησιακά γεγονότα, τα οποία δεν είναι ουσιαστικά εξωτερικά μεταξύ τους, γίνονται εξωτερικά μόνο χάρη στη ροή του χρόνου, αντιληπτού ως ομοιογενούς περιβάλλοντος (E, 66). Επιπλέον, τα «εξωτερικά πράγματα» μπορούμε να τα αναλύσουμε· μπορούμε να αποσυνθέτουμε την έκταση, όχι όμως μια πρόοδο, όχι τη διάρκεια. Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, τότε *μετατρέπουμε ασυνείδητα την πρόοδο σε πράγμα και τη διάρκεια σε έκταση* (E, 144).

Η διάκριση αριθμητικής - ποιοτικής πολλαπλότητας, που αντιστοιχεί στις δυο μορφές διαδοχής της διάρκειας, θεωρήθηκε εξαιρετικά σημαντική για την κατανόηση της μπερξονικής φιλοσοφίας⁶¹. Αξίζει για τούτο να επιμείνουμε λίγο ακόμη, και να δούμε πώς μπορούμε να κατανοήσουμε το σημαντικό αυτό δίπολο, μέσα από ένα άλλο, εξίσου σημαντικό, ζεύγμα: των δύο ειδών ενότητας.

Η ενότητα μιας αριθμητικής πολλαπλότητας -οι μονάδες που απαρτίζουν τον αριθμό- δεν αποτελούν αθροίσματα, αλλά αμιγείς απλές και μη αναγώγιμες μονάδες, «προορισμένες να δώσουν τη σειρά των αριθμών, συντιθέμενες απροσδιόριστα μεταξύ τους» (E, 55). Συνιστούν προσωρινές μονάδες που διαιρούνται απεριόριστα, καθεμιά από τις οποίες συνιστά «ένα άθροισμα κλασματικών ποσοτήτων» (*quantités fractionnaires*) (E, 55). Αυτού του είδους η ενότητα, υποστηρίζει ο Μπερξόν, είναι δάνειο από την απλή πράξη διά της οποίας η διάνοια συλλαμβάνει τον αριθμό, από την οριστική ενότητα (E, 55) μιας απλής και αδιαίρετης ενόρασης (*intuition = εποπτεία*) του πνεύματος (*esprit*), που ενέχει την πολλαπλότητα ενός όλου (E, 54). Διακρίνουμε έτσι «την ενότητα (*unité*) την οποία σκεφτόμαστε από την ενότητα που αναγάγουμε σε πράγμα αφού τη σκεφτήκαμε, όπως επίσης τον υπό σχηματισμό αριθμό από τον άπαξ σχηματισμένο αριθμό. Η ενότητα είναι μη αναγώγιμη όσο τη σκεφτόμαστε και ο αριθμός ασυνεχής όσο τον κατασκευάζουμε· αλλά μόλις θεωρήσουμε τον αριθμό σε κατάσταση ολοκλήρωσης, τον αντικειμενοποιούμε, και εμφανίζεται έτσι «απείρως διαιρετός» (E, 57). Πράγμα που συνεπάγεται ότι η ενότητα της αριθμητικής πολλαπλότητας δεν σχηματίζεται ερήμην της ενότητας της ποιοτικής πολλαπλότητας. «Θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε ότι οι αριθμοί μιας καθημερινής χρήσης έχδον ο καθένας το συγκινησιακό του ισοδύναμο. Οι έμποροι το γνωρίζουν αυτό πολύ καλά, και αντί να σημειώσουν την τιμή ενός πράγματος με έναν

⁶¹ Για τη σπουδαιότητα αυτής της διάκρισης βλ. Mourélos, 1964: 84. Πρβ. Πρελορέντζος, 2005: α) 70.

στρογγυλό αριθμό, θα τη σημειώσουν με τον αμέσως κατώτερο αριθμό, παρεμβάλλοντας στη συνέχεια έναν ικανό αριθμό υποδιαϊρέσεων του νομίσματος». Αλλά αυτός ο τρίτος αριθμός, που προστίθεται π.χ. στους δυο άλλους, τροποποιεί τη φύση, την όψη και το ρυθμό του συνόλου. Συνεπώς, χωρίς αυτή την αμοιβαία διείσδυση και την ποιοτική πρόοδο, καμιά πρόσθεση δεν θα ήταν εφικτή (E, 82).

Τι διαπιστώνουμε από όσα προηγήθηκαν; Καταρχάς, ότι η ενότητα της αμιγούς, καθαρής διάρκειας παραμένει ετερογενής και «αξεδιάλυτη» ως προς τον εαυτό της, σε αντίθεση με την πλαστή ενότητα της αριθμητικής πολλαπλότητας που αναπτύσσεται στο χώρο. Έπειτα, το γεγονός ότι η ενότητα ενέχει πάντα ένα είδος πολλαπλότητας, μας οδηγεί στη διαπίστωση ότι το δίπολο αριθμητικής-ποιοτικής πολλαπλότητας *υπάγεται* στην πραγματικότητα στο ζεύγμα δύο ειδών ενοτήτων-μονάδων, στη διάκριση με άλλα λόγια δύο ειδών ενοτήτων ή ενοράσεων⁶².

Ένα ζήτημα ακόμη είναι πολύ σημαντικό. Τούτο δεν αφορά στον τρόπο με τον οποίο το «ποιοτικό» μετατρέπεται σε «ποσοτικό», ή στο πώς η «αδιαιρετότητα» της διάρκειας μετατρέπεται σε αριθμητική «διαιρετότητα» -αυτό είναι μάλλον όπως είδαμε μια ασυνείδητη διαδικασία διαμέσου της οποίας εξαντικειμενίζεται η διάρκεια στο χώρο- αλλά στο γεγονός ότι ο χώρος, ιδωμένος ως ομοιογενές περιβάλλον, αποτελεί το πραγματικό πεδίο από το οποίο εκκινεί η προσπάθεια για την ανακάλυψη της βαθύτερης συνειδησιακής πραγματικότητας. Για τη δημιουργία όμως μιας χωρικής παράστασης, -δεδομένου ότι είναι δύσκολο να διακρίνουμε αν η έκταση αποτελεί μια άποψη των φυσικών ποιοτήτων (μια ποιότητα της ποιότητας), πράγμα που καθιστά το χώρο μια αφαίρεση ή ένα απόσταγμα (extrait) (E, 62)-, απαιτείται, λέει ο Μπερξόν, «ένα ενέργημα (acte) του πνεύματος» που να αγκαλιάζει ταυτόχρονα και να συμπαραθέτει τις μη εκτατές αισθήσεις (E, 64). Απαιτείται μια διανοητική προσπάθεια (effort de l' intelligence), για να συλλάβουμε την παράσταση ενός ομοιογενούς χώρου, πράγμα που διακρίνει την αντίληψη της έκτασης από τη σύλληψη του χώρου, επειδή με την έκταση επιτυγχάνεται η διαφοροποίηση δύο αισθήσεων, οι συγκεκριμένες θέσεις των αισθήσεων μέσα στο χώρο (E, 64). Έτσι, παρότι ο χώρος συνεπάγεται την έκταση (E, 64-65), διαπιστώνουμε ότι διακρίνεται από αυτή, εφόσον προϋποθέτει την προσπάθεια ενός νοητικού ενεργήματος, επειδή απλά

⁶² Στο 4^ο κεφάλαιο, όπου εξετάζουμε τη σχέση αντίληψης και μνήμης στην ανθρώπινη συνείδηση, θα δούμε εκτενέστερα σε τι συνίσταται αυτή η τόσο σημαντική διάκριση του Μπερξόν. Βλ. παρακάτω ιδιαίτερα σ. 190.



συλλαμβάνεται από τον άνθρωπο (conçu), αλλά ουδέποτε γίνεται αντιληπτός (perçu). Αντιληπτή γίνεται μόνον η έκταση, η οποία διαιρείται με γραμμές που διαγράφουν τα περιγράμματα των σωμάτων ή των τμημάτων τους (EC, 628).

Επιπλέον, αν η ιδέα του χώρου στον Μπερξόν, δηλώνοντας καθαρά μια ικανότητα εποπτείας⁶³, φαίνεται να διατηρεί το μεταφυσικό της νόημα, καθόσον δεν αποσυνδέει την παράσταση του χώρου και το 'πράγμα' από έναν φυσικό χώρο⁶⁴, αν ακόμη, όπως έχει επισημανθεί, όλο το έργο του Μπερξόν είναι παράλληλα με την εμπάθυση της διάρκειας αφιερωμένο στο χώρο⁶⁵, τότε αναμφίβολα η έννοια του χώρου καθίσταται σημαντική, τόσο για την προσπάθεια που απαιτείται για τη σύλληψη της ιδέας ενός τρισδιάστατου χώρου⁶⁶, όσο και για τη σύλληψη ενός χώρου βοηθητικού (E, 73), ενός χώρου τέταρτης διάστασης⁶⁷. Ο χώρος, εκφράζοντας έτσι το σχήμα (schème) του προσεχούς μέλλοντός μας, έχει ως ιδιότητα να παραμένει

⁶³ Βλ. παραπάνω σ. 20.

⁶⁴ Châtelet, 1985: 303.

⁶⁵ Worms, 2000: b) 25.

⁶⁶ E, 69: Αν ένα υλικό σημείο A, πάνω σε μια ευθεία γραμμή, «αποκτούσε συνείδηση του εαυτού του, θα ένιωθε ότι αλλάζει αφού κινείται: θα αντιλαμβανόταν μια διαδοχή· αλλά αυτή η διαδοχή θα έπαιρνε γι' αυτό τη μορφή μια γραμμής [...] υπό τον όρο ότι θα μπορούσε να ανυψωθεί κατά κάποιο τρόπο από τη γραμμή [...] και να αντιληφθεί ταυτόχρονα πολλά σημεία που συμπαράτιθενται: έτσι όμως θα σχημάτιζε την ιδέα του χώρου, και μέσα στο χώρο θα έβλεπε να εκτυλίσσονται οι μεταβολές που υφίσταται, όχι μέσα στην καθαρή διάρκεια». Και λίγο παρακάτω: «Αλλά ποιος δεν βλέπει ότι, για να αντιληφθούμε μια γραμμή με γραμμική μορφή, πρέπει να τοποθετηθούμε έξω από αυτή, να λάβουμε υπόψη μας το κενό που την περιβάλλει και να σκεφθούμε κατά συνέπεια, έναν τρισδιάστατο χώρο;». Πρβ. DES στο *Mél*, 190: «Μπορούμε να επικαλεσθούμε επίπεδα όντα (êtres plats), που ζουν σε μια επιφάνεια, συγγέονται με αυτή, και τα οποία δεν γνωρίζουν παρά δύο διαστάσεις χώρου. Το ένα από αυτά θα είχε οδηγηθεί μέσω των υπολογισμών του να θεωρήσει (postuler) την ύπαρξη μιας τρίτης διάστασης. Επίπεδα με τη διπλή σημασία της λέξης, τα ομοειδή του θα αρνούσαν αναμφίβολα να το ακολουθήσουν: το ίδιο δεν θα καταφέρει να φανταστεί αυτό που η νόησή του θα είχε μπορέσει να συλλάβει».

⁶⁷ E, 73: «Χάρη στην ανάμνηση που η συνείδησή μας οργάνωσε για το σύνολό τους (των ταλαντώσεων του εκκρεμούς), διατηρούνται και μετά ευθυγραμμίζονται: κοντολογίς, δημιουργούμε γι' αυτές μια τέταρτη διάσταση του χώρου, την οποία αποκαλούμε ομοιογενή χρόνο, και η οποία επιτρέπει στην κίνηση του εκκρεμούς, παρότι παράγεται επιτόπου, να συμπαράτιθεται απροσδιόριστα με τον εαυτό της». Πρβ. DES στο *Mél*, 190: «Δυσκολευόμαστε να φανταστούμε μια νέα διάσταση, αν εκκινήσουμε από έναν Χώρο με τρεις διαστάσεις, εφόσον η εμπειρία δεν μας δείχνει μια τέταρτη διάστασή του. [...] ένας χώρος με περισσότερες από τρεις διαστάσεις είναι μια καθαρή σύλληψη του πνεύματος και μπορεί να μην αντιστοιχεί σε καμιά πραγματικότητα.».

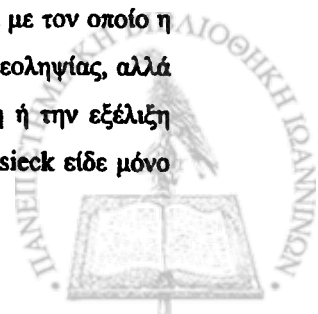
απεριόριστα ανοιχτός (MM, 286), και κατά βάθος απεριορίστα διαιρετός, αφού συνεπάγεται πάντοτε παράθεση και πιθανή διαίρεση, ενώ η διάρκεια, τα μέρη της οποίας «συμπίπτουν με τις διαδοχικές στιγμές του ενεργήματος που τη διαιρεί»⁶⁸ είναι μια πραγματικά «βιωμένη συνέχεια», μια συνεχής ροή (écoulement)⁶⁹. Επιπλέον, δεδομένου ότι «δεν διαρκούμε μόνο εμείς», αλλά και τα εξωτερικά πράγματα –καθώς «όχι μόνο οι στιγμές αυτής της διάρκειας φαίνονται εξωτερικές μεταξύ τους, όπως τα σώματα μέσα στο χώρο, αλλά και η κίνηση που γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις μας είναι η απτή, κατά κάποιο τρόπο, ένδειξη μιας ομοιογενούς και μετρήσιμης διάρκειας», όπως επίσης και ο χρόνος, με τη μορφή ποσότητας ή μεγέθους, που χρησιμοποιείται στη μηχανική, στην αστρονομία ή τη φυσική- ο χώρος καθίσταται το πεδίο ανάδειξης της προσπάθειας που απαιτείται για «να παραστήσουμε τη διάρκεια στην πρωταρχική της καθαρότητα» (E, 71-72), προκειμένου να πετύχουμε την πρόσβαση στον πυρήνα της μπερξονικής φιλοσοφίας, στην καθαρή διάρκεια⁷⁰. Πλην όμως τούτο φαίνεται να διέφυγε της προσοχής των περισσότερων μελετητών, η πλειονότητα των οποίων συντάχθηκε με την άποψη ότι ο Μπερξόν οδηγήθηκε συλλήβδην στην απαξίωση της πραγματικότητας του χώρου⁷¹.

⁶⁸ Αν «σταματήσει (η συνείδησή μας) κάπου τη διαίρεση, εκεί επίσης σταματά η διαιρετότητα» (MM, 341).

⁶⁹ MM, 322. Πρβ. PM, 1258.

⁷⁰ Πρβ. Panero, 2004: 44 και Paramichael-Paspalides, 2001: 71: Η πρωτοτυπία των Άμωων δεδομένων, όσον αφορά στην έννοια του χώρου (espace/lieu), συνίσταται στο γεγονός ότι αφενός αναδεικνύει τη σπουδαιότητα του χώρου «μέσα» στον οποίο σκεπτόμαστε, αφετέρου αποδεικνύει συγχρόνως ότι υπάρχει κάτι που διαφεύγει από την έννοια του χώρου.

⁷¹ Αρκετοί μελετητές του Μπερξόν υποστηρίζουν αυτή την άποψη. Ενδεικτικά βλ. Μουτσόπουλος: 1991, 99. Ο ανωτέρω μελετητής παραπέμπει επίσης σε μια άλλη μελέτη του, *La conscience de l'espace*, Aix-en-provence, Ophrys, 1969 (*Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*), σσ. 161-366, ιδ. σ. 189, αλλά επίσης και σε εκείνη του F. Heidsieck [*H. Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le cercle du livre, 1957]. Πιο πρόσφατα, οι εργασίες των: F. Worms [«Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson», *Epokhē*, τχ. 4] και Alain Panero [*Intuition et espace chez Bergson*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002] επανέρχονται εκ νέου στο ζήτημα. Για την παράθεση αυτή, αλλά και την ερμηνευτική προσέγγιση του χώρου στη σύγχρονη έρευνα βλ. Πρελορέντζος, 2005: α) 75. Μάλιστα, ο Panero επανέρχεται εκ νέου στο ζήτημα του χώρου και σχολιάζοντας το εν λόγω βιβλίο του Heidsieck – σύμφωνα με τον οποίο η μπερξονική κριτική του χώρου δεν περιοριζόταν στην καταγγελία μιας ακατάσχετης ιδεοληψίας, αλλά γεννημένη από εγγελιανούς στοχασμούς, επαρκούσε να κάνει το χώρο την εκδήλωση ή την εξέλιξη (procession) της διάρκειας, ώστε να ξανακατοικηθεί ο χώρος- υποστηρίζει ότι ο Heidsieck είδε μόνο



Έτσι, αν υφίσταται κάποιο πρόβλημα ανάμεσα στα δύο είδη πολλαπλότητας, τούτο δεν αφορά στη μετάβαση από την αδιαιρετότητα στη διαιρετότητα, από το ποιοτικό στο ποσοτικό. Δεν χρειάζεται επομένως να ισχυριστούμε, όπως ο Deleuze, ότι ο Μπερξόν χρησιμοποιεί «χάριν ευκολίας» (*par commodité*) την έννοια της «πολλαπλότητας» για την αδιαιρετότητα της διάρκειας⁷², ούτε να εμπλακούμε σε μια συζήτηση για να αναδείξουμε την πρωτοτυπία του Μπερξόν όσον αφορά στην ιδέα της αδιαιρετότητας της εσωτερικής πολλαπλότητας⁷³. Εκείνο που απαιτείται πράγματι, αν θεωρήσουμε τη διάκριση μεταξύ των δύο ειδών πολλαπλότητας ως *αναγκαίο όρο* για την κατανόηση της διάρκειας⁷⁴, αναγκαίο όρο για να κατανοήσουμε επίσης ότι η διάρκεια της εσωτερικής μας ζωής προσφέρεται για την ανάγνωση της ζωής *εν γένει*⁷⁵, είναι να διαλυθεί η αυταπάτη που γεννιέται από την ανάδυση της ποιοτικής πολλαπλότητας στη χωρική· αρκεί για τούτο μια *έντονη προσπάθεια αφαίρεσης* (*effort vigoureux d' abstraction*), *προκειμένου η συνείδηση να απομονωθεί από τον εξωτερικό κόσμο και να ξαναγίνει ο εαυτός της (elle même)* (E, 61), ή μια *έντονη προσπάθεια ανάλυσης*, *διά της οποίας θα απομονώσουμε τα εσωτερικά και ζωντανά ψυχολογικά γεγονότα από την αρχικά διαθλασμένη εικόνα τους* (E, 85). Αυτή η διαφορά διαφεύγει της προσοχής μας, τονίζει ο Μπερξόν, επειδή η εξωτερική, κοινωνική ζωή έχει για μας μεγαλύτερη πρακτική σημασία από την εσωτερική και ατομική μας ύπαρξη (E, 86). Συνεπώς, αν ο Μπερξόν πραγματεύεται στο πρώτο του

την έννοια του χώρου και όχι τον ίδιο το χώρο. Δεν αντιλήφθηκε, δηλαδή, συνεχίζει ο Panero, τη θετική συνεισφορά του Μπερξόν για το χώρο, το γεγονός δηλαδή ότι μας «παρέχει μια αρχή που επιδέχεται τη συμφωνία των συζητήσεων για τον πραγματικό χρόνο». Για την παράθεση αυτή βλ. Panero, 2004: 39.

⁷² Deleuze, 1998: 35. Για την επισήμανση αυτή του Deleuze βλ. επίσης Πρελορέντζος, 2005: α) 71.

⁷³ Όπως π.χ. η προσπάθεια της M. Barthélemy-Madaule [“Lire Bergson”, *Les Etudes bergsoniennes*, τ. 8, Παρίσι, PUF, 1969, σσ. 100-101], στο Πρελορέντζος, 2005: α) 71.

⁷⁴ Πρελορέντζος, 2005: α) 69.

⁷⁵ Το πρόσωπό μου, γράφει ο Μπερξόν είναι «μια πολλαπλή ενότητα και μια ενιαία πολλαπλότητα. 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 δυο ταυτόχρονα, παρότι αμφοτέρως συναιρεμένες μπορούν να προσφέρουν μια κατά προσέγγιση μίμηση αυτής της αλληλοδιείσδυσης και της αλληλουχίας που βρίσκω στο βάθος του εαυτού μου. Αυτή είναι η εσωτερική μου ζωή καθώς και η ζωή *εν γένει*» (EC, 714). Η έμφαση δική μας.

έργο, τα Άμεσα δεδομένα, την ιδέα της διάρκειας, τούτο το επιχειρεί φέρνοντας στο προσκήνιο την ιδέα της προσπάθειας της συνείδησης.

Η προσπάθεια αυτή, η οποία καταγράφεται στην πραγματικότητα ως διαφορά μεταξύ αντίληψης και ανάμνησης (E, 86), θίγει εν προκειμένω το σημαντικότερο ζήτημα της μνήμης, καθόσον η πρόσβαση στην ποιοτική πολλαπλότητα της διάρκειας καθίσταται εφικτή μόνο δυνάμει μιας συνειδητής ανάκλησης στο χώρο⁷⁶. Η μνήμη-διάρκεια εκδηλώνεται ως «συνεχής πρόοδος του παρελθόντος που κατατρώγει το μέλλον και διογκώνεται καθώς προχωρά» (EC, 498), σχηματίζοντας «χινοσστιβάδα με τον εαυτό της» (EC, 496). Χωρίς αυτή τη συνεχή διείσδυση του παρελθόντος στο παρόν, χωρίς «το ολοένα και βαρύτερο φορτίο που σέρνουμε πίσω μας όσο γερνούμε», «δεν θα υπήρχε καθόλου διάρκεια, αλλά μόνο το στιγμιαίο» (PM, 1411).

Η διάρκεια καθίσταται έτσι χρόνος ανεπίστροφος (irréversible), αφού κατά βάθος εμποδίζει να επαναληφθεί ακόμη και μια επιφανειακή κατάσταση (EC, 499). Δεν είναι χρόνος αριθμητικής διαδοχής (EC, 782), χρόνος δηλαδή σχετικός, όπως η διάρκεια ενός φαινομένου για τον φυσικό που ανάγεται σε έναν ορισμένο αριθμό μονάδων χρόνου, αλλά χρόνος απόλυτος για τη συνείδησή μου, χρόνος που συμπίπτει με έναν αυστηρά καθορισμένο βαθμό ανυπομονησίας (EC, 782). Η διάρκεια, ως «συνέχεια αυτού που δεν υφίσταται πλέον μέσα σε αυτό που είναι»⁷⁷, συνιστά μια πραγματικότητα που δεν επαναλαμβάνεται, γιατί «η επανάληψη είναι εφικτή μόνο αφηρημένα», σε αυτά που αποσπούν οι αισθήσεις και η διάνοιά μας· δεν είναι σκέψη, αλλά βίωμα, χρόνος «που δαγκώνει τα πράγματα και αφήνει πάνω τους το αποτύπωμα των δοντιών της» (EC, 533). Έτσι, ακόμη και όταν η διάρκεια αφορά την κίνηση, την ύλη, –ειδικότερα τις σωματικές λειτουργίες-, κάθε έμβιο και εν γένει το σύνολο της πραγματικότητας, ακόμη και τον Θεό⁷⁸, η διάρκεια δεν παύει να

⁷⁶ «Έτσι, μέσα στο εγώ μας, υπάρχει διαδοχή χωρίς αμοιβαία εξωτερικότητα· έξω από το εγώ, αμοιβαία εξωτερικότητα χωρίς διαδοχή: αμοιβαία εξωτερικότητα, επειδή η παρούσα ταλάντευση(στο παράδειγμα του εκκρεμούς) διακρίνεται ριζικά από την προηγούμενη που δεν υφίσταται πια· αλλά απουσία διαδοχής, επειδή η διαδοχή υπάρχει μόνο για ένα συνειδητό θεατή που αναθυμάται το παρελθόν και παραθέτει τις δύο ταλαντεύσεις ή τα σύμβολά τους σε ένα βοηθητικό χώρο» (E, 72-73). Ελαφρώς διορθωμένη εδώ η μετάφραση του Κ. Παπαγιώργη, με υπογράμμιση δική μας.

⁷⁷ DES, στο *Mél*, 102.

⁷⁸ Βλ. Πρελορέντζος, 2008: β) 1.



θεωρείται βιωματικός, ψυχολογικός χρόνος⁷⁹. Ως ψυχολογικός χρόνος, λοιπόν, η μπερξονική διάρκεια αντιδιαστέλλεται από την καθολική κινητικότητα του Ηράκλειτου⁸⁰ -στον οποίο ο κόσμος προκύπτει ως προσωρινή αρμονία της συνεχούς έντασης των αντιθέτων⁸¹- ενώ συνδέεται με τη δημιουργία, την καινοτομία, την επινόηση⁸².

Για τον καλλιτέχνη, λόγου χάριν, που δημιουργεί μια εικόνα από το βάθος της ψυχής του, ο χρόνος δεν είναι «ένα μεσοδιάστημα που μπορούμε να το επιμηκύνουμε ή να το συντομεύσουμε χωρίς να αλλοιώσουμε το περιεχόμενό του»: αν ο χρόνος συσταθεί ή διασταλεί, θα είναι σαν να τροποποιείται η ίδια η ψυχολογική εξέλιξη και ακολούθως η επινόηση στην οποία καταλήγει. Ο χρόνος της επινόησης είναι επομένως η ίδια η επινόηση, μια «ζωτική διαδικασία» που εκδηλώνεται ως «πρόοδος μιας σκέψης που μεταβάλλεται όσο λαμβάνει μορφή». Για τον ζωγράφο που στέκει μπροστά στο καβαλέτο του, παρότι τα δεδομένα υπάρχουν –τα χρώματα, το μοντέλο, η τεχνοτροπία του- παρότι δηλαδή η επίλυση του προβλήματος είναι γνωστή με αφηρημένο τρόπο, η συγκεκριμένη λύση επιφέρει το απρόβλεπτο, αυτό που ως «μηδέν υλικώς», αυτοδημιουργείται ως καλλιτεχνική μορφή· αλλά αυτό ακριβώς *τίποτε απαιτεί χρόνο*, «απαιτεί μια διάρκεια που δεν επιδέχεται σύντμηση, διότι είναι ένα πράγμα με αυτές τις διαδικασίες» (EC, 783). Υπό την έννοια αυτή, η μπερξονική δημιουργία δεν συνιστά μια σύνθεση με προϋπάρχοντα στοιχεία, όπως υποστηρίζει ο Séailles, αλλά μια σύνθεση στην οποία τα στοιχεία παραμένουν αδιαχώριστα, πολλαπλά στιγμιότυπα που συλλέγονται μέσω μιας μη διαιρετής διαδικασίας, πράγμα

⁷⁹ «Ακόμα και στον Μπερξόν», επισημαίνει ο Μουρέλος, «που έκανε ίσως τον ουσιαστικότερο διαχωρισμό που έγινε ποτέ ανάμεσα στο νοητικό και στον υπαρξιακό χρόνο, στο χρόνο της διάνοιας, που είναι και χρόνος της επιστήμης, και τον καθαυτό ψυχολογικό χρόνο, που εκφράζει μιαν αδιάκοπη ποιοτική μεταλλαγή [...] ο διαχωρισμός δεν ξεπέρασε το συμπέρασμα ότι ο πραγματικός χρόνος είναι ο ψυχολογικός και όχι ο χρόνος της μηχανικής και της φυσικής που είναι ένα είδος προβολής του χώρου μέσα από την κίνηση». Βλ. Μουρέλος, *χ.χ.ε.*: 14.

⁸⁰ Ο Μπερξόν επεξηγεί τούτο σε μια υποσημείωση στο *Η σκέψη και το κινούν*: «Ακόμη μια φορά, δεν αποκλείουμε με αυτό καθόλου την υπόσταση (substance). Βεβαιώνουμε αντίθετα την εξακολούθηση των υπάρξεων. [...] Πώς μπόρεσαν λοιπόν να συγκρίνουν αυτή τη θεωρία με εκείνη του Ηράκλειτου;» (PM, 1420). Πρβ. Clair, 1996: 213.

⁸¹ Kebede, 1989: 276.

⁸² «Ο χρόνος είτε είναι επινόηση είτε δεν είναι απολύτως τίποτε» (EC, 784). Η υπογράμμιση του κειμένου.



που συνεπάγεται μια ριζική ενδεχομενικότητα στην πρόοδο, ασυμμετρία σε ό,τι προηγείται και σε ό,τι έπεται, δηλαδή διάρκεια⁸³.

Η ίδια πρωτοτυπία απαντά επίσης και στη φύση. Καθετί καινοφανές στη φύση προέρχεται από μια εσωτερική ώθηση προόδου, διαδοχής ή συνέχειας αλληλοδιείσδυσης στο χρόνο, που δεν ανάγεται σε μια απλή και στιγμιαία παράθεση στο χώρο. Η ιδέα, λοιπόν, ότι μπορούμε «να διαβάσουμε σε μια παρούσα κατάσταση το μέλλον των έμβιων μορφών και να εκδιπλώσουμε διαμιάς τη μελλοντική τους ιστορία», είναι πραγματικά παράλογη, σύμφωνα με τον Μπερξόν, πράγμα δύσκολο να καταδειχτεί, επειδή η μνήμη παριστά την παρελθούσα διαδοχή με τη μορφή παράθεσης (EC, 783). Υπό την έννοια αυτή, η πρόβλεψη της γένεσης νέων μορφών καθίσταται αδύνατη, αφού οι αιτίες, μοναδικές στο είδος τους, συνιστούν εδώ μέρος του αποτελέσματος, σύγχρονες και αμοιβαία καθοριζόμενες με αυτό (EC, 634). Απεναντίας, η παραγωγή ενός νέου είδους, ενός νέου ατόμου, όπως και εν γένει οποιαδήποτε ζώσα μορφή, άπαξ και τελεστεί, εξηγείται από τα στοιχεία που ανακαλύπτει η ανάλυση, όταν δηλαδή η παραλλαγή γίνει σημαντική, ώστε να γεννήσει ένα νέο είδος, ενώ ανά πάσα στιγμή συμβαίνει συνεχής και ανεπαίσθητη σε κάθε έμβιο ον (EC, 518).

Ως αδιάλειπτη πρόοδος, η δημιουργία απαντά εκεί όπου υφίσταται «αύξηση» (accroissement) (EC, 699). Ο καθένας μας, όταν παρατηρεί τον εαυτό του εν δράσει, διαπιστώνει ότι αυτή διογκώνεται όσο προχωρεί, ότι δημιουργεί όσο προοδεύει, και ότι η αύξηση αυτή καθιστά αδύνατη την πρόσθεση των καινοφανών πραγμάτων στα ήδη υπάρχοντα, επειδή τα «πράγματα» προκύπτουν από μια στερεοποίηση της νόησής μας (EC, 706). Η αύξηση απαντά εκεί όπου υφίσταται προσπάθεια. Δεν είναι έτσι στην περίπτωση της αυτοδημιουργίας (création de soi par soi), όπου η ανάπτυξη της προσωπικότητας συντελείται μέσω μιας προσπάθειας «που αντλεί πολύ από το λίγο, κάτι από το τίποτε και προσθέτει συνεχώς στον πλούτο που διέθετε ο κόσμος» και η οποία, σε αντίθεση με τη δημιουργία του καλλιτέχνη, συνεχίζεται αδιάκοπα σε όλους τους ανθρώπους (ES, 833); Αλλά και το ίδιο το σύμπαν, αν ξεριζώσουμε την προκατάληψη ότι γεννήθηκε μεμιάς, ότι δημιουργήθηκε «άπαξ διά παντός», πράγμα που συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει πραγματικά δρώσα διάρκεια, ακόμη και αυτό, διατείνεται ο Μπερξόν, συναιρείται με την ιδέα της αύξησης, καθώς όχι το σύμπαν στην ολότητά του (EC, 699), αλλά το δικό μας ηλιακό σύστημα –όπου εφαρμόζονται

⁸³ Séailles, *La génie dans l'art*. Βλ. EC, 518, σημ. 2.



μεν οι νόμοι της φυσικής μας, όμως δεν είναι βέβαιο ότι ισχύουν σε ολόκληρο το σύμπαν- δεν είναι τετελεσμένο, αλλά αυξάνεται, προσαρτώντας αδιάκοπα νέους κόσμους (EC, 700), με βάση τον νόμο του Carnot⁸⁴.

⁸⁴ Ο Μπερξόν δεν βασίζεται εν προκειμένω στην αρχή διατήρησης της ενέργειας –έναν ποσοτικό νόμο, όπου η συνολική ενέργεια ενός υποτιθέμενου κλειστού συστήματος, ως άθροισμα της κινητικής και της δυναμικής ενέργειας, παραμένει σταθερή, νόμος που εκφράζει ότι κάτι διατηρείται σε σταθερή ποσότητα (EC, 700), δηλώνοντας τη σχέση μάλλον ενός τμήματος με ένα άλλο, παρά τη φύση του όλου (EC, 701)- αλλά στη δεύτερη αρχή της θερμοδυναμικής, το νόμο του Carnot, γνωστό ως αρχή βαθμιαίας εξάντλησης της ενέργειας (EC, 701). Σύμφωνα με τον Ιμβριώτη, το πρώτο από τα δύο βασικά αξιώματα, η αρχή του Mayer, που στηρίζεται κατά βάθος στην αιτιότητα, εφαρμόζεται από τον Μπερξόν στα Άμεσα δεδομένα, μόνο στα υλικά πράγματα και γεγονότα, όταν εξετάζει το πρόβλημα της ελευθερίας. Αντιθέτως, η δεύτερη αρχή του Carnot, στην οποία ο Μπερξόν δίνει μεγάλη σημασία αργότερα στη Δημιουργική εξέλιξη, σε μια γενική διατύπωση λέει: «σε ένα σύστημα ένα ποσό ενέργειας αλλάζει είδος και παράγει 'έργο', μόνο αν τα μέρη ή τα στοιχεία που υπάρχουν μέσα του έχουν διαφορά στην έντασή τους. Η ατμομηχανή λ.χ. εργάζεται, όταν η θερμοκρασία στο μέρος εκείνο όπου μαζεύεται ο ατμός είναι κατώτερη από τη θερμοκρασία που υπάρχει στο μέρος που καίει η φωτιά. Παντού όπου υπάρχουν διαφορές στην ένταση, φανερώνονται 'γεγονότα'. Αλλά μέσα στο περιορισμένο σύστημα που γίνονται αυτές οι μεταβολές, η ενέργεια (η μηχανική, η ηλεκτρική κλπ.) που μεταμορφώνεται κατεβαίνει στην έντασή της κι έρχεται στιγμή που δεν παράγει έργο, έχει χάσει το 'χρησιμοποίησιμο' ποσό της, δηλ. εκείνο που μπορεί ν' αλλάξει μορφή. Το συνολικό ποσό της ενέργειας μέσα στο σύστημα δεν λιγοστεύει, μένει το ίδιο, σύμφωνα με το πρώτο αξίωμα, ελαττώνεται όμως η διαφορά στην ένταση των στοιχείων παύουν τα γεγονότα και γίνεται ισορροπία. Για να δουλέψει πάλι το ισορροπημένο σύστημα, χρειάζεται να βοηθήσει ένα άλλο που έχει μέσα του διαφορές στην ένταση, αλλά κι' αυτό σιγά σιγά θα χάσει τη χρησιμοποιούμενη ενέργειά του και θα ισορροπήσει.». Ο Μπερξόν, περιορίζοντας το αξίωμα του Mayer στον υλικό κόσμο, ελαττώνει την αξία του, ενώ συγχρόνως εκφράζει την αμφιβολία του για την εφαρμογή του σε ολόκληρη την πλάση ή σε άλλα μικρότερα κλειστά συστήματα. Βλ. Ιμβριώτης, 1939: 43-44. Ο νόμος του Carnot, καθώς δεν αναφέρεται ουσιαστικά σε μεγέθη, αλλά εκφράζει ότι «όλες οι φυσικές μεταβολές έχουν μια τάση να υποβιβάζονται σε θερμότητα και ότι η ίδια η θερμότητα τείνει να κατανέμεται ομοιόμορφα στα σώματα», γενικευμένος με μαθηματικούς όρους από τον Clausius, κατέληξε στη σύλληψη ενός μετρήσιμου μεγέθους, της «εντροπίας» (EC, 701). Το συμπέρασμα αυτό εμφανίζεται αντι-νευτώνιο, καθώς υποδεικνύει ότι στην πραγματικότητα η κίνηση είναι μη αναστρέψιμη. Στο μη αναστρέψιμο της θερμοδυναμικής κίνησης, προς τις «αναστρέψιμες εξισώσεις» της νευτώνειας φυσικής, στράφηκαν οι (αν και ανεπιτυχείς) προσπάθειες του Ludwig Boltzmann. Τούτο το πραγματικά ακανθώδες πρόβλημα βρήκε τη λύση του το 1931, όταν ο Lars Onsager δημοσίευσε τις «σχέσεις παλινδρόμησης» (reciprocity relations) [βλ. Richard J. Field and Maria Burger, eds., *Oscillations and Travelling Waves in Chemical Systems*, Ν.Υόρκη: J. Wiley and Sons, 1985, σ. 681], δημοσίευση που ενέπνευσε τον Ilya Prigogine και τους συναδέλφους του, για τη δημιουργία της μη γραμμικής και μακριά από το σημείο ισορροπίας (non equilibrium) θερμοδυναμικής, ανακάλυψη που χάρισε στον Prigogine (1973) το

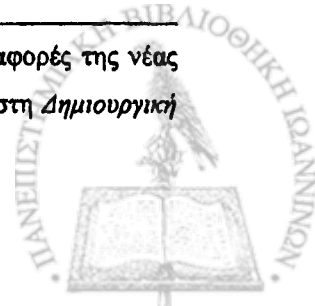
Έπειτα από όλη αυτή την αναγκαία παρέκβαση σχετικά με τις οντολογικές προϋποθέσεις της ζωτικής ορμής, κατανοούμε καλύτερα τη σύνδεση της ζωτικής ορμής με τη διάρκεια και συνακόλουθα με το δημιουργικό, επινοητικό, απρόβλεπτο και καινοτόμο της χαρακτήρα. Κατανοούμε τώρα καλύτερα πώς το ερώτημα περί της ζωής τρέπεται σε ερώτημα περί της διάρκειας:

Μια ορμή μπορεί [...] κάνει να σκεφτούμε, μέσω της αδιαιρετότητας εκείνου που νιώθουμε εσωτερικά και της επ' άπειρον διαιρετότητας εκείνου που γίνεται αντιληπτό εξωτερικά, εκείνη την πραγματική, αποτελεσματική διάρκεια που είναι το ουσιαστικό κατηγορούμενο της ζωής (DS, 1072).

Διάρκεια και ζωή εμφανίζονται επομένως στη σκέψη του Μπερξόν, ως όροι άρρηκτα συνυφασμένοι μεταξύ τους, με τη ζωτική ορμή να σημαίνει πρωτίστως μια απαίτηση δημιουργίας, μια τάση επενέργειας επί της ακατέργαστης ύλης (*matière brute*) (EC, 577). Ζωή και υλικότητα σχεδιάζουν δύο απλές και αντίστροφες κινήσεις μεταξύ τους: η ύλη που απαρτίζει έναν κόσμο συνιστά μια άδιαίρετη ροή, αδιαίρετη επίσης είναι και η ζωή που τη διασχίζει, μορφώνοντας μέσα της τα έμβια όντα. Από τα δύο αυτά ρεύματα, το δεύτερο εναντιώνεται στο πρώτο, το πρώτο ωστόσο πετυχαίνει κάτι από το δεύτερο, ώστε να προκύπτει μεταξύ τους ένας *modus vivendi*, ένας τρόπος δηλαδή οργάνωσης (EC, 707). Όμως, εξαιτίας της αντίστασης που συναντά εκ μέρους της ακατέργαστης ύλης (EC, 578), η ζωτική ορμή δεν εκδηλώνεται απεριόριστα, αλλά ως «δύναμη περιορισμένη» (*force limitée*), που επιδιώκει να υπερβεί τον εαυτό της, παραμένοντας ατελής στο έργο της (EC, 602).

Η αντίσταση της ακατέργαστης ύλης ήταν το εμπόδιο που έπρεπε αρχικά να παρακαμφθεί (EC, 579). Η ζωή υπερβαίνει αυτό το εμπόδιο, γινόμενη πολύ μικρή και διεισδυτική, λοξοδρομώντας ενίοτε με τις φυσικές και χημικές δυνάμεις (EC, 579), προκειμένου να αποκτήσει τις έξεις της ακατέργαστης ύλης, να τη μαγνητίσει, να την παρασύρει σε άλλη κατεύθυνση, να την οργανώσει εντέλει σε έμψυχες μορφές (*formes animées*) (EC, 579). Χάρη λοιπόν στην αντίσταση της ύλης, αλλά και χάρη στην εκρηκτική δύναμη μιας ασταθούς ισορροπίας τάσεων που ενέχει η ζωή (EC, 578), η αρχέγονη τάση, η καταγωγική ορμή, διασπάται σε διστάμενες εξελικτικές

βραβείο Νομπέλ χημείας. Βλ. Gunter, 1991: 114-115. Για την ομοιότητα και τις διαφορές της νέας γενικευμένης θερμοδυναμικής του Prigogine σε σχέση με τις θεωρίες που απαντούν στη *Δημιουργική εξέλιξη* βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 396-398.



γραμμές (EC, 711), που απολήγουν στα φυτά, στα ζώα και στον άνθρωπο. Στα φυτά και στα ζώα, η ζωτική ορμή βρίσκεται σε αδιέξοδο⁸⁵. Σε ένα μόνο σημείο το εμπόδιο υποχώρησε, επιτρέποντας στη ζωτική ώθηση να προχωρήσει: στην ελευθερία με την ανθρώπινη μορφή της (EC, 720). Όταν αυτό δεν το καταφέρνει, όταν η δράση της «την απομακρύνει από αυτό που οφείλει να πράξει», η ζωτική ορμή καταλήγει «υπνωτισμένη», «απορροφημένη από τη μορφή που πασχίζει να πάρει», με την προσπάθειά της να υπόκειται πλήρως στην εξουσία της υλικότητας που αναγκάστηκε να λάβει (EC, 603). Και ενώ φαίνεται να θριαμβεύει εις βάρος των εξωτερικών αντιστάσεων, αλλά και του εαυτού της, η δημιουργική και ελεύθερη προσπάθεια δημιουργεί έξις που θα την πνίξουν, αν δεν ανανεώνεται σταθερά. Έτσι, η πιο ζωηρή σκέψη μπορεί να παγώσει στις διατυπώσεις, οι λέξεις να στραφούν ενάντια στην ιδέα και το γράμμα να σκοτώσει το πνεύμα (EC, 603). Η ζωτική ορμή συνεπώς δεν δημιουργεί απόλυτα επειδή προσκρούει στην ύλη, σε μια κίνηση ανάδρομη ως προς τη δική της: στηρίζεται όμως στην ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα, τείνοντας να εισαγάγει εκεί «τη μέγιστη δυνατή απροσδιοριστία και ελευθερία»⁸⁶.

Εξαιτίας των εμποδίων της υλικότητας, η εξέλιξη της ζωής, η προσπάθεια δηλαδή συσσώρευσης και διοχέτευσης ενέργειας, για την επιτέλεση ποικίλων εργασιών μέσα από εύκαμπτους αγωγούς (EC, 710), καθίσταται ενδεχομενική (contigent) (EC, 711). Απ' τη σκοπιά αυτή, η ζωή είναι δυνατή παντού, σε όλους τους αστρικούς κόσμους «όπου η ενέργεια κατέρχεται την κατωφέρεια», με βάση το νόμο του Carnot, και όπου μια αιτία αντίθετης κατεύθυνσης επιβραδύνει την κάθοδο (EC, 712).

Ζωή και ύλη λοιπόν παρότι προέρχονται από μια κοινή πηγή (ES, 828), παρότι είναι «αλληλέγγυα δεδομένες» (DS, 1192), δεν εξηγούνται από μόνες τους (ES, 828). Αμφότερες συνιστούν συμπληρωματικά είδη δράσης⁸⁷, που αναβλύζουν από ένα κέντρο: τον Θεό. Ο μπερξονικός Θεός δεν είναι μια καθαρή έννοια, όπως αντιλαμβανόταν την ιδέα του Θεού η νεότερη μεταφυσική, στην οποία όλα μπορούν να περιληφθούν και όλα μπορούν να εξαχθούν (PM, 1289). Δεν είναι δηλαδή μια εξηγητική ιδέα, μια ιδέα των ιδεών, ένα *Ον που αγκαλιάζει θεωρητικά όλα τα πράγματα χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τις ανθρώπινες ανάγκες* (PM, 1290) -

⁸⁵ EC, 652. Πρβ. DS, 1072.

⁸⁶ EC, 708. Πρβ. ES, 824: «Κοντολογία, η ύλη είναι αδράνεια, γεωμετρία, αναγκαιότητα. Αλλά, μαζί με τη ζωή, η κίνηση φαίνεται απρόβλεπτη και ελεύθερη».

⁸⁷ Πρβ. Meyer, 1964: 51.



οποιοδήποτε όνομα κι αν δοθεί στο «πράγμα καθεαυτό», ας το κάνουν την Ουσία του Spinoza, το Εγώ του Fichte, το Απόλυτο του Schelling, την Ιδέα του Hegel, ή τη Βούληση του Schopenhauer, η λέξη θα απολέσει τη συγκεκριμένη σημασία της, διατείνεται ο Μπερξόν, μόλις εφαρμοστεί στην ολότητα των πραγμάτων (PM, 1290-1291)- αλλά είναι «μια δρώσα αρχή» (PM, 1290). Ο Θεός λοιπόν είναι δράση, υποστηρίζει ο Μπερξόν ήδη από την εποχή της *Δημιουργικής εξέλιξης* (1907). Η *Δημιουργική εξέλιξη*, στην οποία μνημονεύεται άπαξ η έννοια του Θεού, αναφέρεται στο Θεό ως «κάποιο κέντρο δράσης απ' όπου θα ανάβλυζαν οι κόσμοι σαν φωτοβολίδες ενός πυροτεχνήματος», υπό τον όρο βέβαια ότι αυτό το κέντρο δεν παρουσιάζεται ως «πράγμα», αλλά ως ένα αδιάπτωτο ανάβλυσμα. «Ο Θεός, ορισμένος με αυτό τον τρόπο, δεν έπραξε τίποτα· είναι ακατάπαυστη ζωή, δράση, ελευθερία» (EC, 706).

Έναν χρόνο μετά τη συγγραφή της *Δημιουργικής εξέλιξης*, το 1908, ο Μπερξόν διευκρινίζει, γράφοντας στον J. de Tonquédéc, ότι το κέντρο αυτό, ο Θεός, παραμένει διακριτός από τα «ρεύματα» ή τις «ορμές», που απορρέουν εκ περιτροπής από αυτόν ως αποτέλεσμα της ελευθερίας του (Mél, 766). Η ζωτική ορμή, επίσης, παρά το θεϊκό της χαρακτήρα (PM, 1303), θεωρείται, αν και όχι από όλους τους μελετητές⁸⁸, εξαιτίας της περατότητάς της⁸⁹, ως διακριτή, μη ταυτόσημη με το Θεό⁹⁰. Τι σημαίνει όμως ο όρος «διακριτός»; Η «διάκριση», εν προκειμένω, δεν παραπέμπει σε αυστηρές νοητικές διακρίσεις και κατηγοριοποιήσεις· αν συμβεί κάτι τέτοιο, η πρώτη αρχή θα συσκοτισθεί: όλα θα είναι σκοτεινά στην ιδέα της δημιουργίας αν σκεφτόμαστε πράγματα που δημιουργήθηκαν και ένα πράγμα το οποίο δημιουργεί (EC, 705). Όσο τα πράγματα και οι καταστάσεις προκύπτουν, όπως είδαμε, από μια «στερεοποίηση» της νόησής μας⁹¹, αποτελούν «απλώς απόψεις του πνεύματός μας έναντι του γίνεσθαι» (EC, 705), ενώ «η δημιουργία ενός κόσμου είναι μια ελεύθερη δράση» (action libre) (EC, 705). Υπό την έννοια αυτή, η διάκριση δεν μπορεί να εκφραστεί με ποσοτικό τρόπο, αλλά με ποιοτικό⁹², όσο αφορά στην ελευθερία, όσο εκφράζει μια απροσδιόριστη ομοιότητα, τέτοια που συναντούμε ενίοτε ανάμεσα στο έργο και στον

⁸⁸ Ο Kaplan π.χ. υποστηρίζει τη θέση ότι ο Θεός για τον Μπερξόν είναι η ίδια η ζωτική ορμή, επειδή ορίζονται με τον ίδιο τρόπο. Βλ. Kaplan, 2007: 47, 52.

⁸⁹ Vieillard-Baron, 1999: 22.

⁹⁰ Zac, 1985: 134. Πρβ. Hude, 1989: 44 και Kebede, 1989: 283.

⁹¹ Βλ. παραπάνω σ. 28.

⁹² E, 52, σημ. 1.



καλλιτέχνη (E, 113), και την οποία «βιώνουμε μέσα μας, από τη στιγμή που δρούμε ελεύθερα», από τη στιγμή που αναφερόμαστε στη ροή (flux) (EC, 706).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, με τη δημιουργία να συντελείται στο πεδίο της δράσης, το γεγονός αυτό φαίνεται να αποκλείει αφενός την εκδοχή του Θεού ως πρόνοιας (Cor, 1183-84), αφετέρου τη συνήθη χριστιανική θεολογική διάκριση μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος. Επιπλέον, όσο ο Θεός γίνεται αντιληπτός ως ελεύθερη δράση, κάθε μονιστική ή πανθειστική εκδοχή του Θεού καθίσταται αδύνατη⁹³. Ο μπερξονικός Θεός γίνεται καλύτερα αντιληπτός ως «συνεχές ανάβλυσμα», ανάλογο με την πλωτική απορροή του Ενός⁹⁴. Πράγμα που μας εξουσιοδοτεί ανενδοίαστα να συνταχθούμε με την άποψη ότι ο μπερξονισμός αποτελεί ίσως την πρώτη θεωρία «που βρίσκει δημιουργούς χωρίς να υπαινίσσεται την ύπαρξη ενός Δημιουργού»⁹⁵. Συνεπώς, ακόμη και όταν ο Μπερξόν αναφέρεται το 1932, πολλά χρόνια αργότερα από την εποχή της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στη διάκριση Θεού και ζωτικής ορμής, διευκρινίζει ότι η σχέση αυτή αφενός δεν εκφράζει μια αιτιώδη συνάφεια, αφετέρου παραπέμπει στη μυστική εμπειρία, αφού μόνο μέσω της μυστικής εμπειρίας είναι δυνατόν να αποκομίσουμε ένα κριτήριο για την

⁹³ Γράφοντας στον Tonquédec ο Μπερξόν, μεταξύ άλλων, τονίζει ότι τα συμπεράσματα της *Δημιουργικής εξέλιξης* «παρουσιάζουν τη δημιουργία ως ένα γεγονός: από όλα αυτά εδώ συνάγεται καθαρά η ιδέα ενός Θεού ελεύθερου και δημιουργού, που γεννά συγχρόνως την ύλη και τη ζωή, και του οποίου η προσπάθεια δημιουργίας συνεχίζεται από την πλευρά της ζωής, μέσω της εξέλιξης των ειδών και μέσω της δημιουργίας των ανθρώπινων προσωπικοτήτων. Από όλα αυτά εδώ συνάγεται κατά συνέπεια, η άρνηση του μονισμού και του πανθεισμού εν γένει» (Mél, 964). Τέτοιες είναι, λόγου χάριν, οι ερμηνείες του Μπερξόν από τον Tonquédec (πανθειστική) και από τον Le Roy (μονιστική). Βλ. Tonquédec, MCMXXXVI: 12. Ορισμένοι μελετητές επίσης, με ανεπαίσθητες διαφορές μεταξύ τους, όπως οι Penido, Carrigou - Lagrange, Maritain, Olgiate, Jolivet, αμφισβητούν τη συμβατότητα των μπερξονικών θέσεων με τη χριστιανική εκδοχή της δημιουργίας, άλλοι προσεγγίζουν περισσότερο τις θέσεις των Chevalier και Sertillanges, ενώ για πολλούς η μεταφυσική του Μπερξόν φαίνεται να ισορροπεί ανάμεσα στον Πλωτίνο και στο δημιουργισμό (creazionismo). Βλ. Pessina, 1999: 98-99.

⁹⁴ Ο Bréhier (1949: 121) επισημαίνει την αντιστοιχία της απορροής με την εικόνα του έλαου και την ομοιότητα της τελευταίας με την αντίστοιχη εικόνα στις *Εννεάδες* του Πλωτίνου (Ενν. III 8, 10). Την ίδια εικόνα έχουμε επίσης και στην Ενν. V, 2,1, 1-9: «Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδέ ἐν ὄν γάρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδέ ἔχειν μηδέ δεῖσθαι οἶον ὑπερρῆ καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο».

⁹⁵ Gouhier, 1970: XXVII.

υπερβατικότητα του Θεού⁹⁶, ένα κριτήριο μιας διάκρισης μη εννοιολογικής, αλλά οργανικής, όπως η διάκριση εξωτερικού-εσωτερικού, ως σχέση όλου-μέρους⁹⁷.

Αλλά η εμπειρία δεν αποτελεί μόνο κριτήριο για την υπερβατικότητα του Θεού, δεν είναι μόνο εκείνη που σταθμίζει αποκλειστικά ποιες όψεις ή λειτουργίες της πραγματικότητας είναι σημαντικές από επιστημονική άποψη και αποφαίνεται για τη φύση της⁹⁸, αλλά είναι εκείνη επίσης που μας δείχνει την πραγματική διάρκεια⁹⁹, η πραγματικότητα της οποίας συλλαμβάνεται με την ενόραση. Η ενόραση, η «εν διαρκεία σκέψη» (*PM*, 1275), ένας όρος εξαιρετικά δύσκολος στον προσδιορισμό και στη χρήση του, σύμφωνα με την ομολογία του ίδιου του Μπερξόν, ενδείκνυται ως η

⁹⁶ «Όταν μιλώ για ένα 'έlan vital'», γράφει ο Μπερξόν στον Gouhier, «προσπαθώ να προσεγγίσω όσο το δυνατόν περισσότερο τα εμπειρικά δεδομένα της βιολογίας. Όταν αρχίζω τη μελέτη του Θεού, αναφέρομαι στη μυστική εμπειρία. Έτσι κρατούμε σταθερά 'τις δύο άκρες της αλυσίδας' [...] Τώρα, όσον αφορά στους ενδιάμεσους κρίκους, θέλω να πω τη σχέση του Θεού με τη ζωτική ορμή, δεν απαγορεύεται να προτείνω μια εικόνα ή μια ιδέα· όμως η ιδέα και η εικόνα θα είναι αναγκαστικά ακατάλληλες, αφού η αιτιακή σχέση ανάμεσα σε δύο όρους από τους οποίους καθένας είναι μοναδικός στο είδος του δεν μπορεί να μοιάζει παρά από μακριά με αυτό που ονομάζουμε αιτιότητα στην ανθρώπινη εμπειρία μας. Μόνο ένα πράγμα μου φαίνεται βέβαιο: ότι ο Θεός πρέπει να αποκληθεί υπερβατικός ως προς τον κόσμο, αφού ο Θεός, όπως τον αντιλαμβάνεται ο μυστικισμός, θα μπορούσε να μη χρειάζεται τον κόσμο, ενώ ο κόσμος, αν ο μυστικισμός έχει δίκιο, δεν μπορεί να μη χρειάζεται τον Θεό» (*Cor*, 1377). Η έμφαση δική μας.

⁹⁷ Βλ. παρακάτω σ. 165.

⁹⁸ «... μόνο η εμπειρία θα μας πει ποιες είναι οι όψεις ή οι λειτουργίες της πραγματικότητας που, επιστημονικώς, θα βαρύνουν για κάτι, και ποιες είναι αυτές που, από την άποψη της θετικής επιστήμης, δεν βαρύνουν καθόλου. [...] επαφίεται στην εμπειρία να αποφανθεί για τη φύση αυτού του πράγματος» (*E*, 100).

⁹⁹ «Ακόμη και στην κατάσταση εγρήγορσης, η καθημερινή εμπειρία θα έπρεπε να μας μάθει τη διαφορά ανάμεσα στη διάρκεια-ποιότητα, εκείνη που επιτυγχάνει αμέσως η συνείδηση, και εκείνη που πιθανώς αντιλαμβάνεται το ζώο, και τον υλοποιημένο χρόνο, το χρόνο που έγινε ποσότητα με μια ανάπτυξη στο χώρο» (*E*, 84). Πρβ. *Mél*, 100: «Όλες οι ανθρώπινες συνειδήσεις είναι ίδιας φύσης, αντιλαμβάνονται με τον ίδιο τρόπο, βαδίζουν κατά κάποιο τρόπο με το ίδιο βήμα και ζουν την ίδια διάρκεια. Άρα, τίποτα δεν μας εμποδίζει να φανταστούμε όσες ανθρώπινες συνειδήσεις θέλουμε, σκορπισμένες από καιρό σε καιρό διαμέσου της ολότητας του σύμπαντος, [...] έχοντας όμως ως κοινό την ακραία αναλογία του πεδίου της εξωτερικής τους εμπειρίας. Καθεμιά από αυτές τις δύο εξωτερικές εμπειρίες μετέχει στη διάρκεια καθεμιάς από τις δυο συνειδήσεις. [...] Αλλά οι δύο εμπειρίες έχουν ένα κοινό μέρος. Μέσω αυτού του ενωτικού, εκτυλίσσονται μέσα σε μια μοναδική διάρκεια που θα είναι, κατά βούληση, εκείνη της μίας ή της άλλης από τις δύο συνειδήσεις».



πλέον κατάλληλη μέθοδος για το βιωμένο χρόνο¹⁰⁰, σημαίνοντας το «ένστικτο που έγινε ανιδιοτελές, έχει αυτοσυνείδηση, και είναι ικανό να αναστοχάζεται το αντικείμενό του και να το διευρύνει απεριόριστα» (EC, 645). Το ένστικτο, εν προκειμένω, δηλώνει συμπάθεια (EC, 645). Η συμπάθεια, -έννοια στην οποία η έρευνα σπάνια ανατρέχει, γιατί σύμφωνα με ορισμένους μελετητές συσκοτίζει την μπερξονική μέθοδο, αντί να τη διαφωτίζει¹⁰¹-, δεν αντιστοιχεί στη συμπάθεια του Guyau, ούτε δηλώνει απλώς μια «συναίσθηματική επικοινωνία» ή κάποια «ομοφωνία συνειδήσεων»¹⁰², μολονότι ετυμολογικά εκδηλώνεται ως «κοινότητα συγκίνησης και αντίληψης», ως «αμοιβαία διείσδυση δύο πνευμάτων»¹⁰³. Απεναντίας, με τον όρο «συμπάθεια» αποδίδεται κυρίως στον Μπερξόν, διά του λατινικού όρου «consensus», η «συναίσθησις» του Πλωτίνου (CIV, 44), ένα είδος δηλαδή «εσωτερικής αρμονίας» (CIV, 72), που εδραιώνεται ανάμεσα στα έμβια και στον άνθρωπο με μια «διαστολή της συνείδησης», διαμέσου της οποίας εισερχόμαστε στο καθαυτό πεδίο της ζωής, στο πεδίο της αλληλοδιείσδυσης και της απεριόριστα συνεχιζόμενης δημιουργίας (EC, 646). Με τη διαστολή αυτή, μέσω της οποίας υποδηλώνεται «η αμοιβαία γένεση των πραγμάτων μέσα στο υποκείμενο και του υποκειμένου μέσα στα πράγματα»¹⁰⁴, αναδεικνύεται η προσπάθεια αναζήτησης της απλής κατάστασης που διατρέχει μια ποιητική έμπνευση, ως αδιαίρετου ενεργήματος¹⁰⁵. Πράγμα που σημαίνει ότι το ένστικτο, εν προκειμένω, δεν λειτουργεί όπως η ενόραση της σφήκας, ως μαντευτική συμπάθεια (sympathie divinatrice), βιωματική μάλλον παρά παραστατική, διά της οποίας η σφήκα συλλαμβάνει όσα την ενδιαφέρουν από το νευρικό σύστημα της κάμπιας (EC, 644), αλλά αφορά μάλλον μια προσπάθεια αναζήτησης, προκειμένου να συλλάβουμε την ουσία της ζωής.

Η προσπάθεια αυτή συνίσταται στην ανάπτυξη μιας αισθητικής ικανότητας (faculté esthétique), της αισθητικής ενόρασης (intuition esthétique), που βρίσκεται

¹⁰⁰ PM, 1271.

¹⁰¹ Lapoujade, 2007: 429.

¹⁰² Jankélévitch, 1931: 213.

¹⁰³ Όπως εξηγεί ο Μπερξόν στον Suarès, Cor, 1073.

¹⁰⁴ Πράγμα που εκφράζουν οι σύνδεσμοι *con-* στον όρο consensus, και *syn-* στον όρο συμπάθεια. Βλ. Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 184.

¹⁰⁵ «Όταν ένας ποιητής μου διαβάζει τους στίχους του, μπορεί να ενδιαφερθώ αρκετά γι' αυτόν, για να μπω στη σκέψη του, να εισχωρήσω στα συναίσθηματά του, να αναζητήσω την απλή κατάσταση την οποία διέσπειρε σε φράσεις και λέξεις. Νιώθω τότε συμπάθεια για την έμπνευσή του, την ακολουθώ με συνεχή κίνηση, που, όπως και η ίδια η έμπνευση, είναι ένα αδιαίρετο ενέργημα» (EC, 672).

δίπλα στην κανονική αντίληψη, διά της οποίας επιδιώκεται η υπέρβαση των υλικών εμποδίων και η ανατοποθέτηση στο εσωτερικό του αντικειμένου (EC, 645), όπως λόγου χάριν συμβαίνει στην περίπτωση ενός καλλιτέχνη με το μοντέλο του. Ακριβώς σε αυτό το σημείο ο Μπερξόν ανατρέπει τον Kant. Σε αντίθεση με τον Kant, ο οποίος εξέλαβε όλες τις εποπτείες ως αισθητές¹⁰⁶, με άλλα λόγια υποδιανοητικές (*infra-intellectuelles*), και μόνο μία εμπειρία της οποίας όλη η έκταση καλύπτεται από τη διάνοια (EC, 798-799), ο Μπερξόν προτάσσει τη δυαδικότητα της εμπειρίας και της ενόρασης (εποπτείας), εξαιτίας του ότι διακρίνει μεταξύ της υποστασιακής διάρκειας των πραγμάτων και του χρόνου που διασκορπίστηκε σε χώρο (EC, 800). Για να γίνουν αντιληπτές αυτές οι κατ' αίσθηση εποπτείες και να παρασταθούν συμβολικά, διατείνεται ο Μπερξόν, απαιτείται η ύπαρξη μιας «υπερδιανοητικής (*supra-intellectuelle*) εποπτείας», «μια κατοχή του πνεύματος από τον εαυτό του», μια γνώση απόλυτη και όχι πλέον μια γνώση εξωτερική και φαινομενική, την οποία η επιστήμη μας εκλαμβάνει ως τη μοναδική της ύλη, με αποτέλεσμα η αντίληψη των σωμάτων, η αισθητή εποπτεία να εμφανίζεται σχετική (EC, 799). Αυτή η αισθητή ενόραση (εποπτεία), που είναι συνέχεια της υπερδιανοητικής, όπως το υπέρυθρο με το υπεριώδες, μπορεί, αν στραφεί στην αντίθετη κατεύθυνση, να «αρθεί ψηλότερα», να μας εισαγάγει στο απόλυτο, στο «πράγμα καθεαυτό» (EC, 799), και να ρίξει τα εμπόδια ανάμεσα στην ύλη της αισθητής γνώσης και στη μορφή της, στις «καθαρές μορφές» της αισθητικότητας και στις κατηγορίες της νόησης (EC, 799-800). Η υπέρβαση αυτή κατορθώνεται αφενός με την υποβολή ενός αόριστου συναισθήματος, το οποίο πρέπει να βάλουμε στη θέση των διανοητικών πλαισίων, αφετέρου διαμέσου μιας συμπαθητικής επικοινωνίας, που εδραιώνεται ανάμεσα σε μας και στα υπόλοιπα έμβια με τη διαστολή της συνείδησής μας, και μας εισάγει στο καθαυτό πεδίο της ζωής. Έτσι, αν η ενόραση ξεπερνά με αυτό τον τρόπο τη διάνοια, από τη διάνοια

¹⁰⁶ Kant, 1979: 144: «Κανένα αντικείμενο δεν μπορούμε να νοήσουμε παρά μόνο διαμέσου κατηγοριών· κανένα νοητό αντικείμενο δεν μπορούμε να το κάμουμε γνώση παρά μόνο διαμέσου εποπτειών, οι οποίες αντιστοιχούν σε κείνες τις έννοιες. Αλλά όλες οι εποπτείες μας είναι κατ' αίσθηση και η γνώση αυτή, εφόσον το αντικείμενό της είναι δεδομένο, είναι εμπειρική. Άρα για μας [τους ανθρώπους] δεν είναι δυνατή καμιά *a priori* γνώση παρά μόνο η γνώση αντικειμένων δυνατής εμπειρίας». Η μετάφραση του Α. Γιανναρά, η υπογράμμιση του κειμένου. Ο όρος «δυνατός» σημαίνει, κατά τον Γιανναρά, αντικειμενικά έγκυρος. Βλ. στο ίδιο, 145. Πρβ. Kant, 1984: 119: Δυνατή εμπειρία είναι «η βάσει καθολικών νόμων συναρτώμενη γνώση των αντικειμένων».



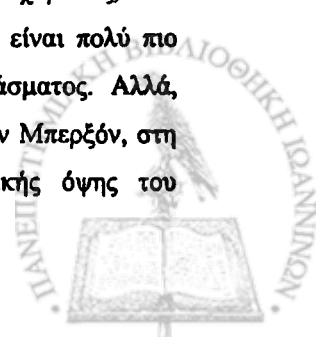
παίρνει την ώθηση για την ανύψωσή της· δίχως τη διάνοια θα παρέμενε μετέωρη, καθλωμένη –υπό μορφή ενστίκτου- στο ειδικό αντικείμενο που πρακτικά θα την ενδιέφερε, εξωτερικευμένη σε κινήσεις μετατόπισης (EC, 646), κοντολογίς ιδιοτελής και εγκλωβισμένη στο πεδίο της.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο δεν είναι ανέφικτη η σύλληψη της ζωτικής ορμής, όσο προκύπτει από μια προσπάθεια αναζήτησης, διαδικασία που, μέσω της επεξεργασίας θυμικών δεδομένων (συναίσθημα, συμπάθεια), αποβαίνει, όπως θα δούμε παρακάτω, αναστοχασμός¹⁰⁷. Πράγμα σημαντικό όχι μόνο για να εμβαθύνουμε στη φύση της ζωτικής ορμής και στη σχέση της με το Θεό, αλλά για να δούμε επίσης πώς ο Μπερξόν, βασισμένος στην εμπειρία και εξετάζοντας τη *μυστηριώδη*, υπό την ανθρώπινη οπτική, δράση της ζωτικής ορμής (DS, 1071), απορρίπτει συγχρόνως τη μηχανιστική και την τελεολογική της εκδοχή. Μυστηριώδης, διότι αφενός, σε ορισμένες περιπτώσεις, η ζωτική ορμή ενεργεί ερήμην των έμβιων όντων -αφού η ζωή δεν καταλήγει αναγκαστικά σε οργανισμούς, δηλαδή «σε καθορισμένα σώματα που παρουσιάζουν στη ροή της ενέργειας αγωγούς», που, αν και ελαστικοί, συντελέστηκαν άπαξ, αλλά είναι δυνατόν η ενέργειά της να αποθηκεύεται και να αναλώνεται προς διάφορες κατευθύνσεις, για παράδειγμα σε μian ύλη μη στερεοποιημένη (EC, 712)- αφετέρου δεν βρίσκεται έξω από αυτά, αφού, ως κάποια ροή «σπέρματος», διατρέχει τα σώματα των έμβιων οργανισμών. Πρόκειται εδώ για τη θεωρία του Weismann -θεωρία της «συνέχειας του γενετικού πλάσματος» (continuité du plasma germinatif)- σύμφωνα με την οποία τα γενετήσια στοιχεία ενός οργανισμού μεταβιβάζουν απευθείας τις ιδιότητές τους στα γενετήσια στοιχεία του απογόνου (EC, 516). Ο Μπερξόν, παρότι αμφισβητεί την ουσία αυτής της θεωρίας, την οποία αργότερα τροποποίησε ο Weismann θεωρώντας τα γενετικά κύτταρα, -ωάρια και σπερματοζωάρια- ανεξάρτητα από τα μη γεννητικά (somatiques) (EC, 562), την αποδέχεται εντούτοις σε κάποιο βαθμό, χρησιμοποιεί την ορολογία της, και συναινεί στην παραδοχή ότι υφίσταται κάποια «συνέχεια γενετικής ενέργειας». Η ζωή εμφανίζεται έτσι «σαν ένα ρεύμα που βαίνει από σπέρμα σε σπέρμα μέσω ενός αναπτυγμένου οργανισμού» (EC, 517). Έκτοτε, κανείς δεν φαίνεται να αμφισβητεί ότι «η εμφάνιση ενός νέου φυτικού ή ζωικού είδους οφείλεται σε καθορισμένα αίτια» (EC, 517). Αυτό όμως δεν συνεπάγεται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μια μηχανιστική εξήγηση της ζωής, δηλαδή την αναγωγή της σε φυσικοχημικά φαινόμενα, διότι τότε τα φυσικά συστήματα, δηλαδή τα έμβια όντα, θα εξομοιώνονταν με τα τεχνητά, εκείνα που διαχωρίζει η επιστήμη μας μέσα στην ολότητα του σύμπαντος (EC, 520).

¹⁰⁷ Βλ. παρακάτω σ. 208.

Η φυσικοχημική¹⁰⁸, μηχανική ή υλιστική εξήγηση¹⁰⁹ της ζωής,-θεώρηση που

¹⁰⁸ Η φυσικοχημεία, λέει ο Μπερξόν, αδυνατεί να εξηγήσει τα ζωτικά φαινόμενα. Έτσι, παρότι η χημεία επιχειρεί, λόγου χάριν, οργανικές συνθέσεις που πετυχαίνουν τεχνητά το εξωτερικό σχέδιο μερικών γεγονότων οργάνωσης, όπως τη διαίρεση του κυττάρου και την κυκλοφορία του πρωτοπλάσματος, οι κινήσεις αυτές δεν μπορούν να εξηγηθούν μηχανικά (EC, 522). Σύμφωνα με τον Haeckel, διαβάζουμε στα *Μαθήματα* του Μπερξόν, η διάκριση μεταξύ οργανικής (organique) και ανόργανης (inorganique) ύλης δεν είναι ριζική, αφού είχε ήδη επιτευχθεί η συνθετική ανακατασκευή ορισμένων υλών, όπως η ουρία από τον Berthelot [Marchelin Pierre Berthelot (1827-1907), γάλλος χημικός και πολιτικός και ένας από τους θεμελιωτές της οργανικής χημείας και της θερμοχημείας] (LCI, 289). Για τον Μπερξόν όμως η διάκριση είναι ριζική, αφού οι οργανικές ουσίες, για παράδειγμα η κυτταρίνη, είναι ουσίες χωρίς νου (inertes), ενώ οι οργανωμένες ουσίες, όπως το κύτταρο, πραγματοποιούν ορισμένες λειτουργίες που μαρτυρούν μια φυσική αυθορμησία και έναν συντονισμό ορισμένων μέσων προς ένα σκοπό (LCI, 289). Υπό την έννοια αυτή, είναι απίθανο μάλλον η ανθρώπινη επιστήμη να επιτύχει την κατασκευή ενός κυττάρου, ως όντος ικανού να αναπτύσσεται και να αναπαράγεται από μόνο του (CI, 342). Αυτό που κατάφερε η επιστήμη, υποστηρίζει ο Μπερξόν, είναι να ανασυστήσει «μόνο τα απορρίμματα της ζωτικής δραστηριότητας, ενώ «οι καθαυτό ενεργές, πλαστικές ουσίες δεν επιδέχονται σύνθεση» (EC, 523-524). Προς επίρρωση αυτής της θέσης επικαλείται τη μαρτυρία διάσημων επιστημόνων της εποχής του, όπως του Core, του Mauras και του Wilson. Συγκεκριμένα ο Core, ο οποίος διέκρινε δύο τάξεις φαινομένων στους ζωικούς ιστούς, την *αναγένεση* (anagénese) και την *καταγένεση* (calagénese), θεώρησε ότι, ενώ ο ρόλος της *αναγένεσης* είναι να ανυψώνει τις κατώτερες ενέργειες, να τις αφομοιώνει ώστε να συγκροτεί τους ιστούς, η λειτουργία της ζωής (με εξαίρεση την αφομοίωση, την αύξηση και την αναπαραγωγή) είναι καταγενετικής φύσης, η ενέργεια δηλαδή τείνει να ελαττωθεί (EC, 524). Αλλά και διάσημοι ιστολόγοι, όπως ο Wilson, επιβεβαίωναν ότι η μελέτη ανάπτυξης του κυττάρου «διεύρυνε παρά περιόρισε το πελώριο χάσμα που χωρίζει τις μορφές της ζωής, ακόμη και τις κατώτερες, από τον ανόργανο κόσμο» (EC, 525). Μηχανιστικές αντιλήψεις εκφράστηκαν επίσης και για τις κινήσεις των μονοκύτταρων οργανισμών, όπως η αμοιβάδα. Ο Mauras όμως απέρριψε τη φυσικοχημική εξήγηση των κινήσεων της αμοιβάδας, και εν γένει των εγχυματικών ζώων, καθώς διαπίστωσε ίχνη κάποιας ψυχολογικής δραστηριότητας ακόμη και στις ταπεινότερες εκδηλώσεις της ζωής (EC, 524). Διαπιστώνουμε έτσι ότι, παρότι ο Μπερξόν αποδέχεται τη δυνατότητα της επιστήμης να κατασκευάσει οργανικές ύλες και να βρει στα οργανωμένα σώματα τα ίδια χημικά στοιχεία με εκείνα της αδρανούς ύλης, θεωρεί αδύνατο η επιστήμη να προχωρήσει στη δημιουργία «οργανωμένης» ύλης, οργανωμένων έμβιων σωμάτων. Αυτή κατά τη γνώμη μας θα ήταν η στάση του Μπερξόν απέναντι στο σημερινό πρόβλημα της 'κλωνοποίησης', δεδομένου ότι στην περίπτωση αυτή η επιστήμη δεν δημιουργεί, αλλά, μιμούμενη το μηχανισμό αναπαραγωγής, προβαίνει στην κλωνοποίηση οργάνων, ζώων ή ενδεχομένως, στο επικείμενο μέλλον, ακόμη και ανθρώπων. Βέβαια το πρόβλημα της κλωνοποίησης είναι πολύ πιο σύνθετο και περίπλοκο από το πρόβλημα της τεχνητής μίμησης του πρωτοπλάσματος. Αλλά, τηρουμένων των αναλογιών, καθώς η έμφαση δεν πρέπει να δίνεται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, στη διαδικασία της χημικής ανασύνθεσης και της τεχνητής μίμησης της εξωτερικής όψης του



εκτείνεται μάλιστα μέχρι το πρωτόπλασμα¹¹⁰-, το γεγονός δηλαδή ότι «τα ίδια αίτια παράγουν τα ίδια αποτελέσματα», έτσι ώστε τα αίτια να παραμένουν ορατά μέσα στο αποτέλεσμα (EC, 543), σημαίνει ότι κάθε μηχανιστική εξήγηση προσηλώνεται στην ομοιότητα και στην επανάληψη, υπακούοντας στο νόμο: *μόνο το ίδιο αναπαράγει το ίδιο* (EC, 533). Έτσι, καθώς ο νόμος της επανάληψης ισχύει «για τα συστήματα που η

πρωτοπλάσματος, τη στιγμή που δεν γνωρίζουμε ακόμη τη φυσική του μορφολογία (EC, 524), έτσι και η θεώρηση της κλωνοποίησης, ως πανάκειας για την αντιμετώπιση συναφών προβλημάτων, πιθανόν να δημιουργήσει περισσότερο προβλήματα από όσα ισχυρίζεται ότι επιλύει.

¹⁰⁹ Στις οποίες εντάσσεται επίσης ο οργανικισμός, θεωρία κατά την οποία η ζωή θα ήταν αποτέλεσμα μιας οργάνωσης, που προκύπτει από τη δράση φυσικών και χημικών δυνάμεων (CI, 344-345).

¹¹⁰ Το «πρωτόπλασμα», γνωστό αρχικά ως φυτική «βλέννα» (*mucus végétal*) από τον Scheiden, οφείλει την ονομασία του στον βοτανολόγο Hugo von Moll (1846). Η δομή του μελετήθηκε αρχικά σε κατώτερους οργανισμούς, όπως τα ριζόποδα (πρωτοζώαρια με ψευδοπόδια) και οι αμοιβάδες. Θεωρούμενο ως μια ουσία που εμπερικλείει μόρια «φυσιολογικές ενώσεις» κατά τον Spencer, ή «πλασμάδεις» (*plastidules*) κατά τον Haeckel- το πρωτόπλασμα συμπεριφέρεται σαν ένα υγρό που ενεργοποιείται διαμέσου μπραουνικών κινήσεων (από τον άγγλο φυσιολόγο Robert Brown, που δημοσίευσε το 1828 τις *Μικροσκοπικές Παρατηρήσεις για τη Γύρη των Φυτών*). Αυτή η εκδοχή θεωρήθηκε κλασική, όταν στις αρχές του 1850, ο Thomas Graham ανακάλυψε την κολλοειδή κατάσταση του πρωτοπλάσματος. Βλ. Conry, 2000: 74-75. Η μελέτη της κίνησης του πρωτοπλάσματος επιτελείται συνοπτικά μέσω του υδροδυναμικού σχήματος των Quincke και Bütschli, το τέταρτο από τα δομικά μοντέλα που ήταν γνωστά στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Σύμφωνα με την Conry, τα δυνατά μοντέλα αυτής της περιόδου ήταν τέσσερα: α) Το δικτυοειδές (*réticulaire*) [Frommann, Klein, Leydig και Schnutz] β) το γραμμικό (*filiaire*) [Flemming] γ) το κοκκώδες (*granulaire*) [Altmann] και δ) το κυψελοειδές (*alvéolaire*) [Bütschli]. Αναμειγνύοντας πυκνό λάδι ελιάς με μέρη υδατοειδούς χλωριούχου νατρίου ή ζαχαροκάλαμου, ο Bütschli πέτυχε μια πολύ λεπτή γαλάκτωση από την οποία η μάζα λαδιού διατρέχεται από κυψελίδες που σταματούν και γεμίζουν από το υδατοειδές διάλυμα. Αυτά τα μικρά διαστήματα, συγκρινόμενα με τις κυψέλες του μελιού, έχουν ποικίλες πολυεδρικές μορφές και ξεχωρίζονται μέσω των πτυχώσεων (*lamelles*) του λαδιού, σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους. Το πρωτόπλασμα, λοιπόν, συμπεριφέρεται, κατά τον Bütschli, με βάση αυτή την κυψελοειδή δομή: στις πτυχώσεις του λαδιού αντιστοιχεί μια πλασμική (*plasmique*) δομή, ενώ μέσω του οζώδους δικτύου (όξη: χημική ονομασία των απλών σακχάρων που δεν υδατοδιαλύονται σε άλλα απλούστερα), συγκεντρώνονται οι κοκκοποιήσεις (μικροσώματα). Στο υδροδυναμικό σχήμα του Bütschli, αλλά και στην εκδοχή του Quincke, -σύμφωνα με τον οποίο η αιτία της πρωτοπλασματικής κίνησης οφείλεται στην περιοδική εξάπλωση της αλβουμίνης (*savon d'albumine* = λευκωματίνη = βιταμίνη A, B, Γ, Δ) στην εσωτερική επιφάνεια της ελαιώδους μεμβράνης που αναπτύσσει το πρωτοπλασματικό σώμα-, επικεντρώνεται η κριτική του Μπερξόν, καθώς τον θεωρεί ανεπαρκές, επειδή η κίνηση στη γεωμετρική 'κυψελοειδή' δομή του πρωτοπλάσματος εξηγείται σε αμφότερες τις περιπτώσεις μηχανικά. Για τις αναφορές βλ. στο ίδιο: 76, 77-78, 79.

σκέψη μας αποσπά τεχνητά από το όλον», για τεχνητά συστήματα που υπολογίζουν το μέλλον και το παρελθόν ως παρόν, συνεπάγεται το πάν ως δεδομένο, ότι το απρόβλεπτο εξοστρακίζεται, ότι η διάρκεια καθίσταται άχρηστη και μη πραγματική (EC, 526), ότι ακυρώνεται με άλλα λόγια το μη αναστρέψιμο της ζωικής σειράς¹¹¹.

Τέτοιας λογής ήταν η προσπάθεια του βιολόγου Eimer, ο οποίος επεχείρησε κατά τον Μπερξόν να αποδείξει ότι η μεταμόρφωση επιτελείται χάρη στη συνεχή επίδραση του εξωτερικού κόσμου επί του εσωτερικού, προς μια ορισμένη κατεύθυνση, όπως π.χ. στην περίπτωση της παραλλαγής του χρωματισμού του δέρματος ορισμένων σαυρών¹¹². Πλην όμως, αντιτείνει ο Μπερξόν, ένας τέτοιος αμιγής μηχανικισμός φαίνεται πως ολισθαίνει στην πραγματικότητα προς την κατεύθυνση της τελεολογικής θεώρησης. Τούτο διότι ο εξωτερικός παράγοντας, που συμπεριφέρεται ως αιτία μεταμόρφωσης, δεν δρα μέσω ωθήσεως (impulsion), όπως π.χ. η κίνηση μιας μπάλας του μπλιάρδου την οποία χτυπάμε για προσκρούσει σε μια άλλη· σε μια τέτοια περίπτωση, η αιτία θα «εξηγούσε» το αποτέλεσμα της. Φαίνεται πως ο εξωτερικός παράγοντας ενεργεί με μια ενδιάμεση σημασία του αιτίου, είτε ως αίτιο ενεργοποίησης (déclenchement) –ο σπινθήρας π.χ. που προκαλεί την έκρηξη της πυρίτιδας-, είτε ως αίτιο εκτύλιξης (déroulement) –η χαλάρωση του ελατηρίου που επιφέρει την περιστροφή του φωνογράφου για την εκτύλιξη μιας μελωδίας-, στις οποίες το αποτέλεσμα, αν και σε διαφορετικό βαθμό, παραμένει δεδομένο εκ των προτέρων, συνιστώντας μάλλον την ευκαιρία παρά την αιτία του (EC, 557-558). Η αμιγώς φυσικοχημική διαδικασία, επομένως, η υπόθεση του «καλειδοσκοπικού χαρακτήρα της παραλλαγής» (Eimer), μπορεί να εξηγεί τις μεταβολές στο χρωματισμό του δέρματος ορισμένων σαυρών, αλλά δεν μπορεί να διευρυνθεί και να εξηγήσει τον βαθμιαίο σχηματισμό του οφθαλμού των σπονδυλωτών, γιατί θα πρέπει η φυσικοχημεία του οργανισμού να είναι τέτοια ώστε η επίδραση του φωτός να οδηγήσει στην προοδευτική κατασκευή μιας σειράς πολύπλοκων οπτικών οργάνων που βλέπουν συνεχώς καλύτερα, πράγμα που θα συνεπαγόταν μια διαφορετική διατύπωση της τελεολογικής εκδοχής (EC, 558).

Αν δεχτούμε, συνεχίζει ο Μπερξόν, ότι ο οφθαλμός σχηματίζεται υπό την άμεση ή έμμεση επίδραση των εξωτερικών παραγόντων στους ιστούς, όπως

¹¹¹ Άποψη που εκτέθηκε σαφώς, αναφέρει ο Μπερξόν, από τον Baldwin [*Development and evolution*, Νέα Υόρκη, 1902, σ. 327]. Βλ. EC, 517, σημ. 2.

¹¹² Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Λειψία, 1897. Βλ. EC, 556.



ισχυρίζεται ο μηχανικισμός, η θέση αυτή εν προκειμένω διατηρεί μια ορισμένη αξία για τα επιμέρους στοιχεία, δεν διαφωτίζει όμως καθόλου το σχηματισμό τους (EC, 570-571). Από την άλλη, αν εξηγήσουμε τη λειτουργία της οράσεως ως προοδευτική κατασκευή του οφθαλμού μέσα από μίαν άπειρη σειρά δράσεων και αντιδράσεων μεταξύ λειτουργίας και οργάνου, χωρίς την επέμβαση ενός εξωτερικού μηχανισμού (EC, 547), καταλήγουμε στην τελεολογία, χωρίς να αντιλαμβανόμαστε ότι συναθροίζουμε μέρη στη βάση ενός προειλημμένου σχεδίου ή σκοπού (EC, 571). Δεδομένου όμως ότι η όραση ενός έμβιου όντος δεν είναι μια δύναμη απεριόριστη, αλλά μια δύναμη περιορισμένη εκεί όπου επενεργεί, με το οπτικό όργανο να συμβολίζει την εργασία κατεύθυνσης αυτού του προσανατολισμού, δεν είναι δυνατόν να εξηγήσουμε τη δημιουργία του οπτικού οργάνου μέσα από τη συναρμολόγηση των ανατομικών του στοιχείων, όπως δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε τη διάνοιξη μιας διώρυγας με τον όγκο του χώματος που θα σχηματιζόταν στις όχθες της, διότι το σύνολο των συναρμοσμένων μερών «δεν παριστά ένα σύνολο μέσων που χρησιμοποιήθηκαν, αλλά ένα σύνολο εμποδίων που υπερνικήθηκαν»¹¹³. Με άλλα λόγια, η δημιουργία, εν προκειμένω του οργάνου συνεπάγεται μια προσπάθεια υπέρβασης των υλικών εμποδίων για τη διοχέτευση της ορμής· δεν είναι ένας καμβάς όπου εκτυλίσσεται ένα σχέδιο δράσης, ένα πεδίο όπου τα πάντα είναι δεδομένα, όπως ισχυρίζονται οι οπαδοί της τελεολογικής θεωρίας.

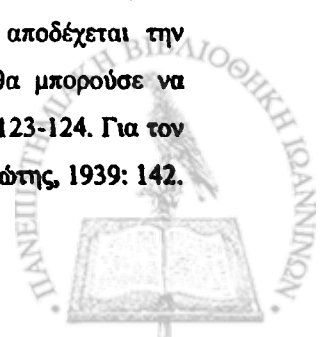
Η θεωρία της τελικότητας (finalité), που στην ακραία της εκδοχή (Leibniz), υποθέτει τα πάντα δεδομένα, πως τα πράγματα και τα όντα πραγματοποιούν κάποιο πρόγραμμα που σχεδιάστηκε άπαξ, δεν είναι παρά ένας ανεστραμμένος μηχανικισμός, με τη διαφορά ότι αντικαθιστά «την ώθηση του παρελθόντος με την έλξη του μέλλοντος» (EC, 528). Γνωστή ως θεωρία της «εσωτερικής» τελικότητας¹¹⁴,

¹¹³ Η ολότητα μιας οργανωμένης μηχανής, γράφει ο Μπερξόν, «αντιπροσωπεύει επακριβώς το σύνολο της οργανωτικής εργασίας (έστω και αν αυτή 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» (EC, 575). Η υπογράμμιση του κειμένου.

¹¹⁴ Με αφορμή την κριτική του Μπερξόν στην τελεολογική θεωρία, ορισμένοι μελετητές, όπως ο Philonenko, επεκτείνουν την κριτική του Μπερξόν στην τελεολογική θεωρία του Kant. Η θεωρία του Kant, υποστηρίζει ο Philonenko, δεν είναι για τον Μπερξόν παρά η θεωρία του Leibniz, εκπίποντας όμως από την αξίωσή της περί καθολικότητας σε αυτό που ο Kant αποκάλεσε «εσωτερική τελικότητα», στην έκφραση των σχέσεων μέσα σε ένα έμβιο όν. Είναι αμφίβολο, συνεχίζει ο Philonenko, ότι ο Μπερξόν κατανόησε επαρκώς την καντιανή θεωρία, που βασίζεται στην έννοια της

-τελεολογία συρρικνωμένη μέχρι το σημείο να αφορά ένα μόνο έμβιο ον ώστε να αντιπαρέρχεται τις επιθέσεις-, υποστηρίζει ότι κάθε ον φτιάχτηκε για τον εαυτό του, με τα μέρη του να συντονίζονται και να οργανώνονται με σκοπό τη μέγιστη ωφέλεια του συνόλου, ώστε κάθε επιμέρους οργανισμός να εκδηλώνει έναν θαυμάσιο

προσαρμογής (adaptation), αναγόμενης όχι στο σύνολο της ζωής, αλλά μόνο της οργάνωσης [*Etudes kantiennees* (Kant et la philosophie biologique)]. Ωστόσο, λίγο παρακάτω, σπεύδει να τον δικαιολογήσει, λέγοντας: «Αλλά το λάθος του Μπερξόν είναι εντελώς σχετικό: από τη μια αντιλαμβάνεται καλά τη θέση την οποία ήθελε να εκφράσει, από την άλλη, η θέση αυτή στηρίζεται σε μια ανάγνωση του Καντ» διαμέσου ορισμένων μελετητών, σύμφωνα με την οποία «όλη η ιδέα της εσωτερικής τελικότητας υποθέτει ότι το άτομο είναι συγκρίσιμο με ένα σύστημα κλειστό και απομονωμένο». Σύμφωνα με τον Philonenko, ο Καντ αντιλήφθηκε καλά τα βιολογικά φαινόμενα συσχέτισης και υπαγωγής σε έναν οργανισμό, μέσω μιας τρίτης θεμελιώδους συσχέτισης, της κανονικότητας/ ρύθμισης (régulation), στην οποία ο Μπερξόν αντίθετα προσδίδει έναν εξαιρετικό χαρακτήρα, όταν ισχυρίζεται π.χ. ότι ένας ιστός, προσαρμοσμένος καλά σε μια λειτουργία, παρεκτρέπεται από τα όριά της και αντλεί από αυτήν, αναγεννώντας έναν ιστό μιας άλλης τάξης, περισσότερο απ' ό,τι περιείχε μέσα του (βλ. *EC*, 530). Βλ. Philonenko, 1994: 260. Άλλοι ωστόσο μελετητές επισημαίνουν τον προβληματικό χαρακτήρα της τελικότητας στον Καντ, ή μάλλον την προτεραιότητα των αρχών του μηχανικισμού έναντι της τελεολογίας. Η ανάπτυξη των κανονιστικών/ ρυθμιστικών αρχών, τονίζει ο Ansell-Pearson, είναι 'εμμενής' στον Καντ, με την έννοια ότι 'προσαρμόζονται' στην ανθρώπινη οπτική, ειδάλλως «δεν θα βρίσκαμε καμία διάκριση ανάμεσα στο μηχανικισμό και στην τεχνική της φύσης», το γεγονός δηλαδή ότι αντικείμενα της εμπειρίας πρέπει να πάρουν για μας τη μορφή των δυνατών (possible), και όχι των πραγματικών (actual), αντικειμένων (υπερβατολογική υπόθεση). Έτσι, καθώς ο Καντ φαίνεται να αποδέχεται εν προκειμένω μια γνώση διαφορετική από την ανθρώπινη, μια τέτοια «μη ανθρώπινη εποπτεία, μια 'ενορατική γνώση', θα ήταν 'διακριτή από την αισθητικότητα και εντελώς ανεξάρτητη από αυτή. Στο εξής θα ήταν μια γνώση με την ευρύτερη σημασία του όρου'. Για μια τέτοια ενορατική γνώση (εποπτεία) τα αντικείμενα θα ήταν πραγματικά, και το γεγονός ότι μια τέτοια εποπτεία μας απαγορεύεται, σημαίνει ότι η εναρμόνιση της φύσης με τις ικανότητές μας για σύλληψη λαμβάνει τη μορφή μιας 'ενδεχομενικής συμφωνίας'. Από εδώ προκύπτει ο κρίσιμος δισταγμός για την κριτική της τελεολογικής κρίσης: από τη μια έχουμε μια απογοήτευση στη φυσική επιστήμη -καθώς τα προϊόντα της εξηγούνται με όρους αιτιότητας των σκοπών (που προκύπτει από το γεγονός ότι ένας τέτοιος υπολογισμός δεν οφείλεται στα ίδια τα πράγματα αλλά στη δική μας κριτική ικανότητα αναστοχαστικής κρίσης)-, και από την άλλη αναγνωρίζουμε ότι, μολονότι δεν μπορεί κάθε τεχνική της φύσης να υπόκειται σε τελεολογική κρίση, θα ήταν εξίσου αντιεπιστημονικό να μην επιτρέψουμε την έρευνα της φύσης σε μια τελεολογική αρχή. Κοντολογίς, συνεχίζει ο Ansell-Pearson, η εκτίμηση της φύσης γίνεται σε συμφωνία με δύο αρχές. Είναι εμφανές ωστόσο ότι ο Καντ [*Κριτική της κριτικής δύναμης της κρίσης*] αποδέχεται την προτεραιότητα των αρχών του μηχανικισμού, υποστηρίζοντας ότι η τελικότητα θα μπορούσε να αναπτυχθεί όταν παρουσιαστεί η 'κατάλληλη περίπτωση'. Βλ. Ansell-Pearson, 2002: 123-124. Για τον περιορισμό της τελεολογικής αρχής από τον Καντ στα βιολογικά φαινόμενα πρβ. Ιμβριώτης, 1939: 142.



καταμερισμό εργασίας και μιαν αλληλεγγύη μεταξύ των μερών, μια τέλεια τάξη μέσα στην άπειρη περιπλοκή, πραγματώνοντας ένα σχέδιο εμμενές στην υπόστασή του (EC, 529). Έτσι η τελεολογία, μη έχοντας τόσο παγιωμένα περιγράμματα όπως ο μηχανικισμός, αλλά έχοντας μια ψυχολογική υφή που δεν μπορεί να αναιρεθεί ποτέ εντελώς, γίνεται ευέλικτη, πλατιά και επεκτάσιμη, ώστε, «από τη στιγμή που απορρίπτουμε τον καθαρό μηχανικισμό, δεχόμαστε κάτι από αυτή» (EC, 528).

Πλην όμως η τελικότητα, ισχυρίζεται ο Μπερξόν, παραμένει «εξωτερική», ειδικά δεν είναι τίποτα (EC, 529). Παραμένει με άλλα λόγια μια αριστοτελική τελικότητα, δυνάμει της οποίας τα έμβια όντα είναι «συνδιατεταγμένα μεταξύ τους», όπως η χλόη για την αγελάδα, και το αρνί για το λύκο (EC, 529). Πράγμα που συνεπάγεται την απόρριψη, αφενός της βιταλιστικής θεωρίας¹¹⁵, αφετέρου της θεωρίας της εσωτερικής τελικότητας που, αν και συρρικνωμένη, καταλύεται, επειδή κάθε στοιχείο, ακόμη και στον πιο πολύπλοκο και αρμονικό οργανισμό, καθόσον το ίδιο αποτελεί έναν οργανισμό, υπάγεται στη ζωή του όλου (EC, 529-530). Αν η υπαγωγή όλων των στοιχείων ενός οργανισμού -ιστών και κυττάρων- ήταν πλήρης, τότε η εσωτερική τελικότητα θα αφορούσε μόνο τον οργανισμό. Τα στοιχεία όμως αυτά έχουν, κατά τον Μπερξόν, μια πραγματική αυτονομία, καθώς -εξαιρώντας τα φαγοκύτταρα, η ανεξαρτησία των οποίων ωθείται μέχρι το σημείο να επιτεθούν στον οργανισμό, ή τα γεννητικά κύτταρα που ζουν δίπλα στα μη γεννητικά- στα φαινόμενα της αναγέννησης, παρότι τα στοιχεία διεκπεραιώνουν μόνο ειδικές λειτουργίες, δηλώνουν αίφνης ότι ένα στοιχείο ή μια ομάδα από αυτά μπορούν να κάνουν πολύ περισσότερα, ώστε να θεωρούνται ισοδύναμα του όλου (EC, 530).

¹¹⁵ Στα πλαίσια της κριτικής της τελεολογίας εντάσσεται και η κριτική της βιταλιστικής θεωρίας (ζωτικοδοξίας = vitalisme). Πρόκειται για τη θεωρία η οποία υποστηρίζει την ύπαρξη μιας «ζωτικής αρχής στον οργανισμό», ανάλογης αλλά διακριτής από την ψυχή, μέσω της οποίας προσπαθεί να εξηγήσει το φαινόμενο της ζωής. Ο Μπερξόν απορρίπτει τη βιταλιστική θεωρία, διότι κατά τη γνώμη του αδυνατεί να εντοπίσει την αμιγώς εξωτερική τελικότητα και την απολύτως διακριτή ατομικότητα μέσα στη φύση (EC, 530). Αν λοιπόν υφίσταται κάποια τελικότητα, τότε αυτή αφορά «ολόκληρη τη ζωή στην ίδια και αδιαίρετη περίπτωση» (EC, 531), και όχι το ίδιο το άτομο, το οποίο δεν είναι αρκετά ανεξάρτητο ή αρκετά απομονωμένο, έτσι ώστε να του αποδώσουμε μια ιδιάζουσα «ζωτική αρχή» (EC, 531). Εντούτοις, παρά την απόρριψη του βιταλισμού, εκ μέρους του Μπερξόν, δεν λείπουν από το προσκήνιο ορισμένες ερμηνείες που τον συγκαταλέγουν ανάμεσα στους εκφραστές του. Βλ. π.χ. Phipps, 2004: 20, 21: "Know the name, can't quite recall what he thought? John-Francis Phipps explains the surprising ideas of the philosopher of vitalism".

Η τελεολογική θεωρία φαντάζεται τον οργανωμένο κόσμο ως ένα αρμονικό σύνολο. Αν πούμε όμως ότι η ζωτική ορμή σχεδιάζει μόνο ένα *ύφος εξέλιξης*, πάντοτε αρμονικό και ουδέποτε προκαθορισμένο¹¹⁶, η αρμονία δεν θα έπρεπε να εκληφθεί ως πραγμάτωση ενός σχεδίου μέσα στον οργανωμένο κόσμο του σύμπαντος¹¹⁷. Μια τέτοια υπόθεση θα σήμαινε ότι προεξοφλούμε το μέλλον (EC, 538). Ο Spinoza, αναφέρει ο Jankélévitch, έχοντας επισημάνει τη χρονολογική αντιστροφή που διαπράττουν οι οπαδοί της τελεολογίας, διείδε σε αυτήν έναν εκφυλισμό των αιτιών, μέχρι το σημείο που αποβαίνουν μέσα, τα οποία όμως, όπως τα κίνητρα μιας αιτιολογημένης απόφασης και τα σημεία από τα οποία εκκινεί η διάνοια, συνιστούν λογικά σταυροδρόμια, προθέσεις όπου διακρίνουμε ήδη το σκοπό¹¹⁸. Ο Μπερξόν, από την πλευρά του, υπερασπιζόμενος το δημιουργικό χαρακτήρα της διάρκειας, τη δημιουργική και απρόβλεπτη εξέλιξη νέων μορφών¹¹⁹, μεταλλάσσει την κλασική εκδοχή της τελεολογίας, εξετάζοντάς την μάλλον σαν «μια ορισμένη θέαση του παρελθόντος υπό το φως του παρόντος» (EC, 538).

Στη βάση αυτή τροποποιεί την υπόθεση μιας εμμενούς στη ζωή τελικότητας προς μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση (EC, 531-532), υιοθετώντας έτσι μια ευλύγιστη εκδοχή της¹²⁰. Η ευλύγιστη αυτή εκδοχή συνίσταται στην αναζήτηση μιας φυσικής ομοιότητας (similitude naturelle), η οποία -σε αντίθεση με τη δομική, που οφείλεται στην ταυτότητα των γενικών και σταθερών συνθηκών εξέλιξης της ζωής- σημαίνει ότι η ζωή «κατασκευάζει ορισμένα ταυτόσημα όργανα με ανόμοια μέσα, σε αποκλίνουσες γραμμές εξέλιξης» (EC, 541), ώστε ακόμη και στην παραμικρότερη απόκλισή της, να βρίσκουμε κάτι από την αρχική της ορμή.

Η τελικότητα έτσι, στην ειδική της σημασία, θα καταγραφόταν στην αρνητική έκφραση μιας προσπάθειας που τείνει να εξαντληθεί, διαμέσου της οποίας

¹¹⁶ Jankélévitch, 1931: 188.

¹¹⁷ «... έστω και 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» (EC, 529).

¹¹⁸ Jankélévitch, 1931:186.

¹¹⁹ Βλ. παραπάνω σ. 28.

¹²⁰ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, 77, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2001: 29.



αντιλαμβανόμαστε ένα απλό και αδιαίρετο ενέργημα, όπως η κίνηση του χεριού¹²¹, στη ζωή ολόκληρη, στην ίδια και αδιαίρετη περίπτωσή της. Η ορμή της ζωής, όχι ως έναρξη, αλλά ως θεμέλιο, ως αιτία ή αρχή που κατευθύνει την εξέλιξη των έμβιων όντων¹²², γίνεται έτσι αντιληπτή ως δράση δημιουργικής διάρκειας, δηλαδή ως αρνητική προσπάθεια παράκαμψης εμποδίων. Ως εκ τούτου, σε αντίθεση με το σπινοζικό *conatus*, το οποίο «συμπεριφέρεται δυναμικά», χωρίς όμως «να εμπεριέχει άρνηση»¹²³, η ζωτική ορμή, αναπτύσσοντας μια αρνητική δυναμική, συνιστά μάλλον μια αρχή αλλαγής, παρά διατήρησης¹²⁴, «μια κατακτητική κίνηση ανόδου»¹²⁵. Τα

¹²¹ Ο Μπερξόν συγκρίνει εδώ τη μέθοδο διά της οποίας η φύση κατασκευάζει έναν οφθαλμό με την ενέργεια διά της οποίας σηκώνουμε το χέρι μας. Στην περίπτωση όπου το χέρι μας δεν συναντά καμιά αντίσταση, κινείται στον αέρα. Αν όμως το χέρι μας αντί να κινείται στον αέρα, πρέπει να περάσει μέσα από ένα στρώμα ρινισμάτων σιδήρου, θα συναντήσει μια προοδευτική αντίσταση όσο προχωρεί. Σε κάποια στιγμή, όμως, όπου το χέρι μας «θα εξαντλήσει την προσπάθειά του», τα ρινίσματα θα αναδιαταχθούν στη μορφή του χεριού που σταματά και ενός μέρους του βραχίονα. Οι υποστηρικτές του μηχανικισμού θα δουν σε αυτό την επίδραση των γειτονικών ρινισμάτων σε κάθε ρίνισμα, ενώ οι οπαδοί της τελεολογίας διαβλέπουν ένα σχέδιο όπου υπακούουν οι στοιχειώδεις δράσεις. Αυτό που υφίσταται όμως στην πραγματικότητα είναι, σύμφωνα με τον Μπερξόν, «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, ... αυτή την αδιαίρετη κίνηση. ... Ιδού γιατί, αν αποκαλέσουμε 'αποτέλεσμα' τη διάταξη των ρινισμάτων και 'αιτία' την κίνηση του χεριού, θα μπορούσαμε να πούμε ... ότι το συνολικό αποτέλεσμα εξηγείται από τη συνολική αιτία, αλλά σε μέρη της αιτίας δεν θα αντιστοιχούν ούτε κατ' ελάχιστον μέρη του αποτελέσματος» (EC, 575-576). Η υπογράμμιση δική μας.

¹²² Miquel, 2000: 56.

¹²³ Το *conatus* στον Spinoza συμπεριφέρεται δυναμικά χωρίς ωστόσο να εμπεριέχει άρνηση. Βλ. Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Παρίσι, 1990, στο Γρηγοροπούλου, 2000: 153.

¹²⁴ Κατά τον Le Dantec στα *Mél*, 734. Πρβ. Conry, 2000: 18.

¹²⁵ Σύμφωνα με την έκφραση του Canguilhem. Βλ. Canguilhem, 2007: 132. Το «σχόλιο» του Georges Canguilhem πάνω στο τρίτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης*, - δημοσιευμένο αρχικά το 1943 στο *Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg* (vol. XXI, n° 7, σσ. 126-143 και n° 8, σσ. 199-216)- εκθέτει το ουσιαστικό περιεχόμενο προπαρασκευαστικών μαθημάτων για την πρόσληψη καθηγητών (*agrégation*) που έδωσε ο Canguilhem τα σχολικά έτη 1941-1942. Καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Στρασβούργου, μετά τον Απρίλιο του 1941, ο Canguilhem έδωσε, παράλληλα με τα μαθήματα για τον Μπερξόν, δύο παραδόσεις: α) «Questions de méthodologie: sciences de la nature et sciences morales» β) «La causalité et le temps». Ωστόσο, οι παραδόσεις του 1942-1943, στενά συνδεδεμένες με τη διατριβή του στην ιατρική -«Les normes et le normale» και «La biologie»-, δεν ολοκλήρωσαν την ανάγνωση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, αφού το τρίτο κεφάλαιο («La matière et la

καινοφανή της αποτελέσματα δεν αποτελούν πλέον εκδήλωση μιας δημιουργικής αιτίας που τα εξηγεί ερήμην τους, αλλά εμφανίζονται ως ένα «αρνητικό» που μετέχει ουσιαστικά στον δημιουργικό της χαρακτήρα¹²⁶.

Για τούτο, αν αναζητήσουμε την αρμονία στο «ελαφρό θέατρο» της ζωής (R, 435), διατείνεται ο Μπερξόν, θα δούμε ότι η αρμονία υφίσταται μάλλον θεωρητικά (en droit), παρά στην πραγματικότητα (en fait): θα τη συναντήσουμε περισσότερο στο παρασκήνιο, παρά στο προσκήνιο, πίσω παρά μπροστά, αδρομερώς στις τάξεις παρά στις καταστάσεις· οφείλεται σε ταυτότητα ώθησης παρά σε μια κοινή ροπή (EC, 538). Η ενότητα της ζωής δεν θα τίθεται πλέον στο τέρμα ως δέλεαρ, αλλά θα εκπηγάξει *vis a tergo*, χάριν μιας αρχικής ώθησης (EC, 583). Μάταια έτσι θα επιδιώκαμε να ορίσουμε στη ζωή έναν σκοπό, με την ανθρώπινη σημασία της λέξης, δηλαδή ένα προϋπάρχον πρότυπο που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Θα ήταν σαν να πιστεύαμε ότι η ζωή, στην κίνηση και στην ολότητά της, προβαίνει όπως η διάνοιά μας, δίνοντάς μας εκτός χρόνου, μια ακίνητη και αποσπασματική της άποψη. Η ζωή όμως προοδεύει, διαρκεί (EC, 538). Η δύναμη που εμψυχώνει τη φύση «φαίνεται ότι δημιουργεί με αγάπη, χωρίς λόγο, για την ευχαρίστηση, την ατέλειωτη ποικιλία φυτικών και ζωικών ειδών» (ES, 833). Πλην όμως αγωνίζεται, μέσω αναρίθμητων εμποδίων, «να εξατομικεύει και να αφομοιώνει, προκειμένου να πετύχει τη μεγαλύτερη ποσότητα, την πλουσιότερη ποικιλία, τις ανώτερες ποιότητες επινόησης και προσπάθειας» (ES, 835): ένας ποταμός ζωής προβαίνει ως «δημιουργική εξέλιξη» (EC, 685).

nie»), ιδίως οι τελευταίες τριάντα σελίδες, δεν δημοσιεύτηκε ποτέ, αλλά απλώς βασίστηκε σε ορισμένες σημειώσεις του. Για τις αναφορές αυτές βλ. Bianco, 2007: 99-100. Για τη θέση του Canguilhem, όσον αφορά στο ρόλο μιας ιστορικής επιστημολογίας στο πεδίο των βιολογικών επιστημών, βλ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2004: 40-52.

¹²⁶ Miquel, 1996: 300.



2. Η ζωή ως «δημιουργική εξέλιξη»

Η έννοια της «εξέλιξης» -όρος που χρησιμοποιήθηκε αρχικά το 1849, προκειμένου να δηλώσει την κοινωνική της διάσταση ως ανάπτυξη των αρχών μιας δεδομένης κοινωνίας¹²⁷- θεματοποιείται από τον Κάρολο Δαρβίνο, ιδιαίτερα μετά την έκδοση του βιβλίου *Η καταγωγή των ειδών* (1859), και μεταφέρεται, μαζί με τις έννοιες της «διαδικασίας» και της «προόδου», από το πεδίο της ιστορικής μελέτης σ' εκείνο της βιολογίας¹²⁸.

Ο Μπερξόν, όταν αναφέρεται στην έννοια της εξέλιξης, υιοθετεί την ιδέα εξέλιξης του μεταμορφισμού (transformisme), -θεωρία σύμφωνα με την οποία «το άτομο αναπτύσσει μέσα από την εν γένει εμβρυακή ζωή μια σειρά μεταμορφώσεων», ώστε να περνάμε από το ένα είδος στο άλλο προχωρώντας από το απλό στο πιο πολύπλοκο (EC, 514)-, επειδή πιστεύει ότι δίνει, αν όχι τη βεβαιότητα, τουλάχιστον μια κατά προσέγγιση «αυξανόμενη πιθανότητα» έκφρασης της αλήθειας (EC, 515). Με την εξής όμως διαφορά: αποδέχεται τη συνέχεια της ζωής ως συνέχεια δημιουργικού χρόνου, δηλαδή ως συνέχεια διάρκειας, διαδικασία κατά την οποία κάθε νέα μορφή είναι ασύμμετρη με τις προηγούμενες¹²⁹. Η εξέλιξη υποδηλώνει έτσι τη συνέχεια μιας μεταβολής (changement), την «καθαρή κινητικότητα» (EC, 633).

Η «καθαρή κινητικότητα» δεν αφορά στην ομοιογενή και διαιρετή κίνηση «μέσα» στο χώρο, στην κίνηση ενός «πράγματος», αλλά μια πράξη με διάρκεια, μια «πρόοδο»: στην κίνηση ως πέρασμα από ένα σημείο σε ένα άλλο, μέσω μιας νοητικής σύνθεσης (synthèse mentale), μιας ψυχικής διαδικασίας. Η ανάκληση, εν προκειμένω, και η σύνδεση των διαδοχικών θέσεων ενός κινητού στο χώρο, δεν επιτελείται στη βάση μιας νέας τους ανάπτυξης, αφού και εδώ θα χρειαζόταν μια νέα σύνθεση, αλλά στη βάση μιας ποιοτικής σύνθεσης, μιας «βαθμιαίας οργάνωσης των διαδοχικών μας αισθήσεων μεταξύ τους», ενότητας ανάλογης με εκείνη μιας μελωδικής φράσης¹³⁰. Η πράξη αυτή, μέσω της οποίας το διάστημα συνιστά ποιότητα ή ένταση, πραγματική μόνο μέσα στη συνείδησή μας (E, 75), διαμορφώνεται ακατάπαυστα (E, 79), ως

¹²⁷ Στις *Études* του Philarète Chasles, ο συγγραφέας διασαφηνίζει ότι «η πραγματική κατάσταση των κοινωνιών δεν είναι η επανάσταση, δηλαδή η καταστροφή, αλλά η εξέλιξη, δηλαδή η ανάπτυξη των αρχών τους, η έκθεση αυτού που φέρουν μέσα τους». Βλ. Verdeau, 2007: 366.

¹²⁸ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2006: 233.

¹²⁹ Βλ. παραπάνω σ. 28.

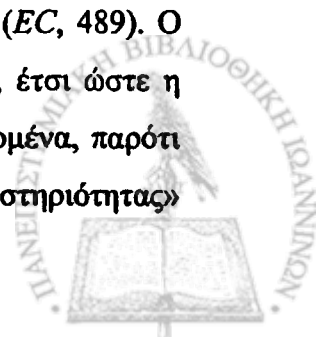
¹³⁰ E, 74. Πρβ. *Mél*, 103.



«αλλαγή κατάστασης ή ποιότητας» (MM, 331), ως αδιάκοπη αλληλεγγύη του πριν και του μετά, ως ένα «αδιαίρετο γεγονός» (Mél, 104). Όταν συμβαίνει αυτό, λέει ο Μπερξόν, οι αισθήσεις αφήνονται στους εαυτούς τους και μας παρουσιάζουν την κίνηση ως ένα *όλο σταθερό και αδιαίρετο* (MM, 325). Η διαίρεση της ροής της κίνησης καθιστά την κίνηση μετρήσιμη και σχετική, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται π.χ. η επιστήμη. Για τον μαθηματικό ή τον φυσικό, κάθε κίνηση είναι αναγκαστικά σχετική, διότι ενδιαφέρεται να μετρήσει και να υπολογίσει τη θέση ενός κινητού σε μια δεδομένη στιγμή, με αποτέλεσμα να εκλαμβάνει την κίνηση ως παραλλαγή (variation) των αποστάσεων (HT, 29). Ο μαθηματικός, εκφράζοντας την ιδέα του κοινού νου, προσδιορίζει την κίνηση μέσα από την μεταβολή της απόστασης, γνωρίζοντας από την κίνηση μόνο «τις μεταβολές του μήκους» σε σχέση με την απόσταση ως προς τους άξονες ή τα σημεία αναφοράς, αποδίδοντας «αδιάκριτα» στο ίδιο σημείο τη στάση ή την κινητικότητα. Ως εκ τούτου περιορίζει την κίνηση απλώς σε μια αλλαγή της απόστασης, την καθιστά σχετική, εξαφανίζοντας έτσι την απόλυτη κίνηση (MM, 329).

Όταν λοιπόν η θετική επιστήμη αναφέρεται στο χρόνο, η κίνηση την οποία επιλέγει είναι ομοιόμορφη και εκφράζει τα σημεία υποδιαίρεσης της τροχιάς ενός κινητού T_0 , σε ίσα τμήματα T_1, T_2, T_3 κλπ.. Αλλά εξετάζοντας το κινητό στα αντίστοιχα σημεία της τροχιάς του, στο τέρμα ενός χρονικού διαστήματος t , και την κατάσταση του σύμπαντος στη θέση T_i της τροχιάς του κινητού, συγκρατεί μόνο θέσεις, υπολογίζει ταυτοχρονίες, ενώ ουδέποτε ασχολείται με την ίδια τη «ροή» του χρόνου, για την εντύπωση που αφήνει στη συνείδηση (EC, 780). Ακόμη και η παγκόσμια ιστορία, που σαν βεντάλια ανοίγει στις χρονικές υποδιαίρεσεις T_1, T_2, T_3 κλπ., διαβάζεται υπό το πρίσμα μιας μαθηματικής αντιστοιχίας, με αποτέλεσμα ο χρόνος να εκπτώσσεται σε χώρο, η διαδοχή να αποβαίνει συμπαράθεση, ενώ η επιστήμη, αγνοώντας τη διαδοχή στην ιδιαιτερότητά της, καταλήγει να μην ασχολείται με τη ρευστότητα του χρόνου, περισσότερο απ' ό,τι οι διαδοχικές γέφυρες ενός ποταμού παρακολουθούν το νερό που κυλάει από κάτω τους (EC, 781).

Κάθε κίνηση έτσι, όχι μόνο για τη θετική επιστήμη, αλλά και για την αμιγώς λογική μορφή της σκέψης μας, παραμένει σχετική, αδυνατώντας να συλλάβει «την αληθινή φύση της ζωής, τη βαθιά σημασία της εξελικτικής κίνησης» (EC, 489). Ο βιολόγος, για παράδειγμα, περιγράφει όργανα, ιστούς και λειτουργίες, έτσι ώστε η κατανόησή τους να γίνεται πάντοτε μέσω συγκρίσεων με γνωστά δεδομένα, παρότι αντιλαμβάνεται, έστω και αμυδρά, την ύπαρξη κάποιας «ζωτικής δραστηριότητας»



που υπερβαίνει τα δεδομένα αυτά (HT, 33-34). Η πλάνη αυτή προκύπτει, σύμφωνα τον Μπερξόν, από το γεγονός ότι προσεγγίζουμε τη ζωτική εξέλιξη διανοητικά. Η συνολική παράσταση της ζωής δεν συνίσταται σε συνδυασμούς απλών ιδεών, δοσμένων μέσα από την πορεία εξέλιξης, κατά τη μετάβαση από το «ομοιογενές προς το ετερογενές», έτσι ώστε το μέρος να ισοδυναμεί με το όλο, το περιεχόμενο με το περιέχον (EC, 536-537), διότι εν προκειμένω έχουμε να κάνουμε με το εξελιχθέν, δηλαδή με το αποτέλεσμα, αλλά όχι με την ίδια την εξέλιξη, την πράξη μέσω της οποίας επιτυγχάνεται το αποτέλεσμα (EC, 537).

Ως καθαρή κινητικότητα, η μπερξονική εξέλιξη αντιδιαστέλλεται από την εξελικτική θεωρία του Spencer. Ο Spencer, ο οποίος δανείζεται την ιδέα της εξέλιξης από τον Coleridge (1772-1832)¹³¹, παρατηρώντας πως κάθε γνώση οδηγεί σε σχέσεις συνύπαρξης και διαδοχής, και αναζητώντας το πρώτο θεμέλιο αυτών των σχέσεων, οδήγησε τις κοσμολογικές έννοιες του Χρόνου, του Χώρου, της Ύλης, της Κίνησης στο θεμελιώδες φαινόμενο της Δύναμης (Force), αξίωμα, κατά τον Spencer, της σταθερής διατήρησης της ενέργειας και βάση όλων των φυσικών νόμων. Προκειμένου λοιπόν να θεμελιώσει σε αυτό το αξίωμα τη φιλοσοφική σύνθεση των κατηγοριών του πραγματικού, συνάγει ένα νόμο ανάπτυξης που αφορά στην εξέλιξη και στην κατάλυση (dissolution), -ότι δηλαδή κάθε πράγμα έρχεται από το μη αντιληπτό (imperceptible) και εξαφανίζεται εκ νέου στο μη αντιληπτό-, σύμφωνα με τον καθολικό νόμο ανακατανομής της ύλης και της κίνησης, ο οποίος διέπει τις αλλαγές από τη διάχυτη μη αντιληπτή κατάσταση στη συγκεντρωμένη κατάσταση που γίνεται αντιληπτή και αντίστροφα. Ο νόμος αυτός, ο οποίος για τον Spencer σχηματίζεται όπως μια μηχανική αρχή, εκλαμβάνει την εξέλιξη ως «ολοκλήρωση (integration) της ύλης που συνοδεύεται από μια διάσπαση της κίνησης, κατά την οποία η ύλη περνά από μια ακαθόριστη ομογένεια ασυνάφειας, σε μια καθορισμένη ετερογένεια συνάφειας, όπου η επιστρεφόμενη κίνηση υφίσταται επίσης έναν ανάλογο μετασχηματισμό»¹³².

Έτσι, καθώς όλα τα φαινόμενα που μελετά η επιστήμη εισέρχονται αναγκαστικά στο σχήμα ενός τέτοιου νόμου εξέλιξης¹³³, η εξελικτική θεωρία του Spencer, λέει ο Μπερξόν, ευθυγραμμίζοντας τη σχέση λογικής καταγωγής και χρονολογικής

¹³¹ Spencer, *Premiers Principes*, trad. Cazelles, Paris, Librairie Gerner Baillière, 1871, σ. 424, στο Verdeau, 2007: 366.

¹³² Στο ίδιο, 367-368.

¹³³ Στο ίδιο, 368.



διαδοχής των μορφών¹³⁴, ανασυγκροτεί την εξέλιξη με τμήματα του εξελιγμένου, όπως ένα παιδί, παραθέτοντας τα άμορφα τμήματα της εικόνας ενός παζλ, ανασυγκροτεί ένα έγχρωμο σχέδιο, νομίζοντας ότι δημιούργησε εξίσου το σχέδιο και το χρώμα (EC, 802). Η αυταπάτη του Spencer έγκειται στο ότι μελετά την πραγματικότητα με τη σημερινή της μορφή, τη διασπά, διασπείροντάς την σε αποσπάσματα, τα οποία ενσωματώνει στη συνέχεια σε ένα σύνολο διασκορπίζοντας την κίνησή τους (EC, 803). Για την σπενσεριανή οπτική, τα φαινόμενα της φύσης προβάλλουν στο ανθρώπινο πνεύμα εικόνες που τα παριστούν, ώστε να υφίσταται μια συμμετρική σχέση μεταξύ φαινομένων και παραστάσεων. Οι φυσικοί νόμοι, εκφράζοντας τη συμπύκνωση αυτών των σχέσεων, φαίνεται ότι γεννούν τις αρχές της σκέψης· η φύση έτσι αντανάκλαται στο πνεύμα, ενώ η εσωτερική δομή της σκέψης μας αντιστοιχεί επακριβώς στον σκελετό των πραγμάτων (EC, 804-805). Αν πούμε ότι η μορφή της σκέψης μας καθορίζει τις σχέσεις των γεγονότων, τότε σκεφτόμαστε την εξέλιξη, αντί να μιλάμε για αυτή. Πλην όμως αναζητώντας τον *modus vivendi* της δομής της διάνοιας και τον τρόπο υποδιαίρεσης της ύλης, πράγμα που κάνει ένας αληθινός εξελικτισμός, τότε διαπιστώνουμε ότι αμφότερες, δομή και υποδιαίρεση, προοδεύουν μαζί, συναρμολογούνται και αλληλοσυμπληρώνονται, όπως τα γρανάζια μιας μηχανής (EC, 806). Ένας αληθινός εξελικτισμός αναδεικνύει την προσπάθεια διείσδυσης στην εξελικτική κίνηση, αντί της τεχνητής της ανασύνθεσης· τότε, στο εσωτερικό αυτής της εξέλιξης, θα εμφανισθεί ο προοδευτικός προσδιορισμός της υλικότητας και της διανοητικότητας μέσω της βαθμιαίας παγίωσης αμφοτέρων (EC, 807). Σε αυτό συνίσταται η φιλοσοφική προσπάθεια, η οποία, όχι μόνο ως «σύμπτωση της ανθρώπινης συνείδησης με την έμβια αρχή», αλλά και ως «εμβάθυνση στο γίνεσθαι εν γένει» (EC, 807), μας παρέχει τη διαβεβαίωση ότι «οι καταστάσεις του υλικού μας κόσμου είναι σύγχρονες με την ιστορία της συνείδησής μας», ότι διαρκούν αφού συνδέονται με την πραγματική διάρκεια¹³⁵.

Δικαιώνοντας έτσι όχι το παραγόμενο πράγμα, αλλά τη δραστηριότητα της ίδιας της εξέλιξης¹³⁶, η μπερξονική εξέλιξη δεν εμφανίζεται γενική, αφηρημένη ή

¹³⁴ Η εξελικτική θεωρία του Spencer θεωρεί ότι εκεί όπου υπάρχει μεταξύ των μορφών σχέση λογικής καταγωγής, υπάρχει επίσης και σχέση χρονολογικής διαδοχής (EC, 515).

¹³⁵ PM, 1262: «Αλλά ο φιλόσοφος, που δεν θέλει να παραμερίσει τίποτα, είναι υποχρεωμένος να διαπιστώσει ότι οι καταστάσεις του υλικού μας κόσμου είναι σύγχρονες με την ιστορία της συνείδησής μας. Επειδή αυτή διαρκεί, πρέπει αυτές να συνδέονται με κάποιον τρόπο με την πραγματική διάρκεια».

¹³⁶ Ansell-Pearson, 1999: 153.



μοναδική, επειδή καθεμιά από τις συνειδήσεις έχει τη διάρκειά της, την εξέλιξή της και την ανάπτυξη της ιστορίας της (CII, 413), επειδή συνεπάγεται μια πραγματική συνέχιση του παρελθόντος στο παρόν, μια διάρκεια που λειτουργεί ως ενωτικό (EC, 513). Συνεπάγεται δηλαδή μια εξέλιξη, που είτε επιβραδύνεται είτε επιταχύνεται, τροποποιείται εξ ολοκλήρου εσωτερικά, ώστε το περιεχόμενό της να συμπίπτει με τη διάρκειά της, και όχι μίαν εκτύλιξη (déroulement), ανάλογη μ' εκείνη μιας βεντάλιας ή ενός κινηματογραφικού φιλμ, μια παράθεση υλικών συστημάτων, αλληλοδιάδοχων φαινομένων τα οποία υπολογίζονται προκαταβολικά από την αστρονομία, τη φυσική και τη χημεία (PM, 1261). Το σύμπαν, λόγου χάριν, στην ολότητά του, εκφράζει αυτή τη διπλή μορφή εξέλιξης: δυο αντίρροπες μεταξύ τους κινήσεις, την «κατιούσα» και την «ανιούσα». Η πρώτη θα μπορούσε να συντελεστεί στιγμιαία, σαν την απλή εκτύλιξη ενός ρολού, ενώ η δεύτερη αποτελεί μια «εσωτερική εργασία ωρίμανσης ή δημιουργίας», μια εργασία διάρκειας που «επιβάλλει το ρυθμό της στη δεύτερη, από την οποία είναι αδιαχώριστη» (EC, 503). Μέσω αυτής της διπλής κίνησης, μέσω ενός ορισμένου ρεύματος ύπαρξης και του ανταγωνιστικού ρεύματος, εξηγείται όλη η εξέλιξη της ζωής (EC, 652).

Αν η ζωή ακολουθούσε μία και μοναδική τροχιά, όπως η τροχιά μιας οβίδας που εξαπολύεται από ένα κανόνι, η κατεύθυνση της εξελικτικής κίνησης θα ήταν κάτι απλό να καθοριστεί. Εν προκειμένω όμως έχουμε να κάνουμε με μίαν οβίδα που εξερράγη σε βλήματα, «η ιδιαίτερη διάσπαση της οποίας εξηγείται με την εκρηκτική δύναμη της πυρίτιδας που εμπεριέχει και συνάμα την αντίσταση που προβάλλει το μέταλλο» (EC, 578). Έχουμε να κάνουμε με μια τάση (tendance), - η διάσταση της οποίας είναι ψυχολογική, εφόσον τα στοιχεία της δεν μπορούν να συγκριθούν με παραθέσεις αντικειμένων στο χώρο, αλλά με «ψυχολογικές καταστάσεις», καθεμιά από τις οποίες εμπεριέχει δυνητικά όλη την προσωπικότητα (EC, 595)-, που αναπτύσσεται από μόνη της με τη μορφή δέσμης, σε διστάμενες κατευθύνσεις, στις οποίες κατανέμει την ορμή της¹³⁷ και εκδηλώνεται ως μια αναγκαιότητα δράσης¹³⁸.

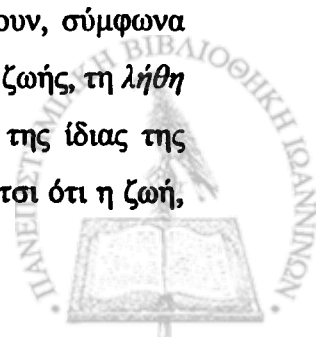
Όλες αυτές τις διαφορετικές τάσεις η φύση τις διατηρεί, προκειμένου να δημιουργήσει με αυτές διστάμενες σειρές ειδών που εξελίσσονται ξεχωριστά, ενώ

¹³⁷ EC, 579. Πρβ. DS, 1225.

¹³⁸ «Δίπλα στη συνείδηση και την επιστήμη, υπάρχει η ζωή. Κάτω από τις αρχές της θεωρίας, τόσο λεπτομερώς αναλυμένες από τους φιλοσόφους, υπάρχουν αυτές οι τάσεις, η μελέτη των οποίων έχει αγνοηθεί και οι οποίες εξηγούνται απλά από την αναγκαιότητα να ζούμε, δηλαδή, στην πραγματικότητα, να δρούμε» (MM, 333).

εμείς αναγκαζόμαστε να επιλέγουμε και να εγκαταλείπουμε ακατάπαυστα: ο δρόμος που διανύουμε μέσα στο χρόνο είναι στρωμένος με απομεινάρια από κάθε τι που αρχίσαμε να είμαστε, του κάθε τι που θα μπορούσαμε να γίνουμε (EC, 580). Έτσι, αν στην εξέλιξη της ζωής εμφανίζεται πρόοδος, τούτη επιτελείται μόνο στις δύο ή στις τρεις μεγάλες εξελικτικές γραμμές, σε ολοένα πιο πολύπλοκες και ανώτερες μορφές, ενώ σε πλήθος άλλων δρόμων μεταξύ των γραμμών πολλαπλασιάζονται οι εκτροπές, οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις (EC, 583). Εξαρτημένα από την πνοή της ζωής, τα έμβια περιστρέφονται γύρω από τον εαυτό τους, όπως οι στρόβιλοι της σκόνης που σηκώνει ο αέρας: όντας σχετικά στάσιμα όντα, οι ειδικές αυτές εκδηλώσεις της ζωής εκλαμβάνονται ως πράγματα μάλλον παρά ως πρόοδοι (EC, 603-604), ως όντα που υπόκεινται σε επανάληψη, καθώς απαντούν περίπου ως «μορφές και γεγονότα ήδη γνωστά» (EC, 685), ως όντα που εκφράζουν την ομοιότητα δομής ανάμεσα σ' εκείνον που γεννά και σ' εκείνο που γεννιέται, έτσι ώστε η ομοιότητα αυτή να λειτουργεί ως ταξινομικό μοντέλο ομαδοποίησης και να δίνει τον τύπο του γένους (générique) (EC, 686). Η εξέλιξη των έμβιων ειδών παριστά έτσι «εκείνο που διασώζεται από την αρχέγονη κατεύθυνση της αρχικής εκτίναξης και μια ώθηση που συνεχίζεται αντίστροφα προς την υλικότητα» (EC, 705).

Υπό την έννοια αυτή, η εξέλιξη των έμβιων, ως επανάληψη, ως συνδυασμός περιστάσεων που επανέρχεται αυτούσιος, εναντιώνεται στη μεταβαλλόμενη ροή της ζωής (R, 429), στον απρόβλεπτο, πρωτότυπο και δημιουργικό της χαρακτήρα. Η ειδική αυτή εξέλιξη, όπως η πραγματική ζωή, προκαλείται ως λήθη της δημιουργικής, διότι «αν ήταν ακατάπαυστα προσεκτική, θα ήταν συνεχώς ποικίλλουσα, πρόοδος ανεπίστροφη, ενότητα αδιαίρετη» (R, 435). Λήθη, επίσης, επειδή, μολονότι η ζωή εμφανίζεται ως ακατάπαυστη διογκούμενη δράση, κάθε είδος αποβλέπει μόνο στη δική του βολή, έτσι ώστε υπνωτισμένο, απορροφημένο από τη μορφή του, αγνοεί όλη την υπόλοιπη ζωή. Η δημιουργία λοιπόν μιας νέας μορφής και ο σχεδιασμός της, συνιστούν δύο διαφορετικές κινήσεις και συχνά ανταγωνιστικές, στις οποίες η πρώτη προεκτείνεται βέβαια στη δεύτερη, πλην όμως αδυνατεί να προεκταθεί σε αυτή χωρίς να λησμονήσει την κατεύθυνσή της, όπως ένας άλτης κοιτάζει μόνο τον εαυτό του, αποστρέφοντας το βλέμμα του από το εμπόδιο που πρόκειται να υπερβεί (EC, 604). Τα χλωροφυλλοειδή εγγυματοζωα, οι ευγλήνες (Euglènes), συμβολίζουν, σύμφωνα με τον Μπερξόν, την αδυνατότητα εξέλιξης της πρωταρχικής τάσης της ζωής, τη λήθη ενός από τα δύο μισά του προγράμματος, που προκαλείται εξαιτίας της ίδιας της φύσης της ύλης που βρίσκει η ζωή μπροστά της (EC, 593). Φαίνεται έτσι ότι η ζωή,



άπαξ και μορφώσει ένα ορισμένο είδος, χάνει την επαφή με τον υπόλοιπο εαυτό της, παρεκτός από ένα ή δύο σημεία που αφορούν το είδος που μόλις γεννήθηκε. Τούτο δεν σημαίνει άραγε, ότι η ζωή ενεργεί εδώ όπως η μνήμη; Ασυνείδητα, σέρνουμε πίσω μας όλο το παρελθόν, ενώ η μνήμη μας ρίχνει στο παρόν μόνο δύο ή τρεις αναμνήσεις που συμπληρώνουν κάπως την τωρινή μας κατάσταση (EC, 637).

Εξαιτίας της επαφής της με την ύλη, η εξέλιξη καθίσταται συμπτωματική (accidentel) (EC, 708), δηλαδή, ενδεχομενική¹³⁹. Η ενδεχομενικότητα (contingence) έχει μεγάλο ποσοστό στην εξέλιξη: ενδεχομενικές είναι συνήθως οι επινοημένες μορφές: ενδεχομενική, δηλαδή σχετική με τα εμπόδια που συνάντησε στο δρόμο της, είναι επίσης η διάσπαση της αρχέγονης τάσης σε διστάμενες γραμμές εξέλιξης: ενδεχομενικές, τέλος, είναι οι στάσεις και οι οπισθοδρομήσεις, όπως και σε μεγάλο βαθμό οι προσαρμογές (EC, 711). Πλην όμως η προσαρμογή (adaptation), διατείνεται ο Μπερξόν, αναγκαία συνθήκη για την εξέλιξη των ειδών, δεν μπορεί να εξηγηθεί μηχανικά (EC, 581), να αποδοθεί δηλαδή σε μια ειδική επίδραση του εξωτερικού κόσμου επί του εσωτερικού προς μια ορισμένη κατεύθυνση, όπως υποστηρίζει η θεωρία της ορθογένεσης (Eimer)¹⁴⁰, ή ακόμη η θεωρία του Monod¹⁴¹.

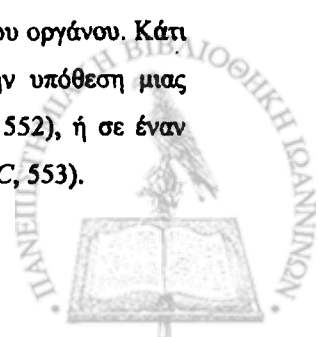
¹³⁹ Βλ. παραπάνω σσ. 31-32.

¹⁴⁰ Βλ. παραπάνω σσ. 40-41.

¹⁴¹ Έναν αιώνα μετά τη δημοσίευση της *Δημιουργικής εξέλιξης* ο Jacques Monod [*Le Hasard et la Nécessité*, Seuil/ Points Sciences, σ. 93] βεβαιώνει ότι «όλα τα έμβια όντα είναι χημικές μηχανές» υποταγμένα σε ένα ηλεκτρονικό σύστημα, και ότι τα αλλοστερικά ένζυμα (allostériques = ένζυμα που μπορούν να δράσουν σε μια άλλη δυνατή θέση από την τωρινή), μπορούν να λειτουργήσουν ως ηλεκτρονικοί σταθμοί (relais électroniques). Στη βάση αυτή, ο μεταβολισμός της λακτόζης στα βακτήρια, που πραγματοποιείται χάρη στο ένζυμο που ονομάζεται γαλακτοσιδάση (galactosidase), σύμφωνα με τα πειράματα του F. Jacob στα εργαστήρια του Ινστιτούτου Pasteur, γίνεται αντιληπτός από τον Monod όχι ως μια ζωτική αρχή, όπως θα έλεγε ένας βιταλιστής, αλλά ως μια καθαρά μηχανική δραστηριότητα. Έτσι, η παραγωγή της γαλακτοσιδάσης, που συνήθως εμποδίζεται από έναν καταστολέα (répresseur) υπό την εντολή ενός γονιδίου, προκύπτει απλώς από μία παρεμπόδιση, πράγμα που καταδεικνύει μια λογική στη γενετική των βακτηρίων, των phages, -ιών που καταστρέφουν ενεργά ορισμένα βακτήρια- που παραπέμπει στην αρχή της αδράνειας (inertie). Έτσι, από τα τρία θεμελιώδη γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν το έμβιο, -την τελεονομία (téléonomie = τη λειτουργική προσαρμογή των μερών του έμβιου στο όλο), την αυτόνομη μορφογένεση (την ανακατασκευή του έμβιου), την αναπαραγωγική αμεταβλησία (invariance reproductive = το έμβιο αναπαράγεται προς το ίδιο), ο Monod ανάγει τα δύο πρώτα στο τρίτο και αποφαινεται ότι η μετάβαση μιας γενιάς στην άλλη είναι, για ένα λογικό πνεύμα, μια ωραία απεικόνιση της αρχής της αδράνειας μέσα στην έμβια ύλη. Βλ. Lefeuvre, 2005: 54 και 55.

Όταν η «προσαρμογή» δεν συνεπάγεται απλώς την εξάλειψη των απροσάρμοστων, αλλά οφείλεται στη θετική επίδραση των εξωτερικών συνθηκών, τότε είναι παθητική, «απλή ανάγλυφη επανάληψη αυτού που κομίζουν οι συνθήκες» και δεν δημιουργεί τίποτε (EC, 544). Δηλώνει απλώς «μηχανική εισχώρηση», όπως στην περίπτωση όπου δύο υγρά -νερό και κρασί- καταλήγουν να πάρουν την ίδια μορφή, αν μεταγγιστούν διαδοχικά στο ίδιο ποτήρι (EC, 544). Από την άλλη, το γεγονός ότι η εξέλιξη διαφέρει από μια σειρά προσαρμογών σε συμπτωματικές περιστάσεις, δεν σημαίνει πως πραγματοποιεί ένα σχέδιο, γιατί ένα σχέδιο είναι το τέρμα μιας εργασίας που «κλείνει το μέλλον σχεδιάζοντας τη μορφή του» (EC, 584). Ασφαλώς μια τέτοια εκδοχή μπορεί να εξηγήσει γιατί διαφορετικές εξελικτικές διαδικασίες καταλήγουν σε παρόμοιες μορφές, όπως υποστηρίζει η δαρβινική υπόθεση των συμπτωματικών παραλλαγών, είτε ακόμη η θεωρία των απότομων παραλλαγών¹⁴², αλλά τούτο δεν γίνεται εφικτό παρά μόνο αν αποδώσουμε σε ένα διανοητικό αίτιο δράσης μια *ανθρωπομορφική τελικότητα* (EC, 544). Η προσαρμογή

¹⁴² Με αφορμή αυτή την εκδοχή της «προσαρμογής», ο Μπερξόν, επικρίνει τόσο τη θεωρία των συμπτωματικών παραλλαγών (Δαρβίνος), όσο και τη θεωρία των απότομων παραλλαγών (Bateson, Hugo de Vries). Σύμφωνα με τον Μπερξόν, ο Δαρβίνος [*Origines des espèces*, μετ. Barbier, σ. 198] παρότι τροποποίησε την αρχική του θέση από συμπτωματικές σε ανεπαισθητες παραλλαγές, καθώς αν οι παραλλαγές ήταν συμπτωματικές δεν θα μπορούσαν να παραχθούν ταυτόχρονα σε όλα τα μέρη του οφθαλμού ώστε να εξακολουθεί η λειτουργία του (EC, 549), δεν κατάφερε να εξηγήσει ούτε γιατί αυτή η λειτουργία διατηρείται διά της επιλογής, -καθώς όταν δεν εμφανίζονται συμπληρωματικές παραλλαγές η ανεπαισθητη παραλλαγή δεν εμποδίζει ούτε χρησιμεύει στη λειτουργία-, ούτε γιατί εμφανίζονται απειράριθμες και με την ίδια τάξη σε δύο ανεξάρτητες γραμμές εξέλιξης, όπως π.χ. στα μαλάκια και στα σπονδυλωτά (EC, 550). Ο νεοδαρβινισμός, από την άλλη, ιδιαίτερα μέσα από τα πειράματα του βοτανολόγου Hugo de Vries [*Die Mutationstheorie*, Λειψία, 1901-1903], γνωστός ως πλειτροπία (pléiotropie = μια μετάλλαξη σε ένα μόνο γονίδιο δίνει περισσότερους φαινοτύπους, σύνολο των βιολογικών χαρακτηριστικών ενός ατόμου, βλ. Lefeunte, 2005: 58) πάνω στην *Oenothera Lamarckiana*, υποστηρίζει ότι «τα είδη διέρχονται εκ περιτροπής περιόδους στασιμότητας και μεταμόρφωσης», αλλά όταν φθάνει η περίοδος «μεταβλητότητας» παράγουν απροσδόκητες μορφές (EC, 549). Πώς γίνεται όμως στην περίπτωση αυτή, διερωτάται ο Μπερξόν, όλα τα μέρη του οργάνου που τροποποιούνται ξαφνικά, να παραμένουν τόσο καλά συναρμοσμένα μεταξύ τους ώστε να μην διαταράσσεται η λειτουργία του οφθαλμού (EC, 551); Η υπόθεση ότι επέρχονται αιφνίδια «σύστοιχες» (coppélatifs) μεταβολές στα διάφορα μέρη του οφθαλμού, δεν αφορά μόνο ένα σύνολο ταυτόχρονων, αλλά και ένα σύνολο συναρμοσμένων μεταβολών που εξασφαλίζουν τη λειτουργία του οργάνου. Κάτι τέτοιο είναι αδύνατο να συμβεί, κατά τον Μπερξόν, χωρίς να ανατρέξουμε στην υπόθεση μιας μυστηριώδους αρχής η οποία θα διασφάλιζε τα συμφέροντα της λειτουργίας (EC, 552), ή σε έναν αγαθό δαίμονα διά του οποίου η σύγκλιση ταυτόχρονων μεταβολών θα ήταν εφικτή (EC, 553).



εν προκειμένω, που δεν σημαίνει απλώς επανάληψη, αλλά ανταπάντηση (τέρλικ), καθίσταται «ενεργητική», επειδή επιλύεται ένα πρόβλημα (EC, 544), μέσω της προσπάθειας κάθε είδους να συγκρατεί κάποια ορμή από τη σφαιρική ώθηση της ζωής, ώστε να χρησιμοποιεί αυτή την ενέργεια για λογαριασμό του (EC, 537), μέσω της προσπάθειας της ίδιας της ζωής να δημιουργεί μορφές, εξουδετερώνοντας τα μειονεκτήματα και αξιοποιώντας τα πλεονεκτήματα (EC, 544).

Ωστόσο, τονίζει ο Μπερξόν, όσες φορές χρησιμοποιείται η εκδοχή της προσαρμογής τελεολογικά, δηλαδή με την ενεργητική της σημασία, επιχειρείται μια λαθραία μεταπήδηση στην παθητική της εκδοχή, διότι ενώ στις επιμέρους περιπτώσεις η προσαρμοστική διαδικασία έγκειται στην προσπάθεια απάντησης του οργανισμού στις εξωτερικές συνθήκες¹⁴³, η προσαρμογή εν γένει αντιμετωπίζεται ως

¹⁴³ Ο Μπερξόν, -ο οποίος ασχολήθηκε διεξοδικά με όλες τις εξελικτικές θεωρίες και μελέτησε βιολογία για έντεκα περίπου χρόνια (Philonenko, 1994: 245)-, επικρίνει εδώ την έννοια της προσπάθειας προσαρμογής όπως την αντιλαμβάνεται ο νεολαμαρκισμός, θεωρία που διαδέχθηκε τον λαμαρκισμό. Ο Lamarck, απορρίπτοντας εν γένει την επίδραση των εξωτερικών συνθηκών, υποστήριζε δύο πράγματα: αφενός μια διαδικασία εκφυλισμού, όπου τα όργανα αποδυναμώνονται αν δεν παίζουν το φυσικό τους ρόλο, όπως π.χ. στην περίπτωση ενός πτηνού το οποίο για πέντε ή έξι χρόνια βρίσκεται συνεχώς κλεισμένο σε ένα κλουβί και δεν μπορεί να πετάξει· αφετέρου την κληρονομικότητα των επίκτητων χαρακτηριστικών [Lamarck, *Philosophie zoologique*, Παρίσι, 1809, τ. 1, σ. 228 και 101]. Απέδωσε έτσι στο έμβιο ον την ικανότητα να παραλλάσσει τα όργανά του, ανάλογα με τη χρήση τους, και να μεταδίδει αυτή την παραλλαγή στους απογόνους του. Για την αναφορά βλ. Philonenko, 1994: 273.

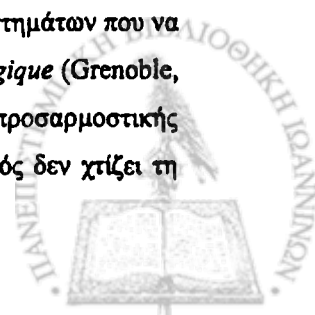
Ο νεολαμαρκισμός, με κύριο εκπρόσωπό του τον Core, υποστηρίζει ότι η παραλλαγή ενός νέου είδους δεν είναι συμπτωματική, ούτε διέπεται από μια αιτιοκρατική αρχή προς μια ορισμένη κατεύθυνση, αλλά προϋποθέτει την προσπάθεια προσαρμογής του έμβιου όντος στις συνθήκες του περιβάλλοντός του· προϋποθέτει συνείδηση και βούληση, δηλαδή μια εσωτερική και ψυχολογική αρχή ανάπτυξης. Στην περίπτωση όμως που αποδεχόμαστε μια τέτοια εσωτερική δραστηριότητα, διατείνεται ο Μπερξόν, δεν έχουμε να κάνουμε με προσπάθεια, γιατί ουδέποτε η προσπάθεια δεν οδήγησε στην παραμικρότερη περιτλοκή ενός οργάνου, ενώ χρειάστηκαν πάρα πολλές συναρμοσμένες περιτλοκές «για να περάσουμε από το χρωστικό στίγμα του εγχυματόζωου στον οφθαλμό των σπονδυλωτών». Αν παραταύτα δεχτούμε ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει π.χ. στην περίπτωση των ζώων, αυτό είναι αδύνατο να το υποστηρίξουμε για τα φυτά, καθόσον οι παραλλαγές μορφής στα φυτά δεν προϋποθέτουν πάντα μεταβολές στη λειτουργία (EC, 560-561). Αναζητώντας μια βαθύτερη αιτία, ο Μπερξόν εξετάζει την υπόθεση της κληρονομικότητας του επίκτητου χαρακτήρα των παραλλαγών. Εφόσον, λέει ο Μπερξόν, τα επίκτητα γνωρίσματα είναι ως επί το πλείστον έξεις ή συνέπειες έξεως, -συνήθως στη βάση μιας κτηθείσας έξης προϋπάρχει μια φυσική ικανότητα, συμφυής με το σύνολο των γεννητικών κυττάρων-, είναι δύσκολο να πούμε ότι η αποκτηθείσα έξη μεταβιβάζεται από το σύνολο των μη γεννητικών κυττάρων του ατόμου ή ότι αφορά μια φυσική ικανότητα πρότερη από αυτή. Τίποτε δεν αποδεικνύει,

το παθητικό τους αποτύπωμα, με αποτέλεσμα να διολισθαίνουμε προς την κατεύθυνση της μηχανιστικής εξήγησης (EC, 544-545).

Συνεπώς, αν η εξέλιξη της ζωής εν γένει δεν είναι μηχανική ούτε υπακούει σε ένα σχέδιο, τότε αναγκαστικά οφείλει να είναι ενδεχομενική, να αποκλίνει σε διαφορετικές γραμμές εξέλιξης, να ακολουθεί πάντα κατευθύνσεις και να παραμένει επινοητική ακόμη και στις προσαρμογές της (EC, 582). Η εξέλιξη τότε, εμπεριέχοντας μια προσπάθεια, τελείται όχι προς την κατεύθυνση μιας συνένωσης (association), αλλά ενός «διαχωρισμού» (dissociation) (EC, 595), προς την κατεύθυνση δηλαδή μιας ανοικτής τελικότητας που, στην ειδική της σημασία, θα συνεπαγόταν την υπέρβαση υλικών εμποδίων και θα κατέγραφε τον εσωτερικό της δυναμισμό¹⁴⁴.

ισχυρίζεται ο Μπερξόν επικαλούμενος τον Guénot ["La nouvelle théorie transformiste", *Revue générale des sciences*, 1864], ότι ο τυφλοπόντικας τυφλώθηκε επειδή απέκτησε τη συνήθεια να ζει κάτω από τη γη ή αναγκάστηκε να ζει εκεί επειδή ατρόφησαν τα μάτια του (EC, 562-563). Τα περίφημα πειράματα του Brown-Séguard [«Nouvelles recherches sur l' épilepsie due à certaines épinèze et des nerfs rachidiens», *Arch. de physiologie*, vol II, 1869, σσ. 211, 422 και 497] δείχνουν ότι οι βλάβες, που προκαλούνταν από την τομή του νωτιαίου μυελού ή του ισχιακού νεύρου των ινδικών χοιριδίων, επέφεραν βέβαια διαταραχές, δεν απέδειξαν όμως καμιά πραγματική επίδραση του συνόλου των μη γεννητικών κυττάρων στα γεννητικά κύτταρα των ζώων (EC, 563-564). Τα γεγονότα δείχνουν, διατείνεται ο Μπερξόν, ότι η κληρονομική μεταβίβαση αποτελεί την εξαίρεση και όχι τον κανόνα (EC, 566-567), ότι οι αποκτημένες έξεις ενός ατόμου δεν έχουν καμιά επίπτωση στους απογόνους του, και ότι όταν έχουν, η τροποποίηση αυτή δεν έχει καμιά ορατή ομοιότητα με την αρχική. Εκεί, λόγω χάριν, όπου ένα άτομο αποκτά ένα νέο γνώρισμα, αποκλίνει από τη μορφή που είχε, και η οποία θα αναπαραγόταν μέσω των γεννητικών κυττάρων. Αν η απόκλιση δεν επιφέρει μια ικανή τροποποίηση σε αυτά, κάτι που συνήθως συμβαίνει, δεν θα έχει καμιά συνέπεια στους απογόνους του. Αν από την άλλη επιφέρει κάποια συνέπεια, η χημική μεταβολή, κατ' εξαίρεση, επαναφέρει την αρχική τροποποίηση στον οργανισμό, προκαλώντας πιθανόν μίαν άλλη μετατροπή, στην οποία ο οργανισμός κληρονομεί απόκλιση, αλλά όχι γνώρισμα (EC, 566). Αν λοιπόν η κληρονομική και προς ορισμένη κατεύθυνση αλλαγή σχετίζεται με κάποιο είδος προσπάθειας, -με την οποία ένα είδος τροποποιεί τα ένστικτά του, όπως και τον εαυτό του-, δεν πρέπει να εξαρτάται αποκλειστικά ούτε από τις περιστάσεις ούτε από τα άτομα (EC, 640)-, αλλά να είναι βαθύτερη από την ατομική, ανεξάρτητη από τις περιστάσεις, κοινή στους αντιπροσώπους ενός είδους και εγγενής στα σπέρματα, έτσι ώστε να μεταβιβάζεται στους απογόνους της (EC, 569, πρβ. DS, 1206). Άρα, ούτε η θεωρία του νεολαμαρκισμού δεν φαίνεται ικανή να επιλύσει το πρόβλημα (EC, 567).

¹⁴⁴ Αναζητώντας ένα πραγματικά δυναμικό μοντέλο περίπλοκων προσαρμοστικών συστημάτων που να εκφράζεται με σαφήνεια, ο Gilbert Simondon [*L'individu et sa genèse physico-biologique* (Grenoble, Jérôme Millon (1964) 1995, σ. 28] έκρινε αναγκαίο να τροποποιήσει την έννοια της προσαρμοστικής σχέσης ενός οργανισμού με το περιβάλλον του. Υποστήριξε έτσι ότι ένας οργανισμός δεν χτίζει τη



Θα καταγραφόταν έτσι ο δημιουργικός, δηλαδή ο *οργανωτικός* χαρακτήρας της εξέλιξης. Η οργάνωση, σε αντίθεση με την κατασκευή (*fabrication*), -καθαρά ανθρωπομορφικό ιδίωμα που αφορά στη σύνδεση αρμονικά συναρμοσμένων μερών ενόψει μιας κοινής δράσης-, εκπηγάζει από ένα κέντρο και από εκεί, μέσα από ομόκεντρους κύκλους που διευρύνονται, εξαπλώνεται προς την περιφέρεια. Διαθέτοντας κάτι το εκρηκτικό, καθόσον απαιτείται αρχικά η ελάχιστη δυνατή ύλη για να ενεργοποιηθεί, -όπως ένα σπερματοζώαριο, με ένα ελάχιστο τμήμα του, κινητοποιεί την εξελικτική διαδικασία της εμβρυακής ζωής-, η οργάνωση βρίσκεται στον αντίποδα της κατασκευής, καθώς η αποτελεσματικότητά της, προβαίνοντας μέσω συγκέντρωσης και συμπίεσης, συναρτάται με την ποσότητα της ύλης που διαθέτει (*EC*, 573-574), εν προκειμένω της ελάχιστης δυνατής ύλης. Το οργανωτικό αυτό κέντρο δεν είναι βέβαια «ένα μαθηματικό σημείο» (*EC*, 574), εξηγεί ο

σχέση με το περιβάλλον του όντας αποστασιοποιημένος από τις αισθήσεις, αλλά μάλλον «διαμέσου μιας προβληματικής που προέρχεται από μια αρχική τροπιστική (*troristic*) ενότητα, ένα μείγμα αίσθησης και συμπεριφοράς (*trorism*)», δηλαδή μέσα από μια διαδικασία αυτοτροποποίησης, επινόησης νέων δομών που διαμεσολαβούν και οριοθετούν τη σχέση του με το περιβάλλον. Βλ. Ansell-Pearson, 1999: 147. Έτσι, ενώ στο μοντέλο της φυσικής επιλογής το περιβάλλον επιλέγει απλώς τον οργανισμό, εξοντώνοντας τον ασθενέστερο και επιλέγοντας τον καταλληλότερο, στο μοντέλο της συν-εξέλιξης (*co-evolution*) είναι δυνατόν ο οργανισμός να 'επιλέγει' το περιβάλλον του. Ο βιολόγος Brian Goodwin [*«Organisms and Minds: the Dialectics of the Animal-Human Interface in Biology»*, στο T. Ingold (ed), *What is an Animal?* (Λονδίνο, Routledge, 1994, σ. 108)] υποστήριξε π.χ. ότι οι οργανισμοί είναι αντιπρόσωποι (*agents*) μιας «εμμενούς, αυτογεννούμενης ή δημιουργικής δύναμης», η οποία συμμετέχει ενεργά σε μια «ρέουσα ενότητα, έναν δημιουργικό ποταμό ζωής». Ένας άλλος σύγχρονος θεωρητικός, ο George Kampis [*Self-Modifying Systems*, σ.16] επεκτείνει αυτή την υπόθεση ως το σημείο να ισχυρίζεται ότι αν κάποιος υιοθετήσει την συν-εξελικτική άποψη, τότε θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι όσα προβλήματα επιλύονται διά της εξελικτικής προσαρμογής, είναι από μόνα τους προϊόντα μιας εξελικτικής διαδικασίας. Σε αντίθεση λοιπόν με τον νεοδαρβινισμό, που παραμένει δέσμιος στη θεωρία φυσικής επιλογής του Δαρβίνου, η νέα βιολογία, ως θεωρία της πολυπλοκότητας, τονίζει το γεγονός ότι το περιβάλλον είναι αδιάσπαστο από τον οργανισμό: «το περιβάλλον δεν είναι μια δομή που επιβάλλεται στα έμβια όντα έξωθεν, αλλά είναι πράγματι μια δημιουργία για εκείνα τα όντα» δεν είναι λοιπόν «μια αυτόνομη διαδικασία, αλλά ένας αναστοχασμός (*reflection*) της βιολογίας των ειδών» [R. C. Lewontin, παραθεμένο στο F. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, σ. 198)]. Ο Francisco Varela, τέλος, ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους της σχολής αυτοδημιουργίας (*autopoiesis*), υποστήριξε ότι τα έμβια όντα και το περιβάλλον τους συσχετίζονται μεταξύ τους διαμέσου μιας δραστηριότητας «αμοιβαίας εξειδίκευσης» και «συμπροσδιορισμού» (*codeterminism*). Για τις ανωτέρω αναφορές βλ. Ansell-Pearson, 1999: 147-148.

Μπερξόν, αλλά ένα κέντρο ή μάλλον κέντρα απροσδιόριστης κρυστάλλωσης (crystallisation)¹⁴⁵, δηλαδή κέντρα συσσώρευσης ενέργειας¹⁴⁶, στα οποία η ζωή υφίσταται ως μια απέραντη και αδιαφοροποίητη δυνητικότητα¹⁴⁷.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε το κλειδί, προκειμένου να κατανοήσουμε τον δημιουργικό χαρακτήρα της εξέλιξης εντοπίζεται στο *δυναμικό*, στη διάρκεια ως δημιουργική εξέλιξη, στη διάρκεια ως δημιουργία αιώνιας δυνατότητας (possibilité) και όχι μόνο πραγματικότητας (PM, 1262). Το «δυνατό» (possible), διαβάζουμε στο *Δυνατό και το πραγματικό*¹⁴⁸, δεν είναι «λιγότερο» (moins) του πραγματικού (réel), υπό την έννοια ότι η δυνατότητα των πραγμάτων προηγείται της ύπαρξής τους, ότι τα πράγματα υπήρχαν στη σκέψη πριν πραγματοποιηθούν (PM, 1339). Με αυτή τη σημασία, το δυνατό, δηλώνοντας αμέσως μια «απουσία παρεμπόδισης», θα συνιστούσε απλώς μια κοινοτοπία (truisme), ότι τα εμπόδια είναι απλώς *υπερβάσιμα* (PM, 1342). Τα εμπόδια, εντούτοις, καθίστανται υπερβάσιμα, χάρη στην απρόβλεπτη δημιουργική δράση, η οποία καθεαυτή δημιουργεί την «υπερβασιμότητα» (surmontabilité)¹⁴⁹. Κάθε παράκαμψη της δημιουργικής δράσης, σημαίνει ότι μεταβαίνουμε ανεπιφύλακτα από την αρνητική σημασία της λέξης σε μια θετική, ότι καθετί που παράγεται προϋπάρχει με τη μορφή ιδέας, αντίληψη παράλογη για ένα έργο τέχνης, γιατί από τη στιγμή που ο μουσικός συλλάβει την *ακριβή και πλήρη ιδέα* της συμφωνίας που επιχειρεί, η συμφωνία του είναι πραγματωμένη (PM, 1263). Έτσι εξηγείται γιατί «ένα πνεύμα, όπου ο Άμλετ του Σαίξπηρ (Shakespeare) σχεδιάστηκε

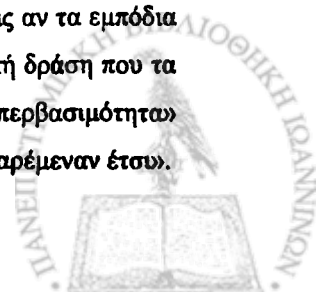
¹⁴⁵ «Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι όλα στη φύση δεν είναι συνεκτικά. Οπότε οδηγούμαστε στον καθορισμό των κέντρων γύρω από τα οποία αποκρυσταλλώνεται η μη συνεκτικότητα» (incohérence) (EC, 584).

¹⁴⁶ «στην αρχική της ώθηση, πριν από κάθε απόσχιση, η ζωή ήταν μια τάση συσσώρευσης σε μια δεξαμενή [...] ενός πράγματος που θα διέρρηε χωρίς αυτή» (EC, 704).

¹⁴⁷ «Αν στην επαφή της με την ύλη, η ζωή μπορεί να συγκριθεί με μιαν 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 εξωτερικευτούν αμοιβαία, δηλαδή αφότου χωροποιηθούν» (EC, 714).

¹⁴⁸ Το δοκίμιο αυτό [«Le possible et le réel»], που εκδόθηκε τον Νοέμβριο του 1930 στο σουηδικό περιοδικό *Nordisk Tidskrift*, ήταν η ανάπτυξη ορισμένων απόψεων ενός «φιλοσοφικού meeting» στην Οξφόρδη, στις 24 Σεπτεμβρίου 1920. Βλ. PM, 1331.

¹⁴⁹ PM, 1342, σημ. 1: «Χρειάζεται ακόμη να αναρωτηθούμε σε ορισμένες περιπτώσεις αν τα εμπόδια δεν καθίστανται υπερβάσιμα (ne sont pas devenus surmontables) χάρη στη δημιουργική δράση που τα υπερπήδησε: η δράση, καθεαυτή απρόβλεπτη, θα είχε λοιπόν δημιουργήσει την «υπερβασιμότητα» (surmontabilité). Πριν από αυτήν, τα εμπόδια ήταν ανυπέρβλητα, και χωρίς αυτήν θα παρέμεναν έτσι».



με τη μορφή του δυνατού», είναι εξ ορισμού ο ίδιος ο Σαίξπηρ, αφού θα «είχε δημιουργήσει με αυτό την πραγματικότητα» (PM, 1342). Το δυνατό εν προκειμένω, που αποτελεί μια διαβάθμιση του δυνητικού (virtuel), εκείνου δηλαδή που προϋπάρχει ιδεατά (PM, 1341-1342) σε λανθάνουσα ή ασυνείδητη κατάσταση¹⁵⁰, δεν είναι λιγότερο του πραγματικού, αλλά «το πραγματικό με, επιπλέον, μια πράξη του πνεύματος που ξαναρίχνει την εικόνα στο παρελθόν, άπαξ και έχει παραχθεί» (PM, 1339), ώστε η δράση μας, μέσω της ψηλάφησης του παρελθόντος, να δώσει σε αυτή τη φευγαλέα εικόνα μια σταθερή μορφή¹⁵¹, ώστε να δημιουργεί την ίδια της τη δυνατότητα.

Δεν είναι έτσι «το δυνατό που γίνεται πραγματικό», αλλά το «πραγματικό που τελείται (se fait) ως δυνατό», ως συνεχής δημιουργία απρόβλεπτης καινοτομίας, - άποψη την οποία η φιλοσοφία ουδέποτε παραδέχτηκε ειλικρινά (PM, 1344)-, και τούτο χάρη σε μια προσπάθεια που υπερνίκησε τα εμπόδια. Από μόνο του το εμπόδιο δεν έχει τίποτε το θετικό· προκαλεί απλώς κάποιο κενό, ξεβουλώνει μια φραγμένη δίοδο (EC, 617). Εξαιτίας όμως μιας προσπάθειας, που συνεπάγεται την παράκαμψη των εμποδίων, την απομάκρυνση των διανοητικών έξεων, μπορούμε να αντιληφθούμε πως «υπάρχει περισσότερο και όχι λιγότερο μέσα στη δυνατότητα καθεμιάς από τις διαδοχικές καταστάσεις από την πραγματικότητά τους» (PM, 1339).

Απ' τη σκοπιά αυτή, η αρνητική όψη του πραγματικού, το εμπόδιο που παρεisdύει στη διεργασία πραγμάτωσης του δυνητικού, αποβαίνει καθοριστική για την ανάδειξη της προσπάθειας. Το διαπιστώνουμε αυτό, για παράδειγμα, στο ρόλο που παίζει η άρνηση στο σχηματισμό μιας καταφατικής κρίσης, στο *διαμεσολαβητικό* της ρόλο για τη θετική σύλληψη του πραγματικού. Μια οποιαδήποτε καταφατική κρίση, τονίζει ο Μπερξόν, αφορά άμεσα το ίδιο το πράγμα (όπως για παράδειγμα η κρίση ότι «αυτό το τραπέζι είναι λευκό»), ενώ μια αρνητική κρίση (η πρόταση π.χ. ότι «αυτό το τραπέζι δεν είναι λευκό»), μολονότι προϋποθέτει την ακαθόριστη κατάφαση ότι το τραπέζι είναι λευκό, αναφέρεται έμμεσα στο πράγμα (τραπέζι), εκφράζοντας μια κρίση επί μιας κρίσεως και όχι μια κρίση επί ενός αντικειμένου· εκδηλώνεται δηλαδή ως μια *κατάφαση δευτέρου βαθμού* (EC, 738). Με άλλα λόγια, όσο η αρνητική κρίση εκδηλώνεται αποφατικά (λέγοντας τι δεν είναι κάτι), λειτουργεί ως υπόδειξη¹⁵¹ και όχι ως έκφραση. Στην έκφραση (expression), η λέξη

¹⁵⁰ Βλ. παρακάτω σ. 179.

¹⁵¹ Βλ. παρακάτω σ. 183.

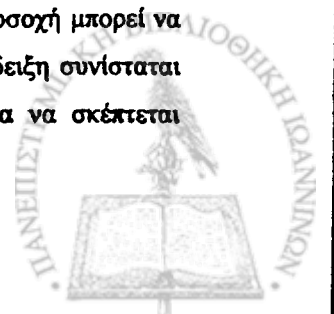


χρησιμοποιείται για το σκοπό που κατασκευάζεται, για να δίνει στη σκέψη ένα άνετο υποκατάστατο, πάνω στο οποίο πρόκειται να σταθεροποιηθεί η προσοχή, χωρίς δυσάρεστες πρακτικές συνέπειες για την ίδια τη σκέψη, ενώ «η υπόδειξη συνιστά τη μεταστροφή της λέξης ενάντια στο σκοπό για τον οποίο είναι φτιαγμένη· χρησιμοποιεί τη λέξη, που είναι ένα σύμβολο, για να οδηγήσει το πνεύμα να σκεφτεί απροσδιόριστα χωρίς σύμβολα»¹⁵².

Αν αυτό αληθεύει, τότε μια αρνητική κρίση παρεμβάλλεται για να υποδείξει ότι μια καταφατική κρίση χρειάζεται να αντικατασταθεί με μίαν άλλη· δεδομένου όμως ότι η φύση της δεύτερης αυτής κρίσης δεν έχει προσδιοριστεί, άλλοτε επειδή την αγνοούμε και άλλοτε επειδή δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς η προσοχή μας στρέφεται στο υλικό της πρώτης (EC, 739), αποδίδουμε στην καταφατική κρίση *αναδρομική ισχύ* (effet rétroactif), ως εάν να *προϋπήρχε των όρων που την αποτελούν, ως εάν το πράγμα και η ιδέα του πράγματος, η πραγματικότητα και η δυνατότητά του, να μη δημιουργούνταν ταυτόχρονα, όταν πρόκειται πραγματικά για κάτι νέο* (PM, 1263-1264).

Το γεγονός όμως ότι το πραγματικό έχει συντελεστεί ώστε να επισκιάζει το απείρως μακρινό παρελθόν, τούτο έχει ως αποτέλεσμα να πιστεύουμε ότι προϋπάρχει με τη μορφή του δυνατού. Από εδώ και η πλάνη μας για το παρελθόν, καθώς και η αξίωσή μας να προκαταβάλλουμε το μέλλον (PM, 1264). Σε μια τέτοια πλάνη μας οδηγεί, για παράδειγμα, η λογική συμμετρία άρνησης-κατάφασης. Αν εκλάβουμε την άρνηση ακριβώς συμμετρική με την κατάφαση, θα τις θεωρήσουμε αυτόρκειες. Πλην όμως μια τέτοια λογική συμμετρία αναιρεί τον ειδικό χαρακτήρα της άρνησης (EC, 738), μέσω του οποίου καθίσταται εφικτή η επανόρθωση της κρίσης, όχι μόνο της κρίσης των άλλων, αλλά και της δικής μας. «Άπαξ και αρνούμαστε», τονίζει ο Μπερξόν, «δίνουμε μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό μας», γιατί δεν έχουμε να κάνουμε με αντικείμενα, αλλά με πρόσωπα τα οποία αντικρούουμε και συγχρόνως τα βοηθούμε. Με την άρνηση απευθυνόμαστε πάντα σε κάποιον και όχι σε «κάτω»,

¹⁵² Στην αλληλογραφία του Μπερξόν με τον Prezzolini διαβάσουμε ότι: «η έκφραση και η υπόδειξη δεν είναι καθόλου το ίδιο πράγμα. Η έκφραση είναι η χρήση μιας λέξης για το σκοπό τον οποίο φτιάχτηκε (φτιάχτηκε για να δώσει στη σκέψη ένα άνετο υποκατάστατο, πάνω στο οποίο η προσοχή μπορεί να σταθεροποιηθεί χωρίς πρακτική δυσχέρεια για την ίδια τη σκέψη). Αντίθετα, η υπόδειξη συνιστάται στην επαναφορά της λέξης, που είναι ένα σύμβολο, για να οδηγήσει το πνεύμα να σκέπτεται απεριόριστα χωρίς σύμβολα» (Cor, 274).



«χωρίς να αποκλείεται η πιθανότητα το πρόσωπο που δέχεται την προειδοποίηση και την επανόρθωση -με ένα είδος διχασμού- να είναι ο ίδιος ο ομιλητής» (EC; 739).

Η αρνητική κρίση, κατά συνέπεια, υποδεικνύοντας την αντικατάσταση μιας καταφατικής κρίσης με μιαν άλλη (EC, 739), υποσκάπτει τη λογική συμμετρία κατάφασης και άρνησης. Οποιαδήποτε συμμετρία ανάμεσα στην κατάφαση και στην άρνηση, απ' τη σκοπιά της τυπικής λογικής (*logique formelle*), είναι εντελώς επιφανειακή και εξωτερική (EC, 741), ενώ αντίθετα μια οποιαδήποτε ασυμμετρία, για παράδειγμα μιας πράξης προς την ιδέα, συνεπάγεται ότι η «ορθολογικότητά» της, άρα και η ελευθερία της, «επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα (*intelligibilité*)¹⁵³ ποθούμε» (EC, 535). Ασφαλώς διαβλέπουμε εδώ τη διακύβευση, αλλά και τη λεπτότητα της μπερξονικής ειρωνείας όσον αφορά στην αληθή γνώση, η οποία αποκαθιστώντας τη λογική ορθότητα διαμέσου της μεταστροφής της αρνητικής κρίσης σε θετική και προσποιούμενη ότι την εκλαμβάνει ως ιδεώδες¹⁵⁴, συμπορεύεται αφενός με την ειρωνεία του Kierkegaard, όπου η αληθής γνώση καθίσταται εφικτή ως απόκρουση της αντίθεσης¹⁵⁵, αφετέρου με την ειρωνεία του Nietzsche, στον οποίο η

¹⁵³ Ο όρος «νοητότητα», που αναφέρεται κυρίως στον *εσωτερικό λόγο* των πραγμάτων και εισήχθη κατά τον A. Lalande από τον Fouillée [*La philosophie de Platon* (1869), τ. II, σσ. 464-465, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, F. Alcan, 1928, τ. 1, σ. 389, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1990: 244], είναι συμφυής με τη διάνοια, υποστηρίζει ο Gouhier, αλλά στην ιστορία των επιστημών, η νοητότητα συνδέεται λιγότερο με τη φύση της διάνοιας παρά με την εργασία της. Στις 2 Μαΐου του 1901, αναφέρει ο Gouhier, ο Μπερξόν δήλωνε: «Πιστεύω ότι είναι πολύ δύσκολο να μιλούμε για μια έννοια, με μια απλή εποπτεία (*inspection*), αν αυτή είναι ή δεν είναι νοητή. Η νοητότητα έρχεται σε αυτήν λίγο λίγο, μέσω της εφαρμογής που επιχειρούμε». Βλ. Gouhier, 1970: XIII.

¹⁵⁴ Jankélévitch, 1997: 169.

¹⁵⁵ Kierkegaard, *Η επανάληψη*, 256. Ο Kierkegaard υποστήριξε ότι η αληθής γνώση είναι δυνατή μόνο διαμέσου της ειρωνείας, όπως π.χ. φαίνεται στη σχέση δασκάλου-μαθητή, και παίρνει για τούτο ως κύριο πρότυπό του τον Σωκράτη. Αν ο Σωκράτης, έλεγε ο Kierkegaard, χαιρόταν για το αποκρουστικό παρουσιαστικό του, ήταν γιατί καταλάβαινε «πως θα έπρεπε να βοηθά να απομακρύνει τον μαθητή, έτσι που αυτός να μην σκάλωνε σε μια κατευθείαν σχέση προς τον διδάσκαλο· ίσως τον θαύμαζε, ίσως έραβε το ρούχα του κατά τον ίδιο τρόπο, αλλά έπρεπε να συλλάβει με την απόκρουση της αντιθέσεως [...] ότι ο μαθητευόμενος έχει ουσιαστικά να κάνει με τον εαυτό του, και πως η εσωτερικότητα της αληθείας δεν είναι η συντροφική εσωτερικότητα, με την οποία δυο επιστήθιοι φίλοι περπατούν αγκαζέ, αλλά εκείνος ο χωρισμός, στον οποίο ο καθένας για τον εαυτό του είναι υπάρχων μέσα στο αληθές». Η μετάφραση της Σ. Σκοπετέα, η υπογράμμιση δική μας.

αλήθεια, δυνάμει μιας αρνητικής ηθικής, προκύπτει ως τίμημα μιας κατάργησης ή καταστροφής¹⁵⁶.

Συνοψίζοντας τα όσα προηγήθηκαν, διαπιστώνουμε ότι μόνο εξαιτίας μιας προσπάθειας, η οποία καθίσταται δυνατή χάρη στην παρεμβαλλόμενη αρνητικότητα (εμπόδια), διανοίγεται ένα πέρασμα στη θετική, δημιουργική πραγματικότητα, την οποία δεν αντιλαμβανόμαστε, εξαιτίας των διανοητικών μας έξεων που αφορούν στη χρήσιμη δράση. Υπό την έννοια αυτή, ο στοχασμός περί της αρνητικότητας στον Μπερξόν, κάτι που η έρευνα έχει πολύ λίγο αναδείξει, είναι πολύ βαθύς, διότι όχι μόνο δεν εξαφανίζει την άρνηση, αλλά της αποδίδει μια ιδιότυπη θετικότητα¹⁵⁷, στο βαθμό που υποδεικνύει την προσπάθεια για τη μετάβαση σε ένα άλλο επίπεδο συνείδησης¹⁵⁸. Αν λοιπόν αποδεχθούμε την άποψη ότι η μπερξονική φιλοσοφία συνιστά μια υπερ-ορθολογική γνώση «που αγκαλιάζει ταυτόχρονα την άμεση εμπειρία και το λόγο»¹⁵⁹, αυτή η γνώση δεν είναι άμεση και προφανής, αλλά αναπτύσσεται με έμμεσο, αποδομητικό τρόπο, ως ορθολογικότητα δευτέρου βαθμού, καθόσον περνά σε ένα άλλο επίπεδο λογικής κατάφασης, διαμέσου της αποδομητικής κριτικής που ασκεί στην κατηγορική ή τυπική λογική¹⁶⁰.

Επιπλέον, αν η δημιουργική εξέλιξη δεν εκδηλώνεται μόνο, όπως είδαμε, ως ασυμμετρία μορφών¹⁶¹, αλλά και ως ασυμμετρία ιδεών (δυνατή/ πραγματική ιδέα - δυνητική ή λανθάνουσα ιδέα), τότε δεν διαπιστώνουμε μόνο ότι ορισμένα δυνατά απωθούνται ή εμποδίζονται, ενώ άλλα πραγματοποιούνται, όπως ισχυρίζεται ο Deleuze, αλλά ότι η δυνητικότητα συνίσταται στην ενεργοποίηση (actualisation), με κανόνες τη διαφορά, την απόκλιση και τη δημιουργία¹⁶², ότι η εξέλιξη επιτελείται από

¹⁵⁶ Ο ηρωισμός μας στην προσήλωσή στην αλήθεια, έλεγε ο Νίτσε [*Ο Σοκενχάουερ ως παιδαγωγός*, κεφ. 4], έγκειται στο να πάψουμε μια μέρα να είμαστε το παιγνίδι του χρόνου. Ο ηρωικός άνθρωπος, αντί να «προφυλάξει τον εαυτό του και να απολαύσει την πολλαπλότητα των πραγμάτων», αναθέτει στον εαυτό του μια τεράστια υποχρέωση: «να καταστρέψει οτιδήποτε βρίσκεται εν τω γίνεσθαι και να φέρει στο φως όλο το πλαστό των πραγμάτων». Για την παράθεση αυτή βλ. Hayman, 2005: 288.

¹⁵⁷ Miquel, 2004: 126. Πρβ. Amado Lévy-Valensi, 1959: 9.

¹⁵⁸ Για την έννοια του «επιπέδου» βλ. το κεφάλαιο για τη μνήμη σ. 178 κ. εξ.

¹⁵⁹ Μουρέλος, 1965: 89.

¹⁶⁰ Σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Gunter (“Bergson’s Reflective Anti-Intellectualism”), ότι η μπερξονική κριτική της νόησης δεν συνιστά μια αποδομητική κριτική. Για την παράθεση αυτή βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 367.

¹⁶¹ Βλ. παραπάνω σ. 28.

¹⁶² Deleuze, 1998: 99.



το δυνητικό στο ενεργό (actuel)¹⁶³, όσο αφορά μια δημιουργική προσπάθεια απομάκρυνσης εμποδίων και χρόνιων έξεων, ώστε να «δομείται» κάτι διαμέσου εκείνου που «αποδομείται»¹⁶⁴. Αν παραβλέψουμε την προσπάθεια, που κατέχει καθεαυτή την «ικανότητα ενεργοποίησης»¹⁶⁵, διατρέχουμε τον κίνδυνο να οντοποιήσουμε την εξέλιξη¹⁶⁶, ή να τη δούμε ακόμη σαν ένα είδος προσχηματισμού (preformism), δηλαδή συγχρόνως δυνητική και ενεργή¹⁶⁷. Με αφετηρία όμως τη δημιουργική προσπάθεια, η οποία καθίσταται εφικτή δυνάμει της ύλης, δυνάμει των παρεμβαλλόμενων εμποδίων, εκκινούμε από το πραγματικό ώστε να ενεργοποιήσουμε το δυνητικό. Υπό την έννοια αυτή, θα λέγαμε ότι μόνο χάριν μιας

¹⁶³ Deleuze, 1998: 101: «Η εξέλιξη γίνεται από το δυνητικό στα ενεργά (actuels). Η εξέλιξη είναι ενεργοποίηση, η ενεργοποίηση είναι εξέλιξη». Το αντίθετο του πραγματικού στον Deleuze [*L'île de déserte*], σύμφωνα με μελετητές του, είναι το δυνατό και όχι το δυνητικό. Το δυνατό είναι τέτοιο ώστε το πραγματικό να κατασκευάζεται καθ' ομοίωσίν του, ενώ το δυνητικό, που αντιτίθεται στο ενεργώς υπάρχον, ανήκει στην Ιδέα, μια εικόνα χωρίς ομοίωση. Καθόσον δε το δυνητικό δεν ενεργοποιείται μέσω ομοιώσεως, αλλά μέσω αποκλίσεως και διαφοροποίησης, η διαφοροποίηση ή η ενεργοποίηση είναι πάντοτε δημιουργικές σε σχέση μ' αυτό που ενεργοποιούν, ενώ η πραγματοποίηση είναι πάντοτε αναπαραγωγική ή περιοριστική. Βλ. Πρελορέντζος, 2008: α) 5.

¹⁶⁴ Αυτή η προσπάθεια μοιάζει με την προσπάθεια ανύψωσης που καταβάλουμε όταν σηκώνουμε το χέρι μας και στη συνέχεια το αφήνουμε να πέσει. Παραταύτα η προσπάθεια ανύψωσης διατηρείται μέσα του ως «κάτι από τη βούληση που το εμψύχωσε: με αυτή την εικόνα λοιπόν μιας δημιουργικής χειρονομίας που αποδομείται, θα έχουμε κιάλας 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» (EC, 705). Η υπογράμμιση του κειμένου.

¹⁶⁵ EC, 592-593: «Αυτή η προσπάθεια (της ζωής) δεν μπορεί να απολήξει στη δημιουργία ενέργειας ή, αν τελικά δημιουργεί ενέργεια, η ποσότητά της δεν ανήκει στην τάξη του μεγέθους που μπορούν να επληφθούν οι αισθήσεις μας και τα μετρικά μας όργανα (...). Όλα λοιπόν θα συμβούν σάμπως η προσπάθεια να αποσκοπούσε απλώς να χρησιμοποιήσει μια προϋπάρχουσα ενέργεια την οποία έχει στη διάθεσή της. Η ίδια η προσπάθεια κατέχει μόνο αυτή την ικανότητα ενεργοποίησης». Η έμφαση δική μας.

¹⁶⁶ Πράγμα που επιχειρεί π.χ. ο Deleuze, μεταμορφώνοντας την μπερζονική φιλοσοφία σε φιλοσοφία της διαφοράς. Βλ. Deleuze, 1999: 42, 61, 62. Η Sauvagnargues, σχολιάζοντας το μάθημα που έδωσε ο Deleuze πάνω στο τρίτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης* το 1960 στο Saint-Cloud, επισημαίνει, με αφορμή την έννοια του δυνητικού στον Deleuze, τη διαφορά του από τον Μπερζόν, λέγοντας ότι «ελαχιστοποιεί όσο του είναι δυνατόν το θέμα μιας συνείδησης ή μιας υπερσυνείδησης, ερμηνεύοντας την οντολογική διαφορά της ύλης και της διάρκειας ως δόνηση από το ενεργό (actuel) στο δυνητικό». Βλ. Sauvagnargues, 2004: 159.

¹⁶⁷ Ansell-Pearson, 2002: 95-96.

αρνητικής διαδικασίας, μέσω της οποίας η προσπάθεια καθίσταται δυνατή, μπορούμε να κατανοήσουμε τη θετικότητα της μπερξονικής φιλοσοφίας, τη θετικότητα της δημιουργικής εξέλιξης. Χάρη σε μια τέτοια διαδικασία, που ενεργοποιεί τις δυνατότητες, ο γάλλος φιλόσοφος εμφανίζεται αρχικά, όσο παράδοξο κι αν ακούγεται αυτό, ως ένας φιλόσοφος της άρνησης. Και είναι πολύ πιθανόν ο Μπερξόν, εξαιτίας τούτης της παραδοξότητας, να θεωρήθηκε ως ο «μεγαλύτερος στοχαστής», αλλά και ως «ο πιο επικίνδυνος άνθρωπος στον κόσμο»¹⁶⁸.

Έτσι, αν πράγματι επιδιώκουμε να κατανοήσουμε τον δημιουργικό χαρακτήρα της μπερξονικής εξέλιξης, τότε δεν πρέπει να την εκλάβουμε ως διαδικασία που συντελείται από το συνεχές στο ασυνεχές, - η συνέχεια, όπως άλλωστε έχει ήδη επισημανθεί, συλλαμβάνεται στις βαθύτερες διαστάσεις της μπερξονικής οντολογίας και δεν αφορά μία επιφανειακή ευθυγράμμιση¹⁶⁹-, αλλά να ιδωθεί ως προσπάθεια από το ασυνεχές στο συνεχές. Και καθώς, σύμφωνα με τον Μπερξόν, «είναι πάντα η στάση (attê), και όχι η κίνηση, που απαιτεί μίαν εξήγηση» (DS, 1241), για να εξηγήσουμε τη δημιουργία, δηλαδή την απόκλιση, δεν χρειάζεται να υποθέσουμε «την επέμβαση μιας μυστηριώδους δύναμης» (EC, 591), αλλά να αποδεχτούμε μάλλον την υπόθεση «μιας ασυνεχούς συνέχειας», που πιθανόν να προσέφερε ένα νέο μοντέλο αιτιότητας¹⁷⁰, υπό τον όρο ότι μια τέτοια υπόθεση συνεπάγεται μία δραστηριότητα που διατηρείται χάρη σε «μια προσπάθεια που απαιτεί κόπου», αλλιώς ενέχει τον κίνδυνο να καταλήξει σε νάρκη ή σε ασυνειδησία (EC, 591).

Αν, λοιπόν, πρόκειται να αποδεχτούμε την πρωτοτυπία του Μπερξόν στην προοπτική ενεργοποίησης ενός δυνητικού (virtuel)¹⁷¹, δοθέντος ότι «το δυνητικό υπερβαίνει την εξελισσόμενη ενεργοποίηση και την ανθρώπινη δράση»¹⁷², τούτο πρέπει να γίνει κατεξοχήν υπό το πρίσμα της δημιουργικής προσπάθειας. Η μπερξονική εξέλιξη τότε δεν εκδηλώνεται ως υλοποίηση ενός προγράμματος: οι

¹⁶⁸ Frédéric Lefèvre, 'Une heure avec Maurice Maeterlinck', *Les Nouvelles Littéraires* (7 Απριλίου, 1928, σ. 8, στο R. C. Grogin, *The Bergsonian Contronersy in France 1900-1914*, Calgary, The University of Calgary Press, 1988, σ. 61). Για την παράθεση αυτή βλ. Mullarkey, 1999: b) 1.

¹⁶⁹ Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 112.

¹⁷⁰ Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 29-30. Για την επισήμανση αυτής της παράθεσης βλ. Πρελορέντζος, 2005: α) 60.

¹⁷¹ Deleuze, 1998:103.

¹⁷² Montebello, 2004: 146.



θύρες του μέλλοντος παραμένουν ορθάνοικτες¹⁷³, όσο η εξέλιξη εκφράζει μια απαίτηση επινόησης, όσο παραμένει δημιουργική, όσο τελείται από το πραγματικό στο δυναμικό¹⁷⁴, όσο μετρά τέλος την απόσταση της πράξης από την παράσταση. Δεν είναι όμως η απόσταση αυτή που αποβαίνει τελικά «συνείδηση» (EC, 618);

3. Η ζωτική ορμή ως δράση Συνείδησης

Η ζωτική ορμή, διαβάζουμε στη *Δημιουργική εξέλιξη*, ως ένα «ευρύ ρεύμα συνείδησης», ως μια τεράστια πολλαπλότητα αλληλοδιεισδυουσών δυναμικοτήτων, παρέσυρε την ύλη για να οργανωθεί μαζί της (EC, 649). Η έννοια της *συνείδησης* έτσι, παρά τους ενδοιασμούς του Μπερξόν για τη χρήση του όρου (EC, 696), φαίνεται να εμπλέκεται τόσο με την έννοια της ζωής, ώστε να «μην υπάρχει συνείδηση χωρίς ζωή, αλλά ούτε ζωή χωρίς συνείδηση»¹⁷⁵. Ωστόσο, λίγο παρακάτω, η πρωτοκαθεδρία της *συνείδησης* γίνεται εμφανής, καθόσον η ζωή, εξηγεί ο Μπερξόν, *έλκει την καταγωγή της από τη συνείδηση ή μάλλον από την υπερσυνείδηση*

¹⁷³ EC, 584. Πρβ. PM, 1343.

¹⁷⁴ Στη βάση αυτή καταρρίπτεται ο ισχυρισμός του Ανδρούτσου, αλλά και του Benda, για το ασυμβίβαστο της δημιουργικής εξέλιξης. Πιο συγκεκριμένα, ο Ανδρούτσος διατείνεται ότι εφόσον το κύριο στοιχείο της εξέλιξης είναι η έστω και αφανής συνέχεια, και το κύριο γνώρισμα της δημιουργίας είναι η ασυνέχεια, τα απρόοπτα και ουδέποτε επαναλαμβανόμενα δημιουργήματα της αρχέγονης ορμής, τα πάντα είτε εξελίσσονται και είναι συνεχή, είτε δημιουργούνται καινοφανώς, αλλά δεν εξελίσσονται. Εξ ου και το ασυμβίβαστο των όρων μεταξύ εξέλιξης και δημιουργίας. Βλ. Ανδρούτσος, 1930: 76-77. Για τη θέση του Benda (*Sur le succès du Bergsonisme*) βλ. στο ίδιο, σσ. 76-77.

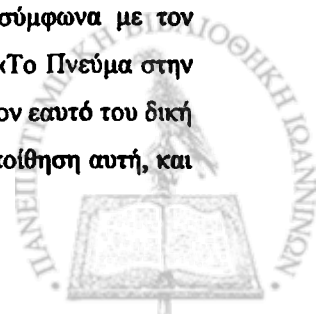
¹⁷⁵ Βλ. Worms, 2004: 197. Η θέση ότι η ζωή είναι συνείδηση, αποτελεί μια θέση συνήθη για την εποχή του Μπερξόν και μέχρι το 1970. Απαντά ήδη στον Lamarck και στους νεολαμαρκιστές -ο August Pauly έγραψε το 1905 ένα βιβλίο με τίτλο *Darwinismus und Lamarckismus. Entwurf einer psychophysischen Teleologie* (*Δαρβινισμός και λαμαρκισμός. Σχεδιάγραμμα μιας ψυχοφυσικής τελεολογίας*). Ο βραβευμένος με νομπέλ ιατρικής Alexis Cartel [*Jour après jour*, Παρίσι, Plon, 1965, σ. 53] μίλησε το 1912 για ένα «είδος συνείδησης» των έμβιων ιστών, ο Lucien Cuénot [*Invention et finalité en biologie*, Παρίσι, Flammarion, 1941, σσ. 222-223] επίσης, τον οποίο μνημονεύει ο Μπερξόν, παραδέχεται μια «επινοητική λειτουργία» των κυττάρων, ενώ τέλος η ίδια ιδέα απαντά στον Hans Spemann (βραβείο νομπέλ φυσιολογίας και ιατρικής, 1935) και στον Wintrebert (καθηγητής στη Σορβόνη). Για την αναφορά βλ. Kaplan, 2007: 39.

(supraconscience) (EC, 716). Η υπερσυνείδηση, ή η Συνείδηση εν γένει (Conscience en général) (EC, 653), δεν είναι η πεπερασμένη συνείδηση ενός έμβιου όντος (EC, 696), αλλά μια απαίτηση δημιουργίας, που «δεν εκδηλώνεται στον εαυτό της παρά εκεί όπου η δημιουργία είναι δυνατή»· υπνώττει όταν η ζωή είναι καταδικασμένη στον αυτοματισμό, αφυπνίζεται ωστόσο αμέσως μόλις ξαναγεννιέται η δυνατότητα μιας εκλογής (EC, 716-717).

Υπερσυνείδηση σημαίνει επίσης πνεύμα. Το πνεύμα, όπως η υπερσυνείδηση, ακολουθεί δύο πορείες αντίθετες μεταξύ τους: στη φυσική του κατεύθυνση εκδηλώνεται ως πρόοδος με τη μορφή έντονης προσπάθειας, ως συνεχής δημιουργία και ως ελεύθερη δραστηριότητα· στην αντίθετη, η ίδια «η αναστροφή, σπρωγμένη στα άκρα, θα οδηγούσε στην εξάπλωση, στον αναγκαίο αμοιβαίο καθορισμό των εξωτερικευμένων μεταξύ τους στοιχείων και, τέλος, στον γεωμετρικό μηχανισμό» (EC, 684). Αυτή η αδιαλείπτως αδιαίρετη και ανανεούμενη δημιουργία, λέει ο Μπερξόν, άπαξ και τεθεί, -υπάρχει αφού τη συνειδητοποιούμε μέσα μας όταν δρούμε ελεύθερα-, δεν έχει παρά να αφαιρεθεί για να χαλαρώσει, να χαλαρώσει για να εκταθεί, ώστε η μαθηματική τάξη των διαχωρισμένων στοιχείων και η άκαμπτη αιτιοκρατία τους, να εκδηλώσουν τη διακοπή του δημιουργικού ενεργήματος, την αρνητική τάση των φυσικών νόμων, κοντολογίς την ύλη, ως χαλάρωση του μη εκτατού σε εκτατό, της ελευθερίας σε αναγκαιότητα (EC, 679-680). Η καλλιτεχνική δημιουργία, όπως η ελεύθερη πράξη, αποτελούν τέτοια αντιπροσωπευτικά παραδείγματα, εφόσον η δημιουργία δεν συνιστά ένα απλό άθροισμα υλικών, -καμιά συμπαράθεση καμπύλων γραμμών δεν αντιστοιχεί στην πινελιά ενός μεγάλου καλλιτέχνη-, αλλά προϋπάρχοντα στοιχεία που επιβιώνουν μετά τη διάλυσή τους, σε μια δημιουργική διαδικασία, η παύση της οποίας, -οι πρωτότυπες γραμμές που χαράζει ο καλλιτέχνης εκφράζουν από μόνες τους την καθήλωση και την οιονεί πήξη μιας κίνησης-, συνεπάγεται τη δημιουργία μιας ύλης (EC, 698).

Στην μπερξονική φιλοσοφία, το πνεύμα συνιστά μια ελεύθερη δημιουργική δράση¹⁷⁶, και δεν απαντά με την εγγελιανή του εκδοχή, ως διαλεκτική κίνηση της

¹⁷⁶ Με αφορμή την έννοια του πνεύματος και την ταύτισή του με την ελευθερία, ο Porper ισχυρίζεται ότι το πνεύμα στον Μπερξόν δεν είναι τίποτε περισσότερο από την εγγελιανή παραλλαγή της φιλοσοφίας του Spinoza. Τέτοιες «αλάνθαστα μπερξόνειες» θεωρίες απαντούν, σύμφωνα με τον Porper, στη θεωρία του Hegel, και εκφράζονται σε χωρία όπως π.χ. το παρακάτω: «Το Πνεύμα στην ουσία του είναι δραστηριότητα· πραγματώνει την ενύπαρκτη δυνατότητά του, κάνει τον εαυτό του δική του πράξη, δικό του έργο...» (Selections, 435=WW, xi,113). Ορμώμενος από την πεποίθηση αυτή, και



επιπλέον εξαιτίας της διαύγειας και της καλά οργανωμένης σκέψης του Μπερξόν, ο Porret θεωρεί ότι μερικές φορές είναι δύσκολο «να κατανοήσει κανείς πόσο πολύ εξαρτάται αυτή η φιλοσοφία από τον Hegel». Βλ. Πόππερ, 1982: 463. Δεδομένου επίσης ότι «με παρόμοιο τρόπο ο ρατσισμός αντικαθιστά το 'Πνεύμα' του Hegel με κάτι υλικό, την ημιβιολογική έννοια του Αίματος ή της Ράτσας», και επειδή μια τέτοια «μετουσίωση του εγελιανισμού σε ρατσισμό ή του Πνεύματος σε Αίμα δεν επιφέρει καμιά μεγάλη αλλαγή στον κύριο χαρακτήρα του εγελιανισμού», δίνοντάς του μόνο μια βιολογική και εξελικτική χροιά, ο Porret δεν διστάζει να αποκαλέσει τη *Δημιουργική εξέλιξη* «νέα θρησκεία του ρατσισμού», ή ακόμη «εγελιανή μυστικιστική μεταφυσική». Βλ. Πόππερ, 1982: 98. Για ανάλογες ερμηνείες που εξέλαβαν τον μπερξονισμό ως μια παραλλαγή του εγελιανισμού, βλ. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, σ. 85, στο Kebede, 1989: 276.

Κατά τη γνώμη μας, ο ισχυρισμός του Porret για τον εγελιανισμό του Μπερξόν παρερμηνεύει την μπερξονική εκδοχή της εξελικτικής κίνησης, τον εμπειρικό και άμεσο χαρακτήρα της ως εμπειρία διάρκειας, διότι η εγελιανή διαλεκτική δεν παραπέμπει στην εμπειρία, αλλά αφορά μια κίνηση της λογικής. Για την έννοια της εμπειρίας στον Hegel και στον Μπερξόν βλ. επίσης Kennedy, 1987: 188-189. Τούτο είναι ένα ζήτημα. Ένα άλλο είναι αν ο Μπερξόν γνώριζε τον Hegel. Ο Τζαβάρας ισχυρίζεται π.χ. ότι κατά τον Deleuze (*Le bergsonisme*), ο Μπερξόν αγνοούσε τον Hegel. Βλ. Τζαβάρας, 1999: 58. Πουθενά ωστόσο στον Deleuze δεν συναντούμε μια τέτοια ομολογία! Ο Μπερξόν γνώριζε βέβαια τον Hegel, αλλά δεν ασχολήθηκε ποτέ εκτεταμένα με τη φιλοσοφία του. Οι αναφορές του, αν και λίγες, αναγνωρίζουν στον Hegel την έστω μικρή συμβολή του στη θεωρία της εξέλιξης. Βλ. *LCI*, 256. Επ' αυτού πρβ. το γράμμα του Μπερξόν στον Papini: «Όσο για τη διάλεξη του René Berthelot (R. Berthelot, «Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel», *BSFP*, 7, 1907, σσ. 115-184) για τον Hegel, η εντύπωσή μου (είναι μια εντύπωση, διότι δεν έχω μελετήσει αρκετά τον Hegel για να σχηματίσω μια σταθερή γνώμη) είναι ότι πρέπει να απέδωσε στον Hegel ορισμένες τάσεις που είναι περισσότερο εκείνες της σύγχρονης φιλοσοφίας μας» (*Cor*, 224). Η υπογράμμιση δική μας. Πρβ. επίσης την εξομολόγηση του Μπερξόν στον Croce, στο συνέδριο της Bologna (1911), στο Chaix-Ruy, 1960: 144-145, και Pessina, 1999: 95.

Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο Μπερξόν αγνοούσε σε βάθος τη φιλοσοφία Hegel, όπως και του Husserl (Vieillard-Baron, 2004 : 34), η στάση του όμως απέναντι στον Hegel ήταν επιφυλακτική, επειδή πίστευε ότι καμιά θεωρητική κατασκευή δεν μπορούσε να αποδώσει την πραγματική κίνηση. Σε αυτό το πλαίσιο θα έπρεπε να εκλάβουμε το σχόλιο του Μπερξόν για την εγελιανή θεωρία, όπως προκύπτει από την αλληλογραφία του Μπερξόν με τον J. Wahl, με αφορμή το βιβλίο του τελευταίου *Le malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*: «το βιβλίο», γράφει ο Μπερξόν, «είναι ενδιαφέρον και διδακτικό σε μεγάλο βαθμό. Κάνει τον Hegel και τον εγελιανισμό κάτι πολύ πιο ζωντανό απ' όσο πιστεύουμε. Απογυμνώνει το έργο από την ηρεμία (sérénité) του, αλλά με αυτό επιταχύνει την κίνηση· κάνει να αναδυθεί η ορμή» (*Cor*, 1297). Με αφορμή αυτό το χωρίο ορισμένοι μελετητές, όπως ο Vieillard-Baron, θεώρησαν ότι η προσέγγιση του Μπερξόν με τον Hegel δεν είναι καθαρά εξωτερική. Βλ. Vieillard-Baron, 2004: 34.

έννοιας¹⁷⁷. Δεν συνεπάγεται χρόνο αντικειμενικό¹⁷⁸, όπου το γίνεσθαι εκλαμβάνεται ως ανάπτυξη μάλλον παρά ως εξέλιξη¹⁷⁹, αλλά απογυμνωμένος από το ιστορικό βάρος του, ο όρος «πνεύμα» επανεντάσσεται στο πεδίο της εμπειρικής πραγματικότητας¹⁸⁰, για να δηλώσει μια ικανότητα «που ενυπάρχει στην ικανότητα δράσης και αναβλύζει τρόπον τινά από τη συστροφή της βούλησης (*torsion du vouloir*) μέσα στον εαυτό της» (*EC*, 707-708). Αποτελεί δηλαδή μια πραγματικότητα «ικανή να αντλεί από τον εαυτό της περισσότερα από όσα περιέχει, να εμπλουτίζεται εκ των έσω, να αυτοδημιουργείται και να αναδημιουργείται συνεχώς», μια πραγματικότητα ουσιωδώς ανυπότακτη στη μέτρηση, αφού ποτέ δεν είναι εντελώς καθορισμένη και τετελεσμένη, αλλά πάντα ενεργή¹⁸¹. Υπό την έννοια αυτή, η μελέτη του πνεύματος δεν αποτελεί αντικείμενο μιας ψυχολογίας που αποβλέπει στην ωφέλεια της πρακτικής, αλλά της μεταφυσικής, μιας προσπάθειας ανιδιοτελούς και δημιουργικής δράσης (*MM*, 167), οποιαδήποτε χαλάρωση ή διακοπή της οποίας θα δημιουργούσε μian ύλη, η οποία, -όντας συγχρόνως εμπόδιο και βοήθεια-, είναι αυτή που γεννά τη διακεκριμένη πολλαπλότητα, την εμφάνιση προσωπικοτήτων, αυτή που

¹⁷⁷ Hegel, 1993 (§ 381): 55-56: «Από τη δική μας σκοπιά το πνεύμα έχει τη φύση ως *προϋπόθεσή* του, της οποίας (φύσης) το πνεύμα είναι η αλήθεια και άρα το *απόλυτα πρώτο* της. Μέσα σ' αυτή την αλήθεια η φύση έχει εξαφανισθεί, και το πνεύμα έχει προκύψει ως η ιδέα που οδηγήθηκε στο δι-εαυτό-Είναι της (=την αυτογνωσία της). Τόσο το *αντικείμενο* όσο και το *υποκείμενο* αυτής της ιδέας είναι η *έννοια*. Αυτή η ταυτότητα είναι η *απόλυτη αρνητικότητα*, επειδή μέσα στη φύση η έννοια έχει την τέλεια εξωτερική της αντικειμενικότητα, αλλά αυτή η αυτοεξωτερίκευση έχει αναιρεθεί και η έννοια έχει ταυτιστεί με τον εαυτό της. Η έννοια είναι λοιπόν συνάμα αυτή η ταυτότητα μόνο ως επάνοδος από τη φύση».

¹⁷⁸ «Η έννοια είναι ο χρόνος που υπάρχει εκεί, η διάρκεια που εξωτερικεύεται». Βλ. Bourgeois, 1989: 154-155.

¹⁷⁹ Peillon, 1997: 396. Πρβ. Vieillard-Baron, 1999: 85.

¹⁸⁰ Πρβ. Λαμπρίδη, 1929: 35-36: «το πνέμα είναι απόλυτη πραγματικότητα για τον Μπέρξον όπως για όλους τους μεγάλους φιλοσόφους. Η διαφορά του όμως από τους άλλους βρίσκεται σε τούτο, ότι δεν του φτάνει να το θέσει αξιωματικά, να διαπιστώσει δογματικά ωρισμένες ιδιότητές του, αλλά μας δείχνει πώς δουλεύει μέσα στην άλλη πραγματικότητα, την ύλη, έτσι που κι ένας απλός υλιστής επιστήμονας, χωρίς να παραδέχεται πως αληθινά υπάρχει, μπορεί να παρακολουθήσει τους συλλογισμούς του πέρνοντάς το μόνο σε μια υπόθεση και να βρει στο τέλος πως η υπόθεση αυτή είναι χρήσιμη, γόνιμη και λογική. Κι αυτό είναι το μόνο που μπορεί ν' απαιτήσει ένας επιστήμονας.»

¹⁸¹ *Mél*, 887. Πρβ. *ES*, 838.



οδηγεί το πνεύμα, μέσω της αντίστασης που προβάλλει, να καταβάλει προσπάθεια, να βγάλει από αυτό όλα όσα υπάρχουν και ακόμη περισσότερο από αυτά που υπάρχουν¹⁸².

Το πνεύμα, λοιπόν, στη διπλή του δράση, ως ελευθερία και ως αναγκαιότητα, αλλά και ως κατεξοχήν εμπειρικό δεδομένο της ανθρώπινης συνείδησης, δεν φαίνεται να βρίσκεται «έξω από τις σημαντικές φυσικές δυνάμεις της βιολογικής εξέλιξης»¹⁸³, αλλά, επενεργώντας στην ύλη και μεταμορφώνοντάς την, αναπτύσσεται ή μάλλον αυξάνεται μέσω της ελεύθερης και δημιουργικής του δράσης. Επιπλέον, το πνεύμα, όπως η υπερσυνείδηση, δεν ταυτίζεται με την ανθρώπινη συνείδηση, δεδομένου ότι η ανθρώπινη συνείδηση -παγιωμένη απόληξη της ζωτικής ορμής¹⁸⁴- είναι εν μέρει ο εαυτός της¹⁸⁵. Τούτο όμως άραγε δεν σημαίνει ότι η ανθρώπινη συνείδηση συνιστά «το χρονικό φανέρωμα του πνεύματος», την «όψη που παρουσιάζει κάθε φορά στο ξετύλιγμά του»; Δεν σημαίνει επίσης ότι το πνεύμα «ογκώνεται, φτιάνεται κάθε στιγμή από την ψυχική εμπειρία που αλλοιώνεται δημιουργικά με το χρόνο», ώστε να «είναι παρόν κάθε στιγμή, αλλά δεν μπορεί να φανερώνεται όλο»¹⁸⁶; Καθώς λοιπόν η ολότητα του πνεύματος δεν δίνεται ποτέ στην ίδια τη συνείδηση, η οποία όμως το αντιλαμβάνεται ως κάτι που της εμφανίζεται¹⁸⁷, ασφαλώς το ζήτημα δεν μπορεί να θεωρηθεί, όπως υποστήριξαν ορισμένοι μελετητές, ως ένα από τα σκοτεινότερα σημεία της μπερξονικής φιλοσοφίας¹⁸⁸.

¹⁸² Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στον J. Landquist, *Cor*, 440.

¹⁸³ Η θέση αυτή, αναφέρει ο Ρωμανός, «προσδίδει στα ιδεαλιστικής φύσεως κύρια δόγματα της απόλυτης αντίθεσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού ή μεταξύ φύσης και ιστορίας την πειστικότητα που τα χαρακτηρίζει: ο άνθρωπος ανυψώνεται πάνω από τη φύση, και μάλιστα τοποθετεί τον εαυτό του πάνω από το ίδιο του το παρελθόν, την ποικιλομορφία των ζωικών ειδών με όλους τους μεταβατικούς τύπους, εγκαινιάζοντας έτσι, ως τέλειο πνευματικό ον, την ιστορία υπό την κυριολεκτική έννοια του όρου. Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε σ' αυτή την ανθρωπολογία την κληρονομιά των χριστιανικών ιδεών, για την οποία η ιδέα της εξέλιξης παραμένει ένα δευτερεύον, απλώς ανεκτό παράρτημα, χωρίς οποιαδήποτε συστατική σημασία για το φαινόμενο 'άνθρωπος'». Βλ. Ρωμανός, 2001: 350.

¹⁸⁴ EC, 698: «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.»

¹⁸⁵ DS, 1194: «Πάντως, πάνω στη γη, το είδος που αποτελεί τον λόγο ύπαρξης όλων των άλλων δεν είναι παρά εν μέρει ο εαυτός του.»

¹⁸⁶ Λαμπρίδη, 1929: 36.

¹⁸⁷ Robinet, 1991: 100.

¹⁸⁸ Βλ. Λαμπρίδη, 1929: 36. Πρβ. Μερλώ-Ποντύ, 2005: 299.



Αν η συνείδησή μας ήταν «καθαρή», διατείνεται ο Μπερξόν, αν ήταν αμιγής δημιουργική ενεργητικότητα, θα ήταν υπερσυνείδηση (*EC*, 703). Κατά κάποιο τρόπο θα εκδηλωνόταν ως δράση υπερσυνείδητη (*supra-consciente*) (*DS*, 1187), που θα προέκυπτε όχι από μια συγκίνηση (έμπασιον) επιφανειακή, αλλά από μια βαθιά εσωτερική ανακατάταξη¹⁸⁹. Στην πρώτη περίπτωση, όταν η συγκίνηση προκαλείται από μια ιδέα ή μια παριστώμενη εικόνα, καθώς υφίσταται έμμεσα την επίδρασή της, συνεπάγεται μια κατάσταση όπου η αισθητικότητα χάνει μάλλον παρά κερδίζει. Αντιθέτως στη δεύτερη, όταν η συγκίνηση είναι βαθιά, τότε εγκυμονεί αδιαμόρφωτες ακόμη παραστάσεις, τις οποίες παίρνει από την ουσία τους με οργανική ανάπτυξη. Γίνεται έτσι αιτία της διανοητικής κατάστασης που ακολουθεί και γεννά ιδέες, καθώς προηγείται και «στο χρόνο και στη σχέση εκείνου που γεννά ως προς εκείνο που γεννιέται» (*DS*, 1011-1012). Η συγκίνηση, εν προκειμένω, δεν θα προερχόταν από συναισθήματα που προσεγγίζουν στις αισθήσεις, όσα συνδέονται άμεσα με τα αντικείμενα που τα καθορίζουν, αλλά θα οδηγούσε σε μια νέα και γνήσια επινόηση μέσω της δημιουργικής μεσίτευσης ενός ανθρώπου. Το βουνό π.χ. μετέδιδε ανέκαθεν συναισθήματα εφάμιλλα με τις αισθήσεις, αλλά ο Rousseau δημιούργησε γι' αυτό μια νέα και πρωτότυπη συγκίνηση, εκείνος που έδωσε σε αυτή, μέσω μιας δημιουργικής πράξης, μια χροιά με θεμελιώδη τόνο (*DS*, 1009-1010). Συνεπώς, εξαιτίας μιας θυμικής δράσης, μιας βαθιάς συγκίνησης γεννώνται νέες ιδέες, νέες παραστάσεις, ώστε να προστίθεται πραγματικά κάτι νέο στο σύμπαν και την ιστορία του (*MM*, 170). Χάρη σε μια τέτοια συγκίνηση, η δράση καθίσταται επινοητική, μοναδική, όπως η δράση ενός φυτού, «ενός μαγικού φυτού, το οποίο θα επινοούσε ξανά κάθε στιγμή τη μορφή του, μαζί με το σχέδιο των φύλλων και των λουλουδιών του» (*ES*, 828).

Στο σημείο αυτό, έχοντας αντιδιαστείλει την έννοια της υπερσυνείδησης (πνεύματος) από το πνεύμα μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, ας δούμε στη συνέχεια τα υπόλοιπα χαρακτηριστικά της συνείδησης ενός έμβιου όντος. Αρχικά η μνήμη, διότι μόνο διαμέσου της μνήμης καθίσταται εφικτή η συνέχεια μιας εσωτερικής διαδοχής, ως διαδοχής διάρκειας¹⁹⁰. Η μνήμη ενδέχεται να μην έχει μεγάλη ευρύτητα, να περιλαμβάνει ένα μικρό μόνο μέρος του παρελθόντος, διατηρώντας μόνο αυτό που

¹⁸⁹ *DS*, 1011: «Μία συγκίνηση είναι μια θυμική δόνηση της ψυχής, αλλά άλλο είναι μια ταραχή στην επιφάνεια και άλλο μια ανατάραξη στα βάθη. Στην πρώτη περίπτωση, το αποτέλεσμα διασκορπίζεται, στη δεύτερη μένει αδιαίρετο. Στην πρώτη έχουμε ταλάντευση των μερών χωρίς μετατόπιση του όλου· στη δεύτερη το όλο ωθείται μπροστά.».

¹⁹⁰ Βλ. παραπάνω σ. 26.



μόλις συνέβη· πλην όμως χωρίς μνήμη η συνείδηση δεν υφίσταται (ES, 818). Κομβικό σημείο ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν, η συνείδηση προαγγέλλει το μέλλον και το καταπατεί:

[...] κάθε συνείδηση προαγγέλλει το μέλλον. Εξετάστε την κατεύθυνση του πνεύματός σας, αδιάφορο σε ποια στιγμή: θα βρείτε ότι ασχολείται με αυτό που υπάρχει, αλλά ενόψει κυρίως εκείνου που θα υπάρξει. [...] Το μέλλον είναι εδώ· μας καλεί, ή μάλλον μας έλκει σε αυτό: αυτή η αδιάκοπη έλξη που μας κάνει να προχωρούμε στο δρόμο του χρόνου, είναι επίσης η αιτία εξαιτίας της οποίας δρούμε συνεχώς. Κάθε δράση είναι μια καταπάτηση του μέλλοντος (ES, 818).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν η συνείδηση είναι το ενωτικό (trait d' union), η γέφυρα που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον (ES, 819), τούτο συμβαίνει γιατί καλείται να επιλέξει. Και εκλογή σημαίνει μνήμη, σημαίνει ότι θυμούμαστε τις ωφέλιμες ή επιβλαβείς συνέπειες των πράξεών μας, προκειμένου να απαντήσουμε σε έναν καθορισμένο ερεθισμό, που καθορίζεται από λίγο πολύ απρόβλεπτες κινήσεις¹⁹¹. Σε όλη την έκταση του ζωικού βασιλείου, «η συνείδηση εμφανίζεται ανάλογη με τη δύναμη εκλογής»: «φωτίζει τη ζώνη των δυνητικοτήτων που περιβάλλει την πράξη (acte)· μετρά την απόσταση ανάμεσα σε αυτό που γίνεται και σ' εκείνο που θα μπορούσε να γίνει» (EC, 647). Δηλώνοντας «δισταγμό ή εκλογή» (EC, 617), η συνείδηση του έμβιου όντος θα εξέφραζε την απόκλιση πράξης και παράστασης¹⁹², την «αριθμητική διαφορά ανάμεσα στη δυνητική και στην πραγματική δραστηριότητα», με αποτέλεσμα να γίνεται πιο έντονη μπροστά στα ενδεχόμενα πολλών δυνατών δράσεων, αλλά να μηδενίζεται εκεί όπου η πραγματική δράση είναι η μόνη δυνατή, όπως συμβαίνει λόγου χάριν στην υπνοβατική ή στην αυτοματική δραστηριότητα (EC, 617-618).

Έτσι, παρότι θεωρητικά (en droit) η συνείδηση υφίσταται παντού, αφού κανένα από τα έμβια «δεν εμφανίζεται εντελώς ανίκανο για αυθόρμητη κίνηση» (ES, 822), η συνείδηση αποσύρεται, ελαττώνεται ή εξαφανίζεται, απαλλάσσοντάς μας από την

¹⁹¹ ES, 822. Πρβ. MM, 181: «το νευρικό σύστημα [...] λειτουργεί ώστε να δέχεται ερεθισμούς, να συναρμολογεί κινητήριες μηχανές, και να παρουσιάζει το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό αυτών των μηχανών σε ένα δεδομένο ερεθισμό.».

¹⁹² Βλ. παραπάνω σ. 65.



απόφαση και την εκλογή, όταν οι πράξεις μας καθορίζουν μηχανικά η μία την άλλη (ES, 823). Μέσω της δράσης (action) όμως ή της πράξης (acte) (EC, 751) -διάκριση που σπανίζει στον Μπερξόν¹⁹³- ή μάλλον μέσω της περιπλοκής της δράσης με τον εαυτό της, η δράση, όντας το εργαλείο της συνείδησης, δίνει στην αιχμαλωτισμένη συνείδηση τη δυνατότητα να απελευθερωθεί από τη μέγγενη (έται) που τη συνθλίβει (EC, 647). Μέσω της δράσης, μέσω της επαφής της με την ύλη που καθιστά δυνατή την προσπάθεια, το έργο της συνείδησης -τόσο ως δράση μιας υπερσυνείδησης, όσο και της συνείδησης ενός έμβιου όντος¹⁹⁴- είναι το ίδιο με το έργο της ζωής: να επιβάλλεται στην ύλη και να τη μεταστρέφει σε ελεύθερη δράση¹⁹⁵. Χωρίς την αντίσταση της ύλης, τούτο δεν θα ήταν εφικτό: είναι η ύλη που, όντας συγχρόνως εμπόδιο, εργαλείο και ερέθισμα, «προκαλεί και καθιστά δυνατή την προσπάθεια», τη δύναμη και την έντασή της, ώστε να την κάνει απείρως σημαντικότερη ακόμη και από το ίδιο το αποτέλεσμα¹⁹⁶. Η ζωή, εκφράζοντας έτσι τη συνείδηση μιας προσπάθειας, που άλλοτε καταλήγει στην ελεύθερη δημιουργία και άλλοτε στον αυτοματισμό και στην επανάληψη, προσφέρεται για μια διπλή ανάγνωση: ως δημιουργική εξέλιξη ή ως αναγκαστική περιπλοκή, ως ανεπίστροφος πηγαϊμός ή ως αυταπάτη Ιθάκης. Η Δημιουργική εξέλιξη, αν και όχι ρητώς, προαγγέλλει το «ανοικτό» και το «κλειστό» στο πεδίο της ζωής, στο πεδίο της συνείδησης. Έτσι,

¹⁹³ Βλ. Soulez, 1989: 323. Διακρίνει ωστόσο, και αυτό είναι ενδιαφέρον κατά τον Soulez, τη δράση από τη χειρονομία, διευκρινίζοντας ότι η χειρονομία (geste) μπορεί επίσης να είναι μια μακρά ομιλία (discours). Στο ίδιο, 323, σημ. 66. Η δράση, διαβάζουμε στο *Γέλιο*, «είναι εκούσια, σε κάθε περίπτωση συνειδητή· η χειρονομία διαφεύγει, είναι αυτοματική. Στη δράση δίνεται ολόκληρο το πρόσωπο· στη χειρονομία εκφράζεται ένα μεμονωμένο μέρος του προσώπου (...) Τέλος (κι εδώ είναι το ουσιώδες σημείο), η δράση είναι ευθέως ανάλογη με το συναίσθημα που την εμπνέει· υπάρχει σταδιακή μετάβαση από το ένα στο άλλο, ώστε η συμπάθεια ή η αποστροφή μας μπορούν να γλιστρήσουν ελεύθερα (...) από το συναίσθημα στην πράξη και να ενδιαφερθούν προοδευτικά το ένα για το άλλο.» (R, 455).

¹⁹⁴ ES, 824: «Το έμβιο ον επιλέγει ή τείνει να επιλέξει. Ο ρόλος του είναι να δημιουργεί.» Πρβ. ES, 841.

¹⁹⁵ Βλ. παραπάνω σ. 31.

¹⁹⁶ «Η σκέψη που παραμένει μόνο σκέψη, το έργο τέχνης το οποίο αρκούμαστε να συλλάβουμε, το ποίημα που είναι μόνο όνειρο, δεν απαιτούν ακόμη κόπο· είναι η υλική πραγματοποίηση του ποιήματος σε λέξεις, της καλλιτεχνικής σύλληψης σε άγαλμα ή σε πίνακα ζωγραφικής που απαιτεί μια προσπάθεια. Η προσπάθεια είναι επίπονη, αλλά είναι επίσης ανεκτίμητη, πιο ανεκτίμητη ακόμη από το έργο στο οποίο καταλήγει, επειδή χάρη σε αυτήν αντλούμε από τον εαυτό μας περισσότερα απ' όσα είχε, υψωνόμαστε πάνω από τον ίδιο τον εαυτό μας» (ES, 831-832).



αν τη θεωρήσουμε [τη ζωή] μέσα στο χρόνο, είναι η συνεχής πρόοδος ενός όντος που γερνά ακατάπαυστα: δηλαδή δεν ξαναγυρίζει ποτέ πίσω, και δεν επαναλαμβάνεται ποτέ. Αν τη δούμε μέσα στο χώρο, εκθέτει μπροστά στα μάτια μας στοιχεία που συνυπάρχουν και είναι τόσο στενά αλληλένδετα μεταξύ τους, τόσο αποκλειστικώς καμωμένα τα μεν για τα δε, ώστε κανένα τους δεν θα μπορούσε να ανήκει συγχρόνως σε δύο διαφορετικούς οργανισμούς: κάθε ζωντανό ον είναι ένα κλειστό σύστημα φαινομένων, ανίκανο να αλληλεπιδράσει με άλλα συστήματα¹⁹⁷.

Όταν η συνείδηση ανοίγεται στην ελεύθερη δράση, όταν δημιουργεί, νιώθει χαρά. Το συναίσθημα της χαράς (joie) συγκαταλέγεται από τον Μπερξόν στις βαθύτερες ψυχολογικές καταστάσεις (E, 11). Καθώς όμως οι καταστάσεις αυτές σπανίζουν¹⁹⁸, η χαρά, όπως και άλλες βαθιές ψυχικές καταστάσεις, συνοδεύεται από φυσικά συμπτώματα που χρησιμεύουν στην αποτίμηση της έντασής της (E, 17). Υπό την έννοια αυτή, η εσωτερική χαρά δεν λειτουργεί ως απομονωμένο συνειδησιακό γεγονός, αλλά περνά μέσα από ισάριθμα διαδοχικά στάδια που αντιστοιχούν σε ποιοτικές μεταβολές των ψυχολογικών διαθέσεων. Η χαρά, λοιπόν, εμφανίζεται αρχικά ως εάν οι συνειδησιακές μας καταστάσεις να προσανατολίζονται προς το μέλλον, στη συνέχεια ως μια αύξουσα αλληλοδιαδοχή ιδεών και αισθήσεων και τέλος, εκεί όπου η αντίληψη και η μνήμη μας αποκτούν μια απροσδιόριστη ποιότητα, σαν μια θέρμη ή ένα φως, βιώνεται ως ένα αίσθημα κατάπληξης όλης μας της ύπαρξης (E, 11).

Εκφράζοντας ένα τέτοιο ποιοτικό συναίσθημα, η χαρά είναι το σημάδι ότι εκπληρώσαμε τον προορισμό μας, ότι η ζωή κέρδισε έδαφος, ότι πέτυχε μια νίκη παντού όπου υπάρχει χαρά, υπάρχει δημιουργία, μάλιστα όσο πιο πλούσια είναι η δημιουργία, τόσο βαθύτερη εμφανίζεται η χαρά. Η χαρά έτσι ορισμένη δεν συνεπάγεται την ευχαρίστηση (plaisir/ηδονή). Η ευχαρίστηση είναι ένα «τέχνασμα επινοημένο από τη φύση» για να πετύχει το έμβιο ον τη διατήρηση της ζωής» (ES,

¹⁹⁷ R, 429. Ελαφρώς διορθωμένη εδώ η μετάφραση του Β. Τομανά.

¹⁹⁸ Βλ. παραπάνω σ. 17.



832)· δείχνει ότι η φύση ικανοποίησε την επιθυμία της να διατηρήσει τη ζωή, δεν δίνει όμως καμιά ένδειξη της κατεύθυνσης την οποία ακολουθεί η ζωή (*Mél*, 1203), καμιά ένδειξη δημιουργικής εξέλιξης.

Μάταια λοιπόν θα αναζητούσαμε τη χαρά στην ευχαρίστηση, στην ευημερία (*bien-être*) (*DS*, 1024), αλλά και στην αναζήτηση της κοινωνικής επιδοκιμασίας. Η χαρά δεν αφορά στη ματαιότητα της δόξας και των επαίνων. Αναζητούμε τη δόξα και τον έπαινο, λέει ο Μπερξόν, όταν δεν είμαστε σίγουροι για την επιτυχία μας· επιζητούμε την επιδοκιμασία για να ενισχυθεί η αυτοπεποίθησή μας, ώστε να υποστηρίξουμε την ανεπαρκή ίσως ζωτικότητα του έργου μας. Η μητέρα όμως «που κοιτάζει το παιδί της είναι χαρούμενη, επειδή έχει συνείδηση ότι το δημιούργησε, φυσικά και ηθικά. Ο έμπορος που επεκτείνει τις δουλειές του, ο διευθυντής του εργοστασίου που βλέπει να ευδοκimei η επιχείρησή του», δεν είναι «χαρούμενος λόγω των χρημάτων που κερδίζει και της φήμης που αποκτά», γιατί «ο πλούτος και η υπόληψη παίζουν προφανώς σημαντικό ρόλο στην ικανοποίηση που αισθάνεται, αλλά του δίνουν ευχαρίστηση μάλλον παρά χαρά, και η όποια αληθινή χαρά νιώθει, έγκειται στο συναίσθημα ότι ίδρυσε μια επιχείρηση που πηγαίνει καλά, ότι έφερε κάτι στη ζωή» (*ES*, 832)..

Το συναίσθημα της χαράς, που απαντά εξίσου στην καλλιτεχνική δημιουργία, και στην επιστημονική επινόηση (*ES*, 832), υστερεί ως προς τη χαρά της αυτοδημιουργίας (*création de soi-même par soi-même*), καθώς για να το βιώσουμε δεν χρειάζονται ιδιοφυΐες ή εξαιρετικά ταλέντα· αρκεί η σταθερή και δημιουργική προσπάθεια που καταβάλλουμε για την ανασυγκρότηση του χαρακτήρα μας (*Mél*, 1204). Όσο λοιπόν η χαρά δεν προκύπτει, όπως στον Σπinoza, ως ιδέα της αιτίας της¹⁹⁹, αλλά απορρέει, σύμφωνα με τον Μπερξόν, από μια βαθύτερη συγκίνηση²⁰⁰, από μια επινοητική προσπάθεια, είναι αυτάρκης, ένα συναίσθημα προνομιούχο και δημιουργικό, ένα συναίσθημα που συνοδεύει μια καινοφανή εμπειρία²⁰¹.

Απ' τη σκοπιά αυτή, η χαρά θα χαρακτήριζε μόνο μια ανοιχτή συνείδηση, όπου μπροστά της όλα τα εμπόδια καταρρέουν, ενώ τούτη πορεύεται προς τα μπρος (*DS*, 1024), ξανοίγεται στο μέλλον. Για μια ανοιχτή συνείδηση, η ζωή δεν έχει κανένα νόημα, κανένα σκοπό· γι' αυτήν η ζωή δεν πηγαίνει κάπου, δεν είναι

¹⁹⁹ Spinoza, *Ηθική* V, XI, III, στο Zac, 1985: 42.

²⁰⁰ Βλ. παραπάνω σσ. 70-71.

²⁰¹ Bouaniche, 2000: 45.



προσανατολισμένη σε κανένα στόχο. Μια ανοιχτή συνείδηση υπάρχει κυρίως για να δημιουργεί και να χαίρεται· υπάρχει για να καταγράφει την ελευθερία συνέχισης της ζωτικής κίνησης (EC, 720), καθώς, όπως θα δούμε λίγο πιο κάτω, σε οποιαδήποτε άλλη κατεύθυνση η προσπάθεια αυτή απέβη αδιέξοδη.

4. Οι «περιπέτειες» του *élan vital*

Σ' αυτό το σημείο, έχοντας ξεκαθαρίσει ότι η ζωή εν γένει δεν προσδιορίζεται με αφηρημένο, εννοιολογικό τρόπο, αλλά αφορά πάντα συγκεκριμένα έμβια όντα²⁰², θα εξετάσουμε στη συνέχεια τις «περιπέτειες» της ζωτικής ορμής, προκειμένου να δούμε πώς η ζωή, ως συνέχεια γενετικής ενέργειας²⁰³, διέσχισε «τα σώματα που οργάνωσε διαδοχικά περνώντας από γενιά σε γενιά» και διαιρέθηκε σε είδη (*espèces*) και σε άτομα (*individus*) (EC, 516).

Σύμφωνα με τον Μπερξόν, όσα σώματα υπόκεινται στο ανεπίστροφο της χρονικής μεταβολής της διάρκειας, είναι σώματα οργανωμένα (*corps organisés*), σώματα που υπόκεινται σε αδιάκοπη αύξηση και τροποποίηση (EC, 506). Αναμφίβολα πρόκειται για έμβια σώματα²⁰⁴, για σώματα που διαρκούν, διαγράφουν την ιστορία τους, αφού σταδιακά ωριμάζουν, γερνούν²⁰⁵ και εντέλει πεθαίνουν²⁰⁶. Τα

²⁰² Βλ. παραπάνω σ. 2.

²⁰³ Βλ. παραπάνω σ. 38.

²⁰⁴ Στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα το σώμα αντιμετωπίζεται είτε υπό στατικής, είτε υπό δυναμικής απόψεως. Στη στατική θεώρηση, το σώμα εμφανίζεται ως ένας «συνδυασμός» κυττάρων. Διακρίνουμε εδώ τρεις πιθανούς τύπους συνδυασμού: α) τον οριζόντιο ή 'δημοκρατικό' συνδυασμό, όπου όλα τα κύτταρα έχουν στην ίδια σειρά εξίσου σοβαρές λειτουργίες β) τον 'κάθετο' ιεραρχικό συνδυασμό, όπου ένα όργανο/μηχανή, όπως το νευρικό και ιδιαίτερα το εγκεφαλικό σύστημα, κυριαρχεί και γ) τον 'φυγόκεντρο' συνδυασμό, όπου ολόκληρος ο συνδυασμός λειτουργεί για το κύτταρο (Cl. Bernard). Στη δυναμική θεώρηση αντίθετα, που συνεχίζει τις εργασίες του Henri Milne-Edwards, καθώς και άλλες γενικότερες εργασίες πάνω στα πολύποδα, το σώμα συνδέεται με τον τύπο λειτουργίας του κυτταρικού συνδυασμού, ανάγοντας έτσι στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα την αρχή καταμερισμού της εργασίας σε κανόνα της βιολογίας/ζωολογίας. Βλ. Conry, 2000: 183-188.

²⁰⁵ «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 φάσεις που διέρχεται, το γεγονός ότι αλλάζει ηλικία και, τέλος, ότι έχει ιστορία; Αν εξετάσω ειδικότερα το σώμα

σώματα αυτά δρουν και σχεδιάζουν τις δυναμικές τους πράξεις (EC, 504), σαν να παρενέβαινε, όπως έλεγε ο Claude Bernard, μια ορισμένη «ιδέα», η οποία, όχι ως δύναμη αλλά ως εξηγητική αρχή, θα εργαζόταν αποτελεσματικά ενάντια στις φυσικές και χημικές δυνάμεις (PM, 1436-1437). Τα έμβια σώματα, λοιπόν, ως σώματα που εκδηλώνουν έναν συντονισμό θαυμασίων στοιχείων, όπου διαφορετικές λειτουργίες - πέψη, κυκλοφορία, αναπνοή-, τείνουν σε έναν σκοπό (CI, 338), διαρκούν ουσιαστικά, επειδή επεξεργάζονται ακατάπαυστα εκ νέου, αφού «δεν υπάρχει επεξεργασία χωρίς αναζήτηση, και αναζήτηση χωρίς ψηλάφηση» (PM, 1332-1333).

Απεναντίας, τα ανοργάνωτα σώματα δεν διαρκούν. Μηχανισμοί καθαροί και απλοί, πάνω από τους οποίους η διάρκεια «γλιστρά» χωρίς να τους διαπερνά (EC, 526), τα ανοργάνωτα σώματα (corps inorganisés) συνιστούν υλικά αντικείμενα (objets matériels), τα οποία είτε μένουν αμετάβλητα, είτε μεταβάλλονται, δυνάμει κάποιας εξωτερικής δύναμης, ως μετατόπιση των μερών τους (EC, 500), έτσι ώστε να υπόκεινται σε επανάληψη, να μην έχουν ιστορία, να μη γερνούν (EC, 501), να μην αλλάζουν τελικά μορφή²⁰⁷. Έτσι, καθώς διέπονται από το νόμο: «το παρόν δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από το παρελθόν, και ό,τι βρίσκουμε στο αποτέλεσμα υπήρχε ήδη στην αιτία του» (EC, 506), αυτά τα άψυχα σώματα, που κόβονται πάνω στο υφάδι της φύσης από μian αντίληψη που ακολουθεί τις γραμμές της δράσης (EC, 504), δεν είναι τίποτα περισσότερο από απομονώσιμα συστήματα γεωμετρικά καθορισμένα (EC, 502), κλειστά υλικά συστήματα.

«Κλειστό σύστημα», εντούτοις, παρόμοιο με το ακατέργαστο, αποτελεί και ένα έμβιο σώμα, με τη διαφορά ότι απομονώνεται και ολοκληρώνεται από την ίδια τη φύση²⁰⁸. Θα ήταν σφάλμα επομένως να εκλάβουμε το έμβιο σώμα, τον ζωντανό οργανισμό ως ένα αντικείμενο (EC, 507). Ένα έμβιο σώμα αποτελεί συμπίκνωση της

μου, διαπιστώνω ότι, παρόμοια με τη συνείδησή μου, ωριμάζει σιγά σιγά από την παιδική ηλικία έως το γήρας: γερνάει κι αυτό σαν κι εμένα» (EC, 507).

²⁰⁶ Ο θάνατος των ατόμων, υποστηρίζει ο Μπερξόν, μνημονεύοντας εν προκειμένω το βιβλίο του André Lalande [*La dissolution opposée à l' évolution*, 1889], δεν εμφανίζεται καθόλου ως μια ελάττωση της «ζωής εν γένει», ως μια αναγκαιότητα που θα προκαλούσε δυσφορία στη ζωή. Αν και η ζωή κατέβαλε πολλές επιτυχείς προσπάθειες σε πολλά σημεία, ουδέποτε κατέβαλε προσπάθεια για να παρατείνει απεριόριστα την ύπαρξη των ατόμων, σάμπως να επιζητούσε ή να αποδεχόταν το θάνατο, έτσι ώστε να προοδεύσει όσο το δυνατόν περισσότερο. Βλ. EC, 704, σημ. 1.

²⁰⁷ EC, 510: «Το καθαυτό στοιχείο της γήρανσης είναι η ανεπαίσθητη και απείρως διαιρούμενη συνέχιση της αλλαγής μορφής».

²⁰⁸ Βλ. παραπάνω σ. 73. Πρβ. *Mél*, 500, *Cor*, 194.



εξέλιξης της ζωής σε μια «σταθερή όψη», σε μια «μορφή» (*forme*), η οποία αλλάζει, όταν η μεταβολή αποβεί αρκετά σημαντική, ώστε να κατανικήσει την αδράνεια της αντίληψής μας, ενώ στην πραγματικότητα μεταβάλλεται συνεχώς. Η μορφή, εκφράζοντας έτσι το *στιγμιαίο* κάποιας μετάβασης (*transition*) (*EC*, 750), δεν αντιστοιχεί με τα Είδη (*Formes*) της φιλοσοφίας των Ιδεών (πλατωνική θεωρία), γιατί τα Είδη δεν είναι, κατά τον Μπερξόν, «όψεις της μεταβολής, αλλά συστατικά της στοιχεία, καθότι εκπροσωπούν ό,τι το θετικό υπάρχει στο γίνεσθαι» (*EC*, 763). Η φιλοσοφία των Ιδεών, συνεχίζει ο Μπερξόν, καθώς δεν εκκινεί από την ουσιωδώς εκτεταμένη μορφή (*forme*), αλλά από το Είδος (*Forme*)²⁰⁹, -που θεωρεί ουσία της πραγματικότητας-, αποδέχεται έτοιμες μορφές (*formes*) στην αιωνιότητα, έτσι ώστε η μορφή να μην εξηγείται μέσω της αντίληψης, αλλά μέσω της *έννοιας*. Ενώσω λοιπόν μια εννοιολογική πραγματικότητα δεν καταλαμβάνει έκταση, ούτε διάρκεια, τα Είδη εδράζονται εκτός χώρου και χρόνου (*EC*, 764), -ο Αριστοτέλης [*Περί ζώων μορίων*], για παράδειγμα, ο οποίος αρνείται τη μηχανική ή φυσικοχημική εξήγηση του φαινομένου της ζωής, μολονότι αποδέχεται ότι ορισμένες οργανικές ενέργειες επενεργούν στις βιολογικές καταστάσεις, θεωρεί τα *είδη* αμετακίνητα και αιωνίως υπάρχοντα²¹⁰ - σε μια πραγματικότητα όπου ο χρόνος *αχρονοποιείται*²¹¹.

Ανάμεσα στις μορφές ή τα είδη (*espèces*), τα οποία μαζί με τις μορφές δηλώνουν «συλλογική στάθμευση» (*DS*, 1240), και στη ζωή εν γένει, ανάμεσα στη σταθερότητα²¹² των ιδιαίτερων εκδηλώσεών της, -οι οποίες δεν αποδέχονται την κινητικότητα παρά μόνο απρόθυμα και καθυστερημένα-, και στην κινητικότητά της, εμφανίζεται παντού η ίδια αντίθεση, η ίδια βαθιά παραφωνία: μια αδιόρθωτη *διαφορά*

²⁰⁹ Ο όρος «είδος» (ελληνικά στο γαλλικό κείμενο), που αποδίδεται από τον Μπερξόν με τον όρο «Ιδέα», έχει τριπλή σημασία και δηλώνει: α) την ποιότητα, β) τη μορφή ή την ουσία, και γ) τον σκοπό ή το σχέδιο της εκτελούμενης πράξης. Η ποιότητα (*qualité*) είναι μια στιγμή του γίνεσθαι, η μορφή (*forme*) είναι κάποια στιγμή της εξέλιξης, η ουσία (*essence*) είναι η μέση μορφή πάνω και κάτω από την οποία οι άλλες μορφές κλιμακώνονται σαν αλλοιώσεις αυτής· τέλος, το *σχέδιο* (*dessein*) είναι αυτό που εμπνέει την εκτελούμενη πράξη (*EC*, 761).

²¹⁰ Βλ. Γεωργούλης, 1962: 304.

²¹¹ Moutsopoulos, 1980: 45.

²¹² «Η σταθερότητα (*fixité*) εφ' ου ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό των ειδών το οποίο αναζητούν ώστε διατηρήσουν τη συνηθισμένη τους κατάσταση. Τα ζωικά είδη με θερμό αίμα ή με σταθερή θερμοκρασία, λόγου χάριν, θα είχαν διατηρήσει, σύμφωνα με τον Quinton (*L' Eau de mer, milieu organique*, Παρίσι, 1904), ενόψει μιας νέας ψύχρασης της γης, τη θερμοκρασία του θαλάσσιου περιβάλλοντος στο οποίο εμφανίζονται. Βλ. Philonenko, 1994: 247.

ρυθμού (EC, 603), που θα μετρούσε τον «βαθμό της έντασης ή της χαλάρωσης των συνειδήσεων», μια παράσταση από *άνισης ελαστικότητας διάρκειες* (MM, 342). Ασφαλώς, η παράσταση αυτή θα κατέγραφε τα *επίπεδα συνείδησης*²¹³, την απόσταση δηλαδή της πραγματικής από τη δυνητική δράση²¹⁴, χάρη στην οποία το έμβιο ον εξάγει από την ύλη τις πληροφορίες που χρειάζεται, συμπυκνώνοντας σε μια στιγμή της διάρκειάς του τρισεκατομμύρια συμβάντα από την υπέρμετρα λιγότερο τεταμένη διάρκεια των πραγμάτων (PM, 1300). Και ασφαλώς χάρη σε αυτή τη διαφορά, που εντοπίζει μάλλον στις διαφορές βαθμού²¹⁵ (επίπεδα συνείδησης) το κλειδί προκειμένου να κατανοήσουμε την προσπάθεια μιας συνείδησης για δημιουργική εξέλιξη, ο ισχυρισμός του Deleuze, ο οποίος εδραιώνει την μπερζονική φιλοσοφία ως διαφορά φύσης, θεωρώντας τους βαθμούς *διαβάθμιση της ίδιας της διαφοράς*²¹⁶, διακινδυνεύοντας μάλιστα, μέσω μιας δυναμικής «οντολογίας δυνάμεων» στη βάση υποστασιοποίησης του χρόνου, να διαγράψει τα υποκείμενα της εξέλιξης²¹⁷, παραμένει μετέωρος.

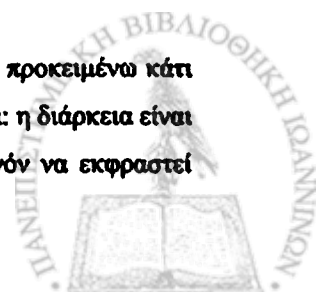
²¹³ Για τη θεωρία των *επιπέδων συνείδησης* βλ. παρακάτω, σ. 178 κ. εξ. -

²¹⁴ Βλ. παραπάνω σ. 72.

²¹⁵ Οι οποίες ενίοτε αντιστοιχούν σε διαφορές φύσης βλ. παρακάτω σ. 182.

²¹⁶ Σύμφωνα με τον Deleuze, ο Μπερζόν επιστρέφει στους βαθμούς, αλλά όχι στις διαφορές βαθμού, υποστηρίζοντας «ότι δεν υπάρχουν διαφορές βαθμού στο ον (in being), αλλά *βαθμοί της ίδιας της διαφοράς*. Οι θεωρίες που προβαίνουν με διαφορές βαθμού έχουν επιφέρει ακριβώς σύγχυση σε όλα, διότι δεν είδαν τις διαφορές φύσης [...] αυτό που διαφέρει στη φύση είναι κατά έσχατο λόγο αυτό που διαφέρει στη φύση από τον εαυτό της, τόσο όσο αυτό που διαφέρει είναι μόνο ο χαμηλότερος βαθμός, όπως η διάρκεια, ορισμένη η ίδια ως διαφορά της φύσης. Όταν η διαφορά φύσης μεταξύ δύο πραγμάτων γίνεται ένα από τα δύο, το άλλο είναι μόνο ο τελευταίος του βαθμός. [...] Αυτά συνιστούν την αρχή της μείξης, και μας κάνουν να πιστεύουμε σε διαφορές βαθμού, αλλά μόνο αν τα εκλάβουμε καθαυτά, ξεχνώντας ότι τα άκρα που ξαναενώνονται είναι δυο πράγματα που διαφέρουν στη φύση, όντας αληθινά οι βαθμοί της ίδιας της διάρκειας. Έτσι, αυτό που διαφέρει είναι η χαλάρωση και η συστολή, η ύλη και η διάρκεια ως βαθμοί ή εντάσεις της διαφοράς. [...] Η χαλάρωση και η συστολή είναι μόνο οι βαθμοί της ίδιας της διαφοράς [...] η *αντιστροφή* του ενός από το άλλο». Βλ. Deleuze, 1999: 61, οι υπογραμμίσεις του κειμένου. Η ενθρόνιση μάλιστα της ιδέας της *διαφοράς* στον Deleuze, είναι τόσο σημαντική, αναφέρει ο Mullarkey, ώστε να αναζητεί την αρχή της όχι μόνο στη γλώσσα και στα σήματα, αλλά ακόμη περισσότερο στα εφαρμοσμένα μαθηματικά (διαφορική λογική), στη βιολογία (επιγενετική 'διαφορά') και στη φυσική (δυναμική διαφοροποίηση ενέργειας και θερμοκρασίας). Βλ. Mullarkey, 1999: α) 141.

²¹⁷ Η άποψη του G. Deleuze [*Cinéma 2 : L' image-temps*, μν. έργ., σ. 110] είναι εν προκειμένω κάτι παραπάνω από σαφές: «Ο μπερζονισμός έχει συρρικνωθεί συχνά στην ακόλουθη ιδέα: η διάρκεια είναι τάχα υποκειμενική και συνιστά την εσωτερική μας ζωή. Ο Μπερζόν έπρεπε πιθανόν να εκφραστεί



Επιστρέφοντας ξανά στους ζωντανούς οργανισμούς, θα εξετάσουμε τώρα ένα άλλο ιδιάζον γνώρισμα των έμβιων σωμάτων: την ατομικότητα. Η ατομικότητα θεωρείται, σύμφωνα με ορισμένους ερευνητές, μια τρέχουσα βιολογική έννοια, εφόσον ένα είδος συγκροτείται μόνο από έμβια όντα εξατομικευμένα²¹⁸. Πράγματι, λέει ο Μπερξόν, ένα έμβιο σώμα, εκδηλώνοντας ένα σύνολο ετερογενών και αλληλοσυμπληρούμενων μερών και λειτουργιών, είναι *άτομο*, κάτι που είναι αδύνατο να ειπωθεί π.χ. για ένα αντικείμενο ή για έναν κρύσταλλο, αφού ούτε ο κρύσταλλος εμφανίζει την ετερογένεια της δομής και των λειτουργιών ενός σώματος (EC, 504).

Η *ατομικότητα* (individualité), - για ορισμένους, έννοια αθεματοποίητη στην μπερξονική φιλοσοφία²¹⁹ ενώ για άλλους όχι²²⁰, ενέχει ορισμένες δυσκολίες στον προσδιορισμό της. Στην προσπάθειά του να προσδιορίσει την ατομικότητα, ο Μπερξόν διέκρινε ήδη από το *Γέλιο* (1900), ανάμεσα στην καθαρή ατομικότητα και την ατομικότητα την οποία αντιλαμβανόμαστε. Η καθαρή ατομικότητα, μια ποιοτική και πρωτότυπη κατάσταση «αρμονίας μορφών και χρωμάτων», μας διαφεύγει πάντοτε όταν «δεν μας είναι υλικώς χρήσιμη να τη διακρίνουμε» (R, 460), επειδή πρέπει να ζήσουμε με βάση τις ανάγκες μας, να ενεργούμε και να αποδεχόμαστε από

έτσι, τουλάχιστον αρχικά. Ολοένα όμως και περισσότερο, θα πει κάτι διαφορετικό: η μόνη υποκειμενικότητα είναι ο χρόνος, ο μη χρονολογικός χρόνος, εφόσον τον συλλάβουμε στη θεμελίωσή του, και είμαστε εμείς που βρισκόμαστε εντός του χρόνου και όχι το αντίθετο [...] Ο χρόνος δεν είναι η εσωτερικότητα εντός μας αλλά, απεναντίας, είναι η εσωτερικότητα εντός της οποίας βρισκόμαστε, κινούμαστε, ζούμε και μεταβαλλόμαστε». Για την παράθεση αυτή βλ. Πρελορέντζος, 2008: α) 7. Η υπογράμμιση δική μας. Ο Deleuze, επισημαίνει ο Πρελορέντζος [στο ίδιο, 7], υιοθετώντας τη θέση του Bergson σύμφωνα με την οποία *δεν υπάρχουν πράγματα αλλά πρόοδοι ή μεταβάσεις, δομεί μια οντολογία δυνάμεων, που δεν μας επιτρέπει να σκεφτόμαστε με όρους στατικών πραγμάτων ή ιδιοτήτων* (C.V. Boundas, «Les strategies différentielles dans la pensée deleuzienne», Gilles Deleuze, *héritage philosophique, μν. έργ.*, σσ. 17-18]. Προχωρά έτσι πολύ πέρα από τον Bergson, καθώς δεν αντιτίθεται μόνο στην ύπαρξη πραγμάτων, αλλά και των υποκειμένων (εφόσον ο όρος αυτός δηλώνει μιαν αρχή (instance) με σταθερές γνώσεις, εξουσίες και καθήκοντα)· τη θέση αυτών καταλαμβάνει ο αντλημένος από τον Ιωάννη Σκώτο Εριγένη όρος *hecceité* (από το λατινικό *haec* = αυτό το πράγμα), που δηλώνει «κάθε εξατομίκευση που δεν τελείται με τον τρόπο ούτε ενός υποκειμένου ούτε ενός πράγματος και που χρησιμεύει να προσδιορίσει ένα απρόσωπο και προατομικό υπερβατολογικό πεδίο (Anne Sauvagnargues «Hecceité», *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, μν. έργ.*, σσ. 171-180).

²¹⁸ Vieillard-Baron, 1999: 20.

²¹⁹ Gilson, 1985: 8.

²²⁰ Πρβ. Ρωμανός, 2001: 363.



τα αντικείμενα μόνο τη *χρήσιμη* εντύπωση, επειδή ένα χονδροειδές πέπλο παρεμβάλλεται ανάμεσα σ' εμάς και στη φύση, έτσι ώστε να μην αντιλαμβανόμαστε καθαρά όλα όσα βρίσκονται ολόγυρά μας (R, 459).

Φαίνεται λοιπόν ότι η ευκρινής περιγραφή ενός αντικειμένου, μέσω της οποίας καθορίζουμε την ατομικότητά του, αποτελεί απλώς το σχέδιο μιας ενδεχομενικής *επίδρασης* «που θα μπορούσαμε να ασκήσουμε σε ένα σημείο του χώρου», η οποία επιστρέφοντας πίσω, μας κάνει να βλέπουμε «τις επιφάνειες και τις γωνίες των πραγμάτων» μέσα από ένα είδος αντικατοπτρισμού (*comme par en miroir*) (EC, 504). Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να «ζούμε σε μια ενδιάμεση ζώνη ανάμεσα στα πράγματα και σ' εμάς, εξωτερικά ως προς τα πράγματα, εξωτερικά ως προς τον εαυτό μας», ώστε να διαφεύγει η ατομικότητα *μέχρι και στο δικό μας άτομο* (R, 460-461), όπως μας διαφεύγει η ουσία της κίνησης, η κινητικότητα²²¹.

Έτσι εξηγείται αφενός γιατί ο προσδιορισμός της ατομικότητας καθίσταται εξαιρετικά δύσκολος, αφετέρου γιατί η ατομικότητα επιδέχεται διαβάθμιση, αφού αρκεί ένας οργανισμός να εμφανίσει κάποια *συστηματοποίηση των μερών πριν από τον τεμαχισμό και αυτή να αναπαραχθεί στα τεμάχια, άπαξ και αποσπαστούν* (EC, 506). Η δυσκολία επιτείνεται, καθώς εν προκειμένω έχουμε να κάνουμε με τις ίδιες τις ζωτικές ιδιότητες, οι οποίες ως *τάσεις μάλλον παρά ως καταστάσεις*, δεν πραγματώνονται ποτέ πλήρως. Στον οργανωμένο κόσμο, όπου συναντούμε «αμοιβαία περιπλοκή ανταγωνιστικών τάσεων», η τάση εξατομίκευσης εμφανίζεται παντού και καταπολεμάται συγχρόνως από την τάση συνένωσης (αναπαραγωγής), έτσι ώστε μια τέλεια εξατομίκευση θα ακύρωνε την τάση προς συνένωση, την ανασυγκρότηση δηλαδή ενός νέου οργανισμού στη βάση του προηγούμενου (EC, 505). Χάρη στην τάση εξατομίκευσης, χάρη σε αυτή την τρομερή εσωτερική ώθηση, οι αρχικά απλές έμψυχες μορφές, *μάζες σχεδόν αδιαφοροποίητες που εξωτερικά έμοιαζαν με τις αμοιβάδες, εξελίχθηκαν και αναπτύχθηκαν όσο το δυνατόν περισσότερο*. Αλλά η έμβια, η οργανωμένη ύλη, που «*διχοτομείται μάλλον παρά αυξάνεται πέρα από ένα ορισμένο σημείο*» (EC, 579), κατάφερε, χάρη στη μείζονα προσπάθεια της ζωής να συσταλεί στον εαυτό της (EC, 714), να διατηρήσει ενωμένη μian αύξουσα περιπλοκή στοιχείων, έτοιμων να διχοτομηθούν, ώστε να λειτουργεί σαν «*συνεχής ζώσα μάζα που θα είχε απλώς αυξηθεί*» (EC, 579).

²²¹ Βλ. παραπάνω σ. 48.



Σε όλη τη ζωική κλίμακα παρατηρείται επομένως μια αμφιταλάντευση ανάμεσα στις δύο τάσεις, της εξατομίκευσης και της συνένωσης (EC, 714-715), από τις χαμηλότερες βαθμίδες της –τις συνενώσεις μικροβιακών αποικιών, στις οποίες η τάση εξατομίκευσης απαντά με τη συγκρότηση ενός πυρήνα²²²– έως τις υψηλότερες –τις συνενώσεις τόσο των πρωτοφύτων, που παραμένουν ενωμένα χάρη στην πηκτώδη ουσία που τα περιβάλλει, όσο και των πρωτόζωων, «που αρχίζουν να συμπλέκουν τα ψευδοπόδια τους καταλήγοντας να συναφθούν μεταξύ τους» (EC, 715). Η φύση μοιάζει κατά κάποιο τρόπο να διστάζει «αν θα συστήσει μια κοινωνία ή ένα άτομο». Αν π.χ. ένα ογκώδες εγχυματόζωο, όπως ο στέντορας, λέει ο Μπερξόν, χωρισθεί σε δύο ίσα μέρη, ώστε αμφότερα να περιέχουν ένα μέρος του πυρήνα, καθένα από αυτά θα γεννήσει ξανά έναν ανεξάρτητο στέντορα. Αν ο διαχωρισμός είναι ατελής, ώστε να διατηρηθεί κάποια πρωτοπλασματική επικοινωνία ανάμεσα στα δύο μέρη, αναπτύσσονται τέλειες κινήσεις συνεργασίας, έτσι ώστε *αρκεί να διατηρηθεί ή να κοπεί το συνδετικό νήμα για να λάβει η ζωή κοινωνική ή ατομική μορφή* (EC, 716).

Φαίνεται λοιπόν ότι η ζωή μέσα στον οργανωμένο κόσμο, ιδωμένη ως αμφιταλάντευση τάσεων, θα αποτύπωνε τη διεξαγωγή αυτού του αγώνα, σε ένα παιγνίδι της ύπαρξης²²³ με τον εαυτό της προς ένα διαφεύγον αίτημα αυτοαναφοράς: μια συνεχή αναζήτηση της ατομικότητας, της κινητικότητας προς την τέλεια ύπαρξη²²⁴, το ίδιο το αίτημα της δημιουργικής εξέλιξης. Υπό το πρίσμα αυτό, η μπερξονική εξέλιξη δεν θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως παμψυχισμός²²⁵, ως ψυχοζωισμός, ένα είδος δηλαδή ζωτικού «μυστικισμού»²²⁶, ως βιταλισμός, ο οποίος απλώς διακρίνει έναν ζωντανό οργανισμό από έναν νεκρό²²⁷, είτε επίσης ως ένας μονισμός, όπως εκείνος του Deleuze²²⁸, του Πλωτίνου ή του Ravaisson, που

²²² Βλ. την εργασία του Serkovski, *Anné biologique*, 1898, σ. 317, στο EC, 715, σημ. 1.

²²³ Η ύπαρξη, για τον Μπερξόν, είναι εκείνη που πάντοτε μεταβάλλεται, ωριμάζει και αναδημιουργείται. Βλ. EC, 500.

²²⁴ DS, 1240: «η τέλεια ύπαρξη είναι κινητικότητα μέσα στην ατομικότητα».

²²⁵ Vieillard-Baron, 2002: 302, 287-288: Αυτό που προσδιορίζει η *Δημιουργική εξέλιξη* «είναι η ψυχολογική ουσία της ζωής, ένα είδος παμψυχισμού, όπου η δύναμη της ζωής, με άλλα λόγια η ζωτική ορμή, είναι μια μεγάλη πνευματική βούληση που ξεπερνά τα άτομα, υποδιαιρείται και δημιουργεί τα είδη».

²²⁶ Conry, 2000: 284.

²²⁷ Βλ. Prochianz, 2002: 532.

²²⁸ Στο μάθημά του για το 3^ο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης* ο Deleuze γράφει: «Η διάρκεια είναι λοιπόν τα πάντα. Έχουμε να κάνουμε με ένα μονισμό που διατηρεί όλες τις δυνάμεις (rouvoirs) της

περιορίζεται μόνο στη διαφορά βαθμών ανάμεσα «στα όντα»²²⁹, αλλά να ιδωθεί ως δημιουργική προσπάθεια της ζωτικής ορμής που παρασύρει την ύλη και την οργανώνει σε νέες μορφές και είδη, ακολουθώντας απρόβλεπτες ή αποκλίνουσες κατευθύνσεις, με την εξέλιξη να πραγματοποιείται πάντοτε προς την κατεύθυνση της ατομικότητας²³⁰, πάντοτε προς το απόλυτο άτομο²³¹.

Έτσι, στις δυο μεγάλες γραμμές εξέλιξης που προχώρησαν ξεχωριστά, συναντούμε αφενός τα φυτά, αφετέρου τα ζώα (*EC*, 545). Η έμβια ύλη ακολούθησε εν μέρει την πρώτη κατεύθυνση και εν μέρει τη δεύτερη. Η πρώτη γραμμή αντιπροσωπεύει αδρομερώς την κατεύθυνση των φυτών, στο βαθμό που η κινητικότητα και πιθανόν η συνείδηση μπορούν σε αυτά να αφυπνισθούν περιστασιακά· η δεύτερη χαρακτηρίζει αδρομερώς την κατεύθυνση του ζωικού κόσμου, μολονότι πολλά ζωικά είδη παραιτούνται από την κίνηση και επομένως από τη συνείδηση (*ES*, 823-824). Στη συνέχεια, η εξέλιξη του ζωικού κόσμου πήρε άλλη τροπή: συντελέστηκε προς το ένστικτο και τη διάνοια, δηλαδή στα αρθρόποδα και στα σπονδυλωτά, με ύψιστα σημεία της εξελικτικής διαδικασίας σε κάθε σειρά αντίστοιχα, τα υμενόπτερα έντομα²³² και την ανθρώπινη διάνοια²³³. «Φυτικός λήθαργος, ένστικτο και διάνοια, στοιχεία που συνέπιπταν» στο αρχικό έναυσμα της ζωής²³⁴, αναγγέλλουν τρία πεδία της ζωτικής ορμής, τρία πεδία αλλά και μορφές συνείδησης: του φυτού, του ζώου και του ανθρώπου.

πλειονότητας. Έτσι, αν έλεγε κάποιος ότι αν η ζωτική ορμή διαφοροποιείται επειδή η ύλη αντιτίθεται σε αυτή, λέμε τώρα ότι η διαφοροποίηση έχει την αρχή της στην ίδια την εσωτερικότητα της διάρκειας». Βλ. Deleuze, 1960: 188.

²²⁹ Lemoine, 2004: 107. Πρβ. Philonenko, 1994: 258 και Robinet: 1966: 101.

²³⁰ Lafrance, 1974: 61.

²³¹ Maquet, 2007: 24.

²³² Η πρόσφατη επιστήμη της κοινωνιοβιολογίας, διακρίνοντας διάφορα στάδια συνεργασίας κατά τη διαδικασία της εξέλιξης μεταξύ συμπληρωματικών και αλληλοβοηθητικών ατομικότητων (κυτταρική, πολυκυτταρική, κοινωνική ή υπερ-κοινωνική), τοποθετεί τα κοινωνικά υμενόπτερα στο πλέον εξελιγμένο επίπεδο, το επονομαζόμενο «αιοκοινωνικό» (*éosocial*). Πολλαπλές παρατηρήσεις έδειξαν ότι στην πραγματικότητα τα *αιοκοινωνικά* έντομα έχουν ένα σημαντικό οικολογικό βάρος στον πλανήτη μας, επειδή η βιομάζα τους είναι σχεδόν τέσσερις φορές ανώτερη από την αντίστοιχη του συνόλου των σπονδυλωτών. Βλ. Jaisson, *La fourmi et le sociobiologiste*, Paris, Odile Jacob, 1993, στο Didier, 2001: 38.

²³³ *EC*, 609. Πρβ. *ES*, 829, 834.

²³⁴ *EC*, 609. Πρβ. *DS*, 1072.



Ο επιμερισμός του *élan vital* στις τρεις ζωτικές κατευθύνσεις, φυτά, ένστικτο και διάνοια, ανακαλεί εδώ την αριστοτελική διάκριση μεταξύ θρεπτικής, αισθητικής και έλλογης ψυχής²³⁵. Ωστόσο, η κεφαλαιώδης πλάνη, που μεταβιβάστηκε από τον Αριστοτέλη, και που έκτοτε μόλυνε τις περισσότερες φιλοσοφίες της φύσης έγκειται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, στο να εκλαμβάνουμε τον φυτικό, τον ενστικτώδη και τον έλλογο βίο ως τρεις διαδοχικούς βαθμούς, αντί να δούμε σε αυτούς μια διαφορά φύσεως, να τους εκλάβουμε ως τρεις διστάμενες κατευθύνσεις μιας δραστηριότητας που διαιρέθηκε μεγαλώνοντας (EC, 609).

Η διαπίστωση αυτή δεν πρέπει ουδόλως να μας διαφεύγει. Χρειάζεται ωστόσο να τη μελετήσουμε αναγκαστικά υπό το πρίσμα μιας ευέλικτης τελικότητας²³⁶, μιας ανοικτής τελεολογίας²³⁷. Να θεωρήσουμε με άλλα λόγια ότι όλη η εξέλιξη της ζωής, ως κίνηση δύο ανταγωνιστικών ρευμάτων, της ζωής και της ύλης²³⁸, τελείται υπό το πρίσμα μιας προσπάθειας που, ενάντια στα υλικά εμπόδια, θα εξηγούσε όχι μόνο τη δράση κάθε έμβιου όντος για μεγαλύτερη κίνηση και ελευθερία, δηλαδή για ευρύτερη συνείδηση, αλλά και την ίδια την πολλαπλότητα των γραμμών της ζωτικής εξέλιξης²³⁹. Μελετώντας την εξελικτική κίνηση στις διστάμενες κατευθύνσεις της, ασφαλώς εκτιμούμε τη σπουδαιότητα των συμβάντων, τον προσδιορισμό της φύσης και την αναλογία των αποκλιόμενων τάσεων, ώστε μέσα από τον συνδυασμό τους να «πετύχουμε μια προσέγγιση ή μάλλον μια μίμηση της αδιαίρετης κινητήριας αρχής από την οποία προήλθε η ορμή τους» (EC, 581). Τούτο αναμφίβολα δηλώνει «πρόοδο» (EC, 583). Πλην όμως εκτιμούμε πολύ περισσότερο ότι σε κάθε στάση και οπισθοδρόμηση, όπου «κάθε είδος συμπεριφέρεται σάμπως η γενική κίνηση της ζωής να κατέληγε σε αυτό αντί να το διαπεράσει» (EC, 711), την ολοένα και εντονότερη

²³⁵ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Β, 414 a 31-414 b1. Για τις επιδράσεις του Αριστοτέλη στη γαλλική φιλοσοφία βλ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2001: 19-30. Για την πρόσληψη του Αριστοτέλη από τον Μπερξόν βλ. Πρελορέντζος, 2006: 437-441.

²³⁶ Βλ. παραπάνω σσ. 45, 57.

²³⁷ Σύμφωνα με την υπόδειξη της Dorothy Emmet, "Some Reflections Concerning Bergson's *Two Sources of Morality and Religion*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 34, 55th Session, 1933-1934, 231-248, εδώ 244-245. Βλ. Kennedy, 1987: 156.

²³⁸ Βλ. παραπάνω σ. 51.

²³⁹ DS, 1072: «Αν η ζωή δεν είναι αναλύσιμη σε φυσικά και χημικά γεγονότα, δρα σαν μια ειδική αιτία, που επιπροστίθεται σε ό,τι συνήθως ονομάζουμε ύλη: η ύλη αυτή είναι εργαλείο και επίσης εμπόδιο. [...] Μπορούμε να εικάσουμε ότι σε μια διαίρεση τέτοιου είδους οφείλεται η πολλαπλότητα των μεγάλων γραμμών της ζωτικής εξέλιξης».

προσπάθεια κάθε έμβιου όντος που, μολονότι πάντα διαψεύδεται, τείνει να κατακτήσει αυτή τη συνέχεια (*Mél*, 1086). Η προσπάθεια και η αγωνία μας στρέφεται έτσι στην ίδια την ορμή της ζωής²⁴⁰, στο μέγα της μυστήριο, την αγάπη, πράγμα που μας επιτρέπει να διαβλέψουμε ότι κάθε έμβιο ον, εκτός από παγωμένη μορφή συνείδησης, αποβαίνει μια δίοδος, ένα πέρασμα (*lieu de passage*) μέσω του οποίου η ζωή μεταδίδει ουσιαστικά την κίνησή της²⁴¹.

²⁴⁰ Carr, 1915: 108.

²⁴¹ *EC*, 604. Ο Μπερξόν αναπαράγει αυτό το χωρίο σε μια επιστολή του στον De Rothschild. Βλ. *Cor*, 1288.



Κεφάλαιο 2°

Η φυτική συνείδηση

la conscience végétale

Τίποτε δεν είναι τραγικότερο από το θάνατο ενός δέντρου το οποίο, στο απόγειο της δύναμής του και της ζωής του, καρφωμένο στο χώμα, δεν μπορεί ούτε να το σκάσει ούτε να αμυνθεί.

M. Maeterlinck

Υπέρμαχος μιας δυναμικής σύλληψης του πραγματικού, στη βάση μιας αρχικής ορμής, στην οποία εκδηλώνεται η ενότητα της κίνησης του οργανωμένου κόσμου (EC, 584), ο Μπερξόν θεωρεί αδύνατη μια σαφή οριοθέτηση μεταξύ φυτικού και ζωικού κόσμου, αφού «δεν υπάρχει ούτε ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του ζώου που να μην παρατηρείται σε ορισμένα είδη ή σε ορισμένες στιγμές στον φυτικό κόσμο». Κάθε εκδήλωση της ζωής, που περιέχει τουλάχιστον «σε στοιχειώδη, λανθάνουσα, ή δυνητική κατάσταση τους ουσιαστικούς χαρακτήρες της πλειονότητας των άλλων εκφάνσεων», οδηγεί τη διάκριση του φυτού από το ζώο σε μια *διαφορά αναλογίας*. Πράγμα που συνεπάγεται ότι η αντιδιαστολή του φυτού από το ζώο καθίσταται εφικτή, υπό τον όρο ότι η αντίστοιχη ομάδα ορίζεται όχι με βάση την «κατοχή ορισμένων γνωρισμάτων», αλλά με βάση «την τάση που έχει να τα υπερτονίζει» (EC, 585).

Στη βάση μιας τέτοιας παραδοχής, θα αναζητήσουμε στη συνέχεια τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα ενός φυτικού οργανισμού. Ένα πρώτο γνώρισμα είναι ο τρόπος διατροφής. Τούτος συνίσταται στην ικανότητα του φυτού να λαμβάνει άμεσα από την ατμόσφαιρα, το έδαφος και το νερό, στοιχεία απαραίτητα για τη συντήρησή του, όπως ο άνθρακας και το άζωτο (EC, 585). Απεναντίας το ζώο, αδυνατώντας να τραφεί άμεσα με τα ίδια στοιχεία, καθώς τα προσλαμβάνει διαμέσου της ανάμιξης τους με οργανικές ουσίες από φυτά ή ζώα που, άμεσα ή έμμεσα, τις οφείλουν στα φυτά, καταλήγει τελικά να τρέφεται από το φυτό (EC, 585-586).



Το φυτό λοιπόν παρουσιάζει αναμφίβολα μια διατροφική αυτάρκεια. Αλλά διατροφική αυτάρκεια εμφανίζουν επίσης και μερικά εντομοβόρα φυτά, όπως η δροσερά (*Drosera*), η διώνη (*Dionée*), η πιμελίσκη (*Pinguicula*), ενώ οι μύκητες (ζυμομύκητες, σαπρόφυτα ή παράσιτα), που λαμβάνουν την τροφή τους από ήδη σχηματισμένες οργανικές ουσίες, αφού οργανικά δεν κατάφεραν να εξελιχθούν και να εξυψωθούν πάνω από ορισμένους ιστούς, αναφέρει ο Μπερξόν, επικαλούμενος τη μελέτη των De Saprota και Marion, παρέμειναν «εξαμβλώματα του φυτικού κόσμου», ισάριθμα αδιέξοδα στο δρόμο της φυτικής εξέλιξης²⁴². Οι εξαιρετικές αυτές περιπτώσεις των εντομοβόρων φυτών δεν αναιρούν τον άμεσο τρόπο θρέψης των φυτών, επειδή και αυτά τρέφονται όπως τα υπόλοιπα φυτά, αντλώντας τον άνθρακα από την ατμόσφαιρα, ενώ η ικανότητά τους να συλλαμβάνουν έντομα και να τα καταπίνουν, συνιστά μόνο μια όψιμη και έκτακτη ικανότητα που απέκτησαν, καθώς ένα υπερβολικά πτωχό υπέδαφος αποδείχθηκε ανεπαρκές για να τα θρέψει (*EC*, 586).

Ωστόσο, το τίμημα της τροφικής αυτοτέλειας του φυτικού οργανισμού παραμένει βαρύ: το φυτό καταδικάζεται σε ακινησία, τη στιγμή που το ζώο είναι «αναγκαστικά κινητικό» (*EC*, 587). Πράγμα που σημαίνει ότι ακόμη και «στο πιο ταπεινό από τα έμβια όντα, η τροφή απαιτεί μια αναζήτηση, έπειτα μια επαφή, τέλος μια σειρά από προσπάθειες που συγκλίνουν προς ένα κέντρο», ένα κέντρο που χρησιμεύει για να τραφεί (*MM*, 334). Έτσι, σε όλη τη ζωική κλίμακα, από την αμοιβάδα, που εξαπολύει τα ψευδοπόδια της, μέχρι τα ανώτερα ζώα, με ανεπτυγμένο νευρικό σύστημα για να συντονίζουν την κίνηση και αισθητήρια όργανα προς αναζήτηση τροφής, το χαρακτηριστικό γνώρισμα που συναντούμε είναι η κινητικότητα στο χώρο. Το ζώο, επομένως, ακόμη και στην στοιχειωδέστερη μορφή του, όπως εκείνη του πρωτοπλάσματος, η μάζα του οποίου καλύπτεται από έναν λεπτό λευκωματώδη υμένα, μπορεί να κινείται, διαθέτοντας πλήρη ελευθερία μετασχηματισμού (*se déformer*) και κίνησης, σε αντίθεση με το φυτικό κύτταρο που καταδικάζεται στην ακινησία αυτή εξαιτίας της κυτταρικής του μεμβράνης (*EC*, 587).

Παραταύτα, η κίνηση στο φυτό δεν απουσιάζει παντελώς. Η κίνηση του φυτικού πρωτοπλάσματος μέσα στο κυτταρικό του περίβλημα, οι κινήσεις των φύλλων της ακακίας και οι περιπτώσεις αναρριχητικών φυτών που μελετήθηκαν από

²⁴² *L'évolution des Cryptogames*, 1881, σ. 37, στο *EC*, 586.



τον Δαρβίνο²⁴³, αναφέρει ο Μπερξόν, μαρτυρούν την παρουσία κίνησης στα φυτά. Από την άλλη, φαινόμενα καθήλωσης και παρασιτισμού παρατηρούνται και στα ζώα, ως «νάρκη» του είδους, μια άρνηση για περαιτέρω εξέλιξη²⁴⁴. Στα φυτά βέβαια η κίνηση δεν έχει την ποικιλία και τη συχνότητα των κινήσεων στο ζώο· εμφανίζεται περιορισμένη και σχεδόν ποτέ δεν εκτείνεται στην οργανική ολότητα του φυτού, ενώ στις εξαιρετικές εκείνες περιπτώσεις όπου εκδηλώνεται μια αόριστη αυθορμησία, φαίνεται ότι αφυπνίζεται συμπτωματικά μια συνήθως υπνωτισμένη δραστηριότητα (EC, 588). Κοντολογίς στα φυτά, η κίνηση εμφανίζεται «μάλλον ναρκωμένη, παρά απύουσα: αφυπνίζεται όταν μπορεί να καταστεί χρήσιμη» (ES, 822).

Η ανάγκη κίνησης των φυτών απασχόλησε εξίσου έναν άλλο μεγάλο στοχαστή, σύγχρονο του Μπερξόν, τον Maurice Maeterlinck²⁴⁵. Ο Maeterlinck, θεωρώντας τη δυναμική των πραγμάτων ως αδιάσπαστη συνέχεια της ζωής σε όλα της τα πεδία, - από τον μακρόκοσμο, το έναστρο σύμπαν, ως τη ζωή του φυτού, ενός μυρμηγκιού ή εκείνη του ανθρώπου-, αναφερόμενος στη *Νοημοσύνη των φυτών* (1907), περιγράφει με έξοχο, αλλά και δραματικό τρόπο, τον αγώνα των λουλουδιών για επιβίωση, χρησιμοποιώντας γι' αυτό πολυπληθή και εντυπωσιακά παραδείγματα²⁴⁶. Σύμφωνα με τον Maeterlinck, η κινητικότητα απαντά παντού στον κόσμο των φυτών: στην προσπάθεια διασποράς, εξώθησης και αεροδιάδοσης των εναέριων ελίκων της Σφενταμιάς, στις παραφυλλίδες της Φλαμουριάς, στην πτητική μηχανή του Γαϊδουράγκαθου, της Πικραλίδας και του Λαγόχορτου, στα εκρηκτικά ελατήρια του Ευφόρβιου (Φλώμου), στο παράδοξο κολλητικό αχλαδάκι της Πικραγγουριάς, στα

²⁴³ Βλ. *Les mouvements et les habitudes des plantes grimpantes* (1865), μετ. R. Gordon, 1890, στο EC, 587.

²⁴⁴ Βλ. Houssay, *La forme et la vie*, Παρίσι, 1900, σσ. 721-807, στο EC, 587, σημ. 1.

²⁴⁵ Ο Maurice Maeterlinck (1862-1949) αποτελεί μια απολύτως ξεχωριστή περίπτωση της σύγχρονης ευρωπαϊκής λογοτεχνίας. Ο Maeterlinck μελέτησε φιλοσοφία, και παρότι δεν υπήρξε συστηματικός φιλόσοφος, ασχολήθηκε με θέματα που αφορούν τον χώρο, τον χρόνο, την ύλη, την κίνηση, τον θάνατο, την αθανασία, το θρησκευτικό αίσθημα, τη ζωή των φυτών και των ζώων, την κοσμολογία, τη φυσική, το μυστήριο της ψυχής και τα παραψυχικά φαινόμενα, όπως επίσης το θέατρο και τις πολιτισμικές αξίες. Για τις αγαφορές αυτές βλ. την εισαγωγή της Χ. Μπακονικόλα στο *Μαίτερλινκ, Επιλογή από το έργο του*. Αθήνα. Εκδ. Στιγμή, 2002, σσ. 9-18, εδώ 11-12. Για μια πληρέστερη εργοβιογραφική ενημέρωση σχετικά με τον Maeterlinck βλ. Χαρά Μπακονικόλα, «Μωρίς Μαίτερλινκ. Ένας μάγος της βελγικής λογοτεχνίας», *Περίτεχνο* 3 (1999), 47-48.

²⁴⁶ Maeterlinck, 1977: 11.



άγκιστρα των Εριόφυλλων²⁴⁷, στις ποικιλίες ακόμη του άγριου Τριφυλλιού²⁴⁸. Όλες αυτές και άλλες επίσης προσπάθειες μαρτυρούν τα άπειρα ίχνη μιας επινοητικής νοημοσύνης που ανακαλύπτεται όχι μόνο στον καρπό ή στο άνθος, αλλά σε ολόκληρο τον φυτικό οργανισμό. Αυτός ο φυτικός κόσμος, διατείνεται ο Maeterlinck, «όπου το παν φαίνεται αποδοχή, σιωπή, υπακοή, περισυλλογή, είναι ίσα-ίσα εκείνος όπου η εξέγερση κατά του πεπρωμένου είναι η πιο σφοδρή και η πιο πεισματική»²⁴⁹. Οι μεγαλειώδεις προσπάθειες προς το φως των ανήλιων κλαδιών, δεν είναι δείγματα του θαρραλέου αγώνα των δέντρων που κινδυνεύουν; Αλλά και η νοήμων ενέργεια μιας ρίζας, στα επιτεύγματα της οποίας αναφέρεται ο Brandis²⁵⁰, δεν αποτελεί ένα παράδειγμα ανυποταξίας, κουράγιου, επιμονής και επίνοιας του φυτού, προκειμένου να εισχωρήσει σε ένα σύμπαν χωρίς τους φορτικούς νόμους της ύλης²⁵¹;

Στις μέρες μας, επίσης, η ιδέα της «φυτικής νοημοσύνης» βρίσκει πολλούς υποστηρικτές στο χώρο των βιολογικών και γενετικών επιστημών. Οι εν λόγω ερευνητές επικεντρώνονται στον τρόπο με τον οποίο τα φυτά ανταποκρίνονται στο περιβάλλον, στις προβλέψεις τους για το μέλλον, στους τρόπους που εφευρίσκουν να υπερισχύουν των εχθρών τους. Έτσι, αν και δεν είναι πολύ σαφές πώς συμβαίνει κάτι τέτοιο, τα ζιζάνια, τα μικροσκοπικά αυτά φυτά, μπορούν να αισθάνονται την παρουσία φίλων, εχθρών και της τροφής και να παίρνουν έντεχνες αποφάσεις ως προς τον τρόπο που θα τους πλησιάσουν. Το σινάπι, λόγου χάριν, το φυτό από το οποίο παρασκευάζεται η μουστάρδα, ο κύκλος ζωής του οποίου είναι μόλις έξι εβδομάδες, δεν μπορεί να επιζήσει αν κοπεί από την άκρη της ρίζας του ο στατόλιτός του, — ένας

²⁴⁷ Maeterlinck, 1977: 11.

²⁴⁸ Πρόκειται για δύο άγριες ποικιλίες Τριφυλλιού, δύο ζιζάνια, εκ των οποίων το ένα βγάζει ένα κοκκινωπό άνθος, το άλλο μια κίτρινη φουντίτσα. Βλέποντας τα να ξεγλιστρούν, λέει ο Maeterlinck, και να χώνονται μέσα στη χλόη και στα δημητριακά, δεν μπορείς να αμφιβάλλεις ότι πολύ πριν τον ονομαστό γεωμέτρη και φυσικό από τις Συρακούσες, ανακάλυψαν και εφάρμοσαν, όχι για την ανύψωση υγρών, αλλά για την πτήση, τις θαυμάσιες ιδιότητες του κοχλία του Αρχιμήδη. Βλ. στο ίδιο, 15.

²⁴⁹ Στο ίδιο, 9.

²⁵⁰ «Βυθισμένη στο χώμα, συνάντησε μια παλιά σόλα μπότας· για να παρακάμψει το εμπόδιο αυτό, που για πρώτη φορά βέβαια παρουσιαζόταν στο είδος της, διαιρέθηκε σε τόσα ριζίδια, όσες οι τρύπες της σόλας από τις τσαγκαροβελονιές. Κατόπιν, αφού πέρασαν το εμπόδιο, τα σκόρπια ριζίδια συμμαζεύτηκαν από τη ρίζα, σε τρόπο που ξανάγινε όπως ήταν». Η μετάφραση του Θ. Φωτιάδη. Βλ. στο ίδιο σσ. 20-21.

²⁵¹ Στο ίδιο, 10.



αμυλώδης «εγκέφαλος» που επικοινωνεί με το υπόλοιπο φυτό-, ενώ μια ποικιλία μηλιάς προγραμματίζει την ανάπτυξή της για τα επόμενα δύο χρόνια βασιζόμενη σε υπολογισμούς των καιρικών φαινομένων. «Η ιδέα της νοημοσύνης», υποστηρίζει ο Antony Trewavas, γεωπόνος και βιοχημικός στο παν/μιο του Εδιμβούργου, επεκτείνεται από την πολύ περιορισμένη ανθρώπινη οπτική, σε κάτι που εντοπίζεται γενικότερα στις μορφές ζωής. Επίσης, η γενετίστρια φυτών Barbara McClintock (βραβείο νομπέλ) αποκαλεί τα κύτταρα των φυτών «σκεπτόμενα», ενώ η Leslie Sieburth, βιολόγος στο πανεπιστήμιο της Utah, εκλαμβάνοντας τη νοημοσύνη ως ικανότητα απόκτησης και εφαρμογής γνώσεων, υποστηρίζει τέλος ότι «τα φυτά είναι έξυπνα»²⁵².

Η οπτική του Μπερξόν δεν φαίνεται σε γενικές γραμμές να διαφοροποιείται από τις κατευθύνσεις αυτές, παρότι δεν μιλά ρητά για νοημοσύνη των φυτών. Αναφέρεται ωστόσο στην προσπάθεια που καταβάλλει τόσο το ζώο, όσο και το φυτό. Έτσι, ενώ το ζώο, που αναγκαστικά είναι κινητικό, «εξελισσόταν μετ' εμποδίων κατά μήκος του δρόμου που οδηγούσε σε μια ολόενα και πιο ελεύθερη ανάλωση ασυνεχούς ενέργειας, το φυτό τελειοποιούσε μάλλον το σύστημα της επί τόπου συσσωρεύσεως», εξυπηρετούμενο σοβαρά από τη διχοτόμηση της εξέλιξης μεταξύ φυτών και ζώων (EC, 594). Μάλιστα στο φυτό, η κίνηση του οποίου εκδηλώνεται επιτόπια, η προσπάθεια δεν έχει το ίδιο ρίσκο, την ίδια διακινδύνευση, ούτε τις ίδιες επιλογές με την προσπάθεια του ζώου. Η αμοιβάδα, «απλή μάζα πρωτοπλασματικού ζελέ», έχει τη δυνατότητα να επιλέξει: είτε να κινηθεί και να δράσει, είτε να παραμείνει ακίνητη· είτε να ρισκάρει, να μεγαλώσει και να αναπτυχθεί, είτε να παραμείνει σε νάρκη, «ύπαρξη σίγουρη, ήσυχη, αστική»· είτε να αποβεί ανώτερη συνειδητότητα²⁵³, «συνείδηση με διαβαθμίσεις που αυξάνονται σε βάθος και σε ένταση», είτε να παραμείνει ασυνείδητη. Προκειμένου λοιπόν να εξελιχθεί, η αμοιβάδα θα κινηθεί είτε προς την κατεύθυνση του ζωικού κόσμου, είτε προς εκείνη των φυτών (ES, 823).

Η σχέση μεταξύ κίνησης και συνείδησης καθίσταται έτσι προφανής. Αλλά η συνείδηση ως προς την κίνηση είναι αίτιο ή αποτέλεσμα; Υπό μία έννοια, λέει ο Μπερξόν, είναι αίτιο, όταν η συνείδηση κατευθύνει τη μετακίνηση, αλλά αποτέλεσμα όταν την συντηρεί η κινητική δραστηριότητα: άπαξ όμως εκλείψει η τελευταία, η

²⁵² <http://news.pathfinder.gr/periscopio/smartplants.html>, 2006: 2-3.

²⁵³ Ο όρος «συνειδητότητα» δεν χρησιμοποιείται από τον Μπερξόν· εισάγεται ωστόσο από την πλευρά μας κατ' αναλογία με τον όρο «νοητότητα», προκειμένου να αναδείξουμε την προσπάθεια κάθε έμβιου όντος, ώστε να αναπτύξει τις δυνατότητές του για μεγαλύτερο εύρος δράσης, για ευρύτερη συνείδηση.

συνείδηση καθίσταται ατροφική και υπνωτισμένη (endormie) (EC, 589, 590), μια συνείδηση ληθαργική²⁵⁴, μια «ασυνείδητη» συνείδηση, όπως εν προκειμένω η φυτική.

Η ασυνειδησία, ωστόσο, επιδέχεται διαβάθμιση, αφού αντιπροσωπεύει άλλοτε μια μηδενική συνείδηση (conscience nulle) και άλλοτε μια μηδενισμένη συνείδηση (conscience annulée). Η φυτική συνείδηση δεν είναι ακριβώς μηδενική συνείδηση, όπως η συνείδηση μιας πέτρας που πέφτει χωρίς να έχει αίσθηση της πτώσης της. Από την άλλη, δεν είναι ούτε συνείδηση μηδενισμένη, όπου η παράσταση στομώνεται από την πράξη, όπως στην περίπτωση ενός υπνοβάτη που εκτελεί αυτοματικά το όνειρό του, διότι η συνείδηση εδώ, παρότι εξουδετερωμένη, επανεμφανίζεται όταν ανακλύπει κάποιο εμπόδιο (EC, 617), ενεργοποιώντας την ασυνειδησία στην οποία είχε περιπέσει το ένστικτο. Έτσι, παρότι, όπως είδαμε σε εξαιρετικές περιστάσεις, η φυτική συνείδηση αφυπνίζεται, σε γενικές γραμμές, η φυτική ασυνειδησία απορρέει από το γεγονός ότι εκλείπει από το φυτό μια εκδηλωμένη κινητικότητα, από το γεγονός ότι η κυτταρική μεμβράνη, που περιβάλλει το πρωτόπλασμα, ακινητοποιεί το φυτό. Πράγμα που συνεπάγεται ότι ο φυτικός οργανισμός απαλλάσσεται από τα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία όμως επενεργούν στο ζώο, διεγείρουν την αισθητικότητά του και το εμποδίζουν, λέει ο Μπερξόν επικαλούμενος στο σημείο αυτό τον Core, να περιπέσει σε ύπνωση²⁵⁵.

Συνέπεια του φαινομένου αυτού είναι η ατελής διέγερση της φυτικής αισθητικότητας, με άλλα λόγια η απουσία του νευρικού συστήματος. Το φυτό, σε αντίθεση με το ζώο, δεν διαθέτει νευρικό σύστημα (EC, 591), δεν χρειάζεται άλλωστε να έχει. Όσα συναντούμε στο φυτό, και τα οποία θα αντιστοιχούσαν στην αισθητικότητα του ζώου, είναι: αφενός η κατεύθυνση προς την οποία στρέφει το φυτό την ηλιακή ακτινοβολία, όταν τη χρησιμοποιεί για τη διάσπαση των ενώσεων του άνθρακα με το οξυγόνο -πράγμα που θα αντιστοιχούσε στη βουλευτική δραστηριότητα του ζώου-, αφετέρου μια ιδιαίτερη ευπάθεια της χλωροφύλλης προς το φως. Συνεπώς,

²⁵⁴ Ο Μπερξόν σε αυτό το σημείο, αξιοποιώντας τα αποτελέσματα των εργασιών του νεολαμαρκιανού βιολόγου Houssay, σύμφωνα με τον οποίο η χρήση αναπτύσσει τη λειτουργία, ενώ η μη χρήση την ατροφία, ανατρέχει στις έρευνες ενός άλλου νεολαμαρκιανού, του Alfred Giard, ειδικευμένου στον παρασιτισμό, προκειμένου να συγκρατήσει όχι τόσο τη θεωρία (théorique) του μεταμορφισμού, αλλά την ενσωμάτωσή της στην προβληματική του, στην αναλογία βιολογικού και φιλοσοφικού. Βλ. Conry, 2000: 126.

²⁵⁵ Core, *The origin of the fittest*, Λονδίνο, 1887, σ. 76, στο EC, 590.



αν το νευρικό σύστημα του ζώου συνιστά έναν μηχανισμό που λειτουργεί ως ενδιάμεσο ανάμεσα στη βούληση και στις αισθήσεις, το «νευρικό σύστημα» του φυτού θα ισοδυναμούσε με έναν ενδιάμεσο μηχανισμό, ή μάλλον με έναν ιδιάζοντα «χημισμό» (chimisme), ανάμεσα στην ευπάθεια της χλωροφύλλης προς το φως και στην παραγωγή του αμύλου (EC, 592). Πράγμα που, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, διαπιστώνουμε εξίσου και στον ζωικό κόσμο, καθώς το ζώο μπορεί να αναπτύξει ισοδύναμο της χλωροφυλλικής λειτουργίας. Τα πειράματα της Maria von Linden δείχνουν κατά τον Μπερξόν ότι οι χρυσαλλίδες και οι κάμπιες ορισμένων λεπιδοπτέρων μεταφέρονται σε συνθήκες φυτικής ζωής, αναπτύσσοντας μια ισοδύναμη χλωροφυλλική ενέργεια με εκείνη των φυτών, προκειμένου να προσλάβουν, υπό την επίδραση του φωτός, τον άνθρακα από το ανθρακικό οξύ της ατμόσφαιρας²⁵⁶.

Αν αυτό συνεπάγεται μια ταυτότητα της αρχικής ορμής, ότι η ορμή που καταλήγει στη χλωροφυλλική λειτουργία του φυτού είναι ίδια με εκείνη που δημιουργεί το νευρικό σύστημα του ζώου, από την άλλη, η ίδια ορμή εμφανίζεται στο φυτό, σε αντίθεση με το ζώο, εξασθενημένη, ατελής, εφόσον δεν απολήγει σε νευρικό σύστημα, δηλαδή δεν δημιουργεί αισθήσεις. Το φυτό λοιπόν δεν έχει αισθήσεις, είναι «αναίσθητο» (EC, 590). Πάνω σε αυτό πολλοί φιλόσοφοι θα συμφωνήσουν με τον Μπερξόν, από τον Αριστοτέλη²⁵⁷, έως τον Max Scheler. Η περίπτωση του Scheler²⁵⁸ είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, εξαιτίας του ότι οι φιλοσοφικές του θέσεις εμφανίζουν

²⁵⁶ L' assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères, C.R. de la Soc. de biologie, 1905, σ. 692 κ. ε., στο EC, 592, σημ. 1.

²⁵⁷ *Περί Ψυχής* Γ, 435b1: «...και τὰ φυτὰ διὰ τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει αἴσθησιν, ὅτι γῆς ἐστίν».

²⁵⁸ Ο στοχασμός του γερμανού φιλοσόφου Max Scheler [1874-1928], προσανατολισμένος προς μια φιλοσοφική ανθρωπολογία που, άλλοτε συνοδεύει τα πρώτα βήματα του περσοναλισμού (θεωρία του Renouvier όπου προβάλλεται η ελευθερία του 'εγώ' και η μη αναγωγιμότητά του σε οποιαδήποτε επιστήμη), άλλοτε διεκδικεί το χώρο της φαινομενολογίας, άλλοτε ενισχύει τις απόψεις των βιταλιστών και άλλοτε των πνευματοκρατών, δείχνει ότι σε όλες τις περιπτώσεις ο Scheler, ως φιλόσοφος και ως κοινωνιολόγος, δεν αποποιείται τα ζωτικά του ενδιαφέροντα, τη δύναμη του συγκεκριμένου και ιδιωτικού βιώματος, δοκιμάζοντας εναλλακτικά τη θλίψη της κοινωνικής αποδοκιμασίας, αλλά και την ικανοποίηση της κοινωνικής καταξίωσης. Το έργο του *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, που θεωρήθηκε επιστέγασμα της όλης του προβληματικής, εκδόθηκε τελικά μετά το θάνατό του, το 1928. Για τις αναφορές αυτές, αλλά και για μια γενική εισαγωγή στη φιλοσοφία του Max Scheler βλ. Μπακονικόλα – Γεωργοπούλου, 1989: 9-24.

εκλεκτική συγγένεια με εκείνες του Μπερξόν. Στο έργο του *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, ο Scheler υποστηρίζει ότι η κατώτατη βαθμίδα του ψυχικού κόσμου, ως δυναμική αρχή που προωθεί τα πάντα και παρέχει *πραξιακή* ενέργεια στα πιο καθαρά διανοήματα, χαρακτηρίζεται από την ασυνείδητη «συναισθηματική ορμή» (Gefühlsdrang) που, στερούμενη αίσθησης και παράστασης²⁵⁹, ανήκει στα φυτά. Στη βάση αυτής της ασυνείδητης συναισθηματικής ορμής, ο Scheler αποδίδει στα φυτά «ψυχικότητα». Τα φυτά λοιπόν έχουν ψυχικότητα, αλλά δεν έχουν αισθήσεις, λέει ο Scheler, επικαλούμενος εν προκειμένω τον ολλανδό βοτανολόγο Blaauw, σύμφωνα με τον οποίο «δεν μπορούμε να αποδίδουμε στα φυτά ούτε ειδικούς τροπισμούς, ούτε αίσθηση, ούτε τα παραμικρά στοιχεία ενός ανακλαστικού τόξου, ούτε συνειρμούς, ούτε εξαρτημένα ανακλαστικά», και επομένως ούτε «όργανα αισθήσεων». Επιπλέον, συνεχίζει ο Scheler, τα φυτά δεν έχουν αισθήσεις, διότι η έννοια της αίσθησης υποδηλώνει μια ειδική 'αναγγελία' «μιας στιγμιαίας, οργανικής και κινησιακής κατάστασης του έμβιου όντος και μια δυνατότητα τροποποίησης των κινήσεων που ακολουθούν». Στα φυτά υπάρχει έτσι, από την 'ορμέμφυτη ζωή', μόνο η καθολική *ορμή προς ανάπτυξη και αναπαραγωγή*, σύμφυτη με τη *συναισθηματική ορμή*²⁶⁰. Η τελευταία είναι μάλιστα «εκστατική», αφού απουσιάζει εντελώς η αναμετάδοση των οργανικών καταστάσεων σε κάποιο κέντρο, έτσι ώστε η ζωή να μην επανέρχεται στον εαυτό της²⁶¹. Τα φυτά, επομένως, παρότι προσφέρονται λιγότερο από τα ζώα για τη μηχανιστική εξήγηση της ζωής –δεδομένου ότι η *ελλειμματική επικέντρωση* της φυτικής ζωής και ιδιαίτερα η απουσία νευρικού συστήματος καθιστά την εξάρτηση οργάνων και οργανικών λειτουργιών θεμελιωδώς ισχυρότερη στο φυτό απ' όσο στα ζώα²⁶²– δεν έχουν συνείδηση, καταλήγει ο Scheler. Η συνείδηση εμφανίζεται μόνο μέσα «στην πρωτογενή ανά-κλαση της αίσθησης», ενώ η ύπαρξη του φυτού, απορροφημένη από τη θρέψη, την ανάπτυξη, την αναπαραγωγή και το θάνατο, στερείται ιδιαίτερη διάρκεια ζωής²⁶³.

Ο Μπερξόν, από την πλευρά του, υποστηρίζει κάτι ανάλογο, τουλάχιστον όσον αφορά στο ζήτημα των αισθήσεων. Για τον γάλλο φιλόσοφο, οι αισθήσεις συνιστούν διαφοροποιημένες αντιδράσεις σε εξωτερικούς ερεθισμούς, «αλλαγές» που

²⁵⁹ Scheler, 1989: 36.

²⁶⁰ Στο ίδιο σσ. 37-38.

²⁶¹ Στο ίδιο σσ. 41-42.

²⁶² Στο ίδιο σ. 41.

²⁶³ Στο ίδιο σ. 40.



επέρχονται στην κατάσταση ενός νευρικού συστήματος (CI, 59). Αυτό τουλάχιστον προκύπτει από την ανάγνωση των *Μαθημάτων* του Μπερξόν, πράγμα σημαντικό για ένα έμβιο ον, διότι καθώς τούτο βρίσκεται σε κίνηση, μπορεί να ειδοποιείται και να προφυλάσσεται διαμέσου της αίσθησης (sensation) για τους γενικούς κινδύνους που το απειλούν, έτσι ώστε να μπορεί να τους αποφύγει (MM, 170). Από το φυτό δεν εκλείπουν μόνο οι αισθήσεις, αλλά εν γένει η αισθητικότητα, η οποία στο *Υλη και μνήμη* (1896) προβάλλει υπό το όνομα των *affections*, διαφορετικών αισθημάτων που προκαλούνται από εξωτερικές δονήσεις, τα οποία, είτε οδηγούν σε δράση είτε σε αδράνεια, βαραίνουν οπωσδήποτε στην απόφαση μιας εκλογής (MM, 169-170). Εν ολίγοις τα *affections*, -τα οποία «δεν είναι εικόνες που αντιλαμβανόμαστε έξω από το σώμα μας, αλλά κυρίως αισθήματα τοποθετημένα μέσα στο ίδιο το σώμα μας», η πραγματική δράση των οποίων αντιστοιχεί στη δυναμική δράση των εξωτερικών αντικειμένων της αντίληψης, έτσι ώστε «καθένα από τα αισθητήρια νεύρα φαίνεται να δονείται ανάλογα με ένα καθορισμένο τρόπο αίσθησης» (MM, 201)- είτε με τη μορφή συναισθημάτων (sentiments) είτε με τη μορφή αισθήσεων (sensations), δεν κάνουν τίποτε περισσότερο από το να παρακολουθούν την τροπή της δράσης που απολήγει άλλοτε στην πρωτοτυπία και άλλοτε στον αυτοματισμό²⁶⁴.

Αλλά η απουσία αισθητικότητας από το φυτό, και κατ' επέκταση η απουσία αντιλήψεων, δεν εμποδίζει τον Μπερξόν, σε αντίθεση με τον Scheler, να αποδώσει «συνείδηση» στο φυτό. Το φυτό κατέχει τη συνείδηση θεωρητικά, διότι είναι ένα έμβιο που προσπαθεί να κινηθεί, αν και περιορισμένα, ένα οργανωμένο σώμα με τη δική του ιστορία, που εξελίσσεται, προοδεύει, γερνά και πεθαίνει²⁶⁵.

Αν, παραταύτα, το φυτό συμπεριφέρεται ενίοτε «ως εάν» (*comme si*) έχει αντιλήψεις (PM, 1301), τούτο το κάνει ενστικτωδώς, χωρίς τη διαμεσολάβηση συναισθημάτων (EC, 616). Οι ενστικτώδεις κινήσεις των φυτών είναι ανάλογες με

²⁶⁴ MM, 170: «Πρωτό τελικά τη συνείδησή μου για το ρόλο που αποδίδει στο αίσθημα (affection): απαντά ότι παρακολουθεί πράγματι, με τη μορφή του συναισθήματος (sentiment) ή της αίσθησης (sensation), όλους τους βηματισμούς (démarches) των οποίων νομίζω ότι πήρα την πρωτοβουλία, ότι εκλείπει και εξαφανίζεται αντίθετα μόλις η δραστηριότητά μου γίνει αυτόματη, δηλώνοντας έτσι ότι δεν την έχει ανάγκη πλέον. Ή λοιπόν όλα τα φαινόμενα (apparences) είναι απατηλά ή η δράση στην οποία καταλήγει η θυμική (affectif) κατάσταση δεν είναι από αυτές που θα μπορούσαν να αναχθούν αυστηρά σε προηγούμενα φαινόμενα, όπως μια κίνηση σε μια κίνηση, και ως εκ τούτου προσθέτει πραγματικά κάτι νέο στο σύμπαν και στην ιστορία του».

²⁶⁵ Βλ. παραπάνω σσ. 72 και 76.



την ασυνείδητη επίδραση που ασκεί η μουσική στην ανθρώπινη ψυχή. Ο Schopenhauer, αναφέρει ο Μπερζόν, με αφορμή το έργο του Bazailles, -ο οποίος, βασισμένος στον Schopenhauer, θεώρησε τη μουσική ως μέσο εξερεύνησης του ασυνείδητου- παρουσιάζοντας τη μουσική σαν «μια συνειδητή άνθηση ειλικρινών και αθώων συναισθημάτων», ήταν εκείνος που είδε τη στενή σχέση μεταξύ φυτικής ασυνειδησίας και μουσικής. Η μουσική²⁶⁶, λοιπόν, όντας ανάλογη με την άφεση (abandon), την αθωότητα (ingénuité) και τη χάρη των φυτών, «μιλά βαθιά στην ψυχή με τη μεγάλη της αφέλεια (païveté)», έτσι ώστε, η ψυχή, παραμερίζοντας τις έννοιες, καταφέρνει να επιστρέψει στην αρχική της αυθορμησία²⁶⁷.

Συνοψίζοντας τα όσα προηγήθηκαν, διαπιστώνουμε ότι στην μπερζονική φιλοσοφία, η φυτική συνείδηση δεν χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη της αισθητικότητας και του νευρικού συστήματος· η δράση της δεν εξωτερικεύεται στο χώρο, αλλά, εκδηλώνοντας μια ενστικτώδη αυθορμησία, παγιδεύεται στον εαυτό της, με αποτέλεσμα να παραμένει μια συνείδηση ληθαργική και υπνωτισμένη. Το φυτό παραμένει έτσι μια συνείδηση «κλειστή», μια αυτοτελής δημιουργία της ζωτικής ορμής που, αν και ανεπιτυχώς, προσπαθεί να βρει μία δίοδο, ώστε να εξελιχθεί περαιτέρω. Αυτό όμως που κατορθώνει, είναι να αφήνεται στην ορμή της και να γράφει την ιστορία του, ακολουθώντας τον κύκλο της εξέλιξης κάθε ζωντανού οργανισμού: να μεγαλώνει, να ωριμάζει, να γερνά και εντέλει να πεθαίνει.

²⁶⁶ Η μουσική, σύμφωνα με τον Schopenhauer [1925: 94] «δεν εκφράζει ποτέ το φαινόμενο, αλλ' αποκλειστικά τη μύχια ουσία του, το αυτοόν κάθε φαινομένου, δηλαδή αυτή την ίδια τη θέληση. [...] δεν εκφράζει την τάδε ειδική ή ορισμένη χαρά, τις δεινά τέτοιες ή τέτοιες λύπες, την τάδε οδύνη [...] αλλά εκφράζει αυτή τούτη τη χαρά, τη λύπη, την οδύνη, τον τρόμο, την παραφορά, την ευχαρίστηση, τη γαλήνη· μόνο, δηλαδή, την αφηρημένη και γενική ουσία τους εκφράζει έξω από κάθε αφορμή κι από κάθε περίσταση. Κι όμως μ' όλη αυτή την αφηρημένη αιθεριότητα της μπορούμε να τη νοιώθουμε τελείως». Η μετάφραση του Ι. Ζερβού.

²⁶⁷ Rapport sur la "Musique et Inconscience", de A. Bazailles, στο *Mél*, 759-760.



Κεφάλαιο 3°

Η ζωική συνείδηση

la conscience animale

Το λουλούδι ανθίζει για τον καρπό,
όταν ο καρπός ωριμάσει το λουλούδι μαραίνεται·
το άρωμα βρίσκεται μέσα στο ελάφι,
όμως δεν το ψάχνει μέσα του·
περιπλανιέται αναζητώντας γρασίδι.

Καμπίρ²⁶⁸

1. Η ζωική δραστηριότητα

Στην ιστορία της φιλοσοφίας, το ζήτημα της ζωικής συνείδησης αντιμετωπίστηκε πολλαχώς και ενίοτε ακραία. Σε μια τέτοια ακραία εκδοχή, όπως η μηχανιστική θεώρηση του Descartes, το ζώο, κυρίως μέσα από τη διάταξη των οργάνων του, αντιμετωπίστηκε ως μια μηχανή από την οποία απουσιάζει η ψυχή, ως ένα μηχανικό ρολόι²⁶⁹. Στον αντίποδα της θέσης αυτής, η μπερξονική θεώρηση αποδίδει στο ζώο συνείδηση «αισθητική» και «αφυπνισμένη» (EC, 590).

Αισθητική συνείδηση σημαίνει παρουσία αισθήσεων. Πράγματι το ζώο, σε αντίθεση με το φυτό, χαρακτηρίζεται εν γένει από την αισθητικότητα. Εξ ορισμού λοιπόν το ζώο έχει αισθήσεις, διαβάζουμε στα *Μαθήματα* του Μπερξόν, μάλιστα ανάλογες προς τις ανθρώπινες, εξαιτίας της μη ουσιαστικής διαφοράς της δικής του ανατομικής δομής και εκείνης του ανθρώπου (CI, 287). Ως εκ τούτου, η ανάλυση της αισθητικότητας, που αφορά όπως είδαμε ένα πλήθος διαφορετικών *affections*,

²⁶⁸ Ινδός ποιητής, μία από τις πιο ενδιαφέρουσες προσωπικότητες της ιστορίας του ινδουιστικού μυστικισμού.

²⁶⁹ Descartes, 1976: 53-54: «Είναι αξιοσημείωτο [...] πως, μολονότι υπάρχουν πολλά ζώα που δείχνουν περισσότερη επιδεξιότητα από μας σε μερικές από τις πράξεις τους, βλέπουμε ωστόσο πως τα ίδια αυτά ζώα δεν δείχνουν καμιά σε πολλές άλλες, σε τρόπο που ό,τι κάνουν καλύτερα από μας δεν αποδείχνει ότι έχουν πνεύμα -γιατί τότε θα είχαν περισσότερο από οποιονδήποτε και θα τα κατάφερναν καλύτερα στο καθετί- αλλά πως δεν έχουν καθόλου, και πως η φύση ενεργεί μέσα τους σύμφωνα με τη διάταξη των οργάνων τους: ακριβώς όπως βλέπουμε πως κι ένα ρολόι, που αποτελείται από τροχούς και ελατήρια, μπορεί να λογαριάζει τις ώρες και να μετρά τον χρόνο σωστότερα από μας, παρ' όλη τη φρόνησή μας». Πρβ Prelorentzos, 1996: 151, σημ. 4.

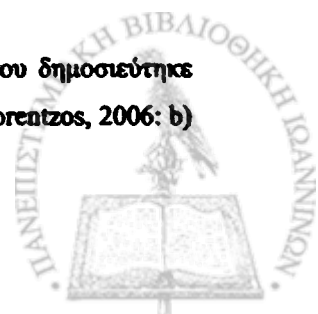
αισθημάτων ή συναισθημάτων, που παρακολουθούν τη δράση της αντίληψης άλλοτε στην πρωτοτυπία και άλλοτε στον αυτοματισμό²⁷⁰, κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική προκειμένου να διαπιστώσουμε τις διαφορές μεταξύ της ζωικής και της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Κεντρικός διαμεσολαβητής, ανάμεσα στην εσωτερική δράση των αισθημάτων (affections) και στην εξωτερική δράση της αντίληψης (perception), είναι το σώμα. Ο ρόλος και η σημασία του σώματος αναλύεται διεξοδικά στο πρώτο κεφάλαιο του *Υλη και μνήμη*, το δεύτερο μεγάλο έργο του Μπερξόν²⁷¹. Μέσα στο σύνολο των εικόνων που λογαριάζω ως σύμπαν, γράφει εκεί ο Μπερξόν, -θεωρώντας εικόνα «μια ορισμένη ύπαρξη, που είναι περισσότερο από αυτό που ο ιδεαλιστής αποκαλεί παράσταση, αλλά λιγότερο από αυτό που ο ρεαλιστής αποκαλεί πράγμα», ως κάτι ενδιάμεσο μεταξύ «πράγματος» και «παράστασης» (MM, 161)-, «τίποτε πραγματικά καινούργιο δεν μπορεί να παραχθεί, παρά μόνο διαμέσου ορισμένων ιδιαίτερων εικόνων, ο τύπος των οποίων μου δίνεται από το σώμα μου» (MM, 170). Το σώμα μου μάλιστα συνιστά μια κατεξοχήν εικόνα (MM, 169), όχι μόνο επειδή δέχεται και επιστρέφει την κίνηση όπως οι άλλες εικόνες, αλλά επειδή επιλέγει τον τρόπο να επιστρέφει αυτό που αντιλαμβάνεται (MM, 171), προκειμένου να δράσει ή να αδρανήσει, οπωσδήποτε όμως να πάρει μια λίγο πολύ χρήσιμη απόφαση (MM, 169), αντλώντας το πλεονέκτημα από τις περιβάλλουσες εικόνες (MM, 172).

Ως δέκτης και πομπός της κίνησης, το σώμα συνιστά ένα «κέντρο δράσης» και όχι παράστασης (MM, 172). Δεν είναι παράσταση, γιατί για να γεννήσει η εικόνα π.χ. «που αποκαλώ εγκεφαλική δόνηση, τις εξωτερικές εικόνες, θα έπρεπε να τις περιείχε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και η παράσταση ολόκληρου του υλικού σύμπαντος να ενεχόταν σε αυτή τη μοριακή κίνηση». Πλην όμως «είναι ο εγκέφαλος που παίρνει μέρος στον υλικό κόσμο, και όχι ο υλικός κόσμος που παίρνει μέρος στον εγκέφαλο», αφού αν καταργήσουμε «την εικόνα που φέρει το όνομα του υλικού κόσμου», εκμηδενίζουμε αμέσως τα μέρη του, τον εγκέφαλο και την εγκεφαλική δόνηση, ενώ ο πίνακας στο σύνολό του, το σύμπαν, «επιζεί ακέραια» (MM, 171). Επιπλέον, καθόσον εικόνα, το σώμα μου διακρίνεται από την παράστασή της, καθώς εκφράζει μια αναγκαιότητα δράσης επί των άλλων εικόνων, «να μεταδίδει την ολότητα όσων

²⁷⁰ Βλ. παραπάνω σ. 93.

²⁷¹ «Μεγάλα βιβλία», καθότι ο ίδιος ο Μπερξόν χαρακτηρίζει *Το Γέλιο* (1900), που δημοσιεύτηκε ανάμεσα στο *Υλη και μνήμη* και τη *Δημιουργική εξέλιξη*, ως «μικρό βιβλίο». Βλ. Prelorentzos, 2006: b) 61.



αντιλαμβάνεται, να αντιπαραθέτει σε κάθε δράση μια ίση και αντίθετη αντίδραση, να μην είναι τελικά παρά μια διαδρομή, πάνω στην οποία περνούν, σε όλες τις κατευθύνσεις, οι τροποποιήσεις που διαδίδονται στην απεραντοσύνη του σύμπαντος» (MM, 186).

Αυτό λοιπόν το σώμα δεν το γνωρίζουμε, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μόνο εξωτερικά διαμέσου των αντιλήψεων, αλλά και εσωτερικά διαμέσου των αισθήσεων (sensations) ή των αισθημάτων (affections), το περιεχόμενο των οποίων αφορά όλες τις αισθήσεις που εντοπίζουμε μέσα στο σώμα μας²⁷². Τα αισθήματα, αυτά που «αναμειγνύουμε στο εσωτερικό του σώματός μας με την εικόνα των εξωτερικών σωμάτων», δεν είναι η πρώτη ύλη της αντίληψης (MM, 207), αλλά όσα εξάγουμε από την αντίληψη, προκειμένου να ξαναβρούμε την καθαρότητα της εικόνας (MM, 206), εκεί όπου στρέφεται η δράση της αντίληψης. Έτσι, καθώς «ένας αυστηρός νόμος συνδέει την έκταση της συνειδητής αντίληψης με την ένταση της δράσης, την οποία διαθέτει το έμβιο ον (MM, 182), η αντίληψη ενός έμβιου μπορεί να επιδέχεται πολλές διαβαθμίσεις. Στα κατώτερα είδη, -για παράδειγμα στις διάφορες προεκτάσεις των πρωτοζωαρίων, στα κινητικά άκρα των εχινόδερμων και στο μηχανισμό κνίδωσης των κοιλεντερωτών, όπου η αφή είναι παθητική και ενεργητική συγχρόνως, αφού «χρησιμεύει για να αναγνωρίζει τη λεία και για να την αντιλαμβάνεται, να αισθάνεται τον κίνδυνο και να προσπαθεί να τον αποφύγει»-, η αντίδραση δεν μπορεί καθόλου να περιμένει, είναι άμεση. Πράγμα που σημαίνει ότι όσο πιο άμεση είναι η αντίδραση, τόσο η αντίληψη μοιάζει με μια απλή επαφή, ώστε μόλις που διαχωρίζεται από τη μηχανική ώθηση μιας αναγκαίας κίνησης. Από την άλλη όμως, όσο η αντίδραση του ζώου γίνεται πιο αβέβαιη, όσο αυξάνεται η απόσταση της δράσης του από το αντικείμενο που το ενδιαφέρει (MM, 182), τόσο περισσότερο το ζώο διευρύνει την

²⁷² Στο γράμμα στον G. Lechalas, ο Μπερξόν διευκρινίζει: «Πιστεύω ότι εδραίωσα μια ριζική διάκριση ανάμεσα στην καθαυτό ειπείν *αίσθηση* (sensation) ή *αίσθημα* (affection), η οποία είναι εσωτερική στο σώμα μου, και στην εικόνα, που είναι σε αυτό εξωτερική. Οι αισθήσεις του κρύου και του ζεστού και γενικότερα όλες εκείνες που εντοπίζω μέσα στο σώμα μου, εξαρτώνται πριν απ' όλα από το μέρος όπου παράγονται· παρουσιάζουν πολύ διαφορετικές όψεις ανάλογα αν το σώμα μου είναι διατεθειμένο να τις συλλέξει ή να τις απωθήσει κλπ. Συμφωνώ λοιπόν πρόθυμα ότι οι αισθήσεις του ζεστού, του κρύου, και πολλές άλλες, είναι κατά μεγάλο μέρος σχετικές με το σώμα μου, και εκφράζουν κυρίως τις ιδιαίτερες και μεταβλητές απαιτήσεις αυτής της κατάστασης» (Mél, 412). Έτσι, πιθανόν να αίρονται, εν προκειμένω, οι ενδοιασμοί του Worms, ο οποίος υποστηρίζει πως ο Μπερξόν δεν διευκρινίζει το περιεχόμενο των αισθήσεων αυτό καθαυτό, αν πρόκειται δηλαδή μόνο για αισθήματα ηδονής και πόνου ή αν αφορά όλες τις αισθήσεις. Βλ. Worms, 1997: α) 23.

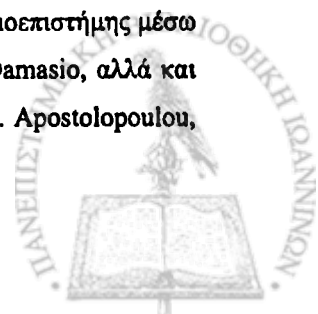
ανεξαρτησία του, τη «ζώνη της απροσδιοριστίας που περιβάλλει τη δραστηριότητά του», πράγμα που του επιτρέπει να εκτιμήσει τον αριθμό και την απόσταση των πραγμάτων με τα οποία σχετίζεται (MM, 183).

Η απόσταση λοιπόν ανάμεσα στα πράγματα και στο σώμα μας, που μεταφράζει την αντίληψη μιας πρακτικής διάκρισης, μιας συνειδητής εκλογής²⁷³, είναι καθοριστική για το εύρος της αντίληψης, εν ολίγοις για τη διαβάθμιση της συνείδησης. Σύμφωνα με τον Μπερξόν, η απόσταση που χωρίζει το σώμα μας από ένα αντικείμενο αντίληψης μετρά στην πραγματικότητα τον μεγαλύτερο ή μικρότερο επικείμενο κίνδυνο, την προθεσμία μιας υπόσχεσης. Όταν η απόσταση αυτή ελαττωθεί, τότε η αντίληψή μας, που εκφράζει μια «δυναμική» δράση, τείνει να γίνει μια δράση πραγματική (MM, 205). Όταν δηλαδή το σώμα αντιλαμβάνεται «ότι είναι ακριβώς το σώμα μας», η δράση του δεν είναι πλέον *δυναμική*, δράση την οποία η αντίληψη σχεδιάζει, αλλά δράση μηδενική, τοπική, δράση που γίνεται πόνος, «πραγματική προσπάθεια του πληγωμένου μέρους να ξαναβάλει τα πράγματα στη θέση τους» (MM, 364). Ασφαλώς είναι σημαντικό ότι η *βαθμιαία αύξηση αυτού που προκαλεί τον ερεθισμό καταλήγει να μετασχηματίζει την αντίληψη*, αλλά τούτο επιτελείται ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία το φαινόμενο, για το οποίο αρχικά ήμασταν αδιάφοροι θεατές, αποκτά ξαφνικά ένα ζωτικό ενδιαφέρον. Τούτο οφείλεται, τονίζει ο Μπερξόν, ακριβώς στη θετική και ενεργητική δράση του πόνου. Πράγματι, ο πόνος είναι μια *πηγή θετικής δράσης* (MM, 203), που μας πληροφορεί για τη βλάβη, γιατί, ενεργώντας επανορθωτικά, την αποκαθιστά και επαναφέρει τη χαμένη ισορροπία στον οργανισμό. Προσφέρει, σύμφωνα με τον Damasio (διάσημο πολυβραβευμένο νευρολόγο), «την καλύτερη προστασία για την επιβίωση, γιατί αυξάνει την πιθανότητα το άτομο να προσέξει τα οδυνηρά σήματα και να ενεργήσει για την αποτροπή της πηγής τους ή τη διόρθωση των συνεπειών της»²⁷⁴.

Αν όντως αυτό ισχύει, τότε ο πόνος παρεμβαίνει, συνεχίζει ο Μπερξόν, όταν το ενδιαφερόμενο μέρος του οργανισμού, αντί να δεχτεί τον ερεθισμό, τον απωθεί. Πράγμα που σημαίνει ότι η διαφορά της αντίληψης από το αίσθημα δεν συνιστά μόνο

²⁷³ MM, 198: «Αντιλαμβάνομαι συνειδητά σημαίνει επιλέγω, και η συνείδηση συνίσταται πριν απ' όλα σ' αυτή την πρακτική διάκριση».

²⁷⁴ Damasio, 2000: 378. Για την προτεραιότητα της νευροβιολογίας έναντι της γνωσιοεπιστήμης μέσω της προβολής αντικαρτεσιανών επιχειρημάτων, άποψη την οποία ενστερνίζεται ο Damasio, αλλά και άλλοι επιστήμονες της νευροφιλοσοφίας, όπως π.χ. η Patricia Smith Churchland, βλ. Apostolopoulou, 2007: 84-90.



μια διαφορά βαθμού, αλλά μια διαφορά φύσης. Και «επειδή η προσπάθεια είναι τοπική, ο πόνος είναι απολύτως δυσανάλογος προς τον κίνδυνο που διατρέχει το έμβιο ον». Έτσι μπορεί, για παράδειγμα, είτε ο κίνδυνος να είναι θανατηφόρος και ο πόνος ανεπαίσθητος, είτε ο κίνδυνος να είναι ασήμαντος και ο πόνος ανυπόφορος (π.χ. ο πόνος των δοντιών), ώστε μέσω της αντίδρασης του σώματος, το οποίο δεν περιορίζεται να αντανακλά τη δράση από το εξωτερικό, αλλά αγωνίζεται επίσης να απορροφήσει κάτι από αυτήν, «το ενδιαφερόμενο μέρος του οργανισμού, αντί να δεχτεί τον ερεθισμό, τον απωθεί» (MM, 204). Αυτό συνεπάγεται, αφενός μια αμοιβαία εμπλοκή της δυνητικής και της πραγματικής δράσης, της αντίληψης και του αισθήματος (MM, 206), αφετέρου την εμπλοκή της έντασης στη διεύρυνση της συνείδησης, επειδή, όταν η απόσταση ανάμεσα στο αίσθημα του πόνου και στην αντίληψη γίνεται μεγαλύτερη, απαιτεί την προσπάθεια, τη συνειδητή αντίδραση του έμβιου όντος, προκειμένου να αποκατασταθεί η βλάβη και να επανέλθει η ισορροπία στον οργανισμό του.

Αναδεικνύεται έτσι καθαρά η ιδιαίτερη βαρύτητα της αισθητικότητας, που, γνωστή στην έρευνα ως μελέτη των παθών, -ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα στην ιστορία της φιλοσοφίας, για την αρχαία, τη νεότερη, αλλά και τη σύγχρονη οπτική²⁷⁵, δεν θεματοποιείται στην μπερζονική φιλοσοφία παρά ως ιδέα της έντασης των θυμικών καταστάσεων²⁷⁶. Η προωθητική δύναμη της αισθητικότητας, παρότι μοιάζει σχεδόν (*de près*) με την υποχρέωση (*obligation*)²⁷⁷, λέει ο Μπερζόν, φαίνεται από το γεγονός ότι οι θυμικές αισθήσεις, καθώς δεν προδίδουν μόνο τωρινούς ή περασμένους «κλονισμούς, κινήσεις ή μοριακά φαινόμενα», αλλά και μελλοντικά

²⁷⁵ Για μια κριτική προσέγγιση των παθών της ψυχής ανάμεσα στην αρχαία φιλοσοφία, ιδιαίτερα του Αριστοτέλη, και στη νεότερη φιλοσοφία βλ. Πρελορέντζος, 2003: β) 306-340. Για τη σημασία των παθών στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία βλ. ενδεικτικά τις μελέτες: 1^ο Stephen R. Leighton, "Feelings and Emotion", *The Review of Metaphysics*, 38/2, 150, Δεκέμβριος 1984, σσ. 303-320. 2^ο Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul, 1963. 3^ο Roger Trice, *Pain and Emotion*, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1970. 4^ο R. Solomon, *The Passions*, Garden City, Νέα Υόρκη, Anchor Books, 1977. 5^ο William Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, 1980. Στο ίδιο: 340 και 318.

²⁷⁶ Βλ. παραπάνω κυρίως σσ. 12-18.

²⁷⁷ Το ερωτικό πάθος π.χ. αποβλέπει εξίσου στην ηδονή όπως και στον πόνο: «ίσως να προετοιμάζεται μια τραγωδία, μια ολόκληρη ζωή κατεστραμμένη, σπαταλημένη, χαμένη, το ξέρουμε, το νιώθουμε, δεν πειράζει! 'Πρέπει, γιατί πρέπει'» (DS, 1008). Για την έννοια της υποχρέωσης βλ. παρακάτω σ. 250 κ. εξ.

φαινόμενα που πρόκειται να συμβούν (E, 26), φανερώνουν την παρουσία μιας συνειδητής βούλησης, γιατί αν οι πράξεις μας ήταν απλά αυτόματες, θα αντιλαμβανόμασταν ένα εξωτερικό ερέθισμα χωρίς τη διαμεσολάβηση της συνείδησης. Έτσι, όταν θυμικές αισθήσεις, όπως η ηδονή και ο πόνος, «προκαλούνται σε κάποια προνομιούχα όντα», τούτο γίνεται για να επιτρέψει σε αυτά μια αντίσταση στον αυτοματισμό, διαφορετικά η αίσθηση δεν χρειάζεται, ή αν χρειάζεται, τότε μπορεί να λειτουργήσει ως «αφετηρία ελευθερίας» (E, 25-26), να οδηγήσει, δηλαδή, μέσω μιας αδιάλειπτης συνειδησιακής μεταβολής, σταδιακά στη λήψη μιας απόφασης²⁷⁸.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε διαπιστώνουμε ότι, μολονότι οι αισθήσεις (sens) του ζώου «είναι συχνά πιο διεισδυτικές από τις δικές μας», η όσφρηση ενός σκύλου, η ακοή ορισμένων τρωκτικών εμφανίζουν εκπληκτική οξύτητα και διεισδυτικότητα, όπως και οι αισθήσεις του άγριου (CI, 288), η ζωική αισθητικότητα παραμένει εν γένει περιορισμένη, ατελής και αδιαφοροποίητη σε σχέση με την ανθρώπινη, χωρίς ποιοτικές διαβαθμίσεις, αφενός επειδή το ζώο δεν είναι ικανό να αισθανθεί την ένταση βαθύτερων συγκινήσεων, για τις οποίες ικανός είναι μόνον ο άνθρωπος²⁷⁹, αφετέρου επειδή υπεισέρχεται στις θυμικές καταστάσεις ένας άλλος σημαντικός παράγοντας: η μνήμη. Ο πόνος, τονίζει ο Μπερξόν, «είναι εξαιρετικά περιορισμένος σε όντα που δεν έχουν μια ενεργή μνήμη, που δεν επεκτείνουν το παρελθόν τους μέσα στο παρόν τους και δεν είναι πλήρως πρόσωπα· η συνείδησή τους είναι στη φύση τους υπνοβατική· ούτε οι ηδονές ούτε οι πόνοι τους έχουν τις βαθιές και διαρκείς απηχήσεις των δικών μας» (DS, 1196). Δεν είναι επομένως απολύτως φυσικό, σε ένα έμβιο ον όπως ο άνθρωπος, η ένταση, όχι μόνο του φυσικού, αλλά κυρίως του ηθικού πόνου, να πολλαπλασιάζεται και να προεκτείνεται απεριόριστα διαμέσου της ανασκόπησής του, διαμέσου του αναστοχασμού που ασκεί επάνω του²⁸⁰;

²⁷⁸ E, 88: «Το ίδιο το συναίσθημα είναι ένα ον που ζει, αναπτύσσεται, μεταβάλλεται επομένως ακατάπανστα· ειδάλως δεν θα καταλαβαίναμε ότι μας οδήγησε σιγά σιγά σε μια απόφαση: η απόφαση θα είχε ληφθεί άμεσα».

²⁷⁹ Βλ. παραπάνω σσ. 70-71.

²⁸⁰ DS, 1197: «Ακόμη και στον ίδιο τον άνθρωπο, η φυσική οδύνη δεν οφείλεται πολύ συχνά σε απερισκεψία και σε απροβλεψία, σε πολύ εκλεπτυσμένα γούστα, ή σε τεχνητές ανάγκες; Όσο για την ηθική οδύνη, δεν την φέρνει συχνά το δικό μας λάθος και με κάθε τρόπο δεν θα ήταν τόσο σφοδρή, αν δεν είχαμε υπερβολικά διεγείρει την αισθητικότητά μας σε σημείο που να την κάνουμε νοσηρή; Ο

Τώρα, έχοντας δει σε τι συνίσταται η ζωική αισθητικότητα, θα εξετάσουμε στη συνέχεια γιατί το ζώο είναι μια συνείδηση «αφυπνισμένη». Αυτό οφείλεται, όπως είδαμε, στο γεγονός ότι το ζώο κινείται, ή μάλλον μετακινείται αναγκαστικά για να βρει την τροφή του, καθώς, αντίκω να τραφεί άμεσα όπως το φυτό με ανόργανα στοιχεία, αναζητεί να τραφεί με φυτά που έχουν ήδη αφομοιώσει τα ανόργανα στοιχεία του φυτικού κόσμου, ή με άλλα ζώα που έχουν φάει φυτά (EC, 587).

Πλην όμως η τάση κινητικότητας, κύριο χαρακτηριστικό του ζωικού κόσμου, και η τάση ακινησίας, που διέπει τον κόσμο των φυτών²⁸¹, δεν συνιστούν δύο ετικέτες που επικολλούνται μηχανικά, -εφόσον σε εξαιρετικές περιπτώσεις ακόμη και στο ζωικό κόσμο, όπως π.χ. στα παράσιτα, καθηλωτικά φαινόμενα, ανάλογα με εκείνα των φυτών, εμφανίζονται στο ζώο ως «λήθαργος» (torpeur), ως άρνηση περαιτέρω εξέλιξης (EC, 588)-, αλλά δηλώνουν τις κατευθύνσεις προς το ζώο και το φυτό, τις κατευθύνσεις προς τη συνείδηση ή την ασυνειδησία προς τις οποίες αναπτύχθηκαν οι δύο κόσμοι (EC, 590). Επιπλέον, δεδομένου ότι το κάθε είδος αποσκοπεί συνήθως στη δική του βολή, στην πλέον άκοπη εκμετάλλευση του άμεσου περιβάλλοντος διαμέσου της ελαχίστης προσπάθειας²⁸², η διχοτόμηση των τάσεων δεν προϋποθέτει την «επέμβαση μιας μυστηριώδους δύναμης». Αντανακλά μάλλον δύο διαφορετικούς τρόπους βολέματος, δύο διαφορετικούς τρόπους σκηρίας (ragesse), επισημαίνει ο Μπερξόν, καθόσον η προμήθεια του άνθρακα και του αζώτου γίνεται στα φυτά μηχανικά και εξακολουθητικά, από ένα περιβάλλον που τους τα προμηθεύει, ενώ το ζώο, δρώντας ασυνεχώς, σπεύδει να τα αναζητήσει από οργανισμούς που τα έχουν ήδη αφομοιώσει (EC, 591). Το αρχέγονο φυτικό κύτταρο, λόγου χάριν, αν όφειλε να αφομοιώσει το άζωτο και τον άνθρακά του, πέτυχε μόνο το πρώτο, ενώ μικροσκοπικά φυτά, όπως τα μικρόβια, έκλιναν αποκλειστικά προς τη δεύτερη κατεύθυνση, μετατρέποντας το άζωτο, -τις αμμωνιακές ενώσεις τις οποίες λαμβάνουν από την ατμόσφαιρα-, σε νιτρώδεις ενώσεις και νιτρικά άλατα, προσφέροντας έτσι την ίδια υπηρεσία που προσφέρουν εν γένει τα φυτά στα ζώα (EC, 594). Απ' τη σκοπιά αυτή, τρία είναι τα βασίλεια του οργανωμένου κόσμου: το πρώτο, αν και σε υποτυπώδη κατάσταση, αφορά αποκλειστικά τους μικροοργανισμούς, ενώ τα υπόλοιπα δύο, ζώα και φυτά που πορεύτηκαν σε ανώτερα πεπρωμένα (EC, 595).

πόνος μας προεκτείνεται και πολλαπλασιάζεται απεριόριστα μέσω του αναστοχασμού που ασκούμε επάνω του».

²⁸¹ Βλ. παραπάνω σ. 86.

²⁸² Βλ. παραπάνω σ. 52.



Καθίσταται έτσι φανερό ότι οι διστάμενες τάσεις, αν και ανταγωνιστικές μεταξύ τους, «συνυπάρχουν, ακόμη και σήμερα, τόσο στο φυτό όσο και στο ζώο», ώστε η μία από τις δύο να επικαλύπτει ή να συντριβεί την άλλη, ενώ σε εξαιρετικές περιπτώσεις, η μία εξ αυτών χειραφετείται και ανακτά τη χαμένη της θέση. Συνεπώς, η συνείδηση του φυτικού κυττάρου δεν υπνώττει εντελώς, ώστε να είναι αδύνατο να αφυπνιστεί όταν το απαιτούν οι περιστάσεις, ενώ η εξέλιξη του ζωικού κόσμου, την οποία ελλοχεύει η νάρκη και η ασυνειδησία, οι παρασιτικές έξεις που το εκτρέπουν προς τον φυτικό βίο, κρατά τον ρόλο της μόνο με μια προσπάθεια που απαιτεί κόπους (EC, 590-591).

Η προσπάθεια λοιπόν φαίνεται να προσφέρει το κλειδί προκειμένου να δούμε τι ενώνει και τι όχι τον φυτικό κόσμο από τον ζωικό, προκειμένου η ζωή να οδηγηθεί είτε στην ασυνειδησία είτε στη συνείδηση. Η εν λόγω προσπάθεια, μέσω της οποίας η ζωή εισάγει στην υλική αναγκαιότητα τη μέγιστη δυνατή απροσδιοριστία²⁸³, δεν μπορεί να δημιουργήσει ενέργεια, αλλά μπορεί, συσσωρεύοντας δυναμική ενέργεια από την ύλη, να δράσει μέσω μιας μηχανικής κίνησης²⁸⁴. Μάλιστα, αυτή θα είναι τόσο πιο αποτελεσματική, όσο πιο σημαντικό είναι το ποσό της συσσωρευμένης και διαθέσιμης δυναμικής ενέργειας, κύρια πηγή της οποίας είναι ο Ήλιος. Το πρόβλημα συνεπώς ήταν να ανασταλεί η ανάλωση της χρησιμοποιήσιμης ενέργειας και να αποθηκευτεί σε κατάλληλες αποθήκες, ώστε να διοχετευτεί αργότερα «την κατάλληλη στιγμή, στο κατάλληλο μέρος και προς την κατάλληλη διεύθυνση» (EC, 593). Η μερική αναστολή της χρησιμοποιούμενης ενέργειας επιτυγχάνεται με την αποθήκευση της τροφής. Η τροφή στα ζώα χρησιμεύει: 1^ο για την επανόρθωση των ιστών· 2^ο για την παροχή θερμότητας, προκειμένου να καταστεί το ζώο ανεξάρτητο από τις εξωτερικές μεταβολές της θερμοκρασίας ώστε να συντηρεί το νευρικό σύστημα του οργανισμού· 3^ο και σπουδαιότερο, διαβιβάζει στα ίδια τα νευρικά στοιχεία, κυρίως στους μυς που τα ενεργοποιούν, κάποια ενέργεια προς ανάλωση (EC, 597-598).

Πολύπλοκα μόρια με δυνητικά σημαντική ποσότητα χημικής ενέργειας, οι τροφές, ως εκρηκτικά είδη, περιμένουν μόνο έναν σπινθήρα για να απελευθερώσουν την αποθηκευμένη ενέργεια (EC, 593). Η ικανότητα ενεργοποίησης, ο μηχανισμός δηλαδή εξαπόλυσης μιας όσο το δυνατόν δυνητικά μεγαλύτερης συσσωρευμένης

²⁸³ Βλ. παραπάνω σ. 31.

²⁸⁴ Βλ. παραπάνω σ. 65.



ενέργειας, -ιδιάζον γνώρισμα της ζωικότητας (animalité) (EC, 597)-, θα εξηγούσε για παράδειγμα στα πρώτα έμβια όντα, στις ευγλήνες, το αδιέξοδο της ζωής να εξελιχθεί σε κινήσεις μετατόπισης²⁸⁵, αλλά και το αδιέξοδο του φυτού που τελειοποιούσε μάλλον το σύστημα της επί τόπου συσσωρεύσεως, ενώ το ζώο εξελισσόταν μετ' εμποδίων προς μια ολοένα και πιο ελεύθερη ανάλωση ασυνεχούς ενέργειας²⁸⁶.

Η διαδικασία ενεργοποίησης, η μετατροπή δηλαδή της συσσωρευμένης ενέργειας σε εκρηκτικές δράσεις, αρχικά γίνεται τυχαία, χωρίς επιλογή κατεύθυνσης, όπως στην περίπτωση της αμοιβάδας που εξαπολύει συγχρόνως προς όλες τις κατευθύνσεις τα ψευδοπόδιά της. Όσο όμως ανερχόμαστε στη ζωική κλίμακα, η ίδια μορφή του σώματος σχηματίζει αντίστοιχες κατευθύνσεις, κατά μήκος των οποίων διοχετεύεται η ενέργεια, αντίστοιχες δηλαδή αλυσίδες νευρικών στοιχείων τοποθετημένων το ένα δίπλα στο άλλο. Στο νευρικό στοιχείο, λοιπόν, που αποσπάστηκε σταδιακά από την αδιαφοροποίητη μάζα οργανωμένου ιστού, συγκεντρώνεται η ικανότητα για απότομη απελευθέρωση της συσσωρευμένης ενέργειας (EC, 597).

Η παροχή ενέργειας στους ανώτερους οργανισμούς ανατίθεται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, στις τριαδικές ουσίες, -τους υδατάνθρακες και τα λίπη-, ενώ οι τετραδικές ή λευκωματοειδείς ουσίες αποσκοπούν στην επανόρθωση των ιστών, παρότι σε ορισμένες περιπτώσεις, εξαιτίας του άνθρακα που περιέχουν, μπορούν να αποβούν δραστικές. Οι λευκωματοειδείς ουσίες είναι επομένως το σημαντικό, επειδή δεν αποσκοπούν στη συντήρηση του οργανισμού, όπως οι τριαδικές, αλλά στην παροχή ενέργειας που κατανέμεται επιλεκτικά, εξαιτίας της άνισης κατανομής των υδατανθράκων (EC, 598). Παρασυρόμενες με τη μορφή γλυκόζης από το αρτηριακό αίμα, οι ουσίες αυτές αποτίθενται στους ιστούς ως γλυκογόνο, ενώ το ήπαρ λειτουργεί ώστε να διατηρεί σταθερή την περιεκτικότητα τους αίματος σε γλυκόζη, χάρη στο απόθεμα γλυκογόνου που παράγουν τα ηπατικά κύτταρα. Σε αυτήν ακριβώς την κυκλοφορία γλυκόζης και τη συσσώρευση γλυκογόνου, στον ανεφοδιασμό δηλαδή του μυϊκού και νευρικού ιστού με δυναμική ενέργεια, συνοψίζεται όλη η προσπάθεια του οργανισμού (EC, 598-599). Ενεργοποιείται έτσι η ζήτηση γλυκογόνου, η ζήτηση δυναμικής ενέργειας από το κιναισθητικό σύστημα του οργανισμού, -το νευρικό εγκεφαλονωτιαίο σύστημα²⁸⁷ μαζί με τα αισθητήρια όργανα και τους κινητικούς μυς,

²⁸⁵ Βλ. παραπάνω σ. 53.

²⁸⁶ Βλ. παραπάνω σ. 89.



ένα σύνολο λειτουργιών πέψης, αναπνοής, κυκλοφορίας, έκκρισης κλπ. που εξασφαλίζουν στον οργανισμό μια εσωτερική σταθερότητα και μια δυναμική ενέργεια για τη μετατόπισή του στο χώρο (EC, 600-601)-, ως εάν το υπόλοιπο σώμα να αποσκοπεί πραγματικά στην παρασκευή δύναμης που θα απελευθερωνόταν, με μια έκρηξη, την κατάλληλη στιγμή (EC, 597). Συνεπώς, σε όλη τη ζωική κλίμακα, από το ταπεινότερο μονήρες ως τα πιο προικισμένα έντομα και τα πιο νοήμονα σπονδυλωτά, η πρόοδος της ζωής, «που εμβάλλει απροσδιοριστία στην ύλη», μια ολοένα και πιο ελεύθερη δράση, εκδηλώθηκε κυρίως ως πρόοδος του νευρικού συστήματος, ενός συστήματος πολλαπλών δρόμων, αληθινής «αποθήκης απροσδιοριστίας» (EC, 602).

Έτσι, ενώ το φυτικό έμβιο κύτταρο παρέμεινε εξαρχής απορροφημένο στο να διατηρεί την ενέργεια, το ζώο κατάφερε να τη χρησιμοποιήσει για τη μετακίνησή του (EC, 597), εξασφαλίζοντας, μέσω της ανάπτυξης του νευρικού του συστήματος, μια μεγαλύτερη ακρίβεια προσαρμογής των κινήσεων και μια ευρύτερη εμβέλεια εκλογής (EC, 601). Αναμφίβολα, λοιπόν, η συνείδηση ενός ζώου αντανακλά την ανάπτυξη του νευρικού του συστήματος. Στα αρθρόποδα, παραδείγματος χάριν, το σώμα των οποίων αποτελείται από μια σειρά «ενωμένων δακτυλίων», η κατανομή της κινητικής δραστηριότητας εμφανίζεται εξειδικευμένη. Στα σπονδυλωτά, αντίθετα, εστιάζεται σε όργανα που εξαρτώνται από τη μορφή τους, ενώ μόνο στον άνθρωπο η ανεξαρτησία της κίνησης ολοκληρώνεται, αφού με τα χέρια του μπορεί να εκτελεί οποιαδήποτε εργασία (EC, 607-608). Παραταύτα, μολονότι η ανάπτυξη του νευρικού συστήματος συνεπάγεται τη διαβάθμιση της συνείδησης, ούτε η κινητικότητα, ούτε η εκλογή, και συνεπώς ούτε η συνείδηση, τονίζει ο Μπερξόν, προϋποθέτουν την παρουσία νευρικού συστήματος (EC, 588). Η κίνηση της αμοιβάδας, λόγου χάριν, δεν είναι τίποτε άλλο από παραμόρφωση, αλλά τα νεύρα από τη στιγμή που υπάρχουν διευκολύνουν την κινητικότητα, για να δηλώσουν ότι η σχέση συνείδησης και νευρικού συστήματος δεν αποτελεί μια σχέση εξάρτησης, αλλά μια σχέση αλληλεγγύης.

Η σχέση αλληλεγγύης, διαβάζουμε στο *Υλη και μνήμη* (1896), απορρίπτει τόσο τη θεωρία του «επιφαινομενισμού» (épiphénoméniste)²⁸⁷, όσο και τη θεωρία του

²⁸⁷ Η θεωρία αυτή εκλαμβάνει τη σκέψη ως απλή λειτουργία του εγκεφάλου (MM, 163), τη συνείδηση ως παράγωγο της ύλης (MM, 219), με τη συνείδηση να προστίθεται ως φωσφορισμός στα ψυχικά φαινόμενα, δημιουργώντας περιεργές ψευδαισθήσεις εσωτερικής οπτικής, καθώς φαντάζεται ότι δημιουργεί, μεταβάλλει και διευθύνει τις παραγόμενες κινήσεις, ενώ είναι μόνο το αποτέλεσμά τους (ES, 839).

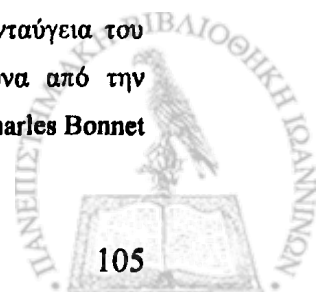


ψυχοφυσικού παραλληλισμού²⁸⁸, υποθέσεις που καταλήγουν πρακτικά στα ίδια συμπεράσματα, καθόσον δεν προκύπτουν από τη μελέτη της ανατομίας και της φυσιολογίας του εγκεφάλου, -αυτή δεν υπήρχε άλλωστε τον 17^ο αιώνα-, ούτε από τη μελέτη των λειτουργιών και των διαταραχών του ψυχικού βίου, αλλά, βασισμένες στις γενικές αρχές μιας μεταφυσικής (Κέπλερ, Γαλιλαίος), όπου τα προβλήματα της φυσικής και της αστρονομίας αντιμετωπίστηκαν μηχανικά, κατέληξαν στη θεώρηση του υλικού κόσμου ως μηχανής απείρων διαστάσεων που υπόκειται στους μηχανικούς νόμους (ES, 844), κοντολογίς στην άποψη ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι ανίκανη για δημιουργία (ES, 844).

Αυτό συνέβη, επειδή αμφότερες οι θεωρίες αγνόησαν την εμπειρία, στη βάση της οποίας θα μπορούσε να εξηγηθεί η σχέση αλληλεγγύης ψυχής-σώματος. Η εμπειρία μάς διδάσκει, σύμφωνα με τον Μπερξόν, πως η ζωή της ψυχής, δηλαδή της συνείδησης, συνδέεται αλληλέγγυα με τη ζωή του σώματος, όπως ένα ρούχο είναι αλληλέγγυο με το καρφί από το οποίο κρέμεται (ES, 842). Αν αφαιρέσουμε το καρφί, τὸ ρούχο πέφτει· αν η κεφαλή του είναι πολύ αιχμηρή, το ρούχο σκίζεται. Πλην όμως από αυτό δεν έπεται ότι κάθε λεπτομέρεια του καρφίου αντιστοιχεί σε κάθε λεπτομέρεια του ρούχου, πόσο μάλλον ότι ρούχο και καρφί συνιστούν ένα και το αυτό αντικείμενο (ES, 842). Με τον ίδιο τρόπο ένα ψυχολογικό γεγονός, παρότι συνδέεται με μια εγκεφαλική κατάσταση, δεν οδηγεί στον παραλληλισμό των δύο σειρών, της ψυχολογικής και της φυσιολογικής (MM, 164). Όταν η φιλοσοφία θεμελιώνει έναν τέτοιο παραλληλισμό στα δεδομένα της επιστήμης, υποπίπτει σ' έναν αληθινό φαύλο κύκλο, γιατί αν η επιστήμη ερμηνεύει την αλληλεγγύη -που είναι ένα γεγονός- προς την κατεύθυνση του παραλληλισμού -που συνιστά μια υπόθεση- αυτό γίνεται, συνειδητά ή ασυνείδητα, για λόγους φιλοσοφικής τάξης (MM, 164).

Με βάση λοιπόν τη σχέση αλληλεγγύης συνείδησης και νευρικού συστήματος, ο ρόλος των εγκεφαλικών κινήσεων δεν είναι άλλος από το να προετοιμάζουν την αντίδραση του σώματος για τη δράση του επί των εξωτερικών αντικειμένων. Ο

²⁸⁸ Οι φιλόσοφοι που υποστήριξαν, σύμφωνα με τον Μπερξόν, την υπόθεση ενός σταθερού και μόνιμου παραλληλισμού των καταστάσεων μεταξύ ψυχής-σώματος, -όπου η ψυχή και το σώμα, η σκέψη και ο εγκέφαλος, εκλαμβάνονται ως δύο διαφορετικές αποδόσεις της ίδιας αρχικής γλώσσας (MM, 163)- ήταν ο Leibniz και ο Spinoza. Δεν εξέλαβαν όμως την ψυχή ως απλή ανταύγεια του σώματος, τη συνείδηση ως λάμψη φωσφορισμού, όπως συνέβη κατά τον 18^ο αιώνα από την απλοποίηση της καρτεσιανής μεταφυσικής, από τους φιλοσόφους Lamettrie, Helvetius, Charles Bonnet και Cabanis (ES, 845).



μυελός «μετασχηματίζει τους υφιστάμενους ερεθισμούς σε εκτελεσμένες κινήσεις», ενώ ο εγκέφαλος δεν κάνει τίποτε άλλο από να τις προεκτείνει σε γεννημένες αντιδράσεις, αλλά σε αμφότερες τις περιπτώσεις ο ρόλος της νευρικής ύλης είναι να οδηγεί, να συνθέτει ή να εκμηδενίζει τις κινήσεις μεταξύ τους (MM, 175). Ο εγκέφαλος, άρα, είναι μόνο «ένα εργαλείο (instrument) ανάλυσης σε σχέση με την κίνηση που συλλέγει και ένα εργαλείο εκλογής, σε σχέση με την κίνηση που εκτελεί». Αλλά σε αμφότερες τις περιπτώσεις, ο ρόλος του περιορίζεται στη μετάδοση και τη διαίρεση της κίνησης (MM, 181), να κατευθύνει, όπως λέει ο Piere Janet, την πραγματικότητα, «που απορρέει από την εφαρμογή της γνωστικής ενέργειας στραμμένης προς σκοπούς διαμορφωμένους σε διαφορετικές καταστάσεις προσαρμογής, την επιλογή της κατάλληλης δράσης σε αντιστοιχία με τα ερεθίσματα του υλικού και κοινωνικού περιβάλλοντος»²⁸⁹. Δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα κανάλι διοχέτευσης της ενέργειας, ένα «όργανο (organe) προσοχής στη ζωή» (attention à la vie), που αποβλέπει μπροστά, στην κατεύθυνση την οποία πρέπει να ακολουθήσουμε, ενώ μας εμποδίζει συγχρόνως να βλέπουμε δεξιά και αριστερά, και σχεδόν πάντα προς τα πίσω, περιορίζοντας έτσι τη ζωή του πνεύματος (ES, 872).

Το νευρικό σύστημα, κατ' επέκταση, ως προϊόν καταμερισμού της εργασίας, δεν δημιουργεί τη λειτουργία, επισημαίνει ο Μπερξόν. Απλώς την τελειοποιεί, την ανεβάζει «σε υψηλότερο βαθμό έντασης και ακρίβειας», ενώ της δίνει τη διπλή μορφή της «ανακλαστικής» και της «εκούσιας» ή «βουλευτικής» δραστηριότητας (EC, 589), η ταυτόχρονη ανάπτυξη των οποίων καθορίζει όλη την πρόοδο του νευρικού συστήματος (EC, 708-709). Για την εκτέλεση μιας αληθινά ανακλαστικής κίνησης απαιτείται ολόκληρος ο μηχανισμός να βρίσκεται εγκατεστημένος στο μυελό ή στο βολβό (bulbe)²⁹⁰ (EC, 589). Η εν λόγω δραστηριότητα, που αρχικά βρίσκεται διάχυτη στην πρωτοπλασματική μάζα (EC, 602), συντελείται προς την κατεύθυνση μιας ακριβέστερης παραγωγής κινήσεων, εις βάρος όμως της δραστηριότητας εκείνης που αναπτύσσεται με μεγαλύτερο εύρος επιλογής (EC, 601), η οποία, ακριβώς εξαιτίας του εύρους επιλογής διαφορετικών κινήσεων, εμφανίζει μια λειτουργική ασυνέχεια (discontinuité fonctionnelle) (EC, 602).

Η αυτόματη δράση, διαβάζουμε στα *Μαθήματα* του Μπερξόν, είναι μια ακούσια δράση, που συνεπάγεται μια «μηχανική» ακρίβεια (CII, 266). Το γνώρισμά της είναι

²⁸⁹ *Les obsessions et la psychasthenie*, 1903, vol. I, στο Cavalieri, 2001: 110.

²⁹⁰ Μέρος του εγκεφάλου.



ότι γίνεται αντιληπτή, όταν ένα εξωτερικό ερέθισμα «προκαλεί μια καθορισμένη αντίδραση, χωρίς να διέρχεται από το ενδιάμεσο της συνείδησης» (E, 25), πράγμα που συνεπάγεται ότι η κίνηση, ως αίσθηση της ηδονής ή του πόνου, παραμένει ασυνείδητη (E, 25). Όταν όμως η αυτοματική κίνηση προεκτείνει τον φυσικό ερεθισμό, τότε, όντας *συνειδητή* ως κίνηση, να φανέρωνε την παρουσία μιας συνειδητής βούλησης, ειδάλλως η ίδια η αίσθηση, ο ρόλος της οποίας συνοψίζεται στην εκλογή, δεν θα είχε λόγο ύπαρξης²⁹¹. Αν λοιπόν η βουλευτική δράση είναι σημαντική, είναι επειδή δεν στρέφεται στο παρελθόν, με αυτοματικό τρόπο, αλλά κυρίως επειδή αποβλέπει στο επικείμενο μέλλον, μέσω της διαμεσολάβησης της συνείδησης, καθόσον για τη συνείδηση, για τη βουλευτική εκλογή, απαιτούνται εγκεφαλικά κέντρα που οδηγούν σε ίσης, αλλά διαφορετικής ακριβείας κινητικούς μηχανισμούς (EC, 589).

Η διάκριση αυτοματικής και βουλευτικής δράσης δεν συνεπάγεται μια διαφορά φύσεως μεταξύ τους, τουλάχιστον όσον αφορά στα ανώτερα θηλαστικά. Πράγματι, λέει ο Μπερξόν, στα ανώτερα θηλαστικά, μολονότι η διάκριση φαίνεται να είναι ριζική «μεταξύ του καθαρού αυτοματισμού, που έχει την έδρα του κυρίως στον μυελό και τη δραστηριότητα της βούλησης, που απαιτεί την παρέμβαση του εγκεφάλου», υπάρχει μόνο «μια διαφορά περιπλοκής (difference de complication), και όχι μια διαφορά φύσεως, ανάμεσα στις λειτουργίες του εγκεφάλου και της ανακλαστικής δραστηριότητας του μυελώδους συστήματος». Πράγμα που σημαίνει ότι η *εντύπωση* *αντί να εξαφανίζεται σε κινήσεις, πνευματοποιείται (se spiritualise) σε γνώση* (MM, 179-180), έτσι ώστε η *δυναμική συνείδηση που υπνώττει μέσα στο ένστικτο, -του εμβρύου π.χ. που ζει ελεύθερα με τη μορφή μιας προνύμφης-, μπορεί να αναπτυχθεί περαιτέρω, και εμβαθύνοντας πλήρως στον εαυτό της, να συμπέσει με τη γενεσιουργό δύναμη της ζωής* (EC, 635-636).

Ωστόσο, ακόμη και στους υποτυπώδεις οργανισμούς, στην κατάσταση μιας απλής πρωτοπλασματικής μάζας, η ζωντανή ύλη είναι ευαίσθητη, συστέλλεται και απαντά στην επιρροή εξωτερικών ερεθισμών μέσω μηχανικών, φυσικών και χημικών αντιδράσεων (MM, 179). Αυτό δείχνει ότι στους οργανισμούς αυτούς, παρότι απουσιάζουν συγκεντρωμένα στοιχεία ενταγμένα σ' ένα νευρικό σύστημα, η αυτοματική δραστηριότητα διακρίνεται, αν και συγκεχυμένα, από τη βουλευτική, ως μια αντίδραση αορίστως συνειδητή: *ως κάτι που δεν έχει τη μηχανική ακρίβεια της*

²⁹¹ Βλ. παραπάνω σσ. 99-100.



πρώτης, ούτε τους νοητικούς δισταγμούς της δεύτερης, έτσι ώστε ακόμη και ο πιο ταπεινός οργανισμός είναι συνειδητός στο βαθμό που κινείται ελεύθερα (EC, 589).

Καταλήγοντας: είτε η δράση εκτυλίσσεται αυτοματικά είτε βουλητικά, αυτό που καταγράφει εν γένει η ζωική δραστηριότητα είναι η προσπάθεια κάθε οργανισμού να αποκτήσει κάποια πράγματα από την ακατέργαστη ύλη (EC, 611). Με έναν ορισμένο τρόπο, η προσπάθεια αυτή είναι δυνατόν να αποβεί επιτυχής, αν οι έμβιες μορφές ή τα είδη, όπως διατείνεται η παλαιοντολογία και η ζωολογία, εξ ορισμού βιώσιμα, καταφέρουν να επιβιώσουν και να προσαρμοστούν επιτυχώς στις συνθήκες ύπαρξής τους. Από μίαν άλλη όμως σκοπιά, εκείνη της ζωής που λοξοδρόμησε, αυτό που θα έπρεπε να είναι απλώς πέρασμα, απέβη το τέρμα· η αποτυχία μοιάζει τότε να είναι ο κανόνας και η επιτυχία μια ατελής εξαίρεση (EC, 604-605).

Έτσι, δεδομένου ότι η λεπτομερειακή ανασύσταση της εξέλιξης των ειδών φαντάζει αδύνατη, πιθανώς η προσπάθεια του ζωικού βασιλείου απέληξε στη δημιουργία απλών οργανισμών, προικισμένων όμως με κάποια κινητικότητα και με αρκετά αβέβαιη μορφή ώστε να επιδέχεται μεταβολές, όπως π.χ. τα σημερινά σκουλήκια, αδειασμένα και παγιωμένα αντίτυπα απείρως πλαστικών μορφών, που απετέλεσαν τον κοινό πρόγονο των εχινοδέρμων, μαλακίων, αρθροπόδων και σπονδυλωτών (EC, 605). Το εμπόδιο σε αυτή την εξέλιξη της αρχέγονης πανίδας, που θα αναχαίτιζε παραλίγο την ορμή του ζωικού βίου, μεταφραζόταν στο σκληρό περίβλημα, που λίγο πολύ δυσχέραινε και συχνά παρέλυε το εύρος των κινήσεών του. Η παρεμπόδιση της εξέλιξης, λέει ο Μπερξόν επικαλούμενος τον Gaudry, -κατά την οποία τα αλλοτινά μαλάκια, σε αντίθεση με τα σημερινά, είχαν ένα κέλυφος, ενώ τα αρθρόποδα ήταν εν γένει οστρακόδερμα, όπως οι αρχέγονοι ιχθύες-, οφείλεται στην τάση των μαλακών οργανισμών να αμύνονται ώστε να καταστούν ακατάλληλοι προς βρώση²⁹². Όμως η «πανοπλία» (cuirasse), την οποία το ζώο χρησιμοποιούσε ως καταφύγιο, το δυσκόλευε στις κινήσεις του, ενώ συγχρόνως το ακινητοποιούσε· καταδικάστηκε έτσι σε οιονεί ύπνωση· σε αυτή τη νάρκη ζουν, ακόμη και σήμερα, τα εχινόδερμα και τα μαλάκια, ενώ τα αρθρόποδα και τα σπονδυλωτά, που απειλήθηκαν το ίδιο, κατάφεραν να ξεφύγουν και να εξελιχθούν στις ύπατες μορφές ζωής (EC, 606). Έτσι, οι ιχθύες, λόγου χάριν, αντικατέστησαν τη στιλπνή τους «πανοπλία» με λέπια, όπως πολύ πριν έκαναν το ίδιο και τα έντομα (EC, 606). Υπό την έννοια αυτή,

²⁹² Albert Gaudry, *Essai de paléontologie philosophique*, 1896, Παρίσι, 1896, σσ. 14-16 και 78-79, στο EC, 605.



η μεταμόρφωση (transformation) των ειδών μπορεί να εξηγηθεί με την αύξουσα ευκινησία και την προσαρμοστικότητά τους, αποτελώντας έτσι την άμεση, την επιφανειακή αιτία της παραλλαγής. Άμεση, γιατί η έμμεση, δηλαδή η βαθύτερη αιτία, είναι η ώθηση που εμφάνισε τη ζωή στον κόσμο και προκάλεσε τη διαίρεσή της σε φυτά και ζώα, προσανατολίζοντας τη ζωικότητα σε ολοένα και πιο εύπλαστες μορφές, ώστε να μην αποναρκωθεί εντελώς και να καταφέρει, τουλάχιστον σε ορισμένα σημεία (αρθρόποδα και σπονδυλωτά), να την αφυπνίσει και να την ωθήσει μπροστά (EC, 607).

Συνοψίζοντας, διαπιστώνουμε σε γενικές γραμμές ότι: αφενός, η ακατάπαυστη συσσώρευση ενέργειας από τον ήλιο, όσο και η ανάλωσή της σε μετατοπιστικές κινήσεις, με τρόπο διαλείποντα και εκρηκτικό, συνιστούν τα κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα των έμβιων, όπως και της ζωής εν γένει (EC, 593, 709). αφετέρου, η δράση σε όλη τη ζωική σειρά, πριν αυτή καταλήξει στον άνθρωπο, εκδηλώνεται είτε ανακλαστικώς (par réflexe), είτε ενστικτωδώς (par instinct), είτε, τέλος, διανοητικώς (par intelligence), παραμένοντας, και στις τρεις περιπτώσεις, μια δράση απλή. Η ανακλαστική δράση συνιστά έναν συναρμολογημένο μηχανισμό, ενώ η ενστικτώδης δράση είναι αυτόματη: «μπροστά από το ένστικτο οι καταστάσεις θέτουν το ερώτημα και οι ίδιες δίνουν την απάντηση· τέλος, η διανοητική δράση είναι εμφανώς κατώτερη της ανθρώπινης, καθόσον η διάνοια του ζώου «υποδύεται (joue) τις εικόνες μάλλον, παρά τα σύμβολα ή τις ιδέες», εξαιτίας δε της περιορισμένης της εμβέλειας, το ζώο δεν επiléγει παρά έναν μικρό αριθμό δυνατών ενεργειών (Mél, 862). Καθίσταται επομένως αναγκαία μια περαιτέρω διερεύνηση της ζωικής δραστηριότητας, είτε ως δράση ενστίκτου, είτε ως δράση διάνοιας.

2. Το ζωικό ένστικτο

Το ένστικτο διέπει κατεξοχήν τη μία από τις δύο αποκλίνουσες οδούς του ζωικού βασιλείου, τα αρθρόποδα έντομα²⁹³. Ο Μπερξόν, αναπτύσσοντας διεξοδικά τις θέσεις του πάνω στο ζωικό ένστικτο ήδη από την περίοδο των μαθημάτων του στο λύκειο Henri IV (1891-1893), αποδέχεται τον έμφυτο χαρακτήρα του ενστίκτου, το οποίο αντιδιαστέλλει από το επίκτητο της συνήθειας (έξης)²⁹⁴. Η θέση περί του έμφυτου χαρακτήρα του ενστίκτου περνά αντούσια στη Δημιουργική εξέλιξη, το κατ'

²⁹³ Βλ. παραπάνω, σ. 83.

²⁹⁴ CII, 274. Για τις διαφορές και τις αναλογίες ενστίκτου-συνήθειας βλ. επίσης CI, 237-239.



εξοχήν «κορυφαίο», σύμφωνα με ορισμένους, έργο του Μπερξόν²⁹⁵. Το ένστικτο, διαβάζουμε στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου -που συνίσταται στη φυσική ικανότητα χρήσης ενός έμφυτου μηχανισμού (EC, 613)- είναι μια κληρονομική και άρα έμφυτη λειτουργία (EC, 620). Έμφυτη, γιατί ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι το ένστικτο είναι αποτέλεσμα μιας βαθμιαίας απόκτησης όπως η συνήθεια, ότι αποκτήθηκε δηλαδή μέσω νοητικής ψηλάφησης, αφού π.χ. με την πάροδο του χρόνου η σφήκα κατάφερε να αναγνωρίσει τα ακριβή σημεία που πρέπει να κεντήσει για να ακινητοποιήσει το θύμα της, έτσι ώστε να μην το θανατώσει, αλλά να επιφέρει ειδικά στον εγκέφαλο την παράλυση, πώς γίνεται, διερωτάται ο Μπερξόν, όλα αυτά τα ειδικά στοιχεία να μεταβιβάστηκαν κανονικά με την κληρονομικότητα, ενώ η κληρονομική μεταβίβαση της αποκτημένης συνήθειας επιτελείται απροσδιόριστα και ασταθώς (EC, 642); Με τη θέση αυτή ο Μπερξόν, αφενός αποστασιοποιείται από τη σπενσεριανή εκδοχή, στην οποία το ένστικτο θεωρείται αποτέλεσμα μιας βαθμιαίας απόκτησης, αφετέρου υποδεικνύει στην επιστήμη μια άλλη κατεύθυνση, μη μηχανιστική, μια κατεύθυνση έξω ή πίσω από το βιολογικό πεδίο²⁹⁶.

Τη ρήξη του Μπερξόν με τον Spencer, όσον αφορά στον έμφυτο χαρακτήρα του ενστίκτου, ακολουθεί και ο Scheler. Η ενστικτώδης συμπεριφορά, -που δεν είναι κατά τον Scheler γνώση «παραστασιακή, εικονιστική» ή «διαστοχαστική», αλλά στην

²⁹⁵ Ο Georges Sorel [*De l'Utilité du Pragmatisme*], στη συζήτησή του με τον Berth, αναφέρει σχετικά: «Όσο περισσότερο διαβάζω αυτό το βιβλίο, τόσο περισσότερο αναρωτιέμαι αυτό που μπορούν να καταλάβουν οι κοσμικοί θαυμαστές του Μπερξόν! Είναι μια αληθινή σπαζοκεφαλιά μόλις θέλει κανείς να πάει στο βάθος των πραγμάτων». «Δεν πιστεύω ότι σφάλω», έγραφε ο Sorel στην αρχή, ότι «το νέο βιβλίο του Μπερξόν θα έχει τόση σπουδαιότητα στην ιστορία της φιλοσοφίας όσο και η *Κριτική του καθαρού λόγου*». Για την παράθεση αυτή βλ. Andreu, 1952: 46. Πρβ. Παπαλεξάνδρου, 1925: 24 και Conry, 2000: 16.

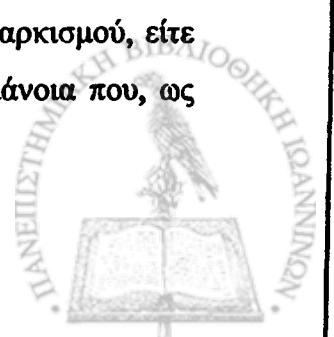
²⁹⁶ Cor, 491: «Όταν άρχισα να φιλοσοφώ», γράφει ο Μπερξόν στον C. L. Morgan, «εδώ και πάνω από τριάντα χρόνια, ήμουν εμποτισμένος από τις ιδέες του Spencer: λέτε ότι, *a priori*, έκλινα να θεωρώ το ένστικτο ως το αποτέλεσμα μιας βαθμιαίας απόκτησης. Αρχικά, η εξέταση των γεγονότων με οδήγησε να βρω μια τεράστια δυσαναλογία ανάμεσα σε αυτά και την σπενσεριανή εξήγηση και να δω έπειτα στα ένστικτα [...] διαθέσεις που δεν έχουν αποκτηθεί βαθμιαία. Πιθανόν, η μέθοδος της *Δημιουργικής εξέλιξης* να μας οδηγεί, όπως λέτε, «έξω ή πίσω από το βιολογικό πεδίο» (outside or behind the biological field)· αλλά, καθώς δεν θα είχε άλλο αποτέλεσμα από να επιστήσει την προσοχή του βιολόγου για την ανεπάρκεια της τάδε ή της δείνα εξηγητικής αρχής και για την κατεύθυνση στην οποία θα μπορούσε να αναζητήσει άλλες, μου φαίνεται ότι θα ήταν λίγο πολύ επιστημονική από αυτή την πλευρά -χωρίς να υπολογίζουμε ότι μπορούμε να αναρωτηθούμε αν η επιστήμη οφείλει να παραμένει πάντα τόσο αυστηρά μηχανιστική όπως είναι τώρα».



614). Το οργανωμένο εργαλείο, όντας «μέρος του σώματος» που μεταχειρίζεται το ζώο (EC, 613), πραγματοποιεί άμεσα και με «θαυμαστή τελειότητα, αυτό που καλείται να πράξει», ενώ διατηρεί μια σχεδόν αμετάβλητη φυσική δομή, καθόσον η τροποποίησή του δεν τελείται χωρίς αντίστοιχη τροποποίηση του είδους³⁰². Υπό την έννοια αυτή, η ενστικτώδης δράση μπορεί να είναι τέλεια, πλήρης, πλην όμως είναι, διατείνεται ο Μπερξόν, ακριβώς εξαιτίας της εξειδίκευσής της, κατώτερη από τη διανοητική: το ζώο «κάνει πολύ καλά αυτό που κάνει, αλλά δεν θα έκανε άλλο πράγμα» (Mél, 263). Έτσι, ενώ το φυσικό εργαλείο του ενστίκτου εμφανίζεται εξειδικευμένο και τέλειο ως προς την ικανοποίηση των άμεσων φυσικών αναγκών, το διανοητικό εργαλείο, ατελές ως προς αυτές, «επιτυγχάνεται με αντίτιμο μια προσπάθεια», και σχεδόν πάντα ο χειρισμός του απαιτεί κόπο. Αλλά φτιαγμένο από ανοργάνωτη ύλη, ασφαλώς υπερέχει του φυσικού, όταν δεν επείγει η ανάγκη, ή μάλλον το προεκτείνει, καθώς προσφέρει στο έμβιο ον, με οποιαδήποτε μορφή και απεριόριστη εφαρμογή, απεριόριστες δυνατότητες ανάπτυξης, μέσω της άσκησης νέων λειτουργιών, ασκώντας έτσι με τη σειρά του «επίδραση στη φύση που το κατασκεύασε» (EC, 614-615).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε το ένστικτο, που ασφαλώς χαρακτηρίζει όλα τα ζώα, λαμβάνει τη μεγαλύτερη ανάπτυξή του κυρίως στα αρθρόποδα έντομα, ενώ στα σπονδυλωτά το ένστικτο τείνει στην αναζήτηση μάλλον παρά στην ανάπτυξη της διάνοιας (EC, 616). Επιπλέον, διεκπεραιώνοντας όπως είδαμε την ίδια οργανωτική εργασία με την έμβια ύλη, και όντας περισσότερο «αισθητό» παρά «νοητό» (EC, 641), το ένστικτο δεν είναι η «στοχαστική διάνοια που ξεσυνήθισε τη σκέψη» (CII, 281). Μια τέτοια εκδοχή, δηλαδή μια διανοητική ερμηνεία της ενστικτώδους γνώσης συνεπάγεται, κατά τον Μπερξόν, ότι εξομοιώνουμε τη σφήκα μ' έναν εντομολόγο που γνωρίζει την κάμπια εξωτερικά, χωρίς κάποιο ειδικό και ζωτικό ενδιαφέρον (EC, 642). Όμως, ό,τι ουσιώδες υπάρχει στο ένστικτο δεν μπορεί να αναλυθεί ή να εκφραστεί με νοητικούς όρους, αφού ένστικτο και διάνοια συνιστούν δύο ανταγωνιστικές δυνάμεις, «δύο διστάμενες αναπτύξεις της ίδιας αρχής», όπου στην πρώτη η αρχή παραμένει εσωτερική στον εαυτό της, ενώ στη δεύτερη εξωτερικεύεται για να χρησιμοποιήσει την ακατέργαστη ύλη (EC, 637). Η επιστήμη, ως εκ τούτου, - είτε από την οπτική του νεοδαρβινισμού, είτε από εκείνη του νεολαμαρκισμού, είτε ως άθροισμα συμπτωματικών παραλλαγών, είτε ως υποβιβασμένη διάνοια που, ως

³⁰²EC, 614. Πρβ. DS, 997.



κληρονομική συνήθεια, μεταβιβάζεται στους απογόνους του είδους (EC, 638)-, αδυνατεί να εξηγήσει πλήρως τη φύση του ενστίκτου, αρκούμενη μάλλον στην απομίμησή του. Ωστόσο, τονίζει ο Μπερξόν, το γεγονός ότι το ένστικτο δεν ανήκει στον τομέα της διάνοιας, δεν σημαίνει ότι βρίσκεται έξω από το πεδίο του πνεύματος, αφού:

στα φαινόμενα του συναισθήματος, στις συμπάθειες και αντιπάθειες που δεν εμπεριέχουν στοχασμό, βιώνουμε μέσα μας, με μορφή πολύ πιο αόριστη και επίσης υπέρ το δέον διαποτισμένη από τη διάνοιά μας, κάτι από κείνο που πρέπει να συμβαίνει στη συνείδηση ενός εντόμου που δρα ενστικτωδώς (EC, 643-644).

Υπό το πρίσμα αυτό, οι τάσεις του φυτού και του ζώου, της διάνοιας και του ενστίκτου, βρισκόμενες αρχικά σε αλληλοδιείσδυση, δεν διαδέχτηκαν η μια τη άλλη, δεν επιδέχονται κατάταξη, ούτε απαντούν σε αμιγή κατάσταση, αλλά διαφέρουν μόνο σε αναλογίες: η μία εξακολουθεί να ταλανίζει την άλλη, ουδέποτε ωστόσο υπήρξε πλήρης ρήξη μεταξύ τους:

Δεν υπάρχει διάνοια όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου ούτε, κυρίως, ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον διανοητικό κροσσό (frange). Αυτός ο κροσσός προκάλεσε τόσες παρανοήσεις. Από το γεγονός ότι το ένστικτο είναι πάντα κατά το μάλλον ή ήττον νοήμον συμπέραναν 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 [...] επειδή είναι διαφορετικά, καθότι το ενστικτώδες στοιχείο στο ένστικτο έχει αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη του διανοητικού στοιχείου της διάνοιας (EC, 610).

Δικαιολογημένα λοιπόν η διάνοια, όπως άλλωστε το ένστικτο, αποτελεί κληρονομική και άρα έμφυτη λειτουργία (EC, 620), που δίδεται στον άνθρωπο, όπως «το ένστικτο στη μέλισσα», προκειμένου να κατευθύνει τη συμπεριφορά του (PM, 1319). Αλλά αυτή η «έμφυτη διάνοια», παρότι συνιστά μια γνωστική ικανότητα, δεν

γνωρίζει κανένα ιδιαίτερο αντικείμενο. Το νεογέννητο, λόγου χάριν, δεν γνωρίζει καθορισμένα αντικείμενα, ούτε τις ιδιότητές τους, συλλαμβάνει εντούτοις φυσικά τη σχέση τους ανάμεσά τους, ενστικτωδώς και όχι διανοητικώς, αφού αναφέρεται σε πράγματα και όχι σε σχέσεις (EC, 620). Όμως, ενώ το ένστικτο, ως κατεξοχήν ικανότητα χρησιμοποίησης οργανωμένων φυσικών εργαλείων, ενέχει την έμφυτη (δυνητική ή ασυνείδητη) γνώση τους, η διάνοια, ως ικανότητα κατασκευής ανοργάνωτων, τεχνητών εργαλείων, αποποιείται τη φύση για να ποικίλλει την κατασκευή τους (EC, 622), έτσι ώστε το έμφυτο μέσα της να συνοψίζεται στην τάση να εγκαθιδρύει σχέσεις (EC, 623). Αυτή η καθαρά τυπική (formelle) γνώση της διάνοιας, εφόσον αναφέρεται σε σχέσεις, τείνει προς την κατασκευή και πλεονεκτεί έναντι της υλικής (matérielle) γνώσης του ενστίκτου, επειδή, ως κενός τύπος (forme), δεν περιορίζεται στο πρακτικά χρήσιμο, αλλά πληρούται εκουσίως από απεριόριστο αριθμό πραγμάτων, επιτρέποντας έτσι σ' ένα διανοητικό ον να υπερβεί τον εαυτό του (EC, 623). Απ' τη σκοπιά λοιπόν της γνώσης και όχι της δράσης, φαίνεται ότι συνυπάρχουν στην εμμενή δύναμη της ζωής εν γένει δύο διαφορετικοί και αποκλίνοντες τρόποι γνώσης: η ενστικτώδης και η διανοητική. Η πρώτη, που φτάνει άμεσα στην υλικότητα των πραγμάτων, εκφράζεται κατηγορικώς η δεύτερη, που εκφράζει απλώς «μια φυσική δύναμη συσχέτισης» των ίδιων των αντικειμένων, των μερών ή των όψεών τους, διατυπώνεται υποθετικώς (EC, 621). Η πρώτη εσωτερική, ειδική, πλήρης ως προς το αντικείμενό της, πλην όμως άρρητη, αποσκοπεί στην κατανόηση (compréhension), ενώ η δεύτερη εξωτερική και κενή, αλλά με δυνατότητα διεύρυνσης και επέκτασης, αφορά στην ευρύτητά (extension) της (EC, 622).

Από μίαν άλλη οπτική σκοπιά, εκείνη της δράσης, δεδομένου ότι η καταγωγική ορμή της ζωής είναι περιορισμένη³⁰³, δεδομένου ότι εξαντλείται αρκετά σύντομα όταν εκδηλώνεται, η δύναμη αυτή οφείλει να επιλέξει και να δράσει: είτε «άμεσα» (immédiatement), μέσα από ένα οργανωμένο εργαλείο, είτε «έμμεσα» (médiatement), δημιουργώντας κάποιον οργανισμό που θα το κατασκευάσει μόνος του από την ανόργανη ύλη (EC, 615). Συνεπώς, μπορούμε να εικάσουμε, υποστηρίζει ο Μπερξόν, ότι στην πρώτη περίπτωση το ένστικτο θα προσανατολιστεί προς την ασυνειδησία, καθόσον το περιθώριο επιλογής είναι ελάχιστο, ενώ στη δεύτερη, φωτίζοντας εν προκειμένω όχι τόσο το ίδιο το ένστικτο όσο τις αντιξοότητες που αυτό συναντά, το έλλειμμα ενστίκτου αποβαίνει μάλλον συνείδηση (EC, 618). Υφίσταται άρα αμιγώς από

³⁰³ Βλ. παραπάνω σ. 31.



ψυχολογική σκοπιά, μάλλον μια κεφαλαιώδης διαφορά βαθμού και όχι φύσεως ανάμεσα στη διάνοια και στο ένστικτο (EC, 618). Πρόκειται για μια διαφορά που αναδεικνύει εν προκειμένω, αφενός την ποικιλομορφία της προσπάθειας μιας δεδομένης συνείδησης για περαιτέρω εξέλιξη³⁰⁴, αφετέρου την αφετηρία της μπερξονικής μεθόδου, η οποία, μέσα από τον περιορισμό των δεδομένων της, καταφέρει να αποδώσει ένα ευέλικτο σχήμα για την κατανόησή τους. Ένας τέτοιος στενός τρόπος αντιμετώπισης, τονίζει ο Μπερξόν, πλεονεκτεί, αφενός γιατί διακρίνει αντικειμενικά τη διάνοια από το ένστικτο, αφετέρου γιατί, προσφέροντας έναν μέσο όρο πάνω και κάτω από τον οποίο ταλαντεύονται αμφότερα ένστικτο και διάνοια, δίνει -διαμέσου της υπερβολής των όρων της ώστε να αντικατασταθεί η ακαμψία του σχήματος με την ευελιξία της ζωής- ένα *σχηματικό σχέδιο* (dessin schématique) (EC, 611), δηλαδή ένα δυναμικό ή κινητήριο σχήμα³⁰⁵.

Στη βάση ενός τέτοιου σχήματος εξηγείται όχι μόνο η αντικειμενική διάκριση ενστίκτου και διάνοιας, ως διαφορά φύσεως ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς και διστάμενους τρόπους γνώσης, αλλά μάλλον η αναγκαία εμπλοκή τους, η διαβάθμισή τους. Έτσι, ακόμη και στο τελειότερο ένστικτο, παρατηρούνται ανάλογες διαβαθμίσεις, όταν αυτό συνοδεύεται από κάποιες αναλαμπές διάνοιας, όταν σε εξαιρετικές π.χ. περιπτώσεις οι μέλισσες φτιάχνουν τη φωλιά τους στην ύπαιθρο, επινοώντας καινούργιους νοητικούς μηχανισμούς για να προσαρμοστούν στις νέες συνθήκες³⁰⁶. Όμως, ενώ στα αρθρόποδα η φύση εξελίχτηκε ανεπιφύλακτα προς το ένστικτο, *σε όλα σχεδόν τα σπονδυλωτά βρισκόμαστε μάλλον στην αναζήτηση της διάνοιας παρά στην ανάπτυξή της*, αφού το υπόβαθρο της ψυχικής τους δραστηριότητας παραμένει ενστικτώδες. Μόνο σε μια ανώτερη βαθμίδα οργάνωσης,

³⁰⁴ Δεν πρέπει να ξεχνάμε, λέει ο Μπερξόν, προκειμένου να ορίσουμε το ενστικτώδες στοιχείο του ενστίκτου και το διανοητικό της διάνοιας, ότι «κάθε συγκεκριμένο ένστικτο είναι αναμειγμένο με διάνοια, όπως και κάθε πραγματική διάνοια είναι διαποτισμένη από ένστικτο» [...] ότι στο παρόν κεφάλαιο εξετάζουμε τη διάνοια και το ένστικτο στην έξοδο από τη ζωή, που αποθέτει κατά μήκος της διαδρομής της. Η ζωή την οποία εκδηλώνει ένας οργανισμός είναι [...] μια ορισμένη προσπάθεια απόκτησης κάποιων πραγμάτων από την ακατέργαστη ύλη». Αυτό που εκπλήσσει στο ένστικτο και στη διάνοια «είναι η ποικιλομορφία αυτής της προσπάθειας», ότι διακρίνονται σε «δύο μορφές της ψυχικής δραστηριότητας δύο διαφορετικές μεθόδους δράσης επί της αδρανούς ύλης» (EC, 610-611). Η έμφαση δική μας.

³⁰⁵ Βλ. παρακάτω σ. 184 κ. εξ.

³⁰⁶ Bouvier, « La nidification des Abeilles à l'air libre » (C.R. de l'Acad. des sciences, 7 Μαΐου 1906), στο EC, 615, σημ. 1.



μόνο στον άνθρωπο, η διάνοια καταφέρνει να επινοήσει εργαλεία, πράγμα που επιβεβαιώνεται ακριβώς με την ανεπάρκεια των φυσικών μέσων που διαθέτει ο άνθρωπος για να αμυνθεί ενάντια στο κρύο και στην πείνα (EC, 616). Συνεπώς, αν η διάνοια χρειάζεται το ένστικτο, είναι επειδή βρίσκεται σε συνεχή αναζήτηση αναζητεί πράγματα που μόνο αυτή μπορεί, αλλά από μόνη της δεν τα βρίσκει ποτέ. Τα πράγματα αυτά μόνο το ένστικτο μπορεί να τα βρει· ουδέποτε όμως αυτό πρόκειται να τα αναζητήσει (EC, 623).

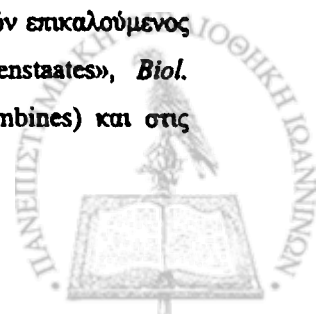
Η υφιστάμενη διαβάθμιση, η αυξανόμενη πολυπλοκότητα, τόσο ανάμεσα στο ένστικτο π.χ. του βόμβου (Bourdon = μεγαλόσωμη χνουδωτή μέλισσα) και της μέλισσας, -ισοδύναμη με αντίστοιχες περιπλοκές του κοινωνικού βίου-, όσο και στον τρόπο λειτουργίας ιστολογικών στοιχείων διαφορετικών ιστών, φανερώνουν την ίδια γνώση και άγνοια (EC, 636), το γεγονός ότι η ζωή, άπαξ και μορφώσει ένα ορισμένο είδος, χάνει την επαφή με τον υπόλοιπο εαυτό της, παρεκτός από ένα ή δύο σημεία που αφορούν το είδος που μόλις γεννήθηκε³⁰⁷. Επιπλέον, η εν λόγω διαβάθμιση δεν είναι μηχανική· δεν εκφράζει μίαν ανιούσα σειρά διατεταγμένων μηχανισμών, μια διαδοχική πρόσθεση στοιχείων, αλλά μάλλον τη διαφοροποιημένη προσπάθεια απλούστευσης του ενστίκτου (EC, 640), αποκλείοντας την υπόθεση οποιασδήποτε γενεαλογικής σχέσης από τη γραμμική σειρά των ειδών³⁰⁸.

Μια άλλη διαβάθμιση όμως φαίνεται να αποδεικνύεται κεφαλαιώδης για το βαθμό εξέλιξης της συνείδησης ενός έμβριου. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ενστίκτων. Όλα τα πρωτογενή ένστικτα, που συνίστανται όπως είδαμε στην έμφυτη ικανότητα οργανωμένων φυσικών εργαλείων, είναι ένστικτα σε κατάσταση ύπνωσης, τα οποία, λειτουργώντας όχι μηχανικά αλλά οργανικά, συνεχίζουν την εργασία της ζωής που οργανώνει την ύλη. Το ένστικτο εν προκειμένω που περιορίζεται σε μια ζωτική διαδικασία, όπως στην περίπτωση που το μικρό ορνίθι, ακολουθώντας την κίνηση της εμβρυακής ζωής, σπάει το κέλυφος του αυγού του (EC, 635).

Ωστόσο, μείζονος σπουδαιότητας είναι τα λεγόμενα δευτερογενή ή «διανοητικά ένστικτα». Ο Μπερξόν ήδη από τα Άμεσα δεδομένα μίλησε για ένστικτα της διάνοιας,

³⁰⁷ Βλ. παραπάνω σ. 53.

³⁰⁸ Η διαβάθμιση του ενστίκτου των μελιποινιών (Méliponines), αναφέρει ο Μπερξόν επικαλούμενος τις έρευνες των Buttel-Reepen [«Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates», *Biol. Centralblatt*, XXIII, 1903], δείχνει ότι ανάμεσα στις υποτυπώδεις βομβίνες (Bombines) και στις μέλισσες (Apidés) δεν υπάρχει καμιά γενεαλογική σχέση ανάμεσά τους. Βλ. EC, 640.



που εμφανίζονται στην αλόγιστη θέρμη με την οποία υποστηρίζουμε ορισμένα ζητήματα (E, 89). Αργότερα, στη Δημιουργική εξέλιξη, αξιοποιώντας τη διάκριση του Romanes σε πρωτογενή και δευτερογενή ένστικτα -σύμφωνα με τον οποίο τα πρωτογενή ένστικτα, ως μη διανοητικά, γεννιούνται λόγω της καθήλωσης μέσω φυσικής επιλογής από άσκοπες συνήθειες, ενώ τα δευτερογενή προέρχονται από τον μετασχηματισμό πρωταρχικά διανοητικών συνηθειών, διαμέσου της επανάληψης αυτοματικών πράξεων³⁰⁹ - ο Μπερξόν αντιδιαστέλλει βέβαια τα ένστικτα σε πρωτογενή και σε δευτερογενή, χωρίς ωστόσο να εξαιρεί παντελώς από τα δεύτερα, όπως ο Romanes, τη φυσική ικανότητα χρήσης ενός έμφυτου μηχανισμού³¹⁰.

Περισσότερες εξηγήσεις, όσον αφορά στα δευτερογενή ένστικτα, δίνουν οι Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας (1932). Τα δευτερογενή ένστικτα, διαβάζουμε εκεί, όντας κυρίως «αμυντικές αντιδράσεις σε ό,τι θα ήταν υπερβολικά και κυρίως πρόωρα νοητικό» μέσα στη διάνοια (DS, 1111), συνιστούν διανοητικά ένστικτα (instincts intellectuels) που αφορούν περισσότερο «παραστάσεις φυσικά σχηματισμένες από τη διάνοια», προκειμένου να εξασφαλιστεί από ορισμένους κινδύνους της γνώσης (DS, 1112). Σε τέτοιες περιπτώσεις, δεδομένου ότι το ένστικτο υπάρχει μόνο σε κατάσταση ίχνους ή δυνητικότητας, μη όντας δυνατό να προκαλεί ή να εμποδίζει πράξεις, διεγείρει μια απατηλή αντίληψη, μια απομίμηση ανάμνησης αρκετά εντυπωσιακή και ακριβή ώστε να καθορίσει τη διάνοια (DS, 1078). Το αίσθημα του φόβου, λόγου χάριν, αίσθημα οπισθοδρομικό, είναι ένα φυσικό συναίσθημα ανασταλτικό, που γεννιέται ως αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια σ' ένα μεγάλο κίνδυνο, σ' ένα φόβο που προκαλεί παράλυση. Η διάνοια τότε, υπό την ώθηση του ενστίκτου που καθησυχάζει, μετασχηματίζει την κατάσταση, γεννώντας μια καθησυχαστική εικόνα, δίνοντας στο συμβάν ενότητα και ατομικότητα (DS, 1108-1109), έτσι ώστε η ανεξαρτησία της, επιτηρούμενη από το ένστικτο, να περιορίζεται και να σταματά ακριβώς τη στιγμή που εναντιώνεται στο ζωτικό συμφέρον (DS, 1112).

³⁰⁹ Romanes, G.J., *L' intelligence des animaux*, 2 vol., 2^e éd., (Παρίσι, Alcan, 1889), I, Εισαγωγή, 14, στο Conry, 2000: 276.

³¹⁰ EC, 613: «Αναμφίβολα», λέει ο Μπερξόν, «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 Romanes αποκάλεσε 'δευτερεύοντα' και θα εξαιρούνταν περισσότερα του ενός 'πρωταρχικά' ένστικτα». Αυτός όμως ο ορισμός του ενστίκτου (...) καθορίζει τουλάχιστον το ιδεώδες όριο προς το οποίο οδεύουν οι πολυάριθμες μορφές του ορισθέντος αντικειμένου».

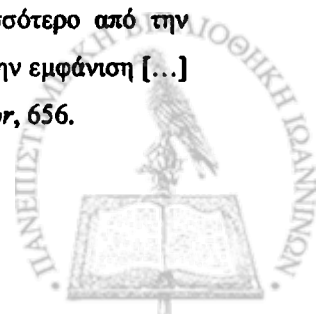
Τα δευτερογενή ή διανοητικά ένστικτα, λοιπόν, μολονότι παρουσιάζουν μια διαφορά πολυπλοκότητας σε σχέση με τα πρωτογενή, διατηρούν την πρωταρχική τους ιδιότητα και παραμένουν συμφύη με τη ζωή, διασφαλίζοντας την οργανική σχέση μαζί της. Από την άλλη, καθώς υπερέχουν των πρωτογενών, φαίνεται ότι υποδεικνύουν συνάμα τη διαβάθμιση της συνείδησης, καθόσον σε αυτά θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε τελικά, αφενός τα αποκαλούμενα ανώτερα ένστικτα, την αγάπη και τη φιλοδοξία, τις δύο μεγάλες κινητήριες δυνάμεις της ανθρώπινης δραστηριότητας (ES, 830), αφετέρου τα ιδιοφυή ένστικτα, τα οποία, τοποθετούμενα στην «κατεύθυνση» του ενστίκτου, εκδηλώνουν ένα «στοιχείο ενόρασης»³¹¹.

Συνοψίζοντας τα όσα εκτέθηκαν μέχρι τώρα όσον αφορά στο ζωικό ένστικτο, διαπιστώνουμε ότι το ένστικτο δεν είναι νοητό (intelligible), δεν είναι κάποια συνήθεια που αποκτήθηκε διανοητικά, δεν συνιστά έναν καθαρό μηχανισμό, ούτε αποτελεί άθροισμα τυχαίων πλεονεκτημάτων που συσσωρεύτηκαν μέσω της επιλογής. Απεναντίας, συνυφασμένο με την ουσία της ζωής, το ένστικτο είναι φυσικό, αισθητό, τίποτε άλλο από «μαντευτική» συμπάθεια, ενόραση βιωμένη μάλλον παρά παραστημένη³¹². Η προσπάθεια του ζωικού ενστίκτου, αδιέξοδη, αλλά και περιορισμένη αυστηρά στη ζωτική διαδικασία, ανάγκασε τη συνείδηση του ζώου να αποναρκωθεί «σαν τη χρυσαλίδα μέσα στο κουκούλι» (EC, 649), ώστε η ενόραση, συρρικνωμένη σε ένστικτο, έκλεισε αμέσως τον ορίζοντά της (EC, 649).

Όταν όμως η φύση, διστάζοντας ανάμεσα στην εξασφαλισμένη αλλά περιορισμένη επιτυχία και στο αστάθμητο του εγχειρήματός της για μέγιστη ανεξαρτησία, προχώρησε προς την πλευρά που ελλόχευε ο μεγαλύτερος κίνδυνος (EC, 616)-, το ένστικτο απαλλάχθηκε από τις υπηρεσίες του και έδρασε, στην περίπτωση της ανθρώπινης διάνοιας, επινοητικά. Έτσι, η συνείδηση που απέβη διάνοια, εκείνη που προσαρμόστηκε στα εξωτερικά αντικείμενα και παρέκαμψε τα εμπόδια για να απελευθερωθεί, κατάφερε, αναδιπλούμενη στον εαυτό της, «να αφυπνίσει τις δυνητικότητες της ενόρασης που υπνώττουν ακόμη μέσα της» (EC, 649-650). Σε

³¹¹ Ο Μπερξόν, όπως προκύπτει από την αλληλογραφία του με την Gina Lombroso-Ferrero, παρότι δεν είχε εμβαθύνει ιδιαίτερα στο ζήτημα αυτό, υποστηρίζει: «Μου φαίνεται ότι υπάρχει μέσα στη μεγαλοφυΐα (με την κυριολεκτική σημασία της λέξης) ένα στοιχείο ενόρασης το οποίο, αν και πολύ κάτω από το ένστικτο, βρίσκεται ωστόσο στην κατεύθυνση του ενστίκτου περισσότερο από την κατεύθυνση της διάνοιας. [...] θα προσέθετα ότι η μεγαλοφυΐα χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση [...] ενός ενστίκτου ανώτερης τάξης, -ένστικτο σκέψης, θα μπορούσαμε να πούμε». Βλ. Cor, 656.

³¹² Βλ. παραπάνω σ. 36.



κάθε περίπτωση, ωστόσο, είτε στην περίπτωση της ζωικής είτε της ανθρώπινης συνείδησης, το ένστικτο φαίνεται να διατηρεί την πρωτογενή του σχέση με τις ζωικές διαδικασίες, παραμένοντας αναπόσπαστο μέρος της ζωής. Ζωή και ένστικτο, λοιπόν, συνυπάρχουν ως ολότητα: το ένστικτο συμφυές και αναπόσπαστο μέρος της ζωής, η ζωή ως ένστικτο, από την εμφάνισή της μέχρι την ταπεινότερη μορφή της³¹³.

3. Η ζωική διάνοια

Στην αντιπαράθεση ενστίκτου-διάνοιας, μια σχέση αντιθετική, πλην όμως συμπληρωματική, το ένστικτο καταγράφει το αντιπροσωπευτικό γνώρισμα της ζωικής δραστηριότητας, ενώ η διάνοια ξεπροβάλλει ως το κατεξοχήν κυρίαρχο ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Η «διάνοια» (intelligence) δεν απαντά, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μόνο εκεί όπου υπάρχει επαγωγή (inférence), δηλαδή συναγωγή συμπερασμάτων (EC, 612), αλλά και σε κάθε διανοητική πράξη που συνεπάγεται την παράσταση ενός αισθητού αντικειμένου, όπου μια εικόνα του παρόντος (image présente), εκφράζοντας την αναγκαιότητα να αντιπαραθέτει σε κάθε δράση μια ίση και αντίθετη αντίδραση, μπορεί, αν απομονωθεί, να μετατραπεί σε παράσταση και «αντί να παραμένει έγκλειστη μέσα στον περίγυρο όπως ένα πράγμα, να αποσπάται όπως ένα πλαίσιο» (MM, 186).

Πλην όμως μια τέτοια παραστατική ικανότητα δεν συναντούμε στο ζώο. Αυτό που χαρακτηρίζει το ζώο είναι μάλλον μια βιωμένη αισθητικότητα, επειδή το ζώο αισθάνεται μάλλον παρά νοεί το χρώμα και τη μυρωδιά της χλόης, ως τα μόνα άμεσα και χρήσιμα δεδομένα της αντίληψής του (MM, 299). Από τη δράση του αποκλείεται το τυχαίο και το απρόβλεπτο. Το ζώο δεν διστάζει, «είναι βέβαιο για τον εαυτό του», αφού «ανάμεσα στο σκοπό και την πράξη δεν παρεμβάλλεται τίποτε». Αν η λεία του είναι εκεί, ορμά πάνω της. Αν παραμονεύει, η αναμονή του είναι μια προκαταβολική δράση και θα σχηματίσει ένα αδιαίρετο όλο με την πράξη στην εκτέλεσή της. Αν ο τελικός σκοπός είναι μακρινός -όπως η μέλισσα όταν φτιάχνει την κυψέλη- είναι σκοπός τον οποίο το ζώο αγνοεί· και, καθώς δεν βλέπει παρά το άμεσο αντικείμενο, η ορμή, που έχει συνείδηση ότι παίρνει, έχει την ίδια έκταση με την πράξη που πρόκειται να πραγματοποιήσει (DS, 1092-1093).

³¹³ CΠ, 280.



Το ζώο, απορροφημένο στις πράξεις του, εξωτερικεύει μέσα από αυτές τη διάνοιά του, ενώ υποδύεται μάλλον μηχανικά, παρά νοεί τις παραστάσεις (EC, 654). Ακολουθώντας τις υποδείξεις του ενστίκτου, δεν έχει ανάγκη να αντιλαμβάνεται αντικείμενα, αλλά, διακρίνοντας «ιδιότητες» (EC, 655), προβαίνει στο χρήσιμο διάβημα, μέσω της χρήσης φυσικών, οργανωμένων εργαλείων. Αν παραταύτα χρησιμοποιεί ενίοτε τεχνητά εργαλεία, αν ενίοτε απαντά σε αυτό μια κατασκευαστική ή διανοητική σκέψη, είτε αυτή αφορά στην κατασκευή ενός χονδροειδούς εργαλείου είτε στη χρήση ενός ήδη έτοιμου -οι πίθηκοι ή οι ελέφαντες γνωρίζουν να χρησιμοποιούν τεχνητά εργαλεία, η αλεπού αναγνωρίζει στην παγίδα ένα εργαλείο κατασκευασμένο- η συναγωγή συμπερασμάτων βασίζεται μάλλον σ' έναν αυτόματο συνειρμό ιδεών και δεν έχει να κάνει με την επινόηση, «που συνίσταται σε μια κλίση της παρελθούσης εμπειρίας προς την παρούσα εμπειρία» (EC, 611-612), σε μια διάνοια που δεν περιορίζεται στο πρακτικά χρήσιμο, αλλά ενεργοποιεί τη δυνατότητα αυθυπέμβασης³¹⁴. Συνεπώς, αν το ζώο συνείρει, ο συνειρμός του δεν είναι επινοητικός, αλλά απόρροια μιας αυτόματης και βιωμένης γενικότητας, μιας ενστικτώδους απομίμησης:

αν όχι, τότε πώς μια αγελάδα, όταν τη σέρνει κανείς, θα σταματούσε μπροστά σε ένα λιβάδι, αδιάφορο ποιο, απλώς και μόνο επειδή ανήκει στην κατηγορία που ονομάζουμε χλόη ή λιβάδι; Και πώς ένα άλογο θα διέκρινε ένα στάβλο από μια αποθήκη, ένα δρόμο από έναν αγρό, το άχυρο από τη βρώμη; Συλλαμβάνοντας ή μάλλον αντιλαμβάνοντας με τέτοιον τρόπο τη γενικότητα, είναι άλλωστε φυσικό και στον άνθρωπο, ως ζώο που είναι, να έχει τα ένστικτα και τις ανάγκες του. Χωρίς να παρέμβει ο στοχασμός του, ούτε καν μάλιστα η συνείδησή του, μπορεί από τα πιο διαφορετικά αντικείμενα να εξάγει κάποια ομοιότητα μέσω μίας από τις τάσεις του· θα ταξινομήσει τα αντικείμενα αυτά σ' ένα γένος και θα δημιουργήσει μια γενική ιδέα, που τη ζει μάλλον παρά τη σκέφτεται. Αυτές μάλιστα οι γενικότητες που βγαίνουν αυτόματα είναι αριθμητικά περισσότερες στον άνθρωπο, ο οποίος προσθέτει στο ένστικτο συνήθειες λίγο ή πολύ ικανές να μιμηθούν την ενστικτώδη πράξη (PM, 1296).

³¹⁴ Βλ. παραπάνω σ. 114.



Η διαδικασία γενίκευσης, εν προκειμένω, θα αφορούσε μια συνειρμικού τύπου «αιτιότητα», τέτοια όπως την αντιλαμβάνεται ο ψυχολογικός νετεριμισμός³¹⁵, όπου η σύνδεση μιας τωρινής κατάστασης της συνείδησης με τις προηγούμενες επιτελείται με μια γεωμετρική αναγκαιότητα. Ωστόσο, αντιτίθενται ο Μπερζόν, υπάρχει «ανάμεσα στις διαδοχικές συνειδησιακές καταστάσεις, μια ποιοτική διαφορά που μας εμποδίζει να ανάγουμε τη μία από αυτές, *a priori*, σε εκείνες που προηγήθηκαν» (Ε, 103). Σε μια τέτοια περίπτωση, η ιδέα που σχηματίζεται δεν συνάπτεται στο ίδιο σημείο και στην ίδια τάξη ενδιάμεσων συνειρμών, αλλά, όντας αποτέλεσμα μιας άγνωστης αιτίας, πιθανόν κάποιας φυσικής επιρροής, παράγεται και εξηγείται μέσα από δύο σειρές ενδιάμεσων συνειρμών που διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους (Ε, 104).

Αυτά τα δύο είδη διαφορετικών συνειρμών, επεξηγεί το *Ύλη και μνήμη*, δύο ρεύματα εκ των οποίων το πρώτο εκδηλώνεται στην *ανάμιση των διαφορών* (*souvenir des differences*), το δεύτερο στην *αντίληψη των ομοιοτήτων* (*perception des ressemblances*), -αφενός μια μνήμη εξ ολοκλήρου θεωρητική (*contemplative*) που μαθαίνει μόνο το μοναδικό, αφετέρου μια μνήμη εξ ολοκλήρου κινητική που φέρει στη δράση της το σημάδι της γενικότητας-, συγκλίνουν και στη σύγκλισή τους αυτή εμφανίζεται η γενική ιδέα (MM, 296). Πράγμα που σημαίνει ότι με τη διαδικασία γενίκευσης έρχονται αντιμέτωπες μεταξύ τους, αρχικά οι σκοτεινές έννοιες της «ομοιότητας» (*ressemblance*) και της γενικότητας (*généralité*) (MM, 296), στη συνέχεια το πρόβλημα του φαύλου κύκλου, γύρω από τον οποίο περιστρέφονται οι θεωρίες του νομιναλισμού και της εννοιοκρατίας, καθώς και για τη γενίκευση απαιτείται αρχικά αφαίρεση, ενώ για τη χρήσιμη αφαίρεση πρέπει να είναι γνωστός ο τρόπος γενίκευσης (MM, 297) και τέλος, η σχέση ανάμεσα στα δύο είδη μνήμης, της θεωρητικής (πνευματικής) και της κινητικής (σωματικής).

Ο νομιναλισμός, όχι τόσο ο μεσαιωνικός νομιναλισμός του Occam, που ενδιαφέρεται για τον οντολογικό τύπο στον οποίο ανήκει η σημασία μιας γλωσσικής έκφρασης³¹⁶, αλλά κυρίως ο μετακαρτεσιανός νομιναλισμός, που αναδεικνύει κυρίως το ρόλο της φυσικής γλώσσας³¹⁷, -ο οποίος μάλιστα στην αυστηρή του μορφή

³¹⁵ Όρος που εισήχθη αρχικά στον 19^ο αιώνα, από τον Sir William Hamilton. Βλ. Carr, 1915: 70.

³¹⁶ Βλ. Αυτισκ, 2005: 232.

³¹⁷ Η θεωρία αυτή υποστηρίζει γενικά ότι: α) Μόνο τα άτομα είναι πραγματικά. β) Χωρίς γλώσσα δεν υπάρχει ορθολογιστική σκέψη (Ο Condillac, π.χ. θεωρεί ότι μια κλωστοχρηματισμένη επιστήμη είναι μια κλωστοχρηματισμένη γλώσσα). γ) Το μεγαλύτερο μέρος των γνωστικών μας διαδικασιών συνίσταται σε

υποστηρίζει πως δεν υπάρχει γενική ιδέα (Hobbes)³¹⁸ -, εξετάζοντας από τη γενική ιδέα μόνο την εκτατότητά της, υποστηρίζει ο Μπερξόν, την εκλαμβάνει ως «μια ανοικτή και απροσδιόριστη σειρά ατομικών αντικειμένων», την ενότητα της οποίας εδραιώνει στην ταυτότητα του συμβόλου, δηλαδή σε μια λέξη, η οποία ενισχυμένη από την ικανότητα ή τη συνήθεια αγορεύεται σε γενική ιδέα. Πλην όμως για να εφαρμοστεί η λέξη, απαιτείται να εντοπισθούν τόσο οι *ομοιότητες*, όσο και οι *διαφορές* των αντικειμένων. Πράγμα που δεν συμβαίνει «χωρίς την αφηρημένη θεώρηση των κοινών ποιοτήτων, ώστε βαθμιαία ο νομιναλισμός θα ορίσει τη γενική ιδέα μέσω της κατανόησης, όχι πια μέσω της έκτασης, όπως αρχικά επιθυμούσε. Η εννοιοκρατία (conceptualisme), από την άλλη, με αφετηρία την κατανόηση (compréhension), θεωρώντας ότι κάθε είδος περικλείει «δυνάμει» (*en puissance*) και όχι «ενεργεία» (*en acte*) μια πολλαπλότητα ειδών (MM, 297), συνάγει το είδος με μια ανάλυση (MM, 298). Επιστρέφοντας έτσι στο σημείο της έκτασης, που είχαμε πριν εγκαταλείψει, και έχοντας εξοστρακίσει την ποιότητα στη γενικότητα της λέξης, προκειμένου να δώσουμε σ' αυτές ένα κοινό όνομα, καταργούμε την ατομικότητα των ποιοτήτων, -η λευκότητα ενός κρίνου δεν είναι π.χ. η λευκότητα ενός στρώματος χιονιού-, ώστε να περιστρεφόμεστε αληθινά σ' έναν κύκλο, όπου ο νομιναλισμός μας οδηγεί στην εννοιοκρατία και η εννοιοκρατία στο νομιναλισμό (MM, 297-298).

Αλλά η αντίληψη των ατομικών αντικειμένων, αξίωμα από το οποίο εκκινούν οι δύο αντίπαλες θεωρίες, παρά την προφανή του εμφάνιση, δεν είναι, κατά τον Μπερξόν, ούτε αληθοφανές ούτε σύμφωνο με τα γεγονότα, αφού για το σχηματισμό μιας γενικής ιδέας (*idée générale*), -μιας «δυνητικής παράστασης τουλάχιστον μιας πολλαπλότητας ανακαλούμενων εικόνων»³¹⁹, απαιτείται μια προσπάθεια αναστοχασμού (*réflexion*), διά της οποίας απαλείφουμε από μια παράσταση τις *ιδιαιτερότητες του χρόνου και του τόπου*, έτσι ώστε μέσα από την εκλέπτυνση της διάνοιας να συλλάβουμε τέλεια τα γένη (*genres*) (MM, 298). Αφετηρία, λοιπόν, για τη γενική ιδέα δεν μπορεί να είναι ούτε η αντίληψη του ατόμου ούτε η σύλληψη του γένους, αλλά μια ενδιάμεση γνώση, «ένα συγκεκριμένο αίσθημα αξιοσημείωτης ποιότητας (*qualité marquante*) ή ομοιότητας», το οποίο, αποστασιοποιημένο εξίσου από την ποιότητα και την ομοιότητα, τις παράγει αμφότερες: έτσι, μέσω της

απλούς χειρισμούς σημείων, τα οποία δεν σημαίνουν τίποτε πέρα από τα γλωσσικά τους συμφραζόμενα. Βλ. Αυγουκ, 2005: 232-233.

³¹⁸ Στο ίδιο, 233.

³¹⁹ MM, 296. Πρβ. PM, 1335.



«αναστοχαστικής ανάλυσης» (analyse réfléchie), η ενδιάμεση γνώση προάγεται σε γενική ιδέα, ενώ η μνήμη που τη διακρίνει, την παγιώνει στην ατομική αντίληψη (MM, 298-299). Αποτυπώνοντας μια τέτοια διανοητική προσπάθεια, η διαδικασία σχηματισμού της γενικής ιδέας διαρρηγνύει τον κύκλο, επειδή η ομοιότητα από την οποία ξεκινά το πνεύμα, όταν αποσπάται στην αρχή, δεν είναι η ομοιότητα στην οποία καταλήγει το πνεύμα όταν γενικεύει συνειδητά· δεν είναι μια αισθητή, βιωμένη ή αυτοματικά ενεργή ομοιότητα, αλλά μια ομοιότητα που καθίσταται διανοητικώς αντιληπτή ή νοητή (pensée), και η οποία κατασκευάζει την αντίληψη των ατόμων και τη σύλληψη των γενών, μέσα «από τη διπλή προσπάθεια της νόησης και της μνήμης», της μνήμης που μολιάζει τις διακρίσεις στις ομοιότητες και της νόησης που αποδεσμεύει την καθαρή ιδέα της γενικότητας από τη συνήθεια των ομοιοτήτων (MM, 300-301).

Υπό το πρίσμα αυτό, η γενική ιδέα, τοποθετημένη στη σύγκλιση δύο αντίθετων ρευμάτων, της ανάμνησης των διαφορών και της αντίληψης των ομοιοτήτων, εφόσον θα προέκυπτε από έναν αναστοχασμό, -διαδικασία κατά την οποία κατώτερες ανάγκες, επιφανειακές και αποκτημένες συνήθειες καταστρέφονται-, δεν θα συνεπαγόταν τίποτε άλλο από την ενόραση, μέσω της οποίας ανακτάται η πρωταρχική καθαρότητα και εδραιώνεται εκ νέου η επαφή με το πραγματικό (MM, 321). Δεν θα εξέφραζε τίποτε περισσότερο από τη βουλευτική δράση, μέσω της οποίας παρεμβαίνουμε στην αλλαγή της πραγματικότητας (MM, 211), δηλαδή της δημιουργικής ικανότητας³²⁰ του πνεύματος³²¹, την οποία αγνόησε παντελώς ο συνειρμισμός, που «διανοητικοποίησε» εξ ολοκλήρου τις ιδέες, για να τους αποδώσει

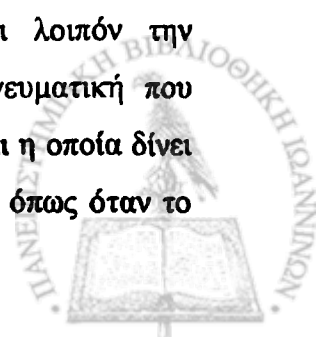
³²⁰ Στην ομιλία του στο Columbia University ο Μπερξόν αναφέρει: «Η βούληση, αν είναι αληθινή, είναι μια ικανότητα δημιουργίας, η ικανότητα να φέρνεις κάτι νέο στον κόσμο. Αυτή δεν δρα μέσω συνθέσεως, όπως στη σύνθεση ενός μωσαϊκού, αλλά μέσω μιας δημιουργίας ανάλογη με εκείνη του ζωγράφου ή του ποιητή». Βλ. *Méi*, 982.

³²¹ *Méi*, 1203: «Η βούληση προσδιορίζεται έτσι: μια δύναμη ικανή να αυτοαναπτύσσεται. Οι υλικές δυνάμεις υπάρχουν σε καθορισμένες ποσότητες. Από μια υλική δύναμη, δεν υπάρχει παρά αυτό που διαθέτουμε, αυτό που κατέχουμε: μια σταθερή ποσότητα. Αλλά στη βούληση εδρεύει η υπέροχη αρετή της αυτοαύξησής της. Με λίγη βούληση, φτιάχνουμε περισσότερη βούληση, φτιάχνουμε πολλή βούληση με την ικανότητα βούλησης μπορούμε να μαθαίνουμε να θέλουμε. Το πνεύμα –πνεύμα και βούληση είναι σχεδόν ένα πράγμα- είναι μια δημιουργική ικανότητα. Η πνευματική ικανότητα είναι μια δύναμη ικανή να αντλεί από τον εαυτό της περισσότερα απ' όσα περιέχει μέσα της». Η έμφαση δική μας.

καθαρά έναν θεωρητικό ρόλο, υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν καθαυτές και όχι για εμάς (MM, 303-304).

Η διαδικασία γενίκευσης, ωστόσο, δεν διασαφηνίζει μόνο τη σχέση των εννοιών της ομοιότητας και της γενικότητας, ή τη σχέση νομιναλισμού και εννοιοκρατίας, αλλά συγχρόνως τη διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη μνήμης: την πνευματική και τη σωματική. Η πνευματική μνήμη, που καταγράφεται με τη μορφή «εικόνων-αναμνήσεων» (images-souvenirs), επιτρέπει την εκτύλιξη όλων των στιγμών της καθημερινότητάς μας, αποθηκεύοντας, χάρη σε μια φυσική αναγκαιότητα, σε κάθε γεγονός και χειρονομία, το μέρος και την ημερομηνία τους, χωρίς χρησιμότητα ή κάποια πρακτική εφαρμογή (MM, 227). Απεναντίας, η σωματική μνήμη σχηματίζεται από τη σταθεροποίηση και την ευθυγράμμιση εικόνων που γίνονται αντιληπτές. Οι κινήσεις αυτών των εικόνων, μέσω πολυάριθμων και ποικίλων αντιδράσεων, δημιουργούν στο σώμα καινούργιες διαθέσεις δράσης και τροποποιούν τον οργανισμό, σχηματίζοντας έτσι μια εμπειρία που αποτίθεται στο σώμα (MM, 227). Η εν λόγω μνήμη, δεμένη με την αυστηρή τάξη και τον συστηματικό χαρακτήρα των πραγματικών κινήσεων, δεν αναπαριστά πλέον το παρελθόν μας, αλλά το «υποδύεται», προεκτείνοντας το χρήσιμο αποτέλεσμα στην παρούσα στιγμή (MM, 228). Πρόκειται για μια οιονεί στιγμιαία μνήμη (instantanée), στην οποία η αληθινή χρησιμεύει ως βάση (MM, 293). οιονεί στιγμιαία, καθώς το «στιγμιαίο», με τη συνηθισμένη σημασία του όρου, δεν υφίσταται ποτέ για την ανθρώπινη συνείδηση, επειδή υπεισέρχεται ήδη σε αυτό ένα έργο της μνήμης (MM, 216), επειδή *αντιλαμβανόμαστε πρακτικά μόνο το παρελθόν*, ενώ το καθαρό παρόν είναι «αυτό που τελείται» (*ce qui se fait*), η ασύλληπτη πρόοδος του παρελθόντος που κατατρώγει το μέλλον (MM, 291).

Έτσι, ενώ η συνεκτατή με τη συνείδηση πνευματική μνήμη, κινούμενη οριστικά στο παρελθόν, καταχωρεί τα γεγονότα μέσω συνειρμών *συνάφειας και ομοιότητας*, παρουσιάζοντας στους κιναισθητικούς μηχανισμούς όλες τις αναμνήσεις που είναι ικανές να κατευθύνουν την κινητήρια αντίδραση στην κατεύθυνση της εμπειρίας, οι κιναισθητικοί μηχανισμοί προσφέρουν με τη σειρά τους στις ανίσχυρες, στις ασυνείδητες αναμνήσεις, την ευκαιρία να υλοποιηθούν, να γίνουν δηλαδή *παρούσες*. Ένα *αμοιβαίο στήριγμα* (mutuel appui) (MM, 293) διασφαλίζει λοιπόν την επικοινωνία ανάμεσα σε δύο μνήμες ριζικά διαφορετικές, την πνευματική που *φαντάζεται* (imagine) και τη σωματική που *επαναλαμβάνει* (tépète), και η οποία δίνει συχνά την ψευδαίσθηση ότι μπορεί να αναπληρώνει την πνευματική, όπως όταν το

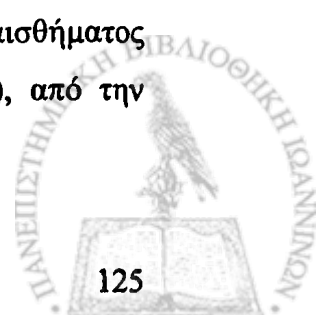


σκυλί π.χ. αναγνωρίζει και υποδέχεται το αφεντικό του με χαρούμενα γαβγίσματα και χάρδια. Στην τελευταία περίπτωση, η αναγνώριση δεν συνεπάγεται «την ανάκληση μιας εικόνας του παρελθόντος και τον συσχετισμό της με την παρούσα αντίληψη, αλλά συνίσταται μάλλον στη συνειδητοποίηση εκ μέρους του ζώου μιας ορισμένης ειδικής στάσης που υιοθετεί το σώμα του, που σχηματίστηκε σταδιακά με τη συνήθεια, ώστε η αντίληψη του αφεντικού του να προκαλείται σ' αυτό μηχανικά (MM, 228).

Ανάλογη άποψη, όσον αφορά στη συνειρμική μνήμη του ζώου, διατυπώνει ο Scheler, θεωρώντας ότι η βιωμένη συνειρμική μνήμη μπορεί να ενεργήσει σαν «εξαρτημένο ανακλαστικό». Ένας σκύλος, διατείνεται ο Scheler, ανατρέχοντας στο πείραμα του Ρανιον, μπορεί να εκκρίνει γαστρικά υγρά, όχι μόνο όταν η τροφή φτάνει στο στομάχι του, αλλά ήδη με τη θέα της, ή όταν ακούει ακόμη τα βήματα εκείνου που φέρνει συνήθως την τροφή³²².

Άρα, συνεχίζει ο Μπερξόν, αν το ζώο θυμάται, αφού αναγνωρίζει τόπους και πρόσωπα που βλέπει συνήθως και αποτυπώθηκαν στο νου (esprit) του ως παρελθούσες εικόνες (CI, 290), οι συνειρμοί του δεν συνδέονται με την πνευματική μνήμη, δεν αφορούν μια συνειδητή προσπάθεια ανάκλησης ασυνείδητων εικόνων-αναμνήσεων, αλλά σχηματίζονται μέσω συνήθειας, χάριν μιας μνήμης που εγγράφεται στο σώμα (σωματική μνήμη). Σ' αυτή την ανακλαστική μνήμη, τη φωτισμένη από τη συνήθεια (MM, 229) συμπυκνώνεται η μνήμη του ζώου, καθώς οι υφιστάμενες δράσεις παγιώνονται στον οργανισμό, έτσι ώστε, μέσω της προσαρμογής του οργανισμού στην παρούσα κατάσταση, υποδύονται την παρελθούσα εμπειρία χωρίς να ανακαλούν την εικόνα (MM, 292), υπενθυμίζοντας στο ζώο τις βλαβερές ή ωφέλιμες συνέπειες της δράσης του (ES, 886). Ως εκ τούτου, η αναγνώριση του ζώου, -διαδικασία σημαντική γιατί διαμέσου αυτής υποτάσσουμε το παρελθόν στο παρόν (MM, 235)-, πραγματοποιείται περισσότερο αυτοματικά, μηχανικά, παρά διανοητικά, -χωρίς να αναζητείται εν προκειμένω μια ορισμένη εικόνα από την παρελθούσα ζωή μέσω μιας αντίληψης που έχει ήδη δοκιμασθεί (έργουνέε) (MM, 227)-, δηλαδή «στιγμιαία», σωματικά, εξαιτίας μιας δράσης και όχι μιας παράστασης (MM, 238). Η μηχανική αυτή αναγνώριση, βασισμένη όχι στην αντίληψη διάκρισης των αντικειμένων (MM, 239), αλλά σε μηχανισμούς συνήθειας, εμφανίζει μια ορισμένη ³ἀναλογία με το φαινόμενο του déjà vu, ενός συναισθήματος που προκαλείται, όπως στην περίπτωση της παραμνησίας (paramnésie), από την

³²² Scheler, 1989: 56.



εξασθένηση της βούλησης, δηλώνοντας την απουσία κάθε αντίστοιχης ανάμνησης³²³. Κοντολογίς, η ανάμνηση του ζώου εκδηλώνεται μάλλον αυτοματικά παρά στοχαστικά, παραμένοντας δέσμια της τωρινής αντίληψης, σε αντίθεση με τον άνθρωπο ο οποίος είναι ικανός να ανακαλεί την ανάμνηση κατά βούληση, να την αναπαριστά και να την ονειρεύεται (EC, 648).

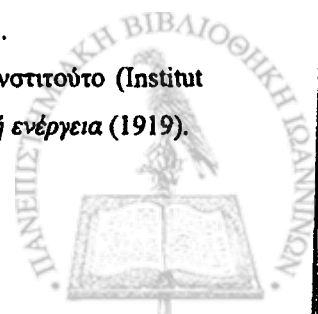
Αν τώρα το ζώο μπορεί να ονειρεύεται, πράγμα γνωστό ήδη από την αρχαιότητα, προς τούτο ο Μπερξόν επικαλείται την περιγραφή του Λουκρήτιου, αν το κυνηγόσκυλο γαβγίζει σάμπως να κυνηγούσε, αν το άλογο χλιμιντρίζει πιστεύοντας ότι επιτίθεται στον εχθρό του, αν η αγελάδα έχει μελαγχολικό βλέμμα (CI, 290), τούτο συμβαίνει επειδή ονειρεύεται ακούσια. Η λειτουργία του ονείρου, εξηγεί ο Μπερξόν στο «Όνειρο»³²⁴, δεν χαρακτηρίζεται ούτε από εξαφάνιση της λογικής σκέψης, ούτε από απουσία των αισθήσεων (ES, 891). Απεναντίας, αποτελεί καθαυτό μια διαδικασία *ανάστασης του παρελθόντος* (résurrection du passé), ενός παρελθόντος που μπορεί και να μην αναγνωρίσουμε, καθόσον βρίσκεται εξαφανισμένο στα βάθη της συνείδησης (ES, 885), εκεί όπου η ανάμνηση (souvenir) διαδραματίζει σημαντικό ρόλο, αφού είναι η «πληροφορούσα δύναμη» (force informatrice) που μεταβάλλει σε συγκεκριμένα αντικείμενα τις εντυπώσεις, οι οποίες προέρχονται εξ ολοκλήρου από την επιφάνεια και το εσωτερικό του σώματος (ES, 885).

Στον άνθρωπο, σε αντίθεση με το ζώο, στο οποίο η μνήμη του στρέφεται κυρίως στη χρήσιμη δράση, οι αναμνήσεις σχηματίζουν σε μια δεδομένη στιγμή ένα όλο αλληλέγγυο, μια πυραμίδα της οποίας η κορυφή, που κινείται αδιάκοπα, συμπίπτει με το παρόν και βυθίζεται μαζί του στο μέλλον, λέει ο Μπερξόν ανατρέχοντας στο κινητήριο ή δυναμικό σχήμα του *Υλη και μνήμη*³²⁵. Πίσω όμως από τις αναμνήσεις της δράσης μας υπάρχουν πολυάριθμες άλλες που, σαν «αόρατα φαντάσματα» (fantômes invisibles), παραμένουν φυλαγμένες μέσα στις σκοτεινές αβύσσους της μνήμης, διατηρώντας ακέραιο το παρελθόν μας μέχρι τις τελευταίες του λεπτομέρειες

³²³ Οι ψευδαισθήσεις του déjà vu γενικά συνοδεύονται από ένα συναίσθημα μοιραίου (fatalité), αναπόφευκτης εκτύλιξης, αυτοματισμού, το οποίο, ανερχόμενο στη σφαίρα της διάνοιας, θα αποτύπωνε σε όλα τα αντιληπτά πράγματα το σημάδι της αναγνώρισης. Η παραμνησία έτσι, αν και διανοητικό φαινόμενο, θα οφειλόταν σε μια εξασθένηση της βούλησης. Βλ. *Méi*, 619.

³²⁴ «Le rêve», 1901. Διάλεξη του Μπερξόν που δόθηκε στο Γενικό Ψυχολογικό Ινστιτούτο (Institut général psychologique), δημοσιευμένη στη συλλογή άρθρων με τον τίτλο *Πνευματική ενέργεια* (1919).

³²⁵ Βλ. παρακάτω σ. 184.

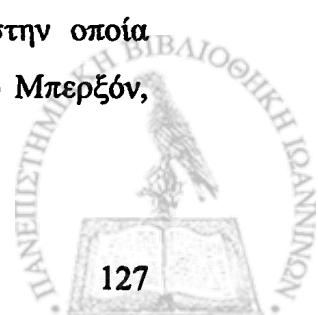


(ES, 886). Πραγματική λήθη άρα δεν υφίσταται· το παρελθόν διατηρείται ακέραιο και λεπτομερές. Πολλοί πνιγμένοι ή απαγχονισμένοι, που επανήλθαν στη ζωή, διηγούνται πως είχαν, για μια στιγμή, πανοραμική θέαση όλου του παρελθόντος τους. Το φαινόμενο αυτό δεν είναι, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι, σύμπτωμα ασφυξίας, αλλά παράγεται εξίσου σε αλπινιστή που γλιστρά σε μια χαράδρα ή σε στρατιώτη που πυροβολείται από τον εχθρό του και νιώθει ότι χάνεται (ES, 872). Όλες αυτές οι αναμνήσεις δεν είναι ακίνητες και αδιάφορες, αλλά σχεδόν προσεκτικές, περιμένουν ώστε να γίνουν συνειδητές (ES, 889). Περιμένουν δηλαδή να υλοποιηθούν, και το καταφέρνουν μόνον όσες μπορούν να προσαρμοστούν στη χρωματισμένη σκόνη (poussière colorée) της αντίληψής μας, όπως στους εξωτερικούς και εσωτερικούς ήχους που εναρμονίζονται με την εν γένει θυμική κατάσταση των εντυπώσεών μας· όταν αυτή η σύνδεση επιτελεσθεί, τότε παράγεται ένα όνειρο (ES, 887).

Προκειμένου όμως να επιτευχθεί συνειδητά ένα βουλητικό όνειρο, απαιτείται η ανάκληση των παρελθουσών εικόνων να είναι αποσπασμένη από την τωρινή δράση, αποστασιοποιημένη από τη χρησιμότητα, μέσω μιας ιδιαίτερης προσπάθειας για την οποία μόνον ο άνθρωπος είναι ικανός (MM, 228). Απαιτείται, με άλλα λόγια, όχι απλώς μια αντίληψη προσοχής (perception attentive), «μια ευθύγραμμη πορεία, μέσω της οποίας το πνεύμα θα απομακρυνόταν ολοένα και περισσότερο από το αντικείμενο για να μην επιστρέψει πια» (MM, 249), δηλαδή μια μηχανική προσοχή (attention machinale), αλλά μια προσπάθεια βουλητικής προσοχής (attention volontaire) (ES, 945), μια «αναστοχαστική αντίληψη» (perception réfléchie), ένας κύκλος, δηλαδή, όπου όλα τα στοιχεία, ακόμη και το αντικείμενο που γίνεται αντιληπτό, συγκρατούνται σε κατάσταση αμοιβαίας έντασης, ώστε η δόνηση που προκαλείται από το αντικείμενο, να μη σταματά στα βάθη του πνεύματος, αλλά να επιστρέφει πάντα στο ίδιο το αντικείμενο (MM, 249).

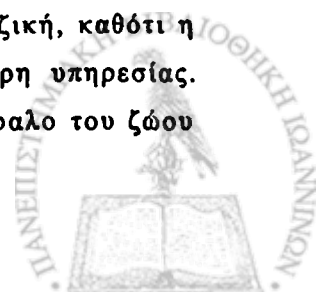
Στην πρώτη περίπτωση, όπου η διανοητική εργασία προβαίνει μηχανικά, τα καινούργια στοιχεία ενώνονται με τα παλιά χωρίς να απαιτείται ένας μετασχηματισμός του συστήματος (MM, 249-250). Στη δεύτερη, όμως, όπου μια «οπισθοδρόμηση του πνεύματος» μαρτυρεί την παραίτηση από την επιδίωξη του χρήσιμου αποτελέσματος - με την εργασία να συνεπάγεται «μια απαγόρευση κίνησης», «μια δράση στάσης» (action d'arrêt), δηλαδή την αρνητική κατάσταση του φαινομένου στην οποία επικεντρώθηκε η έρευνα του Ribot³²⁶, η πράξη προσοχής, διατείνεται ο Μπερξόν,

³²⁶ *Psychologie de l'attention*, Παρίσι, 1889, Félix Alcan, στο MM, 246, σημ. 5.



συνιστά έναν τόσο καλά κλειστό κύκλο ανάμεσα στο πνεύμα και το αντικείμενό του, ώστε να μην περνούμε σε καταστάσεις ανώτερης συγκέντρωσης, χωρίς να δημιουργούμε εξ ολοκλήρου άλλους τόσους καινούργιους κύκλους που περιβάλλουν τον πρώτο (MM, 250). Πάνω σε αυτή τη γενική στάση θα προστεθούν πιο εκλεπτυσμένες κινήσεις, ο ρόλος των οποίων είναι να ελέγχουν τα περιγράμματα του αντικειμένου της αντίληψης, αρχίζοντας έτσι τη θετική εργασία της προσοχής, που συνεχίζεται με τις αναμνήσεις (MM, 246-247). Η αντίληψη εν προκειμένω δεν προκύπτει από συγκεντρωμένες εντυπώσεις ή από εντυπώσεις του πνεύματος, αλλά προϋποθέτει έναν αναστοχασμό, «την εξωτερική προβολή μιας ενεργά δημιουργημένης εικόνας, ταυτόσημης ή παρόμοιας με το αντικείμενο», που προσαρμόζεται στα περιγράμματά της (MM, 248). Μια τέτοια αντίληψη καθορίζεται μάλλον από την παρέμβαση της ολότητας της μνήμης, αφού η μνήμη είναι πάντοτε παρούσα και αντανακλά στο αντικείμενο έναν αυξανόμενο αριθμό υποβαλλόμενων πραγμάτων, άλλοτε τις λεπτομέρειες του ίδιου του αντικειμένου και άλλοτε λεπτομέρειες που το συνοδεύουν και το διαφωτίζουν (MM, 250), έτσι ώστε η πρόοδος της προσοχής να δημιουργεί εκ νέου όχι μόνο το αντιληπτό αντικείμενο, αλλά βαθύτερα στρώματα της πραγματικότητας, ευρύτερα συστήματα με τα οποία μπορεί να συνδεθεί (MM, 250). Πράγμα που σημαίνει ότι κάθε αντίληψη προσοχής, ενόσω προβαίνει ανιδιοτελώς, απλώς για το τίποτε, για την ευχαρίστηση³²⁷, και κυρίως ενόσω εμπεριέχει έναν

³²⁷ EC, 651-652: «Η πρωτόγονη ατμομηχανή, όπως την είχε συλλάβει ο Νιουκόμεν (Newcomen), απαιτούσε την παρουσία ενός προσώπου επιφορτισμένου αποκλειστικά με το χειρισμό των στροφιγγών, 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 στροφιγγών με τον ρυθμιστή της μηχανής. Έκτοτε, η μηχανή άνοιγε και έκλεινε 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 [...] θα έβρισκε ανάμεσά τους μόνο μια μικρή διαφορά πολυπλοκότητας. Πράγματι, αυτό μπορούμε να αντιληφθούμε, όταν περιοριζόμαστε να κοιτάζουμε 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, καθώς 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 του ανθρώπου». Η έμφαση δική μας.



αναστοχασμό, συνιστά καθεαυτή μια βουλευτική προσπάθεια αναδημιουργίας του αντικειμένου της αντίληψης, εν ολίγοις μια προσπάθεια επινόησης³²⁸.

Πλην όμως μια τέτοια προσπάθεια απουσιάζει από το ζώο. Η ικανότητα της βούλησης, ως δημιουργική ικανότητα του πνεύματος, χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον άνθρωπο και όχι το ζώο, λέει ο Μπερξόν, διαχωρίζοντας τη θέση του από τον Spinoza, στον οποίο η βούληση, ως *conatus* κάθε όντος³²⁹, σε αντίθεση με την όρεξη ή την επιθυμία, δεν διέπει αναγκαστικά την προσπάθεια του ανθρώπου³³⁰. Έτσι, ενώ τα ανώτερα ζώα, όπως ο άνθρωπος, διατηρούν κατά τον Μπερξόν την εσωτερική τους ζωή, χωρίς κατακερματισμό, ως αδιάλειπτη συνέχεια, ένα ζώο, ακόμη και το διανοητικότερο από αυτά, -ο σκύλος, ο πίθηκος ή ο ελέφαντας-, την αισθάνεται μάλλον ως μια σειρά κινήσεων όπου παρεμβάλλονται στάσεις (*Méi*, 1225), δηλαδή ως μια ασυνεχή διαδικασία, πράγμα που ασφαλώς οφείλεται στην απουσία της βούλησης.

Όμως η απουσία της βούλησης από το ζώο, δεν εξηγεί μόνο τον συνειρμικό τρόπο με τον οποίο το ζώο θυμάται ή ονειρεύεται, αλλά και το γεγονός ότι είναι ανίκανο να σκεφτεί το καθολικό, ότι δεν εκφράζει «καμιά επιθυμία για θεωρία», ότι δεν έχει μια γενική «παράσταση του κόσμου», παρά μόνο εκείνες που αποσκοπούν στις ανάγκες του (*DS*, 1125). Αυτό εξηγεί επίσης αφενός την απουσία οποιασδήποτε θρησκευτικής παράστασης, αφετέρου κάθε παράστασης του θανάτου εν γένει. Οι θρησκευτικές καταστάσεις, που αφορούν κατά κανόνα στάσεις ή ενέργειες, χαρακτηρίζουν μόνο ένα ον προικισμένο με λόγο (*raison*), όπως ο *homo sapiens*, καθώς μόνο αυτός, και όχι το ζώο, μπορεί να έχει θρησκευτικότητα, να εξαρτά δηλαδή την ύπαρξή του από παράλογα (*déraisonnables*) πράγματα (*DS*, 1061-1062).

³²⁸ *Méi*, 702 : «Είναι σαφές ότι [...] η προσοχή είναι ήδη μια προσπάθεια επινόησης ή εκ νέου επινόηση (*réinvention*). Μένει λοιπόν, σε ό,τι αφορά στη μελέτη της προσοχής, κάτι λίγο να προστεθεί στην καθαυτό ειπείν προσπάθεια επινόησης. Βλέπουμε ότι η προσπάθεια είναι πάντα, σ' έναν ορισμένο βαθμό, επινόηση. Αμοιβαία, η επινόηση έχει προφανείς σχέσεις με την προσοχή, είτε είναι, όπως λένε συχνά, η ιδιοφυΐα μιας μακράς αναμονής, δηλαδή μια προσοχή που συνεχίζεται για καιρό, είτε, όπως υποστήριξε ο *W. James*, μια ικανότητα μεγαλύτερης προσοχής είναι το αποτέλεσμα ιδιοφυΐας». Για την αντίληψη ως επινόηση βλ. παρακάτω κυρίως σσ. 190-193.

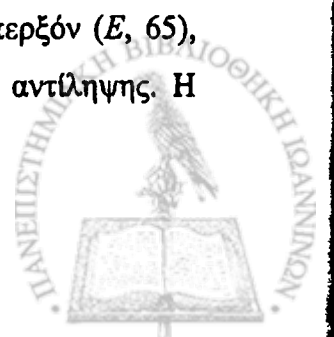
³²⁹ *Ηθική*, III, IX, S. Για την αναφορά βλ. Prelorentzos, 2004: 98.

³³⁰ Chantal Jaquet, "Le rôle positif de la volonté chez Spinoza", *La Recta Ratio: Criticiste et spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, textes réunis par Laurent Bove, Παρίσι, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, collection « Groupe de recherches spinozistes. Travaux et documents », σ. 149. Για την αναφορά βλ. Prelorentzos, 2004: 98-99.

Επιπλέον, το ζώο δεν έχει επίγνωση του θανάτου, «δεν ξέρει ότι θα πεθάνει». Το γεγονός ότι ορισμένα ζώα αντιλαμβάνονται τη διάκριση ανάμεσα στο ζωντανό και στο πεθαμένο, δεν έπεται ότι μπορούν να σχηματίσουν τη γενική ιδέα του θανάτου, της ζωής και οποιαδήποτε άλλη, παρά μόνο αυτή που υποδύεται το σώμα. Οι υποτιθέμενες περιπτώσεις αυτοκτονίας των ζώων επιβεβαιώνουν περισσότερο, σύμφωνα με τον Μπερξόν, την τεράστια διαφορά που υφίσταται ανάμεσα «στο να κάνεις αυτό που πρέπει για να πεθάνεις και στο να ξέρεις ότι θα πεθάνεις από αυτό», επειδή ακόμη και η καλύτερα συνδυασμένη ή ενδεικνυόμενη πράξη διαφέρει από την κατάσταση που ακολουθεί (DS, 1085). Το ζώο, λοιπόν, όντας «γαντζωμένο στη ζωή», απλά αποδέχεται την ορμή της, ενώ ο άνθρωπος, εμφανίζοντας την ικανότητα του αναστοχασμού, της ανιδιοτελούς παρατήρησης και της επαγωγικής γενίκευσης, διαπιστώνει την έλλογη απόδειξη του δικού του θανάτου, όπως και του θανάτου εν γένει (DS, 1085).

Η παραστατική ικανότητα του ζώου περιορίζεται επομένως και συνδέεται αποκλειστικά με τις ανάγκες του. Αν γενικεύει, τούτο το επιχειρεί χάρη σ' έναν αυτόματο συνειρμό ιδεών, απόρροια μιας βιωμένης και ενστικτώδους γενικότητας. Σε αυτήν μάλιστα πρέπει να οφείλεται, διαβάζουμε στα *Μαθήματα*, η λεγόμενη «αίσθηση προσανατολισμού» (*sens de la direction*), ικανότητα που επιτρέπει στο ζώο, σύμφωνα με τον φυσιολόγο Bastian, να αναγνωρίζει ακόμη και μακρινές κατευθύνσεις προς τις οποίες οδεύει, και η οποία απαντά εξίσου σε ορισμένες φυλές αγρίων, ιδιαίτερα εκείνων της Παταγονίας (CI, 288-289). Οι φυσιολόγοι, συνεχίζουν τα *Άμεσα δεδομένα*, παρατηρώντας την εκπληκτική ευκολία με την οποία πολλά σπονδυλωτά και ορισμένα έντομα κατευθύνονται μέσα στο χώρο, επιχείρησαν να εξηγήσουν το συναίσθημα κατεύθυνσης (*sentiment de la direction*) μέσω της όρασης, ή της όσφρησης, ή ακόμη μέσω *μαγνητικών ρευμάτων*, που επιτρέπουν στο ζώο να προσανατολίζεται σαν να *διέθετε πυξίδα*. Πράγμα που σημαίνει ότι οι κατευθύνσεις του ζώου μέσα στο χώρο δεν λαμβάνουν μια καθαρά γεωμετρική μορφή, ότι ο χώρος δεν είναι τόσο ομοιογενής σε αυτό όσο στον άνθρωπο (E, 65). Επιπλέον, δεδομένου ότι η έκταση διακρίνεται από το χώρο, εφόσον η πρώτη γίνεται αντιληπτή, ενώ ο χώρος συλλαμβάνεται³³¹, «όσο ανερχόμαστε στη σειρά των νοητικών όντων τόσο ξεκαθαρίζει η ανεξάρτητη ιδέα ενός ομοιογενούς χώρου», λέει ο Μπερξόν (E, 65), επισημαίνοντας μια ριζική διαφορά μεταξύ ζωικής και ανθρώπινης αντίληψης. Η

³³¹ Βλ. παραπάνω σ. 23.

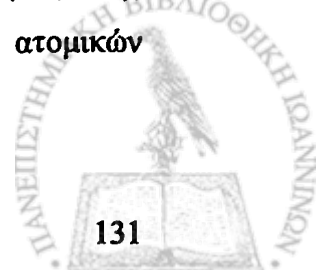


σύλληψη του χώρου, -που δεν έγκειται στην ικανότητα της αφαίρεσης (E, 65),-αφού αυτή συνεπάγεται ήδη την εποπτεία (intuition) ενός ομοιογενούς περιβάλλοντος (E, 66), αλλά στην προσπάθεια ενός νοητικού ενεργήματος³³², στο σχέδιο της δυνατής μας δράσης πάνω στα πράγματα-, δεν υφίσταται για το ζώο, το οποίο πιθανώς να μην έχει καμιά ιδέα γι' αυτή όταν αντιλαμβάνεται σαν κι εμάς τα εκτατά πράγματα (EC, 628).

Απεναντίας στον άνθρωπο, η ομοιογενής αντίληψη του χώρου, σαφής στην ανθρώπινη νόηση, συνεπάγεται καθαρές διακρίσεις, υπολογισμούς και αφαιρέσεις, ενώ είναι πιθανόν να επηρεάζει ακόμη και την ομιλία (E, 66). Αυτή η εποπτεία (intuition) ενός ομοιογενούς πεδίου, που ευνοεί την εξωτερίκευση των εννοιών μεταξύ τους, την αντικειμενικότητα των πραγμάτων, κοντολογίς τη γλώσσα και την κοινωνική ζωή (E, 154), «απαιτεί να εδραιώνουμε ανάμεσα στις ιδέες μας τις ίδιες εναργείς και ακριβείς διακρίσεις, την ίδια ασυνέχεια που υπάρχει ανάμεσα στα υλικά αντικείμενα» (E, 3). Πετυχαίνοντας «διάκριση» και «σαφήνεια», η γλώσσα καταφέρνει να εξαντικειμενίσει την εσωτερική πραγματικότητα, να τη μετατρέψει σε «πράγμα» (EC, 631), να την επαναφέρει με απρόσωπο τρόπο στο κοινό πεδίο (E, 85-86), έτσι ώστε, αφαιρώντας από αυτήν την κινητικότητα, να τη σταθεροποιήσει με ένα όνομα (E, 87). Ρόλος της είναι να «εδραιώσει μια επικοινωνία ενόψει μιας συνεργασίας», όπως επίσης να μεταδίδει εντολές ή ειδοποιήσεις σε περιπτώσεις άμεσης και επικείμενης δράσης (PM, 1320-1321). Οι εντολές αυτές είναι φυσικές, έτοιμα μέσα για το ζώο, ενώ ο άνθρωπος χρειάζεται να τις επινοήσει, άρα να ποικίλλει τη μορφή τους. Έτσι, παρότι η ομιλία, όπως το βάδισμα, είναι στον άνθρωπο φυσική, παρότι η λέξη είναι συμβατική, κάθε λέξη της ανθρώπινης γλώσσας καθίσταται αναγκαία, έτσι ώστε η γλώσσα να μην αποτελεί μια σύμβαση (PM, 1320).

Η ομιλία λοιπόν είναι όντως φυσική, η γλώσσα όμως όχι. Σε αντίθεση με τα σήματα που πιθανόν ανταλλάσσουν τα μυρμήγκια με ενστικτώδη τρόπο, η ανθρώπινη γλώσσα είναι προϊόν χρήσης: *τίποτε στο λεξιλόγιο ούτε και στη σύνταξη δεν προέρχεται από τη φύση. Τα αμετάβλητα φυσικά σήματα, απαραίτητα σε μια κοινωνία εντόμων, «αντιπροσωπεύουν αυτό που θα ήταν η γλώσσα μας, αν η φύση, χορηγώντας μας την ικανότητα της ομιλίας, δεν πρόσθετε τούτη την κατασκευαστική και χρησιμοθηρική λειτουργία του οργάνου, και ως εκ τούτου επινοητική που είναι η διάνοια» (DS, 998), η οποία, με την εφαρμογή της σε μια απεριόριστη πολλαπλότητα ατομικών*

³³² Βλ. παραπάνω σσ. 23-24.



αντικειμένων, συναρμολογεί τους τεχνητούς κινητήριους μηχανισμούς σε έναρθρο λόγο (MM, 301).

Έτσι, αν τα έντομα³³³, εν προκειμένω τα μυρμήγκια, διαθέτουν μια γλώσσα, τότε ο αριθμός των σημείων της πρέπει να είναι καλά καθορισμένος και σταθερά συνδεδεμένος με ένα ορισμένο αντικείμενο ή εργασία, κάνοντας το σημείο «συμφυές με το σημαινόμενο πράγμα». Απεναντίας η γλώσσα μιας ανθρώπινης κοινωνίας, όπου η κατασκευή και η δράση ποικίλλουν, επιτρέπει ανά πάσα στιγμή τη μετάβαση από το γνωστό στο άγνωστο, αναδεικνύοντας την τάση του σημείου να μεταφέρεται από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όταν π.χ. τα παιδάκια διευρύνουν φυσικά το νόημα των λέξεων που μαθαίνουν. Άδικα λοιπόν συγχέεται, τονίζει ο Μπερξόν, η τάση αυτή με την ικανότητα της γενίκευσης, γιατί και τα ζώα γενικεύουν, στο βαθμό που τα σημεία τους, αν και ενστικτώδη, δηλώνουν σχεδόν πάντα ένα γένος, ενώ τα σημεία της ανθρώπινης γλώσσας δεν χαρακτηρίζονται από τη γενικότητα αλλά από την κινητικότητά τους (EC, 629). Η γλώσσα είναι εκείνη που παρέχει στην ανθρώπινη συνείδηση ένα «άυλο σώμα στο οποίο ενσαρκώνεται», αυτή που επιτυγχάνει να την απαλλάξει από την αποκλειστική εφαρμογή της στα υλικά πράγματα (EC, 719). Έτσι θα εκφραζόταν, με τα λόγια του Mallarmé, η πλέον πνευματική κίνηση της γλώσσας, καθώς η λέξη, αρνούμενη το πράγμα, θα αποσπόταν δυναμικά από την αίσθηση³³⁴. Έτσι, η γλώσσα, συνεχίζει ο Μπερξόν, εκλεπτυσμένη ή χονδροειδής, «υπονοεί πολύ περισσότερα πράγματα απ' όσα αδυνατεί να εκφράσει. Ουσιαστικά ασυνεχής, αφού προβαίνει μέσα από λέξεις που παρατίθενται, η ομιλία σημαδεύει κάθε τόσο τους κύριους σταθμούς κίνησης της σκέψης» (MM, 269), μιας σκέψης όμως που σημαίνει κίνηση (MM, 269).

Η σύγκριση ανάμεσα στον εγκέφαλο του ζώου και εκείνον του ανθρώπου είναι, από αυτή την άποψη, πολύ διαφωτιστική. Στο ζώο, οι κινητικοί μηχανισμοί τους οποίους συναρθρώνει ο εγκέφαλος, δηλαδή οι συνήθειες (έξεις) της βούλησής του, επιτελούν κινήσεις που ενέχονται ήδη μέσα στις έξεις αυτές. Στον άνθρωπο όμως, η κινητική έξη έχει και ένα δεύτερο αποτέλεσμα, ασύμμετρο του πρώτου, αφού μπορεί να παρεμποδίσει άλλες κινητικές έξεις, να υποτάξει τον αυτοματισμό και να

³³³ Ο Μπερξόν αντλεί τις πληροφορίες του για τα έντομα, -τις μέλισσες και κυρίως τα μυρμήγκια-, από το βιβλίο *Souvenirs entomologiques* [1870-1889] του Jean-Henri Fabre, πράγμα που μαρτυρεί το επιστημονικό υπόβαθρο της *Δημιουργικής εξέλιξης* σχετικά με τις τελευταίες έρευνες της βιολογίας εκείνης της εποχής. Βλ. Didier, 2001: 36 και 49.

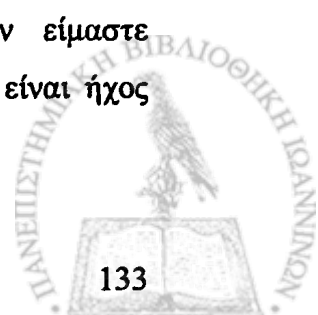
³³⁴ Για την αναφορά βλ. Παπαγιώργης, 2006: 120.



απελευθερώσει τη συνείδηση. Έτσι, οι εγκεφαλικοί μηχανισμοί που αντιστοιχούν στις περιοχές της γλώσσας, -στις λέξεις-, μπορούν να συγκρουστούν με άλλους μηχανισμούς που αντιστοιχούν στα πράγματα, ώστε η συνείδηση, απορροφημένη κατά την εκτέλεση της πράξης, θα μπορούσε να ανακύψει και να απελευθερωθεί (EC, 651). Κατορθώνοντας, λοιπόν, όχι μόνο να διατηρεί τη μηχανή του, αλλά να τη χρησιμοποιεί «κατ' αρέσκεια», ο ανθρώπινος εγκέφαλος υπερέχει από τον εγκέφαλο του ζώου, επειδή αντικαθιστά ακατάπαυστα νέες έξεις στις παλιές και επειδή, στρέφοντας τον αυτοματισμό ενάντια στον εαυτό του, καταφέρνει να τον ελέγχει (EC, 719), και να αναπτύσσει, -σε αντίθεση με το ζώο που απορροφάται «ολόκληρο στην εντύπωση της στιγμής»-, λόγω της ικανότητάς του να επεμβαίνει και να κατανοεί διά της σκέψης του περατωμένες ή επικείμενες πράξεις, μια ευρύτερη και αποτελεσματικότερη δράση (PM, 1284).

Τέλος, η ανάλυσή μας θα ήταν ελλιπής, όσον αφορά στη ζωική διάνοια, αν παραλείπαμε ένα ακόμη ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, που τη διαφοροποιεί από την ανθρώπινη: το γεγονός ότι το ζώο δεν γελά. Ο Μπερξόν, αναλύοντας στο Γέλιο (1900) τις διαδικασίες κατασκευής του κωμικού³³⁵, και προσπερνώντας μια γενική του διερεύνηση (R, 383), στρέφεται στη δυναμική ανάλυση του γέλιου, εξετάζοντάς το μέσα από τη στενή του σχέση με τη ζωή και την τέχνη (R, 388). Τρία είναι τα σημεία που χαρακτηρίζουν, σύμφωνα με τον Μπερξόν, όχι το κωμικό καθαυτό, αλλά το πεδίο στο οποίο απαντά: α) Το πρώτο απ' αυτά είναι η αποκλειστική σύνδεση του κωμικού με κάθε τι «ανθρώπινο». Γελάμε με ένα ζώο, όταν το βλέπουμε σε ανθρώπινη στάση ή όταν παίρνει ανθρώπινη έκφραση. Έτσι, αν ένα ζώο προκαλεί το γέλιο, αυτό συμβαίνει εξαιτίας της ομοιότητάς του με τον άνθρωπο, εξαιτίας της χρήσης που κάνει ο άνθρωπος (R, 388). β) Ένα δεύτερο σημείο είναι το ότι το κωμικό απευθύνεται στην καθαρή διάνοια (R, 389), είναι δηλαδή αμιγώς διανοητικό. Το γέλιο, καθώς δεν έχει εχθρό μεγαλύτερο από τη συγκίνηση, έχει ως φυσικό του περιβάλλον την αδιαφορία (indifférence). Με χαρακτηριστικό του σύμπτωμα την «αναισθησία» (insensibilité), το γέλιο προκαλείται συνήθως, ακόμη και σε περιπτώσεις οίκτου ή στοργής, όταν λησμονούνται αυτά τα συναισθήματα, όταν η συγκίνηση κατευνάζεται (R, 388). γ) Ένα τρίτο σημείο, τέλος, αφορά στην κοινωνική διάσταση του κωμικού. Το κωμικό δεν το απολαμβάνουμε όταν είμαστε απομονωμένοι: «το γέλιο μας είναι πάντα το γέλιο μιας ομάδας» δεν είναι ήχος

³³⁵ Για την αισθητική του κωμικού βλ. Bufalo, 2001: 165-174.

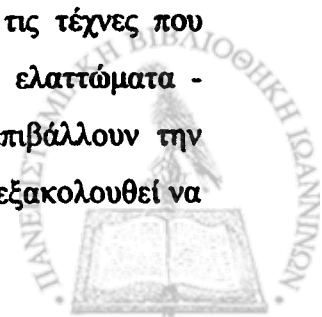


«έναρθρος, καθαρός, περατωμένος», αλλά κάτι που αναζητά την αντίησή του, όπως η βροντή στο βουνό (R, 389). Ο θεατής στο θέατρο γελά περισσότερο όταν είναι γεμάτο, ενώ πολλές κωμικές καταστάσεις, από την άλλη, παραμένουν αμετάφραστες, καθόσον εκφράζουν συγκεκριμένα κοινωνικά ήθη και συνήθειες. Πράγμα που σημαίνει, κατά τον Μπερξόν, ότι το γέλιο δεν αποτυπώνει μια σχέση αφηρημένη, μια «διανοητική αντίθεση», ή έναν «αισθητό παραλογισμό», αλλά, καθώς μας *τραντάζει*, απαιτείται να καθοριστεί και να κατανοηθεί μέσω μιας χρήσιμης και κοινωνικής λειτουργίας (R, 390), μιας σημασίας κοινωνικής.

Η σημασία αυτή αποβλέπει σε μια μεταβολή, σε μια διόρθωση αυτοματικών ή μηχανικών στάσεων. Όταν ένας άνθρωπος εκτελεί, για παράδειγμα, τις καθημερινές του ασχολίες και τα αντικείμενα που τον περιβάλλουν αλλάζουν θέση, τότε αν, νομίζοντας ότι κάθεται σε μια καρέκλα, σωριαστεί κάτω, -εξαιτίας της ορμής των συνηθειών του-, ενεργεί παράλογα ή στο κενό, με μια «μηχανική ακαμψία» (*raideur de mécanique*) και όχι με την *προσεκτική ευελιξία, τη ζωντανή ευκαμψία ενός προσώπου* (R, 391). Το γέλιο, λοιπόν, που προκαλείται από τη στιγμή που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας να δρα μηχανικά και αυτοματικά, λειτουργεί ως *υπόδειξη*: παρεμβαίνει για να μεταβάλλει τη στάση μας, να «διορθώσει τα ήθη», να μας ωθήσει τέλος να *προσπαθήσουμε αμέσως να φανούμε όπως θα έπρεπε να είμαστε και που κάποτε θα είμαστε αληθινά* (R, 395).

Το κωμικό, ωστόσο, δεν χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μόνο τέτοιες εξωτερικές περιστάσεις, αλλά και όταν εγκαθίσταται *μέσα* στο πρόσωπο. Πρόσωπα «*αφηρημένα*» (*distracts*), που έχουν μια έμφυτη ανελαστικότητα των αισθήσεων και της διάνοιας, που *βλέπουν, ακούν και προσαρμόζονται* σε κάτι που δεν υπάρχει πια, αγνοώντας την παρούσα πραγματικότητα (R, 392), δεν φαίνεται να εξαιρούνται από το κωμικό. Έτσι, μεγάλοι αφηρημένοι, -ο Δον Κιχώτης π.χ. που ατένιζε ένα αστέρι-, παρά την αφηρημάδα τους, -ασφαλώς συστηματική και οργανωμένη γύρω από μια κεντρική ιδέα-, εξακολουθούν να προκαλούν απεριόριστα το γέλιο, καθώς παραμένουν *αφελείς, άνθρωποι που αναζητούν το ιδεώδες, αγνοί ονειροπόλοι που τους παραμονεύει μοχθηρά η ζωή* (R, 393).

Γενικώς πάντως, το κωμικό πρόσωπο είναι «*τύπος*» (*type*) (R, 458). Η κωμωδία όχι μόνο παρουσιάζει γενικούς τύπους, αλλά είναι «*η μόνη*» από τις τέχνες που αποβλέπει στο γενικό (R, 458), η μόνη που αναδεικνύει ορισμένα ελαττώματα - πτυχές της φύσης, συστολή της βούλησης- έτοιμα πλαίσια που επιβάλλουν την ακαμψία τους (R, 393). Σε αυτούς τους τύπους, το κωμικό ελάττωμα εξακολουθεί να



παραμένει το κεντρικό, αόρατο και παρόν πρόσωπο: *Ο φιλάργυρος, Ο παίκτης, Ο ζηλιάρης*. Ο *ζηλιάρης* π.χ. ανακαλεί πρόσωπα όπως τον *Σγαναρέλο (Sganarelle)* ή τον *Ζορζ Νταντέν (Georges Dandin)*, αλλά όχι τον *Οθέλλο*, γιατί στο δράμα τα συγκεκριμένα πάθη ή ελαττώματα ενσωματώνονται τόσο καλά από ένα πρόσωπο, ώστε απορροφούνται εν τέλει από αυτό (R, 394). Έτσι, ενώ ο τραγικός ήρωας είναι άτομο που εξατομικεύει τα πάθη του, ο κωμικός χαρακτήρας είναι τύπος, ηθική ή κοινωνική κατηγορία, εξ ου η πάγια τελειοποίηση των συντεχνιακών αυτοματισμών, η προβολή μιας καταγέλαστης επαγγελματικής ακαμψίας ενός ιδιαίτερου ύφους ή μιας στερεότυπης λογικής, για να κατανοήσει κανείς πώς ο *άσβεστος γέλως*, όπως τον αποκαλούσε ο Όμηρος, διατήρησε διαχρονικά την καυστικότητα του³³⁶. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, το γέλιο, εκφράζοντας μια αντίδραση «κοινωνικής χειρονομίας» (*geste social*), δεν παρεμβαίνει υλικά, με μια υλική καταστολή εκ μέρους της κοινωνίας (R, 396), αλλά με σαφή διορθωτικό και κολαστικό χαρακτήρα, χωρίς συμπάθεια, καλοσύνη ή δικαιοφροσύνη³³⁷. Το γέλιο, σχολιάζει ο Plessner συνοψίζοντας τη θεωρία του Μπερξόν, ενεργοποιώντας ένα είδος κοινωνικού ενστίκτου, μας «προειδοποιεί για έναν κίνδυνο στον οποίον είναι εκτεθειμένος ο άνθρωπος μέσω της φυσικής του ύπαρξης», έτσι ώστε «ακόμη κι όταν το γέλιο τιμωρεί, συγχρόνως θεραπεύει το τραύμα που του επιβάλλεται, επαναφέροντάς τον πίσω στη ζωή»³³⁸. Απ' τη σκοπιά αυτή, το γέλιο, συνεχίζει ο Μπερξόν, αποβλέπει μάλλον στην αποκατάσταση των συμπληρωματικών δυνάμεων της ζωής, της «έντασης» (*tension*) και της «ελαστικότητας» (*élasticité*), της έντασης, μιας σταθερής προσοχής εγρήγορσης που διαβλέπει τα περιγράμματα της παρούσας κατάστασης, και μιας ορισμένης ελαστικότητας του σώματος και του πνεύματος που μας προσαρμόζει σ' αυτήν (R, 395). Με αυτόν τον τρόπο το γέλιο καταστέλλει τις εκκεντρικότητες, επιδιώκοντας ασύνειδα, και εν μέρει ανήθικα, «ένα χρήσιμο στόχο γενικής τελειοποίησης» (R, 396).

Χωρίς να μακρηγορούμε περαιτέρω, διαπιστώνουμε ότι το κωμικό στον Μπερξόν, μέσω της επανορθωτικής, μη ηθικής και τρόπον τινά κατασταλτικής του

³³⁶ Τσιριμώκου, 1998: 2.

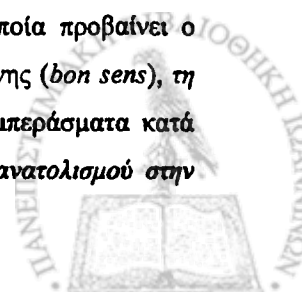
³³⁷ Στο ίδιο, 2.

³³⁸ Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, τ. 7, *Gesammelte Schriften, Ausdruck und menschliche Natur*, ed. Günter Dux, Odo Marquard, and Elisabeth Ströcker, et al., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, σ. 292. Η παράθεση στο Prusak, 2004: 379.

δράσης, κοντολογίς μέσω της αρνητικότητάς του, αποβλέπει να *ρευστοποιήσει* τη μηχανική ακαμψία και τον αυτοματισμό. Και πως αν η γλώσσα καταλήγει στο αστείο, τούτο συμβαίνει επειδή είναι πλασμένη με βάση τη μορφή του ανθρώπινου πνεύματος, επειδή νιώθουμε σε αυτήν κάτι από τη ζωή μας, ειδάλλως, αν ήταν τέλεια και ολοκληρωμένη, θα είχε αποφύγει την παγίωση, άρα και το κωμικό, όπως άλλωστε ο καθένας μας αν ζούσε μια ζωή αρμονικά θεμελιωμένη (R, 449). Έτσι ιδωμένο το κωμικό δεν χαρακτηρίζει το ζώο, αλλά μόνο τον άνθρωπο· ο άνθρωπος μπορεί να γελά, ενώ το ζώο όχι³³⁹.

³³⁹ Ορισμένοι μελετητές επέκριναν στο σημείο αυτό τον ανθρωπομορφικό χαρακτήρα των παρατηρήσεων του Μπερξόν. Ο Rysak ιδιαίτερα, με βάση την κριτική του Plessner, υποστηρίζει ότι ο Μπερξόν θεωρεί π.χ. τη γελοιογραφία διαβολική και όχι θεϊκή, ότι δεν δημιουργεί κανόνες, αλλά σταθεροποιεί και μας γοητεύει με την παραβίαση των κανόνων (νομms). Έτσι όμως, καθώς ο Μπερξόν επικεντρώνεται, σύμφωνα με τον Rysak, στα τυπικά θέματα της γελοιογραφίας, χάνει από τη ματιά τους κανόνες, το γεγονός δηλαδή ότι δεν είναι απαραίτητο οι κανόνες να είναι ηθικοί ή ανήθικοι, αλλά ότι εφαρμόζονται σε «όλες» τις συμπεριφορές, ανθρώπινες και ζωικές. Βλ. Rysak, 2004: 383. Παραταύτα, επειδή δεν θέλει, όπως λέει, να φανεί αγενής με τον Μπερξόν, όπως υπήρξε η ιστορία μαζί του, δεν απορρίπτει την μπερξονική θεωρία στο σύνολό της, αλλά, ακολουθώντας τον Plessner, επιχειρεί να την επαναπροσδιορίσει με αφετηρία τους κανόνες του κοινού νου (common sens), αφού αυτοί μας διασφαλίζουν τι είναι κανονικό και τι όχι. Το γέλιο, ισχυρίζεται ο Rysak, δεν χρειάζεται μια ομάδα ή να μοιάζει στον άνθρωπο για να λειτουργεί ως ηχώ, αλλά να ιδωθεί ως αντανάκλαση του κοινού νου, έτσι ώστε «ακόμη και ένας μικρός αναστοχασμός μας κάνει να αντιληφθούμε ότι, παρόλο που ένα ζώο μπορεί να εμφανίζεται κωμικό, δεν μπορεί να είναι στενά κωμικό». Στο ίδιο, 386.

Στην κριτική του Rysak οφείλουμε καταρχάς να επισημάνουμε τη διαφοροποίηση των κανόνων της ζωικής κοινωνίας από την ανθρώπινη, καθόσον η δράση της πρώτης περιορίζεται στο ένστικτο, ενώ η δεύτερη, εξωτερικευμένη σε διάνοια, υπερτερεί από αυτήν, αφού καταφέρει να αποβεί επινοητική, να ποικίλλει την εφαρμογή των μέσων που χρησιμοποιεί και να επεκτείνει τη δράση της (βλ. παραπάνω σ. 114). Απ' τη σκοπιά αυτή, οι κανόνες σε μια ανθρώπινη κοινωνία εμφανίζονται λιγότερο άκαμπτοι από τη ζωική, περισσότερο ευέλικτοι, εξαιτίας της επινοητικής δράσης, με τάσεις απεριόριστης ανάπτυξης και διαφοροποίησης. Στη βάση αυτή επίσης, συμπεραίνουμε ανεπιφύλακτα ότι ο Μπερξόν καταφεύγει στον ανθρωπομορφισμό, υπό το πρίσμα μιας ευέλικτης τελικότητας (βλ. παραπάνω σ. 84), προκειμένου να δείξει «πώς μια κάποια κατεύθυνση ακολουθήθηκε ολόένα και περισσότερο από ολόένα και πιο νοήμονα όντα», έτσι ώστε ένα έμβρυο ανθρωπότητας να αναπτυχθεί σε άνθρωπο (EC, 654). Επιπλέον, το κριτήριο του κοινού νου, το οποίο επικαλείται ο Rysak για να εξηγήσει το γέλιο, δεν παύει να αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, ένα καθαρά ανθρωπομορφικό κριτήριο, μάλιστα ένα κριτήριο ατελές για τη δυναμική πραγμάτευση του γέλιου στην οποία προβαίνει ο Μπερξόν. Αντ' αυτού ο Μπερξόν προτάσσει το δυναμικό κριτήριο της ορθοφροσύνης (*bon sens*), τη *συνεχή εμπειρία του πραγματικού*, προκειμένου να *κυρώσουμε* τα συναχθέντα συμπεράσματα κατά μήκος των ελιγμών της ζωής (βλ. παραπάνω σ. 3), μια ικανότητα δηλαδή *προσανατολισμού στην*

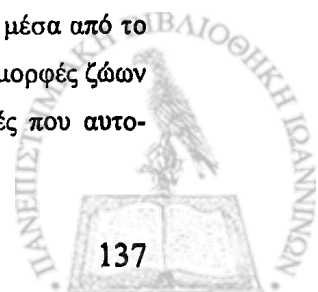


Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν, όπως είδαμε, συνοψίζοντας όσα μέχρι τώρα προηγήθηκαν, το ζώο έχει μεν την ικανότητα να θυμάται, αλλά η μνήμη του, εγγενής στο σώμα του και συναρτώμενη με τις ωφέλιμες ή βλαβερές συνήθειες που ακολουθούν τη δράση του, δεν πραγματοποιεί συνειρμούς ανιδιοτελείς, αλλά αυτόματους και χρησιμοθηρικούς, τότε ασφαλώς η ζωική συνείδηση, αδυνατώντας να αποδεσμευτεί πλήρως από τον μηχανικό χαρακτήρα των κινητικών έξεων, παραμένει δέσμια του ίδιου της του αυτοματισμού, δέσμια μιας αναγκαιότητας δράσης που υπαγορεύεται από το ένστικτο, μιας δραστηριότητας που δεν καταφέρνει να υπερβεί τον εαυτό της, καθώς δεν δρα επινοητικά, δημιουργικά, δηλαδή με ελευθερία βούλησης, αλλά ασυνεχώς και αποσπασματικά.

Πλην όμως αυτό το «διεσπαρμένο» και χωρίς συνείδηση καθολικότητας «πνεύμα»³⁴⁰, σύμφωνα με τη διατύπωση του Hegel, εμφανίζει κατά τον Μπερξόν μια αύξουσα επικινδυνότητα και διαμάχη. Τούτο διότι τα ζώα, όντας κινητικά, αναζητούν την τροφή τους από άλλα ανυπεράσπιστα ζώα ή από φυτά, έτσι ώστε κάθε επαύξηση της κινητικότητάς τους να καθιστά τα είδη πιο αδηφάγα και επικίνδυνα μεταξύ τους (EC, 606). Είναι δυνατόν όμως η διαμάχη στο ζωικό κόσμο να γενικευτεί σε σημείο ώστε να αναχθεί σε πόλεμο; Η σύγκριση μεταξύ ζωικών και ανθρώπινων κοινωνιών δεν φαίνεται να προδίδει κάτι τέτοιο. Στις κοινωνίες των εντόμων, διαβάζουμε στη *Δημιουργική εξέλιξη*, παρατηρείται ένας φυσικός καταμερισμός της εργασίας, έτσι ώστε «κάθε άτομο είναι καθηλωμένο από τη δομή του στη λειτουργία που επιτελεί» (EC, 628). Εμφανίζονται έτσι θαυμάσια πειθαρχημένες, αλλά στάσιμες, σε αντίθεση με τις ανθρώπινες κοινωνίες, που «είναι ανοικτές σε όλες τις προόδους, και σε διαρκή αγώνα με τον εαυτό τους» (EC, 580). Πράγμα που διασφαλίζει την προσπάθεια, ορίζοντας «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

πρακτική ζωή, ικανότητα δράσης και ορθού συλλογισμού, κάτι περισσότερο από ένστικτο και λιγότερο από επιστήμη: μια ορισμένη συνήθεια του πνεύματος να γνωρίζει, κοιτάζοντας ολοένα υψηλότερα (Mél, 359). Στο *bon sens* επομένως, και όχι στο *sens commun*, αναγνωρίζει ο Μπερξόν την κατεύθυνση προς την οποία κινείται η εξέλιξη της ζωής, η ένταση και η ελαστικότητά της, πράγμα που εξηγεί τη δυναμική της εξέλιξης, μέσω της ανθρωπομορφικής προσέγγισης του κομικού.

³⁴⁰ Χέγκελ, 1995 (§ 689): 554: « (...) η *πραγματική* αυτοσυνείδηση ετούτου του διεσπαρμένου πνεύματος είναι μια πληθύς απομονωμένων, ακοινωνήτων λαϊκών πνευμάτων, τα οποία μέσα από το μίσος τους αντιμάχονται μέχρι θανάτου προς άλλα και συνειδητοποιούν καθορισμένες μορφές ζώων ως ουσία τους: διότι αυτά δεν είναι τίποτε άλλο από πνεύματα ζώων, από ζωικές ζωές που αυτο-απομονώνονται και συνειδητοποιούν τον εαυτό τους χωρίς καθολικότητα».



και ωθεί τους καλύτερους να ανέλθουν υψηλότερα» (EC, 719). Οροθετείται έτσι στην ανθρώπινη κοινωνία μια δυναμική εξέλιξης, σε αντίθεση με τη ζωική που παραμένει στάσιμη, μια κλειστή κοινωνία στην οποία η εξέλιξη βρίσκεται σε αδιέξοδο.

Από μια ορισμένη άποψη, εντούτοις, αυτό πιθανόν να ήταν, κατά τη γνώμη μας, ένα πλεονέκτημα για τη ζωική κοινωνία. Το ζώο, περιορισμένο σε γενικεύσεις που αφορούν αποκλειστικά στην ικανοποίηση των ζωτικών του αναγκών, προστατευμένο από τον ίδιο το μηχανισμό της φύσης του, ρυθμίζει τη δράση του αυτόματα, ώστε να μην επεκτείνεται παραπέρα. Έτσι, μια τίγρη που σκοτώνει, το κάνει μόνο για να φάει, ουδέποτε όμως σκοτώνει το είδος της. Όταν δύο ζώα μάχονται μεταξύ τους, δεν αλληλοεξοντώνονται ποτέ. Μέσω ενός φυσικού ενστίκτου, το ζώο αναγνωρίζει την υπεροχή του αντιπάλου του και υποχωρεί, νιώθοντας ότι είναι μάταιο να πολεμά. Το ζώο, λοιπόν, γνωρίζει με έναν απολύτως φυσικό τρόπο τα όριά του. Κατ' επέκταση, η ζωική κοινωνία, παρότι κλειστή, αυτορυθμίζεται τρόπον τινά στη βάση του ενστίκτου. Από την άλλη, ωστόσο, η προσπάθειά της παραμένει αδιέξοδη, χωρίς δυνατότητες διαφυγής και περαιτέρω εξέλιξης. Άραγε συμβαίνει κάτι ανάλογο με τον άνθρωπο;



Κεφάλαιο 4°

Η ανθρώπινη συνείδηση

la conscience humaine

1. Περί της φύσεως του ανθρώπου

*Δεν είμαστε άλλο παρά ό,τι αναζητούμε.
Και δεν αναζητούμε άλλο απ' αυτό που είμαστε.*

M. Maeterlinck [η Μεγάλη Πύλη]

Λέγεται ότι ένας από τους τελευταίους μεγάλους δασκάλους του Χασιδισμού³⁴¹, ο ραβίνος Μπούναμ από την Przysucha, μίλησε ως εξής στους μαθητές του: «Ήθελα να γράψω ένα βιβλίο που θα είχε τον τίτλο 'Αδάμ' και θα διαπραγματευόταν ολάκερο τον άνθρωπο. Ύστερα όμως το σκέφτηκα καλύτερα κι αποφάσισα να μη γράψω αυτό το βιβλίο». Σε αυτά τα φαινομενικά αφελή λόγια ενός πραγματικά σοφού, μπορεί να εκφράζεται, σύμφωνα με τον Buber, ολόκληρη η πορεία του ανθρώπινου στοχασμού³⁴², από την άλλη όμως διαγράφεται η υποψία ότι ίσως το ερώτημα περί της ανθρώπινης φύσεως να παραμένει ακόμη ανοικτό.

Στην ιστορία της φιλοσοφίας όροι, όπως «ψυχή», «πνεύμα», «πρόσωπο», «εγώ», «υποκείμενο», «ύπαρξη», «εαυτός», αποδόθηκαν κατά καιρούς στο ον που αποκαλούμε «άνθρωπο». Όλες αυτές οι αποδόσεις καταδεικνύουν, αν και με διαφορετικό τρόπο, την αέναη επανάληψη ενός και του αυτού προβλήματος, το οποίο εγγράφεται στον Μπερξόν ως «πρόβλημα της προσωπικότητας». Τούτο μάλιστα θεωρείται ως κεντρικό πρόβλημα, όχι μόνο επειδή παραπέμπει στο πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας και του αυτοπροσδιορισμού της, ούτε επειδή συνδέεται με την αίσθηση του καθήκοντος και του προορισμού μας, αλλά επειδή, σύμφωνα με τον Μπερξόν, αποτελεί το υπέρτατο σημείο σύγκλισης ολόκληρης της φιλοσοφίας,

³⁴¹ Ιουδαϊκός μυστικισμός.

³⁴² Βλ. Buber, 1987:13.



κύριος σκοπός της οποίας είναι η ολότητα των πραγμάτων, η ενότητα ή η ενοποίησή τους (*Mél*, 1071).

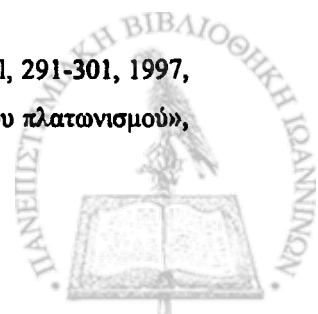
Όταν όμως μιλάμε για «πρόσωπο», «προσωπικότητα», «εγώ», ή «συνείδηση του εγώ», σε ποιο εγώ αναφερόμαστε; Υπάρχει πράγματι αυτός ο αυτοτελής εαυτός ως αντικείμενο γνώσης και τι είδους γνώση είναι αυτή; Το ερώτημα αυτό δέχτηκε ποικίλες ερμηνείες στην ιστορική του διαδρομή διαμέσου των αιώνων. Ορισμένοι μελετητές δέχονται ότι αφητηρία του προβλήματος της συνείδησης παραμένει η θέση του Descartes, ενώ άλλοι θεωρούν ότι η στροφή προς τον εαυτό –ως αυτογνωσία και αυτοσυνείδηση- δηλαδή προς την υποκειμενικότητα, απασχόλησαν εξίσου, αν και με διαφορετικό τρόπο, την αρχαία φιλοσοφία³⁴³. Για τον Μπερξόν η μόνη συστηματική θεωρία της προσωπικότητας, η οποία διέσχισε το Μεσαίωνα για να προστεθεί στη σύγχρονη επιστήμη, ήταν η θεωρία του Πλωτίνου. Ο Πλωτίνος υπήρξε ο μόνος «πραγματικά ψυχολόγος», εκείνος που έδωσε σε ολόκληρη την αρχαία φιλοσοφία την πιο ολοκληρωμένη της μορφή, ο μόνος μεταξύ των αρχαίων φιλοσόφων που έθεσε το πρόβλημα της ανθρώπινης ψυχής στο επίκεντρο της φιλοσοφίας του (*Mél*, 1073): Ο Πλωτίνος, -με τον οποίο ο Μπερξόν συναισθανόταν περισσότερο από μια συγγένεια σκέψης μια βαθύτερη οικειότητα³⁴⁴-, έχοντας διακρίνει, σύμφωνα με μελετητές, δύο μορφές συνείδησης -την καθημερινή συνείδηση (άντίληψις), την αντίληψη δηλαδή εξωτερικών αντικειμένων διακριτών μεταξύ τους, και την «ουσιαστική μορφή της σκέψης», η οποία εκδηλώνεται είτε θετικά, ως *συναίσθησις*, ως εποπτεία του εαυτού, είτε αρνητικά, ως *απουσία παρακολουθήσεως*³⁴⁵-, ήταν ο μόνος φιλόσοφος που επικέντρωσε τη μέριμνα για τον «εαυτό» όχι μόνο στην αρχαιότητα, ως συνείδηση της ψυχικότητας και της νοητικότητας, αλλά επιπλέον και ως προτύπωση της νεότερης εποχής³⁴⁶.

³⁴³ Αποστολοπούλου, 2004: 93-94.

³⁴⁴ Λέγεται δε ότι όταν ο πολωνός φιλόσοφος Vincenty Lutoslawski, ο οποίος πίστευε πολύ στη μετενσάρκωση, κάλεσε τον Μπερξόν να μνημονεύσει τους πνευματικούς τους προγόνους, εκείνος ανέφερε τον Πλωτίνο, τον Berkeley και τον Rousseau. Βλ. Arabatzis, 2004: 49.

³⁴⁵ Βλ. Mossé-Bastide, 1959: a) 245 και 246. Για μια πιο εκτενή αναφορά στην πλωτινική θεωρία της συνείδησης βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 44-50.

³⁴⁶ W. Beierwaltes, "Ferne und Gegenwart des Platonismus", *Dodone* 26/ Dritter Teil, 291-301, 1997, εδώ 298. Μεταφρασμένη έκδοση: Αποστολοπούλου, Γ. «Απόσταση και παρουσία του πλατωνισμού», *Δωδώνη* 27/ Μέρος Τρίτο (1998), 119-132. Βλ. Γκόγκας, 2000: 62.



Στη νεότερη μεταφυσική, ιδιαίτερα μέχρι τον Kant αλλά και ύστερα από αυτόν, -η οποία, κατά τον Μπερζόν, δεν έκανε άλλο από το να επαναλαμβάνει, αν και ατελώς, τη θεωρία του Πλωτίνου, καθόσον παραθέτει ακέραια τη μεταφυσική του και μια ολοκληρωτικά καινούργια φιλοσοφία της φύσης, απόρροια των μεγάλων επιστημονικών ανακαλύψεων της αναγέννησης (Mél, 1076)-, η ανθρώπινη ψυχή εδραιώνεται στον όρο «υποκείμενο», με την υποκειμενικότητα, ως σημείο σύγκλισης μεταξύ καθολικού και ατομικού³⁴⁷, να αναδεικνύεται σε κεφαλαιώδες ζήτημα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Έτσι, στην ορθολογική θεώρηση του Descartes που εκκινεί από το *cogito*³⁴⁸, παρότι η συμφωνία ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης επιτελείται δυνάμει ενός τρίτου όρου, του Θεού³⁴⁹, «η προφανής βεβαιότητα των βασικών αρχών της γνώσης δεν είναι πλέον μια εκδήλωση της αλήθειας του είναι, αλλά παράγεται από τη σύσταση της υποκειμενικότητας του υποκειμένου»³⁵⁰.

Στη συνέχεια ο Kant, υπερβαίνοντας τον δογματισμό του Descartes όσο και τον εμπειρισμό του Hume³⁵¹, θέτοντας ως υπόβαθρο της φιλοσοφίας του το 'νοούν' υποκείμενο³⁵², περιορίζει το *cogito* στη σκέψη και αποκλείει την πρόσβαση στο

³⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Découverte de la subjectivité, Partout et nulle part, Signes*, Paris, Gallimard, 1960, σ. 194, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1991: 247.

³⁴⁸ Descartes, 2003: 75: «είμαι μονάχα σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν πνεύμα, έλλογη ψυχή, νους ή Λόγος» και λίγο παρακάτω (σ. 76): «Αλλά τι είμαι λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, μισεί, βεβαιώνει αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται». Πρβ. Descartes, 1976: 31-32.

³⁴⁹ Descartes, 2003: 202: «Η αντικειμενική πραγματικότητα οποιασδήποτε ιδέας μας απαιτεί ένα αίτιο, στο οποίο η ίδια αυτή [...] περιέχεται όχι μονάχα αντικειμενικά, αλλά μορφικά ή υπεροχικά. Όμως έχουμε την ιδέα του Θεού [...] άρα εκείνη η ιδέα του Θεού η οποία είναι μέσα μας, απαιτεί ως αίτιο το Θεό». Η μετάφραση του Ευάγγελου Βανταράκη.

³⁵⁰ G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Παραδόσεις της Χαϊδελβέργης, χειμερινό εξάμηνο 1973-74, χφ., σ. 49, στο Ρωμανός, 2001: 334.

³⁵¹ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1991: 250.

³⁵² Kant, 1979: 3-4: «Η Υπερβατολογική Φιλοσοφία έχει το πλεονέκτημα αλλά και την υποχρέωση να ζητά να βρη τις έννοιές της, σύμφωνα με μian αρχή, γιατί αυτές εκπηγάζουν, καθαρά και απρόσμειχτα, από το νου, που αποτελεί απόλυτη ενότητα, και γιατί πρέπει να συνεχόνται υποχρεωτικά μεταξύ τους βάσει μιας έννοιας ή Ιδέας. Μια τέτοια ενότητα παρέχει έναν κανόνα που μας επιτρέπει να αποδίδουμε a priori σε κάθε καθαρή έννοια του νου τη θέση της και σε όλες μαζί την πληρότητά τους». Σε μετάφραση του Γιανναρά, όπου ο όρος «Υπερβατική» αντικαθίσταται με τον όρο «Υπερβατολογική».

πράγμα «καθ' εαυτό»³⁵³. Το εγχείρημα ωστόσο του Kant, όσον αφορά το ερώτημα περί της φύσεως του ανθρώπου, παρότι απαντά στο πεδίο της πρακτικής φιλοσοφίας - ως υποκείμενο του ηθικού νόμου, ως πεπερασμένο έλλογον, ως πρόσωπο- και όχι στο πεδίο της θεωρητικής που ερευνά τη γνώση, παραμένει μετέωρο. Και, καθώς ο λόγος παράγει εκ των προτέρων την ιδέα της τάξης των όντων ως κανονιστική ιδέα που προσανατολίζει τη γνώση, χωρίς να βεβαιώνει αν αυτή η τάξη είναι πραγματική, «η συνείδηση δεν καταλήγει σε βεβαιότητα ως προς τη σχέση της με τον κόσμο, αλλά αποδέχεται τα όρια, τον πεπερασμένο χαρακτήρα της»³⁵⁴.

Ο Hegel, διαδεχόμενος τον Kant, αμφισβητεί την πεπερασμένη αυτή εκδοχή της συνείδησης. Στον Hegel, όπου «η αυτοσυνειδησία αναφέρεται στο υποκείμενο ως το πνεύμα, το οποίο καθιστά τον εαυτό του αντικείμενο της γνώσης και τελικώς γνωρίζει τον εαυτό του ως το εγώ που είναι η απόλυτη έννοια», η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου αίρεται: το πνεύμα, που δημιουργεί και δομεί τον κόσμο του μέσα από την ιστορία, επιτυγχάνει την αυτοσυνειδησία, ως εξυποκειμένη της απόλυτης ιδέας και ως ελευθερία, ενώ συμφιλιώνεται με το έτερόν του, τη φύση, αναγνωρίζοντάς της την ελευθερία της αυτοτέλειάς της. Ο άνθρωπος έτσι «γνωρίζει τον εαυτό του ως πνεύμα και καταλήγει να είναι απόλυτο υποκείμενο, να αίρεται στο επίπεδο του απολύτου πνεύματος, όταν ολοκληρώσει τη φιλοσοφική επιστημονική γνώση της ενεργού πραγματικότητας και την εκθέσει ως σύστημα»³⁵⁵.

Και ενώ στη φιλοσοφία του Hegel, ο άνθρωπος δεν βρίσκεται στο επίκεντρο παρά για να αναγορεύσει σε σύστημα τη γνώση του πραγματικού, ο Brentano επαναφέρει την αρχή της προθετικότητας -η οποία στον Kant εφαρμόστηκε μόνο στη σφαίρα της ηθικής ζωής- και την επεκτείνει στο γνωσιολογικό πεδίο, εδραιώνοντας έτσι την απαρχή μιας νέας μεθόδου: της φαινομενολογικής³⁵⁶. Αλλά και για τον Husserl, στη συνέχεια, -η κύρια προσπάθεια του οποίου συνοψίζεται στο μετασχηματισμό της υπερβατολογικής φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας-, η συνείδηση δρα προθετικά, δηλαδή *αποβλεπτικά*, με την «αποβλεπτικότητα» να μη

³⁵³ Στο ίδιο, 220: «[...] εμείς, [...], έχουμε να κάμουμε μόνο με τις παραστάσεις μας: το πώς μπορεί να είναι τα πράγματα αυτά καθ' εαυτά (ανεξάρτητα από τις παραστάσεις με τις οποίες επιδρούν πάνω μας) αυτό βρίσκεται ολότελα έξω από τη γνωστική μας σφαίρα».

³⁵⁴ Αποστολοπούλου, 2004: 100.

³⁵⁵ Στο ίδιο, 101.

³⁵⁶ Βλ. Lazzarini, 1959: 187.



«σημαίνει τίποτε άλλο παρά αυτή την καθολική θεμελιώδη ιδιότητα της συνείδησης να είναι συνείδηση-τινός, το ότι ως *cogito* φέρει μέσα της το δικό της *cogitatum*»³⁵⁷.

Ο Scheler, μαθητής του Husserl και οπαδός της φαινομενολογικής θεωρίας, παραλαμβάνει μεταξύ άλλων την έννοια της «προθετικότητας της συνείδησης» από τον Husserl, με τη διαφορά όμως ότι, ενώ ο Husserl εκλαμβάνει τη συνειδησιακή προθετικότητα ως «διανοητική», ο Scheler αποδίδει στη συνείδηση μια «συγκινησιακή προθετικότητα», υποστηρίζοντας την έκταση των γνωσιακών δυνατοτήτων της συνείδησης πέρα από τη νόηση³⁵⁸. Ο Max Scheler αποδέχεται ως ουσία του ανθρώπου –δεδομένου ότι ο άνθρωπος βρίσκεται σ' ένα επίπεδο πολύ ανώτερο από εκείνο που ονομάζουμε νοημοσύνη και ικανότητα προς εκλογή– το πνεύμα (*Geist*) που εκδηλώνεται μόνο μέσα από το «πραξιακό κέντρο» του προσώπου³⁵⁹. Για τον Scheler, καθόσον η πνευματική αρχή βρίσκεται έξω από τη ζωή εν γένει, αυτό που καθιστά τον άνθρωπο «άνθρωπο», δεν είναι μια νέα βαθμίδα της ζωής³⁶⁰, αλλά μια αρχή που αντιτίθεται στη ζωή στο σύνολό της, και σε κάθε ζωή εν γένει, ακόμη και στη ζωή του ανθρώπου. Έτσι, αν η συμπεριφορά του ζώου εκτυλίσσεται σύμφωνα με το σχήμα: $Z \rightarrow \leftarrow \Pi$ (όπου $Z =$ ζώο, $\Pi =$ περιβάλλον), στον άνθρωπο η μορφή μιας τέτοιας συμπεριφοράς είναι αυτή της 'ανοικτότητας στον κόσμο' (*Weltoffenheit*), της κατ' αρχήν αποτίναξης των περιβαλλοντικών δεσμών, που αποτυπώνεται στο σχήμα: $A \rightarrow \leftarrow K \rightarrow$ (όπου $A =$ άνθρωπος, $K =$ κόσμος)³⁶¹. Χάρη στην 'κοσμο-ανοικτική' δύναμη του πνεύματος³⁶², ο άνθρωπος εξανθρωπίζεται, ενώ η πνευματική πράξη, που «συνδέεται ουσιαστικά με μια δεύτερη διάσταση και μ' έναν δεύτερο βαθμό της ανακλαστικής πράξης», ως συλλογής (*Sammlung*) και αυτο(περι)συλλογής (*Sischsammeln*), διαμορφώνεται στον Scheler ως «συνείδηση που έχει περί του εαυτού του το κέντρο της πνευματικής δραστηριότητας» ή ως «αυτοσυνειδησία»³⁶³. Ο Scheler διαπιστώνει έτσι μια διαφορά

³⁵⁷ Husserl, 2002: Στοχασμός II § 14.

³⁵⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, 1989: 12.

³⁵⁹ Scheler, 1989: 73.

³⁶⁰ Στο ίδιο, 72.

³⁶¹ Στο ίδιο, 75-76.

³⁶² Στο ίδιο 76-77.

³⁶³ Στο ίδιο, 78.

βαθμού μεταξύ ζώου και ανθρώπου³⁶⁴, διαφορά που οφείλεται σε αυτό που ονομάζει *ιδεοποίηση* (Ideeierung). Πρόκειται «για μια πράξη ριζικά ξένη προς κάθε μορφή τεχνικής νοημοσύνης, της έμμεσης επαγωγικής/ παραγωγικής 'σκέψης', της οποίας τις απαρχές αποδίδουμε ήδη στο ζώο»³⁶⁵. Μέσω της έμμεσης αυτής σκέψης συλλαμβάνουμε τις 'a priori' ουσιώδεις δομές του κόσμου, με συνέπεια οι προφανείς γνώσεις που αποκτώνται, να ισχύουν *επέκεινα* των ορίων της αισθητής μας εμπειρίας, όχι μόνο για τον πραγματικά υπάρχοντα, αλλά και για κάθε δυνατό κόσμο³⁶⁶. Πράγμα που συνεπάγεται ότι το πνευματικό πρόσωπο παραμένει για τον Scheler ένας μη εξαντικειμενίσσιμος τρόπος του είναι³⁶⁷, σε αντίθεση με το εγώ που μπορεί να γίνει *αντικείμενο* της γνώσης, της εποπτείας, της εσωτερικής αντίληψης³⁶⁸, δεδομένου ότι η εξαντικειμενίση αποτελεί για τον Scheler την τυπικότερη κατηγορία της λογικής πλευράς του 'πνεύματος'³⁶⁹.

Για τον Plessner, ο οποίος κινείται επίσης στην κατεύθυνση μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας θεμελιωμένης στην υπερβατολογική φιλοσοφία, μια «θεωρία των προϋποθέσεων της δυνατότητας του ανθρωπίνου όντος με στήριγμα την εμπειρία γύρω από τη φύση και την ιστορία»³⁷⁰, ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται σαν ένα «έτοιμο συγκρότημα υπερϊστορικών κατηγοριών», σαν αντικείμενο καθορισμού με υπερϊστορική ισχύ, αλλά σαν ύπαρξη με μέλλον που όχι μόνο δημιουργεί την ιστορία, αλλά καθορίζεται επίσης από αυτή³⁷¹.

Απεναντίας ο Heidegger, στην απόπειρά του να υπερβεί την υπερβατολογική φαινομενολογία με άξονα το *ερώτημα για το νόημα του Είναι*, «διατείνεται πως τόσο η ευμετάβλητη φύση του έγχρονου όντος όσο και η μονιμότητα του αιώνιου όντος μπορούν να διασαφηνιστούν ως προς τα οντολογικά θεμέλιά τους και τη μεθοδολογική θεμιτότητά τους μόνο εφόσον τις στοχαστούμε σε συνάρτηση με το

³⁶⁴ «Μεταξύ του Edison», λέει ο Scheler, «αν θεωρηθεί απλά τεχνικός, κι ενός νοήμονος χμπαντζή, η διαφορά, όσο μεγάλη κι αν είναι, είναι διαφορά *βαθμού* και μόνο». Στο ίδιο, 154.

³⁶⁵ Στο ίδιο, 90.

³⁶⁶ Στο ίδιο, 92.

³⁶⁷ Βλ. Ρωμανός, 2001: 263.

³⁶⁸ Στο ίδιο, 262.

³⁶⁹ Scheler, 1989: 77.

³⁷⁰ Plessner [Aussagewert: Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, στο Plessner H.: *Die Frage nach der Conditio humana: Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt 1976, 180-197, εδώ σ. 196]. Για την παράθεση βλ. Αποστολοπούλου, 1978: 425.

³⁷¹ Στο ίδιο, 425 και 436.



Είναι ως χρονική διάνοιξη, δηλαδή μόνο στο βαθμό που θεωρήσουμε το Είναι και το Χρόνο ως προσδιορισμούς οντολογικά ταυτόσημους»³⁷². Πλην όμως, ενώ στο *Είναι και Χρόνος* το ερώτημα προσανατολίζεται μεταφυσικά προς το Είναι ως το Είναι του όντος, πράγμα που σημαίνει ότι προχωράμε πέρα από το ον, στο μη-ον, στο μηδέν, ώστε ο άνθρωπος να κερδίσει την ελευθερία της απόστασης από το ον ως ον μόνο μέσα στη θεμελιακή εύρεση (*Grundbefindlichkeit*) της αγωνίας απέναντι στο μηδέν του θανάτου, όντας 'θεματοφύλακας του μηδενός'³⁷³, στην *Επιστολή του για τον «ανθρωπισμό»*, η ουσία του ανθρώπου φανερώνεται όταν αποκαλύπτεται το ίδιο το Είναι, όταν ο άνθρωπος ανταποκρίνεται στην κλήση του Είναι, καθόσον είναι ένα ον της έκ-στασης, με την έκ-σταση «να ονομάζει τον καθορισμό αυτού που ο άνθρωπος είναι μέσα στο πεπρωμένο της αλήθειας»³⁷⁴. Το ουσιώδες εν προκειμένω δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά «το Είναι ως διάσταση της εκστατικότητας της έκ-στασης»³⁷⁵. Το «Είναι», που αρχικά αποκαλύπτεται ως μηδέν, δεν είναι θεός ή μια αρχή του κόσμου, αλλά ο όρος δυνατότητάς του, «Αυτό τούτο», «η ίδια η εγγύτητα», η αλήθεια ως εκκάλυψη, δηλαδή ο τόπος όπου πραγματοποιείται το συμβάν της στροφής³⁷⁶. Η ουσία του ανθρώπου συνίσταται έτσι, αφού είναι κάτι «περισσότερο» από έλλογο ζώο, «στη διάρριψη», πράγμα που σημαίνει ότι «ο άνθρωπος ως εξ-ιστάμενη αντί-ριψη του Είναι διακρίνεται τόσο περισσότερο από το *animal rationale*, όσο ακριβώς λιγότερο σχετίζεται με τον άνθρωπο που κατανοεί τον εαυτό του ως υποκειμενικότητα»³⁷⁷.

Ο Sartre [*Είναι και Μηδέν*], επικρίνοντας τον τρόπο με τον οποίο ο Hegel και ο Husserl πραγματεύτηκαν τη διυποκειμενικότητα, το 'επιστημολογικό σκάνδαλο της πλειονότητας των συνειδήσεων' όπως λέει, θεωρεί ότι οι εν λόγω στοχαστές εξέλαβαν τις συνειδήσεις και τις σχέσεις μεταξύ τους κατ' αφαίρεση της δικής τους αυτοσυνειδήσης³⁷⁸. Για την υπαρξιστική προσέγγιση του Sartre «η συνείδηση δεν είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος γνώσης, -αυτό που ονομάζουμε αυτογνωσία ή εσωτερική

³⁷² Βλ. Ξηροπαδάς, 1987: 12.

³⁷³ Στο ίδιο, 15-16.

³⁷⁴ Heidegger, 1987: 79.

³⁷⁵ Στο ίδιο, 95.

³⁷⁶ Βλ. Ξηροπαδάς, 1987: 16-17.

³⁷⁷ Heidegger, 1987: 115.

³⁷⁸ Βλ. Ρωμανός, 2001: 30. Ο Hegel, υποστηρίζει ο Sartre, «συσχετίζει τη θέση του με το όλον, γι' αυτόν η αλήθεια είναι πάντοτε η αλήθεια του όλου· λύνει τόσο εύκολα το πρόβλημα της συνειδήσης, διότι δεν τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση μιας μερικής συνειδήσης: γι' αυτόν δεν αποτέλεσε ποτέ πραγματικό πρόβλημα ή μερική συνείδηση». Η παράθεση στο ίδιο, 334.

διαίσθηση-, αλλά η διάσταση του υπερφαινομενικού είναι του υποκειμένου»³⁷⁹, δηλαδή η συνείδηση κάποιου πράγματος, πράγμα που σημαίνει ότι «η υπέρβαση είναι συστατική δομή της συνείδησης», ότι «η συνείδηση γεννιέται αναφερόμενη σε κάποιον που βρίσκεται έξω από αυτή»³⁸⁰.

Έτσι έχουν τα πράγματα στο φιλοσοφικό τοπίο, τη στιγμή που γενικά το πέρασμα στον 19^ο αιώνα χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη της μηχανικής, –με την τελειοποίηση της μηχανής με ανεμοστρόβιλο να συμβάλλει στην ανάπτυξη της ηλεκτρογεννήτριας και των θαλάσσιων μεταφορικών μέσων, τη χημεία να κατασκευάζει νέα προϊόντα από ανόργανη ύλη, τη δημιουργία φτηνού χαρτιού από πολτό ξύλου, τεχνητού μεταξιού από σελλιλόιντ, την επιστήμη να απομονώνει το άζωτο από την ατμόσφαιρα προκειμένου να δημιουργήσει συνθέσεις νιτρικών αλάτων για λιπάσματα και εκρηκτικές ύλες, την ανακάλυψη των ακτίνων Χ από τον Roentgen, τη Marie και τον Pierre Curie να προσφέρουν στην ανθρωπότητα το ράδιο κ.α.-, η καλπάζουσα πρόοδος της προκάλεσε μια ριζική αλλαγή στη ζωή του ανθρώπου³⁸¹, ώστε η μετάβαση στον 20^ο αιώνα να βρίσκει τον άνθρωπο σε μια στάση μάλλον αμήχανη όσον αφορά τη θέση και τον αυτοπροσδιορισμό του απέναντι σε όλες αυτές τις καταλυτικές αλλαγές.

Στη διάρκειά του, οι τραγικές εμπειρίες που έζησε η ανθρωπότητα, όπως η γένεση και η ανάπτυξη του φασισμού, η επικράτηση του σταλινισμού, η έκπτωση του ατόμου, η εκβιομηχάνιση της τέχνης, η αποτυχία του εργατικού προλεταριακού κινήματος, η ψευδαίσθηση της χειραφέτησης του ανθρώπου τη δεκαετία του '60, αλλά και η μετατροπή της πολιτικής πρακτικής σε μηχανισμό διατήρησης της εξουσίας, στάθηκαν η αφορμή για την αμφισβήτηση της διαδικασίας του κοινωνικού εξορθολογισμού, στο βαθμό που ο Λόγος, δηλαδή «η ικανότητα του υποκειμένου να σκέπτεται με βάση τα λογικά και υπολογιστικά σχήματα της διάνοιας», να καταστεί υπεύθυνος για τη διαστρέβλωση και την αποτυχία του προγράμματος του

³⁷⁹ Sartre, χ.χ.ε. : 24.

³⁸⁰ Στο ίδιο, 37.

³⁸¹ Βλ. Τέσσερης, 1969: 456-457.



Διαφωτισμού³⁸², και να βυθιστεί ο άνθρωπος, σύμφωνα με τους Adorno και Horkheimer³⁸³, σε μια νέου τύπου «βαρβαρότητα».

Ένας από τους καρπούς αυτής της αμφισβήτησης υπήρξε η θεωρία της μεταμοντέρνας κατάστασης (Lyotard, *La condition postmoderne*), η οποία, -σε αντίθεση με την επικοινωνιακή θεωρία των Habermas και Apel, όπου η έμφαση δίνεται στην επικοινωνιακή πλευρά του Λόγου ή στους υπερβατικούς πραγματολογικούς όρους του θεωρητικού και πρακτικού Λόγου, βελτιώνοντας το μοντέρνο ως γνωστικό πρόγραμμα-, υποστηρίζει, συνεχίζοντας τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Scheler, ότι στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες της πληροφορικής η θέση του ανθρώπου στον κόσμο έχει ριζικά μεταβληθεί³⁸⁴.

Αυτή η διαδικασία μετασχηματισμού στην εποχή μας, που ανιχνεύεται στις ριζικές τροποποιήσεις του Λόγου βάσει του οποίου έχει οργανωθεί η σχέση του ανθρώπου με τη φυσική και την κοινωνική πραγματικότητα, εξειδικεύεται από τον Καστοριάδη ως διαδικασία «αυθυπέμβασης του Λόγου», από τον Habermas ως διαδικασία αλλαγής παραδείγματος (μετάβαση από τη θεωρία της συνείδησης στη θεωρία της επικοινωνίας), από τον Apel ως διαδικασία πραγματολογικής θεμελίωσης του Λόγου, από τον Μαρκή ως «διαδικασία γλωσσικού μετασχηματισμού της διαλεκτικής»³⁸⁵, στον Lyotard αποτυπώνεται στην κυριαρχία του «γλωσσικού παιγνιδιού».

Ο Lyotard, θεωρώντας ότι οποιαδήποτε κριτική στο Λόγο και στο αυτόνομο γνωστικό υποκείμενο λειτουργεί καταφατικά υπέρ αυτού, συλλαμβάνει τον μετασχηματισμό του πνεύματος της εποχής μας μέσα από τη μεταμοντέρνα σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, ως μια διαδικασία απελευθέρωσης από τις ορθολογικές αρχές της σκέψης (παραγωγή, επαγωγή, νομολογικές θεωρίες κλπ), σχέση που ορίζεται είτε ως «παραλογία», είτε ως «αγωνιστική», είτε ακόμη ως «αναγνώριση της ετερομορφίας των γλωσσικών παιγνιδιών»³⁸⁶. Για τον Lyotard, παρόλο που στο

³⁸² Γεωργίου, 1988: 9. Για τις ιστορικές συνθήκες γένεσης και ανάπτυξης του Διαφωτισμού βλ. Π. Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, 2 τόμοι, Αθήνα, 1987.

³⁸³ *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente* (1947) = Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, τ. 5, σ. 16. Για την παράθεση βλ. Γεωργίου, 1988: 9-10.

³⁸⁴ Γεωργίου, 1988: 11.

³⁸⁵ Dimitrios Markis, *Protophilosophie. Zur Rekonstruktion der philosophischen Sprache*, Frankfurt/M. 1980, στο Γεωργίου, 1988: 12.

³⁸⁶ Γεωργίου, 1988: 13.



«γλωσσικό παιχνίδι» συμμετέχει ο άνθρωπος, όχι ως περιορισμένο γνωστικό υποκείμενο, αλλά ως ζωντανός άνθρωπος με όλες του τις δυνάμεις, δεν υφίσταται πλέον η ενότητα του Λόγου, ούτε το υποκείμενο, ως αρχές των γλωσσικών παιχνιδιών, αλλά κάθε επιμέρους «γλωσσικό παιχνίδι» αποτελεί μια μοναδική πραγματικότητα που ακολουθεί τους δικούς της κανόνες³⁸⁷, έτσι ώστε η μεταμοντέρνα γνωστική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο να ενσωματώνει και την αισθητική στάση –η οποία χαρακτηρίζεται αφενός από την εξάλειψη των περιορισμών του Λόγου και της εμπειρίας ως προς τις γνωστικές ικανότητες, αφετέρου από την κατάργηση του δυϊσμού ανάμεσα στο σκεπτόμενο και στο εκτατό πράγμα (*res cogitans –res extensa*)³⁸⁸.

Μέσα σε αυτή την πληθύ των φιλοσοφικών απόψεων, όπως και τον όψιμο και αβέβαιο υποκειμενισμό της μεταμοντέρνας κατάστασης, την οποία άλλωστε δεν έζησε ο Μπερξόν, ποια θα ήταν η δική του προοπτική για τον άνθρωπο; Το φιλοσοφικό στοίχημα του Μπερξόν έγκειται στο να αναδείξει την ενότητα της ανθρώπινης συνείδησης, του προσώπου μας ως ουσιαστικού στοιχείου της προσωπικότητάς μας, ενότητα που μας διαφεύγει αφού η συνείδησή μας, όταν επιχειρεί να τη συλλάβει, βρίσκεται ενώπιον μιας πολλαπλότητας διακριτών ψυχικών καταστάσεων (*Mél*, 1077-1078). Έτσι, ενώ παραδείγματος χάριν για τον Kant το πρόβλημα της ενότητας εστιάστηκε στην έννοια του προσώπου, ο οποίος έχοντας διακρίνει στην πρακτική φιλοσοφία την αισθητικότητα από την ηθικότητα και κατατάσσοντας τα θυμικά στοιχεία και τα συναισθήματα στην αισθητικότητα εξέλαβε τον άνθρωπο ως πρόσωπο όσο σχετίζεται με την ηθικότητα και τον ηθικό νόμο³⁸⁹, για τον Μπερξόν κανένα από τα στοιχεία που συνθέτουν το πρόβλημα της συνείδησης της προσωπικότητάς μας, είτε αυτά αφορούν στο σώμα μας μαζί με τις αισθήσεις του, είτε στη δράση της (τη μνήμη με όλο το παρελθόν και το μέλλον), δεν αποτελούν την προσωπικότητα, παρόλο που συσχετίζονται με αυτήν (*Mél*, 1072).

Σύμφωνα με τον Μπερξόν, -ο οποίος, έχοντας ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς του όσον αφορά στους ορισμούς, τοποθετείται ρητώς στην κατεύθυνση μιας δυναμικής προσέγγισης του πραγματικού³⁹⁰-, το πρόβλημα της ενότητας της προσωπικότητας τίθεται στη βάση της διάρκειας. Υπόσταση (*substantialité*) της

³⁸⁷ Στο ίδιο, 16.

³⁸⁸ Στο ίδιο, 18.

³⁸⁹ Βλ. Αποστολοπούλου, 1978: 427.

³⁹⁰ Βλ. παραπάνω σ. 85.



μπερξονικής προσωπικότητας αποτελεί η ίδια η διάρκεια, η διαρκής ροή μιας ενιαίας και αδιαίρετης «συνέχειας αλλαγής» (*Mél*, 1079), η διαρκής συνέχεια της οποίας δημιουργεί τη *μονιμότητα* (*permanence*), την *υπόσταση* ενός προσώπου (*Mél*, 1080). Έτσι, το απλό γεγονός ότι «υπό την επίδραση των ίδιων εξωτερικών συνθηκών, δεν συμπεριφέρομαι καθόλου σήμερα όπως χθες, γιατί αλλάζω, γιατί διαρκώ» (*E*, 137), αποτρέπει τη μηχανική εξήγηση των ψυχικών καταστάσεων, ενώ «η αρχή της αιτιότητας, παρότι θα συνέδεε το μέλλον με το παρόν, δεν θα έπαιρνε ποτέ τη μορφή μιας αναγκαίας αρχής, επειδή οι διαδοχικές στιγμές του πραγματικού χρόνου δεν είναι αλληλέγγυες μεταξύ τους και καμιά λογική προσπάθεια δεν θα μπορούσε να αποδείξει ότι αυτό που ήταν θα είναι ή θα συνεχίσει να είναι» (*E*, 136). Σε αυτή τη *μη αιτιοκρατική* δράση της διάρκειας οφείλεται η συγκρότηση του *χαρακτήρα* μας, στο βαθμό που διαμορφώνεται ακατάπαυστα, αποτυπώνοντας τη συμπίκνωση της ιστορίας μας, ως ετερογενές κράμα γενετικών και προγενετικών διαθέσεων, επιθυμιών, βουλήσεων και δράσεων, αυξάνοντας και ωριμάζοντας αδιάκοπα, όχι μόνο ως κάτι νέο, αλλά και ως κάτι απρόβλεπτο (*EC*, 499), εμποδίζοντας ακόμη και την επανάληψη μιας επιφανειακής κατάστασης.

Εύλογα εδώ ανακύπτει το ερώτημα αν το πρόσωπο ταυτίζεται με την προσωπικότητα. Δοθέντος ότι η έννοια του προσώπου στον Μπερξόν διαθέτει όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του πνεύματος, αφού αποτελεί δημιουργική δύναμη που εμπλουτίζεται συνεχώς και αυξάνει απεριόριστα με την προσπάθεια της βούλησής του τις ενδιάθετες δυνατότητές του³⁹¹, η απάντηση στο ερώτημα μπορεί να δοθεί μέσα από το εννοιολογικό δίπολο πνεύματος-ανθρώπινης συνείδησης. Και καθώς, όπως είδαμε πιο πάνω, η ανθρώπινη συνείδηση είναι εν μέρει ο εαυτός της, δηλαδή εν μέρει το πνεύμα³⁹², μολονότι το πνεύμα ενυπάρχει σε αυτήν, έτσι και το πρόσωπο παρουσιάζεται ευρύτερο του ανθρώπινου οργανισμού³⁹³, ευρύτερο από την

³⁹¹ *Mél*, 1081: «Το ανθρώπινο πρόσωπο είναι ένα ον ικανό να αντλεί από τον εαυτό του περισσότερα απ' όσα έχει πραγματικά, κάτι σχεδόν αδιανόητο στον υλικό κόσμο, αλλά που υπάρχει στον ηθικό. Έτσι, με μια ανεπαίσθητη προσπάθεια της βούλησης, μπορούμε να αντλήσουμε πολλά: με μια μεγάλη προσπάθεια της βούλησης μπορούμε να αντλήσουμε απεριόριστα: το πρόσωπο έχει τη δυνατότητα να εκτείνεται, να αυξάνεται και επίσης εν μέρει να δημιουργείται».

³⁹² Βλ. παραπάνω σ. 70.

³⁹³ «Και ο μαθηματικός που θα γνώριζε τη θέση των μορίων ή των ατόμων ενός ανθρώπινου οργανισμού σε μια δεδομένη στιγμή [...] θα υπολόγιζε με αλάνθαστη ακρίβεια τις παρελθούσες, τις



προσωπικότητα. Πρόσωπο λοιπόν σημαίνει πνεύμα, ενώ στην προσωπικότητα το πνεύμα εμφανίζεται εν μέρει.

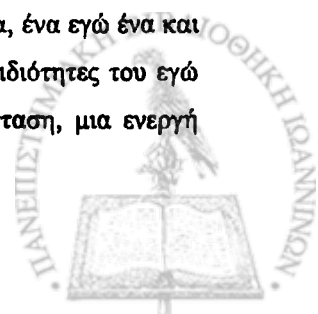
Πρόσωπο σημαίνει επίσης «εγώ». Το «εγώ», αναφέρει ο Μπερξόν στα μαθήματά του στο Clermont-Ferrand (1887-1888), η «μόνη ουσία που γνωρίζουμε πραγματικά», όχι ως απόρροια μιας επαγωγικής διαδικασίας, αλλά ως δεδομένο της εμπειρίας (CI, 98), είναι η συνείδησή μας. Η συνείδησή μας, που δεν συνδέεται μόνο με τη γνώση ψυχολογικών γεγονότων, αλλά με την αντίληψη ενός *διαρκούς* εγώ (moi durable), προκύπτοντας από τη διείσδυση σε μια υπόσταση (substance), -αναλλοίωτο σύνολο των τροποποιήσεων της ψυχής (CI, 97)-, αποδίδει το εγώ μαζί με τις ιδιότητες του: ως ταυτότητα και αιτία, ως διάρκεια και πρόθεση³⁹⁴.

*Πού εντοπίζεται αυτό το διαρκές εγώ; Δίπλα από το σώμα, λέει ο Μπερξόν, που περιορισμένο τοπικά και χρονικά ενεργεί αυτόματα και μηχανικά, συλλαμβάνουμε κάτι πέρα από αυτό, «κάτι που εκτείνεται πολύ μακρύτερα από το σώμα στο χώρο και που διαρκεί διαμέσου του χρόνου, κάτι που ζητεί ή επιβάλλει στο σώμα κινήσεις όχι πια αυτοματικές και προβλέψιμες, αλλά απρόβλεπτες και ελεύθερες: αυτό το πράγμα, που υπερβαίνει το σώμα από όλες τις πλευρές [...] είναι το 'εγώ', η 'ψυχή', το 'πνεύμα'» (ES, 837-838). Δίπλα στο περιορισμένο σώμα μας υπάρχει, σ' έναν ελάχιστο χώρο, ένα εσωτερικό κεντρικό σώμα, που μεταβάλλεται ανά πάσα στιγμή, και κάποτε ριζικά από το κέντρο του. Αυτό το «απέραντο» και σχετικά αμετάβλητο σώμα, που θέτει σε κίνηση άλλα μέρη του μεγάλου σώματος, είναι ο τόπος των ενδεχόμενων και θεωρητικά δυνατών πράξεων, των *δυνατικών* πράξεών μας (DS, 1194-1195). Αυτό το σώμα θα συνιστούσε το δυνατικό τόπο του εγώ, της ψυχής ή του πνεύματος, τον τόπο ενός εγώ απρόβλεπτης και ελεύθερης δράσης.*

Το ζήτημα της ελεύθερης δράσης, ως σχέσης δύο μορφών του εγώ, του βαθέος, θεμελιώδους (profond, fondamental) ή εσωτερικού εγώ και του επιφανειακού εγώ (moi superficiel) -διαχωρισμός ήδη γνωστός από τον άγγλο ψυχολόγο James Sully, ο

παρούσες και τις μελλοντικές δράσεις του προσώπου στο οποίο ανήκει αυτός ο οργανισμός, όπως προβλέπουμε ένα αστρονομικό φαινόμενο» (E, 95-96). Η έμφαση δική μας.

³⁹⁴ Η συνείδησή μας αντιλαμβάνεται, αναφέρει ο Μπερξόν, «ένα εγώ ουσία και αιτία, ένα εγώ ένα και ταυτό, ένα εγώ που διαρκεί και θέτει σκοπούς. Η αλήθεια είναι ότι όλες αυτές οι ιδιότητες του εγώ απορρέουν, όπως λέγεται, από την υπόστασή του. Και επειδή το εγώ είναι υπόσταση, μια ενεργή δύναμη, διαθέτει αυτά τα διάφορα κατηγορήματα» (CI, 103).



οποίος διέκρινε μεταξύ πραγματικού (moi réel) και πλασματικού εγώ (moi fictif)³⁹⁵, είναι αντικείμενο του τρίτου κεφαλαίου των *Άμεσων δεδομένων* (1889). Σύμφωνα με τον Μπερξόν, όταν η ψυχολογική μας ζωή εκτυλίσσεται στον ομοιογενή χώρο, το εγώ μας «αγγίζει τον εξωτερικό κόσμο με την επιφάνειά του» και αναλώνεται σε άκοπες και συμβολικές παραστάσεις της εξωτερικής πραγματικότητας (E, 83). Κάτω από την επιφάνεια, ιδωμένη ως αριθμητική πολλαπλότητα των συνειδητών καταστάσεων, κάτω από ένα σαφώς καθορισμένο εγώ, μια προσεκτική ψυχολογία διακρίνει (démêle) «ένα εγώ όπου η διαδοχή συνεπάγεται συγχώνευση και οργάνωση». Πλην όμως η συνείδησή μας, βρισκόμενη στη «σκιά του εγώ», εξαιτίας μιας ακόρεστης επιθυμίας της να προβαίνει σε διακρίσεις, εξαντικειμενίζει την εσωτερική της πραγματικότητα μέσω συμβόλων, ώστε να την αντιλαμβάνεται διαθλασμένα, με αποτέλεσμα να κατακερματίζει το εγώ, να το εκθέτει στις κοινωνικές απαιτήσεις και στην κυριαρχία της γλώσσας, να το αποξενώνει από το «θεμελιώδες εγώ», διαρρηγνύοντας έτσι σταδιακά κάθε σχέση μαζί του (E, 85).

Έτσι, επειδή η εξωτερική, η κοινωνική μας ζωή έχει για μας μεγαλύτερη πρακτική σημασία από την εσωτερική και ατομική μας ύπαρξη³⁹⁶, ενστικτωδώς εκφράζουμε τις εντυπώσεις μας με γλώσσα (E, 86), αποκαλώντας «πράγματα» τις αισθήσεις, τις απολαύσεις, όπως και όλες εν γένει τις συνειδησιακές καταστάσεις, ενώ μέσα στην ανθρώπινη ψυχή υπάρχουν μόνο *πρόοδοι*³⁹⁷. Για παράδειγμα, ενώ

³⁹⁵ Ο Μπερξόν, αναφέρει η M. Mossé-Bastide [*Bergson éducateur*, Παρίσι, 1955, σ. 26], στη διάρκεια της περιόδου στο Angers «μετέφρασε χωρίς το όνομα του συγγραφέα το έργο του James Sully, *Les Illusions des sens et de l'esprit*, έργο που τον ενδιέφερε επειδή πραγματευόταν το όνειρο· πράγμα που αποδεικνύει ότι τα ζητήματα της ψυχολογίας δεν τον άφηναν αδιάφορο.». Για το έργο του Sully βλ. επίσης *Mél*, 311. Ο James Sully (1842-1923) ήταν μαθητής του Heimholz στο Βερολίνο το 1871-1872 και κατέλαβε τη θέση της Λογικής και της «Φιλοσοφίας του Πνεύματος» στο Λονδίνο από το 1892 έως το 1903. Ενδιαφέρθηκε για την παιδική ψυχολογία και δημοσίευσε εγχειρίδια που αξιοποιήθηκαν κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Αγγλία. Αν και ο ίδιος δεν εξάσκησε την πειραματική ψυχολογία, το 1897 δημιούργησε ένα εργαστήριο στο *University College* του Λονδίνου, επικεφαλής του οποίου ήταν αργότερα ο William McDougall. Η επιρροή του Sully στην Αγγλία υπήρξε πολύ μεγάλη. Το εν λόγω έργο του Sully μεταφράστηκε από τον Μπερξόν λίγο μετά την εμφάνισή του, το 1881. Για τις αναφορές αυτές, όπως και για τη διάκριση των δύο εγώ στον Sully βλ. Tiberghien, 1989 : 43 και 49.

³⁹⁶ Βλ. παραπάνω σ. 26.

³⁹⁷ E, 87, 129. Πρόκειται για μια θεμελιώδη θέση του Μπερξόν, η οποία, όπως έχει επισημανθεί, δεν αφορά μόνο τις συνειδησιακές ή ψυχικές καταστάσεις στο σύνολό τους, αλλά την κίνηση, την ύλη,



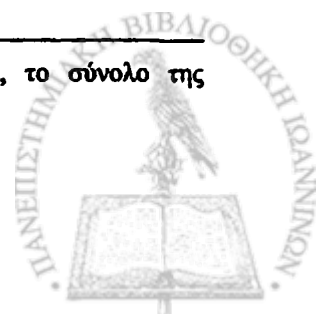
όταν ήμασταν παιδιά μια ορισμένη γεύση ή ένα άρωμα μάς άρεσαν, σήμερα τα ίδια πράγματα ενδέχεται να μας προκαλούν απέχθεια, γιατί οι προτιμήσεις μας έχουν αλλάξει, αν και εξακολουθούμε να αποκαλούμε με το ίδιο όνομα τις αισθήσεις μας, σάμπως το άρωμα και η γεύση να παρέμεναν αναλλοίωτα (E, 87). Η γλώσσα, ωστόσο, ενίοτε μας εξαπατά, όχι μόνο επειδή εκλαμβάνει τις αισθήσεις μας ως αμετάβλητες, αλλά επειδή μέσα από τις απρόσωπες και βάνουσες λέξεις, συντρίβει τις λεπτές και φευγαλέες εντυπώσεις της ατομικής μας συνείδησης, επιβάλλοντάς της συγκεκριμένα περιγράμματα (E, 87). Δεν μπορεί επομένως να συλλάβει την απείρως μεταβαλλόμενη και άρρητη συνειδησιακή πραγματικότητα «χωρίς να την επαναφέρει στο κοινό πεδίο» (E, 85-86), εκεί όπου το εγώ μας, συνείροντας διά της συνάφειας όρους που παρατίθενται, αποβαίνει «συνειρμικό» (E, 108), ένα εγώ άμορφο (amorphe), αδιάφορο και αμετάβλητο, πάνω στο οποίο παρατάσσονται όλες οι ψυχολογικές καταστάσεις (EC, 497).

«Όσο σκάβουμε κάτω από αυτή την επιφάνεια», συνεχίζει ο Μπερξόν, όσο το εγώ (moi) ξαναγίνεται ο εαυτός του (lui-même), «οι συνειδησιακές του καταστάσεις παύουν να παρατίθενται, για να αλληλοδιεισδύσουν, να συγχωνευτούν και καθεμιά τους να χρωματίσει όλες τις άλλες» (E, 108). Αν «η ύπαρξή μας απαρτιζόταν από ξεχωριστές καταστάσεις, τη σύνθεση των οποίων θα επωμιζόταν ένα 'απαθές' εγώ, δεν θα υπήρχε για μας διάρκεια» (EC, 497), δεν θα υπήρχε η αδιάλειπτη ποιοτική διαδοχή της συνειδησιακής μας μεταβολής. Από μια τέτοια διαδοχή «χωρίς αμοιβαία εξωτερικότητα»³⁹⁸ χαρακτηρίζεται το βαθύ εγώ, το οποίο δεν απορροφάται σε ιδέες και αισθήσεις, γιατί τότε θα έπαυε να διαρκεί, αλλά κινείται «ανέμελα» στο χρόνο της καθαρής διάρκειας, αποφεύγοντας το διαχωρισμό των καταστάσεων μεταξύ τους (E, 67). Αυτό λοιπόν το εσωτερικό εγώ, ως δύναμη που μαρτυρεί μια βαθιά συνειδησιακή τροποποίηση και αλληλοδιείσδυση, είναι εκείνο που όχι μόνο «αισθάνεται και παθιάζεται», αλλά επίσης αυτό που «διαβουλεύεται (délibère) και αποφασίζει» (E, 83).

Πλην όμως, καθόσον συνιστά το ίδιο πρόσωπο με το επιφανειακό εγώ, το βαθύ εγώ εκτίθεται αναγκαστικά στην κατάτμηση του υλικού πεδίου· η ανακλώμενη ως το βάθος του εσωτερικού εγώ εξωτερικότητα, επιφέρει τη διάρρηξη της βιωματικής

ειδικότερα τις σωματικές λειτουργίες, κάθε έμβιο ον, και εν γένει τη ζωή, το σύνολο της πραγματικότητας, ακόμη και τον Θεό. Βλ. παραπάνω σ. 27.

³⁹⁸ Βλ. παραπάνω σ. 26, σημ. 76.



διαδοχής, την απόσπαση των ιδεών από τις αισθήσεις (E, 83-84), με αποτέλεσμα να σχηματίζεται ένα παρασιτικό εγώ μέσα στο θεμελιώδες που το καταπατεί συνεχώς (E, 110). Το βαθύ εγώ βέβαια δεν αφορά συγκεκριμένες ιδέες, αλλά, εκφράζοντας το σύνολο της περασμένης εμπειρίας μας, εκδηλώνεται εκρηκτικά, αιφνίδια και απρόβλεπτα, ώστε όταν ωθείται στην επιφάνεια καταλήγει να διασπά την εξωτερική κρούστα της συνείδησης: έτσι, τη στιγμή που πρόκειται να τελεστεί η πράξη, έρχονται «τα πάνω κάτω». Το κάτω εγώ ανέρχεται στην επιφάνεια, ενώ στα βάθη του προκαλείται ένας αναβρασμός, μια αύξουσα ένταση συναισθημάτων και ιδεών. «Να γιατί μάταια», τονίζει ο Μπερξόν, «επιδιώκουμε να εξηγήσουμε την αιφνίδια αλλαγή μιας απόφασης μέσω των φαινομενικών περιστάσεων που προηγήθηκαν»: η τελεσθείσα πράξη δεν εκφράζει την επιφανειακή, εξωτερική ιδέα, αλλά όλη την παρελθούσα εμπειρία μας, «την προσωπική μας ιδέα για την ευτυχία και την τιμή» (E, 112). Υπό την έννοια αυτή, καθώς απουσιάζει από το βαθύ εγώ οποιαδήποτε απτή αιτία, η δράση του επιτελείται χωρίς εμφανές κίνητρο (E, 112-113), ελεύθερα, μαζί με την ένδειξη του προσώπου μας (E, 114), ενώ σχεδιάζεται εξ ολοκλήρου εξωτερικά και εσωτερικά τη στιγμή που συντελείται (PM, 1261). Αν καθορίζεται από κάτι, είναι μόνο από τη δύναμη μιας εντύπωσης που, αντί να ανακινήσει μια παγιωμένη ιδέα στην επιφάνεια της συνείδησης, κλονίζει όλη τη συνείδηση σαν μια πέτρα που πέφτει στο νερό μιας δεξαμενής (E, 111).

Υπακούοντας έτσι στη δυναμική εσωτερική αιτιότητα των ψυχικών γεγονότων και όχι στην εξωτερική αιτιότητα μιας καθαρά μαθηματικής σχέσης (E, 143), το βαθύ εγώ αποφασίζει ελεύθερα με όλη την ψυχή· μάλιστα «η πράξη θα είναι τόσο πιο ελεύθερη, όσο η δυναμική στην οποία συνάπτεται τείνει να ταυτιστεί περισσότερο με το θεμελιώδες εγώ» (E, 110). Επιπλέον η πράξη αυτή θα είναι απροσδιόριστη (E, 144). Απροσδιόριστη, γιατί ναι μεν μπορεί να αντιλαμβανόμαστε με την πρώτη και σε ελάχιστο χρόνο την τροχιά ενός πλανήτη, αφού μας ενδιαφέρουν μόνο «οι διαδοχικές του θέσεις ή τα αποτελέσματα των κινήσεών του», αλλά όταν πρόκειται για ένα συναίσθημα πρέπει «να περάσουμε από όλες τις φάσεις του ίδιου συναισθήματος και να βιώσουμε την ίδια διάρκεια» (E, 129), ώστε να μπορέσουμε να αποτιμήσουμε τη δυναμική εξέλιξη μιας συνειδησιακής κατάστασης. Απροσδιόριστη επίσης γιατί ο χρόνος αυτός δεν μπορεί να ελαττωθεί, να κενωθεί, ή να προβλεφθεί όπως ο αστρονομικός, όπου ταυτίζεται ασυνείδητα ο χρόνος της επιστήμης με την πραγματική διάρκεια, ενώ στο ψυχικό πεδίο «δεν υπάρχει αισθητή διαφορά ανάμεσα στο προβλέπω, βλέπω και ενεργώ» (E, 130). Με αυτό τον τρόπο ο Μπερξόν, αν και

παραμένει μεθοδολογικά καρτεσιανός, ανατρέπει οντολογικά τον Descartes, στο βαθμό που όχι ο λόγος (*ratio*), αλλά μια ανυπότακτη χρονική πραγματικότητα διασφαλίζει τη βεβαιότητα της ύπαρξης³⁹⁹.

Σύμφωνα με τη μηχανοκρατική εκδοχή του εγώ (*mécanisme*), στην οποία ο νόμος ανάγεται σε θεμελιώδη πραγματικότητα (*E*, 93), η έννοια της αδράνειας θεωρείται εξ ορισμού απλούστερη από την έννοια της ελευθερίας, όπως άλλωστε το ομοιογενές από το ετερογενές, το αφηρημένο από το συγκεκριμένο. Για τη μηχανοκρατία, -σε αντίθεση με τη δυναμοκρατία (*dynamisme*) όπου η έννοια της απλότητας εντοπίζεται στην αλληλουχία ή στη συγχώνευση πλουσιότερων εννοιών που απορρέουν από αυτήν, ενώ έχουν εξουδετερωθεί μεταξύ τους μέσα στην ίδια τη συγχώνευση-, «απλή είναι κάθε αρχή της οποίας τα αποτελέσματα προβλέπονται και υπολογίζονται» (*E*, 93-94). Έτσι, καθώς η αρχή διατήρησης της ενέργειας θεωρήθηκε απαραβίαστη, άποψη που υποστήριξε ο Descartes (*E*, 100), δεν ήταν δυνατό να «κυπάρχει άτομο, ούτε στο νευρικό σύστημα ούτε στην απεραντοσύνη του σύμπαντος, του οποίου η θέση να μην είναι καθορισμένη από το σύνολο των μηχανικών δράσεων που ασκούν τα άλλα άτομα πάνω του» (*E*, 95). Στην πλέον ριζική της εκδοχή, η μηχανοκρατική αντίληψη του εγώ εκλαμβάνει τη συνείδηση ως «επιφανόμενο», ικανή δηλαδή να προστεθεί σε ορισμένες μοριακές κινήσεις (*E*, 101), όπως η μελωδία στις ρυθμικές κινήσεις του ηθοποιού (*E*, 98). Αλλά και στην όψιμη μορφή της, ως φυσική αιτιοκρατία, η μηχανοκρατία, που συνδέεται στενά με τις μηχανικές ή κινητικές θεωρίες της ύλης, ισοδυναμεί με «έναν σχεδόν ακριβή παραλληλισμό» μεταξύ φυσικών και ψυχολογικών γεγονότων. Έτσι όμως είναι σαν να «κλύνουμε *a priori* το πρόβλημα της ελευθερίας» (*E*, 97), όπως το έκαναν ο Leibniz και ο Spinoza -ο Leibniz την απέδωσε σε μια προκαθορισμένη αρμονία, ο Spinoza στην χωρίς αμοιβαία επίδραση παραλληλία των τρόπων σκέψης και έκτασης (*E*, 98).

Ο συνειρμισμός από την άλλη, όντας η σύγχρονη εκδοχή της φυσικής αιτιοκρατίας (*E*, 103), ανάγει το εγώ σε ένα άθροισμα διαφορετικών καταστάσεων, -αισθήσεων, συναισθημάτων, ιδεών-, βλέποντας σε αυτές μόνο το όνομά τους, την απρόσωπη όψη τους, «τη σκιά του εγώ που προβάλλεται στο χώρο» (*E*, 109). Η συνειρμική ή ψυχολογική αιτιοκρατία [Mill, Bain, Fouillée], διατείνεται ο Μπερξόν, θεωρεί το εγώ «συνάθροιση ψυχικών καταστάσεων, από τις οποίες η πιο δυνατή ασκεί μια κυριαρχική επίδραση παρασύροντας τις άλλες μαζί της», διακρίνοντας

³⁹⁹ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2006: 238.



σαφώς τα ψυχικά γεγονότα μεταξύ τους. Ο Stuart Mill⁴⁰⁰, λόγου χάριν, υποστηρίζει ότι ο φόβος θα είχε αποφευχθεί «αν η αποστροφή μου για το έγκλημα και οι φόβοι μου για τις συνέπειές του ήταν ισχυρότεροι από την τάση που με ωθούσε να το διαπράξω» (E, 105). Ο Alexander Bain⁴⁰¹, σταθμίζοντας τις απολαύσεις και τις οδύνες σαν ισότιμους όρους, αποδίδει σε αυτές αφαιρετικά μια ξεχωριστή ύπαρξη, ενώ ο Fouillée⁴⁰² εκλαμβάνει την ιδέα της ελευθερίας ως ένα κίνητρο ικανό να αντισταθμίσει τα υπόλοιπα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις προκαλείται, κατά τον Μπερξόν, μια σοβαρή σύγχυση, καθώς η διάκριση συναισθημάτων, όπως η επιθυμία, η απέχθεια, ο φόβος ή ο πειρασμός, αποδίδεται στην αδυνατότητα της γλώσσας να εκφράσει όλες τις μύχιες ψυχικές καταστάσεις (E, 106).

Για τον συνειρμιστή φιλόσοφο ή ψυχολόγο, η κοινή ιδέα που σχηματίζεται π.χ. κατά τη συζήτηση μεταξύ δύο συνομιλητών είναι, όπως είδαμε, μια ενδιάμεση ιδέα που συνάπτεται πάντα στο ίδιο σημείο και στην ίδια τάξη ενδιάμεσων συνειρμών και όχι μια νέα κοινή ιδέα που προκύπτει από συνειρμούς διαφορετικών επιπέδων⁴⁰³. Παρότι όμως ο συνειρμισμός μπορεί να θεωρείται έγκυρος για το «μέσο τύπο» των ιδεών μας⁴⁰⁴, δεν παύει και αυτός να αποτελεί μια «αιτιοκρατία της ποιότητας», αφού, ακόμα και όταν αρνείται ως δυνάμεις τις βαθιές ψυχικές καταστάσεις και τις σοβαρές συγκινήσεις (E, 113) -βασίζόμενος στη φυσική αιτιοκρατία, στον ίδιο μηχανισμό που στηρίζει τα φυσικά φαινόμενα και ο οποίος του παρέχει τη γεωμετρική του ακρίβεια (E, 99)- καταλήγει να εξομοιώνει το εγώ και τα συναισθήματα με καθορισμένα και ταυτόσημα πράγματα (E, 113). Το σφάλμα του συνειρμισμού έγκειται επομένως στο ότι συγχέει την εξήγηση του γεγονότος με το ίδιο το γεγονός, το συγκεκριμένο φαινόμενο με την τεχνητή του ανασύσταση (E, 108), καθόσον, εκλαμβάνοντας τα συνειδησιακά γεγονότα μέσα από τις λέξεις, ως σύμβολα, ως όρους εξωτερικούς μεταξύ τους (E, 108), επιτελεί τη σύνδεση ανάμεσα στην εντύπωση μιας ιδέας και στην πράξη αυτόματα, επιφανειακά ή ως ανακλαστική αντίδραση στις έξωθεν εντυπώσεις, χωρίς την παρέμβαση της προσωπικότητας. Σε αυτές τις επί το πλείστον ασήμαντες πράξεις, τις αυτόματες ή ανακλαστικές αντιδράσεις που προκαλούνται

⁴⁰⁰ *La philosophie de Hamilton*, γαλλική μετάφραση Gazelles, σ. 554, στο E, 105.

⁴⁰¹ *The Emotions and the Will*, κεφ. VI, στο E, 106.

⁴⁰² *La liberté et le déterminisme*, στο E, 106.

⁴⁰³ Βλ. παραπάνω σσ. 122-123.

⁴⁰⁴ E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Libr. Germer Baillière, 1874, σ. 44, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2006: 243.



εξαιτίας της παγίωσης μέσα στη μνήμη μας ορισμένων αισθήσεων, συναισθημάτων και ιδεών, εφαρμόζεται η συνειρμική θεωρία (E, 111), και όχι στην ελεύθερη πράξη, στην οποία καταλήγουν, μέσω μιας φυσικής εξέλιξης και δυναμικής εσωτερικής τροποποίησης, οι συναισθηματικές καταστάσεις (E, 113). Έτσι, ενώ «η προσωπικότητά μας θα έπρεπε να σφύζει ολόκληρη» (E, 112) εκφράζοντας το άμεσο και ανέκφραστο συναίσθημα εκείνου που ετοιμάζεται να γίνει, εκείνου που τελείται (*se faisant*), εξαιτίας του ότι *συναντούμε* αναγκαιότητες, η συνείδηση κατορθώνει μόνο το *τετελεσμένο* (*tout fait*), το *καθορισμένο*⁴⁰⁵, στοχεύοντας στην εξωτερική και επιφανειακή ως προς εμάς διακριτή ιδέα (E, 112).

«Αλάθητο στις άμεσες διαπιστώσεις του, το εγώ νιώθει ελεύθερο και το δηλώνει· αλλά, μόλις προσπαθήσει να εξηγήσει την ελευθερία στον εαυτό του, τον αντιλαμβάνεται πλέον μόνο μέσα από ένα είδος διάθλασης του χώρου»· εξ ου και ένας μηχανοκρατικός συμβολισμός, ακατάλληλος για την κατανόηση του αυτεξουσίου (*libre arbitre*) (E, 120). Πλην όμως, «οι στιγμές όπου συλλαμβάνουμε έτσι τον εαυτό μας είναι σπάνιες, και γι' αυτό σπανίως είμαστε ελεύθεροι. Τον περισσότερο καιρό ζούμε έξω από τους εαυτούς μας (*pous mêmes*), δεν αντιλαμβανόμαστε παρά το ξεθωριασμένο φάντασμα του εγώ μας»· «ζούμε περισσότερο για τον εξωτερικό κόσμο παρά για μας· μιλούμε μάλλον, παρά σκεπτόμαστε· είμαστε μάλλον 'δρώμενα' παρά δρώντες», ενώ η ελεύθερη πράξη σημαίνει ανάκτηση του εαυτού μας, ανατοποθέτηση στην καθαρή διάρκεια (E, 151).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το ερώτημα εν προκειμένω διαμορφώνεται ως εξής: πώς μπορούμε να ανακτήσουμε το εγώ, τον ελεύθερο, βαθύτερο και απροσδιόριστο εαυτό μας. Προς τούτο απαιτείται να γνωρίσουμε τι είναι η σκέψη, από πού προέρχεται και σε τι εφαρμόζεται. Έτσι, μπορεί το *cogito* του Descartes να είναι το προϊόν μιας μακράς και σοφής επεξεργασίας, αλλά «η σκέψη από την οποία

⁴⁰⁵ «Σε ό,τι που αφορά κατ' αρχάς το πρόβλημα της ελευθερίας», διαβάζουμε στην αλληλογραφία του Μπερζόν με τον Ch. A. Strong,, «η διαφορά που εισάγετε ανάμεσα στην *αφελή* (*naïf*) ψυχολογική κατάσταση, πραγματική αιτία της δράσης, και την *στοχαστική* (*réfléchi*) ψυχολογική κατάσταση, μου φαίνεται ότι είναι το κομβικό σημείο του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης. Πιστεύω ότι αισθανόμαστε ελεύθεροι, αλλά διαπιστώνουμε ότι είμαστε εξαναγκασμένοι να κάνουμε κάτι, εξαιτίας του πολύ απλού λόγου ότι η στοχαστική συνείδηση δεν προσπελάζει παρά το 'τετελεσμένο', και κατά συνέπεια το προσδιορισμένο, ενώ το άμεσο και ανέκφραστο συναίσθημα μάς δίνει αυτό που ετοιμάζεται να γίνει· όθεν, η ελευθερία έγκειται στη δράση που τελείται και όχι στην τετελεσμένη δράση» (Cor, 98). Οι υπογραμμίσεις του κειμένου. Πρβ. E, 145: «η ελεύθερη πράξη παράγεται μέσα στο ρέοντα χρόνο και όχι μέσα στο χρόνο που έχει διαρρεύσει».



ξεκινούμε», διατείνεται ο Μπερξόν, συμφωνώντας με τον Paul Janet, «είναι εκείνη του πραγματικού και συγκεκριμένου εγώ, έτσι όπως δίνεται στην εμπειρία, και όχι μόνο του φιλοσοφικού εγώ» (*Mél*, 388). Με άλλα λόγια, αφετηρία για την μπερξονική οπτική αποτελεί η συνείδηση σε κατάσταση εγρήγορσης, η συνείδηση της καθημερινής μας εμπειρίας (*E*, 84), το ζωντανό μας εγώ, που καλύπτεται από μια εξωτερική κρούστα ξεκάθαρων και καθορισμένων ψυχολογικών γεγονότων (*E*, 110).

Προκειμένου λοιπόν να επανέλθουμε στον εαυτό μας, και να συλλάβουμε τον εσωτερικό δυναμισμό σαν γεγονός, απαιτείται μια έντονη προσπάθεια ανάλυσης, μέσω της οποίας θα απομονώσουμε τα ψυχολογικά γεγονότα που επιζούν διαθλασμένα και παγιωμένα στον ομοιογενή χώρο⁴⁰⁶. Απαιτείται «η μαρτυρία μιας προσεκτικής συνείδησης» (*E*, 113), ώστε μέσα από έναν βαθύ αναστοχασμό (*réflexion approfondie*) «να συλλάβουμε τις εσωτερικές μας καταστάσεις σαν ζωντανά όντα, που σχηματίζονται ακατάπαυστα» (*E*, 151, 152). Απαιτείται «για μια στιγμή (*instant*) να παραμερίσουμε το πέπλο που παρεμβάλλεται ανάμεσα στη συνείδησή μας και σ' εμάς» (*E*, 89), ώστε «σχίζοντας το επιδέξια υφασμένο συμβατικό μας εγώ» (*moi conventionnel*) (*E*, 88), να αποδεσμευτούμε από τις συνήθειες που αποκτήσαμε για τη μεγαλύτερη άνεσή μας, για να μπορέσει το πρόσωπό μας να μας εμφανισθεί καθεαυτό (*en soi*) (*PM*, 1269).

Η ελευθερία έτσι ιδωμένη καταγράφει τη συνείδηση μιας προσπάθειας ανάλυσης, προσοχής και αναστοχασμού, ώστε να απομονωθεί η ψυχολογική πραγματικότητα και να συλληφθεί ο εσωτερικός της δυναμισμός. Υφίσταται άρα για όντα ικανά να σταθεροποιούν «το γίνεσθαι πάνω στο οποίο εφαρμόζεται το δικό τους γίνεσθαι» σε διακριτές στιγμές, ώστε η μεγαλύτερη ή μικρότερη ένταση της διάρκειάς τους, η μεγαλύτερη ή μικρότερη ένταση της ζωής, να καθορίζει τη δύναμη συγκέντρωσης της αντίληψής τους και το βαθμό της ελευθερίας τους (*MM*, 345). Υφίσταται για όντα ικανά να «βούλονται», δηλαδή για όντα δημιουργικά, η δράση των οποίων δεν τελείται μέσω συνθέσεως, όπως σ' ένα μωσαϊκό, αλλά όπως η δράση του ζωγράφου ή ενός ποιητή (*Mél*, 982), ως δράση που απαιτεί χρόνο, μια διάρκεια που δεν επιδέχεται σύντμηση, ώστε να δημιουργήσει μια καλλιτεχνική μορφή, που υλικώς δεν ήταν τίποτε⁴⁰⁷, δεν υπήρχε. Κοντολογίς, για όντα ικανά να μετουσιώνουν την αρνητικότητα, να παρ'ακάμπτουν τα εμπόδια της υλικής πραγματικότητας. Υπό

⁴⁰⁶ Βλ. παραπάνω σ. 26.

⁴⁰⁷ Βλ. παραπάνω σ. 28.

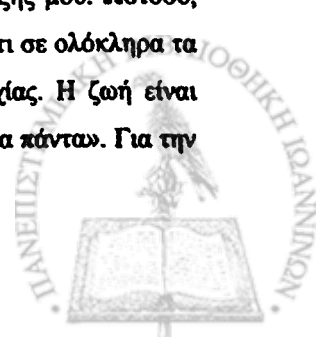


αυτή την «εξαιρετικά ειδική έννοια», ο άνθρωπος, το μοναδικό έμβιο που υπερβαίνει το εμπόδιο της υλικότητας, αποτελεί για τον Μπερξόν «τέλος» και «σκοπό» της εξέλιξης (EC, 720), την πεμπουσία της ίδιας της ζωής (PM, 1301). Ικανή να «επιβαίνει στη ζωικότητα» (EC, 725), η ανθρώπινη συνείδηση καταφέρνει να σπάσει την αλυσίδα της αναγκαιότητας και να απελευθερωθεί, συνοψίζοντας την ιστορία της ζωής σε μια διπλή κίνηση ανόδου και καθόδου, ανάτασης και ταπείνωσης:

Όλη η ιστορία της μέχρι τώρα ζωής υπήρξε εκείνη μιας προσπάθειας της συνείδησης να ανυψώσει την όλη και εκείνη μιας λίγο πολύ ολοκληρωτικής συντριβής της συνείδησης από την όλη που ξαναέπεφε πάνω της (EC, 719).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν η ζωή εκφράζει στον Μπερξόν την πραγμάτωση μιας προσπάθειας, αν είναι, όπως έλεγε ο Γκαίτε, απλώς το αέναο κύλισμα ενός βράχου, που πρέπει να τον ανεβάζουμε ξανά επάνω για πάντα⁴⁰⁸, τότε η εξέταση της βουλευτικής προσπάθειας, ως ελεύθερης απόφασης, είναι δυνατόν να δια φωτίσει καλύτερα το εν λόγω ζήτημα. Η παρέμβαση της βούλησης όταν σταθμίζουμε (peser) κίνητρα, λέει ο Μπερξόν, «μοιάζει με πραξικόπημα το οποίο προαισθανόταν η διάνοιά μας και το οποίο νομιμοποιεί εκ των προτέρων μέσω μιας διεξοδικής διαβούλευσης (délibération)» (E, 105). Η διαβούλευση λαμβάνει χώρα όταν μια ιδέα παρουσιάζεται στο πνεύμα μας και προσπαθεί να προεκταθεί σε δράση. τότε παρεμβαίνουν επιπρόσθετες θεωρήσεις που «μπλοκάρουν» τρόπον τινά την κινητήρια εκφόρτωση, με αποτέλεσμα να οδηγούμαστε σε μια κατάσταση αναποφασιστικότητας, σε μια ταλάντευση την οποία ονομάζουμε «διαβούλευση». Ο William James, αναφέρει ο Μπερξόν, ο οποίος ανέλυσε λεπτομερώς την έννοια της διαβούλευσης, παρατήρησε ότι στη διαβούλευση η προσπάθεια είναι σχετικά σπάνια. Στις περιπτώσεις κυρίως που απουσιάζει δεν λαμβάνουμε υπόψη τη μία από τις δύο εναλλακτικές, την εγκαταλείπουμε, ενώ όταν η διαβούλευση συνοδεύεται από προσπάθεια διατηρούμε την άλλη εναλλακτική παρούσα στο μάτι της συνείδησης.

⁴⁰⁸ «Δεν θα πω τίποτε», γράφει ο Γκαίτε το 1824, «εναντίον της πορείας της ύπαρξής μου. Ωστόσο, κατά βάθος δεν ήταν τίποτα άλλο παρά πόνος και βάρος, και μπορώ να βεβαιώσω ότι σε ολόκληρα τα εβδομηνταπέντε μου χρόνια δεν έζησα ούτε τέσσερις εβδομάδες κανονικής ευτυχίας. Η ζωή είναι απλώς το αέναο κύλισμα ενός βράχου, που πρέπει να τον ανεβάζουμε ξανά επάνω για πάντα». Για την παράθεση βλ. James, 1999: α) 196.



Σύμφωνα με τον James, η βούληση μέσω προσπάθειας συνίσταται στο «να διατηρούμε την προσοχή μας στις έλλογες παραστάσεις που θέλουμε να θριαμβεύσουμε κατά προτίμηση παρά σε παραστάσεις άλογες και παθιασμένες». Όταν το κατορθώνουμε, βλέπουμε να μειώνεται σταδιακά η δύναμη των ανταγωνιστικών δυνάμεων, καθώς οι έλλογες παραστάσεις, διαθέτοντας μια ψυκτική ικανότητα, μπορούν να καταψύχουν το ζωτικό σπινθήρα του πάθους. Έτσι, ενώ αρχικά συναντούμε τον μηχανικισμό, κατά τη διαδικασία σταθεροποίησης της προσοχής «βγαίνουμε από το μηχανικισμό» διαμέσου του *fiat*, της απόφασης δηλαδή «που βρίσκεται μέσα στην πιο σύντομη στιγμή», όπου «η νοητική συγκατάθεση που απελευθερώνει την προσοχή» επιτρέπει στην πράξη να πραγματοποιηθεί ή να παρεμποδιστεί (Mél, 708).

Όμως, δοθέντος ότι η σύγκρουση δεν λαμβάνει χώρα μόνο ανάμεσα στο λόγο και στο πάθος, αλλά συχνά μεταξύ έλλογων στοιχείων, μεταξύ καθηκόντων, ή ακόμη μεταξύ μιας έλλογης ιδέας και ενός ευγενούς (généreuse) πάθους, στην πραγματικότητα, αντιτείνει ο Μπερξόν, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα απ' ό τι υπέθεσε ο James, αφού στις περιπτώσεις όπου η προσπάθεια συνιστά συστατικό μέρος της διαβούλευσης δεν υφίσταται κυριολεκτικά σύγκρουση δυνάμεων, αλλά δράση και αληθινή δημιουργία. Το συναίσθημα της προσπάθειας (sentiment de l'effort) συνιστά κατά τον Μπερξόν μια «επινόηση» (invention), «ένα σχέδιο αναμόρφωσης (remodelage) του εαυτού μας», που έγκειται στην «προβολή προς τα εμπρός ενός ορισμένου σχήματος (schème) συμπεριφοράς, στο οποίο πρόκειται στη συνέχεια να ενταχθούν τα ψυχολογικά στοιχεία διαμέσου μιας διαδικασίας αμοιβαίων δράσεων και αντιδράσεων» (Mél, 711).

Το εν λόγω σχήμα δεν αφορά μια γεωμετρική παράσταση (figure géométrique) (E, 117), όπου η ζωτική δραστηριότητα του εγώ ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο, εξίσου ανοικτές, πλην όμως αντίθετες κατευθύνσεις, μεταμορφωμένες σε αδρανή πράγματα, που αδιάφορα περιμένουν την εκλογή μας (E, 116). Σε μια τέτοια καθαρά συμβολική γεωμετρική παράσταση, «πραγματικό διχασμό της ψυχικής μας δραστηριότητας στο χώρο», όπου απεικονίζεται η τετελεσμένη και όχι η τελούμενη πράξη (E, 118), ένα πράγμα και όχι μια πρόοδος (E, 119), η ελευθερία, με άλλα λόγια, όχι «σε μια ορισμένη απόχρωση ή ποιότητα της πράξης», αλλά στη σχέση της με αυτό που δεν είναι ή με εκείνο που θα μπορούσε να είναι (E, 120), βασίστηκε, κατά τον Μπερξόν, η ανάλυση του Mill, η οποία θεωρήθηκε κλασική για το ζήτημα της



ελεύθερης απόφασης. Ο Stuart Mill⁴⁰⁹, -ο οποίος συνέκρινε την ψυχή που διαβουλεύεται με μια ζυγαριά που ταλαντεύεται πριν να ισορροπήσει ή με ένα δένδρο που εναντιώνεται στην καταιγίδα-, υποστηρίζει πως η ελεύθερη απόφαση θα μπορούσε να καθοριστεί εκ των προτέρων, αν ήταν γνωστά όλα τα στοιχεία που θα εισέρχονταν στον υπολογισμό. Πλην όμως ο Mill, αντιτείνει ο Μπερξόν, εξομοιώνοντας τη δύναμη των κινήτρων με εκείνη των μηχανικών δυνάμεων, διαπράττει ένα λογικό σφάλμα, όταν λέει π.χ. ότι «πριν να σταθεροποιηθεί, η ζυγαριά διστάζει, όπως κάνουμε κι εμείς με τους εαυτούς μας όταν διαβουλευόμαστε». Πράγμα ανακριβές, συνεχίζει ο Μπερξόν, γιατί σε καμιά στιγμή η ζυγαριά δεν διστάζει, αλλά βρίσκεται σε ισορροπία. Πράγμα που σημαίνει ότι οι διαδοχικές θέσεις από τις οποίες διέρχεται έχουν όλες την ίδια σπουδαιότητα, ότι η απόφαση είναι παρούσα σε κάθε στιγμή της διαβούλευσης. Αν παραταύτα φαίνεται διαφορετικά, αυτό συμβαίνει επειδή αποδίδουμε περισσότερη σημασία στην τελική έκβαση, επειδή έχει για μας ένα πρακτικό ενδιαφέρον. Η ανάλυση του Mill, λέει ο Μπερξόν, μας οδηγεί σε ένα φαύλο κύκλο, όπου η βούληση εξομοιώνεται με μία ζυγαριά και η ζυγαριά με τη βούληση (*Mél*, 706), έναν κύκλο στον οποίο η αντίθετη πράξη καθίσταται εξίσου δυνατή (*E*, 117), με αποτέλεσμα να καταλήγει φυσικά στην πλέον άκαμπτη αιτιοκρατία (*E*, 117).

Απεναντίας, το σχήμα στο οποίο παραπέμπει ο Μπερξόν συνιστά μάλλον μια «πιο πιστή εικόνα της συγκεκριμένης πραγματικότητας», επειδή το εγώ, καθώς διέρχεται όχι μέσα από δύο αντίθετες καταστάσεις αλλά από μια *πολλαπλότητα διαδοχικών και διαφορετικών καταστάσεων*, διογκούται, εμπλουτίζεται και αλλάζει (*E*, 116), έτσι ώστε μέσω μιας ανεπαίσθητης δυναμικής μεταβαίνει στη στιγμή τέλεσης της πράξης. Πλην όμως τότε δεν θα ετίθετο ζήτημα πρόβλεψης (*E*, 124), αφού η ελεύθερη πράξη δεν θα προέκυπτε με αλλοπρόσαλλο ή παράλογο τρόπο, ως μια μηχανική ταλάντευση ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες «έτοιμες» θέσεις, ως ένας εξαναγκασμός της βούλησης, αλλά μάλλον ως βαθμιαία ωρίμανση μιας εσωτερικής κατάστασης, της βούλησης που θα κατέληγε «σε ενέργειες τις οποίες η διάνοια θα μπορεί να αναλύει απεριόριστα σε νοητά στοιχεία χωρίς ποτέ να φτάνει στο τέρμα» (*EC*, 535).

⁴⁰⁹ *La Philosophie de Hamilton. La liberté du vouloir*, στο *Mél*, 706.



Πρόκειται μάλλον για ένα δυναμικό σχήμα⁴¹⁰, όπου η πράξη της βούλησης, - ένα σύνολο αποκτημένων κινήσεων από παρελθούσες εμπειρίες-, εκπτύσσεται κάθε φορά προς μια νέα κατεύθυνση, διά της ενσυνειδήτου εκείνης δυνάμεως, ο ρόλος της οποίας συνίσταται προφανώς στο να φέρνει διαρκώς κάτι νέο στο κόσμο (ES, 837). Το εν λόγω σχήμα αναδεικνύει: αφενός την ιδιοτυπία των ελεύθερων πράξεων, δεδομένου ότι, ως καταστάσεις προσωπικές, διατηρούν τη μοναδικότητά τους, καθώς δεν προσαρμόζονται σε γενικούς τύπους και δεν επιδέχονται συμβουλές, παρεκτός από ένα πρόσωπο που θα βρισκόταν σε μια κατάσταση ακριβώς όπως η δική μας, ένα πρόσωπο που θα ένιωθε την ίδια αμηχανία με εμάς (Mél, 710)· αφετέρου την ειδική τους βαρύτητα, καθώς οι ελεύθερες πράξεις έχουν «βαθύ αντίκτυπο στο πεπρωμένο μας», γιατί από αυτή την εκλογή εξαρτάται η ζωή μας (Mél, 710).

Συνοψίζοντας τα όσα προηγήθηκαν, διαπιστώνουμε ότι το ερώτημα περί της ανθρώπινης φύσης, ιδωμένο ως πρόβλημα της προσωπικότητας μέσα από τη δυναμική σχέση των δύο μορφών του εγώ, καταγράφεται στον Μπερξόν στην προσπάθεια της ανθρώπινης συνείδησης να επιστρέψει στο πρόσωπό της, στον αληθινό εαυτό της. Χωρίς την προσπάθεια, με βάση μόνο την αντίληψη του κοινού νου⁴¹¹, ασφαλώς θα ήταν δύσκολο να αποκομίσουμε ένα κριτήριο της ελεύθερης πράξης. Αλλά, με αφετηρία την προσπάθεια, μπορούμε να έχουμε τουλάχιστον ένα κριτήριο κατά προσέγγιση. Επιπλέον η απόδειξή της, ότι δηλαδή ήμασταν πράγματι ο εαυτός μας ενόσω δρούσαμε, θα απέκλειε πολύ αργότερα τη μετάνοια⁴¹². Η ελεύθερη πράξη, λοιπόν, ως διαδικασία της βουλευτικής δράσης, αλλά και ως προσπάθεια ανάλυσης και αναστοχασμού, απαιτεί την προσοχή μας πάνω στην προσωπική μας ιστορία, προκειμένου να συνειδητοποιήσουμε την εξέλιξή μας μέσα από την ελευθερία των επιλογών μας. Η ελευθερία έτσι ιδωμένη δεν μπορεί να βρίσκει το

⁴¹⁰ Για το δυναμικό σχήμα βλ. παρακάτω σ. 184.

⁴¹¹ Με τον όρο «ελεύθερη πράξη», λέει ο Μπερξόν, ο κοινός νους εννοεί: μια απρόβλεπτη, ενδεχομενική και τουλάχιστον εν μέρει απροσδιόριστη πράξη· μια από κάποια σκοπιά έλλογη πράξη, και όχι απλώς ιδιόρρυθμη· τέλος, μια πράξη που είναι πραγματικά το έργο του δρώντος. Βλ. Mél, 713.

⁴¹² Mél, 713-714, σημ. 1: «Αναμφίβολα, θα ήταν δύσκολο να βγάλουμε από εκεί (από το ότι συνίσταται εν μέρει από νέα και απρόβλεπτα στοιχεία) ένα κριτήριο της ελεύθερης πράξης· δεν υπάρχει (...) απόλυτο κριτήριο του είδους αυτού: ενόσω δρούμε είναι αδύνατον να πούμε σε ποιο μέτρο η πράξη είναι ελεύθερη. Αν θέλαμε ένα κατά προσέγγιση κριτήριο της ελεύθερης πράξης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η πράξη είναι εκείνη που δεν μετανιώνουμε, όταν την εξετάζουμε μετά από αρκετό καιρό· αυτή είναι λοιπόν η απόδειξη ότι αναγνωρίζουμε, ότι πραγματοποιώντας την ήμασταν πράγματι ο εαυτός μας (soi-même)».

νόημά της σε ένα φαινόμενο, αλλά σε ένα γεγονός⁴¹³ διαρρέοντος χρόνου, σε ένα γεγονός διάρκειας. Μέσα στη δημιουργική διάρκεια, κάθε γεγονός, -λόγω μιας δυναμικής και μη μετρήσιμης 'αλληλεγγύης' των μερών μιας χρονικής σειράς-, συμβάλλει στην αλλαγή του όλου, ενώ συγχρόνως δημιουργείται υπό την επίδρασή του, ως ένα νέο και απρόβλεπτο αποτέλεσμα, ως μια ελεύθερη πράξη⁴¹⁴.

Η προσπάθεια αυτή, σταθερή και γι' αυτό αγνοημένη, που εμφανίζεται ειδικά στη βούληση ως συνείδηση της αρχικής μας ορμής, αποτυπώνεται ως ένταση (tension) μεταξύ των δύο πλευρών της ανθρώπινης προσωπικότητας: της βούλησης και της μνήμης· της μνήμης «που αγκαλιάζει όλη την έκταση του ασυνείδητου παρελθόντος έτσι ώστε να καταστήσει συνειδητό κάθε μέρος που μπορεί να χρησιμοποιηθεί», και της βούλησης «που τείνει συνεχώς προς το μέλλον» (Mél, 1082). Θα εξετάσουμε στη συνέχεια τη δυναμική αυτής της προσπάθειας μέσα από τα δίπολα αντίληψης και μνήμης, διάνοιας και ενόρασης.

2. Το «εγώ» ως αντίληψη

Το κοράκι θα ήθελε όλα να είναι μαύρα· η κουκουβάγια όλα να είναι λευκά.

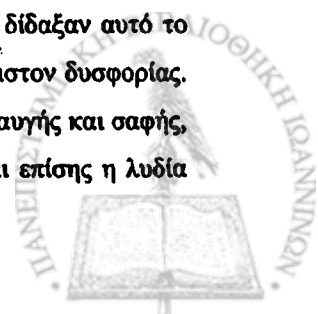
Blake, Παροιμίες της Κόλασης

Η πραγμάτευση της αντίληψης, κυρίαρχου θέματος του πρώτου κεφαλαίου του *Υλη και μνήμη* (1896) -ενός έργου που θεωρήθηκε ως το πιο δυσνόητο, πλην όμως κεφαλαιώδες για τη φιλοσοφία του Μπερξόν⁴¹⁵- είναι ένα ζήτημα ιδιαίτερα

⁴¹³ Σε αντίθεση με τη φαινομενολογική ερμηνεία της ελευθερίας, στην οποία στρέφεται ο Čapek: «Δεν είναι», λέει ο Čapek, «το συναίσθημα της ελευθερίας που πρέπει να αναζητήσουμε, αλλά το νόημα (sens) της ελευθερίας. Έτσι, η ελευθερία δεν είναι ένα γεγονός, αλλά ένα φαινόμενο». Βλ. Čapek, 2004: 259.

⁴¹⁴ Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 2006: 245.

⁴¹⁵ Ο Henri Hude αναφέρει σχετικά: «Το *Υλη και μνήμη* είναι ένα δύσκολο έργο: μπορεί κανείς να συγκρουσθεί με αυτό ή να κουραστεί. Πολλοί από εκείνους -οι περισσότεροι- που διδάξαν αυτό το τρομερό έργο, εκδηλώνουν ενίοτε με απλότητα ένα συναίσθημα αποτυχίας ή τουλάχιστον δυσφορίας. Ορισμένες σελίδες είναι οάσεις δροσιάς. Το σύνολο είναι άγονο. Η γλώσσα, πάντα διαυγής και σαφής, κατηγορεί αδυσώπητα αυτό που η σκέψη διατηρεί ασύλληπτο. Αυτό το βιβλίο είναι επίσης η λυδία



σημαντικό για τον προσδιορισμό της συνείδησης. Τούτο γιατί αφενός η αντίληψη δεν αναζητείται από τον Μπερξόν στη γνώση, αλλά στη δράση, στην προσπάθεια του σώματος για κίνηση (*MM*, 194), αφετέρου γιατί η σχέση ανάμεσα στο συγκεκριμένο σώμα και στο περιβάλλον του, ανάμεσα στη συνείδησή μας και στην πραγματικότητα, ανάμεσα στην ύλη και στην αντίληψη της ύλης, επιτελείται στη βάση της «λειτουργίας εικόνων» (*MM*, 177).

Επιτελείται εν προκειμένω από την πλευρά «ενός πνεύματος που θα αγνοούσε τις συζητήσεις ανάμεσα στους φιλοσόφους», ενός πνεύματος που «θα πίστευε φυσικά ότι η ύλη υπάρχει, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται», ως «εικόνα» (*MM*, 162), από την άποψη δηλαδή του κοινού νου. Ο κοινός νους (*sens commun*), στραμμένος σε αυτό που ο Μπερξόν αποκαλεί «κοινωνικοποίηση της αλήθειας» (*socialisation de la vérité*), προσανατολισμένος δηλαδή σε πρακτικής φύσεως αλήθειες και όχι στη φιλοσοφία και στην καθαρή επιστήμη (*PM*, 1327-1328), εκλαμβάνει όπως είδαμε την εικόνα ως κάτι περισσότερο από την παράσταση ενός ιδεαλιστή και λιγότερο από το «πράγμα» ενός ρεαλιστή, ως κάτι ενδιάμεσο ανάμεσά τους⁴¹⁶, «περίπου ύλη σε αυτό που επιτρέπει ακόμη να ιδωθεί και σχεδόν πνεύμα καθόσον δεν αφήνεται να την αγγίξει πια κανείς» (*PM*, 1355). Κοντολογίς, επιβεβαιώνοντας το αυτόνομο status της εικόνας, η δραστηριότητα της οποίας βρίσκεται στο κέντρο της μπερξονικής

λίθος του μπερξονιστή». Βλ. Hude, 1990: 9. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο Μερλώ-Ποντύ (2005: 300). Όταν δημοσιεύτηκε το *Υλη και μνήμη*, λέει ο Μερλώ-Ποντύ, «το βιβλίο εξέπληξε, φάνηκε σκοτεινό· παραμένει ως τώρα το λιγότερο διαβασμένο έργο του Μπερξόν». Ανάλογη άποψη εκφράζουν και άλλοι μελετητές του Μπερξόν. Σύμφωνα με τον Le Senne, το *Υλη και μνήμη* συνιστά «ένα κεφαλαίωδες έργο για να γνωρίσουμε τη σκέψη του Μπερξόν, σημαντικό για τα προβλήματα που πραγματεύεται, δύσκολο και ενίοτε σκοτεινό επειδή καταφεύγει ως επί το πλείστον, δυσπιστώντας στην καθαρή διάνοια, σε ένα είδος υπόδειξης κινήσεων μέσα στη διάρκεια παρά σε μια επεξήγηση». Βλ. Le Senne, 1970: 208. Το έργο, που γνώρισε βέβαια, κατά τον E. Le Roy [*Science et philosophie*], *Revue de métaphysique et de morale*, 1900], μια μεγάλη επιτυχία, ενέχει, σύμφωνα με μαρτυρίες αφοσιωμένων μαθητών του Μπερξόν, όπως ο J. Chevalier [*Bergson*, Paris, 1934: 160], σοβαρές ερμηνευτικές δυσκολίες. «Το πρώτο κεφάλαιο», γράφει μεταξύ άλλων ο Chevalier, «εκπλήσσει λίγο, και δεν διαβάζεται σε συνάφεια με το δεύτερο [...]. Το τέταρτο, διογκωμένο από γόνιμες εννοήσεις, ασχολείται επίσης με κάποιες αμφισβητήσιμες απόψεις, ιδιαίτερα πάνω στη συνέχεια της ύλης, τις οποίες ωστόσο οι πρόσφατες αναπτύξεις της επιστήμης δεν έχουν επιβεβαιώσει». Για τις αναφορές βλ. Philonenko, 1994: 107. Ο Trotignon (1997: 161), τέλος, επισημαίνοντας την εξαιρετική δυσκολία του πρώτου κεφαλαίου, συγκαταλέγει το *Υλη και μνήμη* ανάμεσα στα τέσσερα ή πέντε μεγαλύτερα βιβλία της σύγχρονης φιλοσοφίας.

⁴¹⁶ Βλ. παραπάνω σ. 96.



επιχειρηματολογίας του προσώπου ως αρχής επιλογής και διάκρισης, και συνεπώς της ελευθερίας ως ουσίας της πνευματικής πραγματικότητας, η έννοια του κοινού νου προσφέρει επιπλέον μια μεθοδολογική ένδειξη, «όπως το κάνει το παιδί, όπως μας καλεί να κάνουμε η άμεση εμπειρία και ο κοινός νους», πηγαίνοντας από την περιφέρεια προς το κέντρο της παράστασης, όπου ανακαλύπτουμε το «πρόσωπο ως το ον στο οποίο πρέπει να αναφέρεται κάθε δράση»⁴¹⁷.

Πάνω σε αυτή τη βάση, στην οποία η εικόνα επιλέγεται για να αποφευχθεί η προσάρτηση της πραγματικότητας σε μια καθαρή εξωτερικότητα απρόσιτη στο υποκείμενο (το 'πράγμα'), όπως επίσης και σε ένα καθαρό αποτέλεσμα υποκειμενικής 'αναπαράστασης'⁴¹⁸, και διακρίνοντας την ύλη από την αντίληψη της ύλης -αποκαλώντας *κύλη το σύνολο των εικόνων, και αντίληψη της ύλης αυτές τις ίδιες εικόνες που αναφέρονται στη δυνατή δράση μιας ορισμένης και καθορισμένης εικόνας, του σώματός μου*» (MM, 173)-, ο Μπερξόν αποστασιοποιείται ριζικά τόσο από τη ρεαλιστική (Descartes), όσο και από την ιδεαλιστική εκδοχή της αντίληψης (Berkeley).

Ο ρεαλιστής, διατείνεται ο Μπερξόν, εκκινώντας από το σύμπαν, ως σύνολο εικόνων που διέπονται αμοιβαία από αμετάβλητους νόμους, όπου τα αποτελέσματα προκαθορίζονται από τις αιτίες τους, με όλες τις εικόνες να εκτυλίσσονται «πάνω στο ίδιο επίπεδο που προεκτείνεται απεριόριστα», αναγκάζεται να δεχτεί τις «αντιλήψεις» ως συστήματα όπου οι εικόνες συσχετίζονται με μια κεντρική εικόνα ανάμεσά τους και διατάσσονται γύρω από αυτήν σε διαφορετικά επίπεδα (MM, 177). Η θέση αυτή αποτελεί την αφετηρία του ιδεαλιστή, ο οποίος εκκινεί, για να συναρθρώσει τις υπόλοιπες εικόνες, από την προνομιακή εικόνα του σώματός του. Πλην όμως και αυτός, μόλις προσαρτήσει το παρόν στο παρελθόν και προβλέψει το μέλλον, εγκαταλείπει αυτή τη θέση, αντικαθιστά όλες τις εικόνες στο ίδιο επίπεδο, υποθέτοντας ότι δεν μεταβάλλονται παρά μόνο για τον εαυτό τους, με αποτέλεσμα μόνον η επιστήμη του σύμπαντος να γίνεται δυνατή (MM, 177). Έτσι, ενώ για κάθε ρεαλισμό η αντίληψη αποβαίνει *ατύχημα* ή *μυστήριο*, για κάθε ιδεαλισμό η έκβαση της επιστήμης καθίσταται *ατυχής* ή *μυστηριώδης*, επειδή αδυνατεί να εξηγήσει την τροποποίηση ενός σταθερού συστήματος γύρω από ένα προνομιακό κέντρο, χωρίς να αποκλείσει εξαρχής τη φυσική τάξη, την οποία εδραιώνει ανατρέχοντας στην

⁴¹⁷ Portera, 1998: 169.

⁴¹⁸ Worms, 1996: 104.



υπόθεση κάποιας προκατεστημένης αρμονίας ανάμεσα στα πράγματα και στο πνεύμα, ή σύμφωνα με τη διατύπωση του Kant ανάμεσα στην αισθητικότητα και τη νόηση (MM, 178-179).

Η ασάφεια τόσο του ρεαλισμού, όπως και του ιδεαλισμού, προέρχεται από το γεγονός ότι προσανατολίζουν τη συνειδητή μας αντίληψη και τις συνθήκες της προς την καθαρή γνώση (MM, 362), αποδίδοντας ένα καθαρά θεωρητικό ενδιαφέρον στο ζήτημα της αντίληψης (MM, 179). Όμως το αξίωμα ότι η αντίληψη συναρτάται με τη γνώση και όχι με τη δράση, αντιτείνει ο Μπερξόν, διαψεύδεται ακόμη και μέσα από την πιο επιφανειακή εξέταση της αντίδρασης όχι μόνο ενός μονοκύτταρου οργανισμού (*monère*)⁴¹⁹ στα εξωτερικά ερεθίσματα, αλλά και σε ανώτερους οργανισμούς, στους οποίους η αυτοματική δραστηριότητα διακρίνεται από τη βουλευτική⁴²⁰.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, με την αντίληψη να αφορά στη δράση, ενώ η δυνατή μας επενέργεια στα σώματα εκδηλώνεται ως περιορισμός όσων δεν ενδιαφέρουν τις ανάγκες και εν γένει τις λειτουργίες μας, τότε, λέει ο Μπερξόν, «υπάρχει για τις εικόνες μια απλή διαφορά βαθμού, και όχι φύσεως, ανάμεσα στο να είναι και να είναι συνειδητά αντιληπτές», μια διαφορά βαθμού ανάμεσα στην ολότητα της ύλης και στην παράστασή της (MM, 187-188). Διαφορά βαθμού εν προκειμένω σημαίνει σχέση εξωτερικού-εσωτερικού, σχέση όλου-μέρους⁴²¹. Σημαίνει ότι η αντίληψή μας, αποσπώντας από το σύνολο των αντικειμένων τη δυνατή δράση του σώματός μου πάνω σε αυτά, είναι ένας *κρίκος* που συνδέει τη συνείδησή μας με την

⁴¹⁹ Ο όρος «*monère*», στην ταξινομία του Haeckel τον XIX αιώνα, αναφέρεται στους μονοκύτταρους οργανισμούς, που αποτελούνται από μια άμορφη μάζα κολλώδους ουσίας. Βλ. Conry, 2000: 70.

⁴²⁰ Βλ. παραπάνω σ. 107.

⁴²¹ MM, 196: «Αλλά αν συμφωνήσουμε, όπως βεβαιώνει η εμπειρία, ότι το σύνολο των εικόνων είναι από την αρχή δεδομένο [...] καταλαβαίνω [...] πώς γεννιέται [...] η έννοια του εσωτερικού και του εξωτερικού [...] η οποία είναι αρχικά μόνο η διάκριση του σώματός μου από τα άλλα σώματα. Ξεκινήστε στην πραγματικότητα από το σώμα μου όπως κάνουμε συνήθως· δεν θα με κάνετε ποτέ να καταλάβω, πώς οι εντυπώσεις που λαμβάνονται στην επιφάνειά του σώματός μου [...] πρόκειται να κατασκευάσουν για μένα ανεξάρτητα αντικείμενα, και να σχηματίσουν έναν εξωτερικό κόσμο. Δώστε μου, αντίθετα, τις εικόνες εν γένει· το σώμα μου θα καταλήξει αναγκαστικά [...] στο κέντρο τους, ως ένα πράγμα ξεχωριστό, αφού αυτές αλλάζουν αδιάκοπα και αυτό παραμένει αμετάβλητο. Η διάκριση του εσωτερικού και του εξωτερικού θα οδηγηθεί έτσι στη διάκριση του μέρους και του όλου.»

ολότητα του πραγματικού⁴²². Τοποθετημένη στα πράγματα μάλλον παρά σ' εμάς, η αντίληψη σχεδιάζει τη δυνατή της επίδραση σε αυτά, αφήνοντας όλο το υπόλοιπο να της διαφύγει· δεν είναι έτσι υποκειμενική, όπως υποστηρίζει ο ιδεαλιστής, ούτε σχετική, όπως υποστηρίζει ο Kant, «γιατί δεν υπάρχει ανάμεσα στο «φαινόμενο» και στο «πράγμα» η σχέση της φαινομενικότητας με την πραγματικότητα, αλλά εκείνη του μέρους προς το όλο» (MM, 361).

Έτσι, αν υφίσταται πράγματι ένα κύκλωμα μεταξύ του όντος και εμού, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ-Ποντύ, όπου *το ον υπάρχει προς 'εμένα', τον θεατή, και ο θεατής υπάρχει 'προς το ον'*⁴²³, τότε οι εικόνες που μας περιβάλλουν, συνεχίζει ο Μπερξόν, στρέφουν προς εμάς την όψη που μας ενδιαφέρει, «αυτό που έχουμε σταθεροποιήσει στο δρόμο μας» και στο οποίο είμαστε ικανοί να επιδράσουμε (MM, 186), ώστε κάθε ελάττωση της δράσης τους να δείχνει ακριβώς την παράσταση που σχηματίζουμε γι' αυτές, ως *αντανάκλαση ενάντια στην ελευθερία μας* (MM, 187). Με τη θέση αυτή, ο Μπερξόν διαφοροποιείται από τη φαινομενολογική εκδοχή της αντίληψης, διότι το υποκείμενο της τελευταίας, εφόσον αναφέρεται στην ταυτότητα του *είναι* και του *φαίνεσθαι* και όχι σε μια παράσταση ή μια οποιαδήποτε ψυχική πραγματικότητα, δεν αποτελεί *συστατικό*, αλλά *ρυθμιστικό* της αντίληψης, εκφράζοντας έτσι μόνο την αποτελεσματική σχέση που διατηρεί ένα έμβιο με το περιβάλλον του⁴²⁴. Εκφράζει, με άλλα λόγια, μια ιδέα αποβλεπτικότητας, ένα θεμελιωδώς *Είναι-στον-κόσμο* (*Être-au-monde*), ενώ η καθαρή αντίληψη σημαίνει για τον Μπερξόν διάδραση, επιστροφή στην κατεύθυνση της εικόνας, πηγή της δράσης που ενδιαφέρει το σώμα⁴²⁵. Έτσι, ενώ η οπτική του φαινομενολογικού *Cogito* εκφράζει το *πώς τα πράγματα δίνονται στη συνείδηση*, το ερώτημα για τον Μπερξόν έγκειται στο *πώς* «η συνείδηση, ληφθείσα στην ελάχιστη κατάσταση, πρόκειται να

⁴²² MM, 360: «Αλλά αν συγκεντρώναμε όλες τις συνειδησιακές καταστάσεις, παρελθούσες, παρούσες και δυνατές, όλων των συνειδητών όντων, θα είχαμε εξαντλήσει έτσι μόνο ένα ελάχιστο μέρος της υλικής πραγματικότητας, επειδή οι εικόνες υπερβαίνουν την αντίληψη από όλα τα μέρη. Και είναι ακριβώς αυτές οι εικόνες τις οποίες η επιστήμη και η μεταφυσική θα ήθελαν να ανακατασκευάσουν, αποκαθιστώντας στην ακεραιότητά της μια αλυσίδα από την οποία η αντίληψή μας διατηρεί μόνο κάποιους κρίκους. Αλλά για να εδραιώσουμε έτσι ανάμεσα στην αντίληψη και στην πραγματικότητα τη σχέση του μέρους προς το όλο, θα έπρεπε να αφήσουμε στην αντίληψη τον πραγματικό της ρόλο, που είναι να ετοιμάζει δράσεις».

⁴²³ Μερλώ-Ποντύ, 2005: 301.

⁴²⁴ Barbaras, 2000: 47.

⁴²⁵ Salanskis, 2004: 243.



αναδυθεί από το κέντρο των πραγμάτων», καθώς περιορίζεται μέσα στην αντίληψη⁴²⁶. Μια τέτοια παραδοχή, ωστόσο, φαίνεται να συντάσσει τον Μπερξόν με την πλωτική οπτική, στην οποία το πρόβλημα της αντίληψης δεν έγκειται απλώς στην παθητική μας στάση απέναντι στα πράγματα, αλλά στην ενεργητική μας συμμετοχή σε αυτά⁴²⁷.

Τώρα, δεδομένου ότι η παράσταση της ύλης, ως μέτρο της δυνατής μας επίδρασης στα σώματα, προκύπτει από τον περιορισμό όσων δεν ενδιαφέρουν τις ανάγκες μας, στο βαθμό που ο ρόλος του σώματός μας συνοψίζεται στο χρήσιμο διάβημα⁴²⁸, πρέπει η πραγματικότητα της ύλης στην ολότητά της, δηλαδή η «αντίληψη ενός οποιουδήποτε ασυνείδητου υλικού σημείου μέσα στο στιγμιαίο (*instantanéité*) της, να είναι απείρως ευρύτερη και πληρέστερη από τη δική μας, αφού συγκεντρώνει και μεταδίδει τις δράσεις όλων των σημείων του υλικού κόσμου, ενώ η συνείδησή μας δεν προσπελάζει παρά ορισμένα μέρη μέσω ορισμένων πλευρών» (*MM*, 188). Αν αυτό αληθεύει, τότε η αντίληψή μας αποτελεί ένα αποτέλεσμα «αντικατοπτρισμού», μια παρεμποδισμένη διάθλαση, καθώς προκύπτει από τον περιορισμό της πραγματικής (αυθόρμητης) δραστηριότητας της ολότητας των εικόνων της ύλης *στη δυνητική τους δράση, δηλαδή στη δυνατή επίδραση του έμβιου όντος πάνω σε αυτές*⁴²⁹. Δηλώνει, με άλλα λόγια, την παρέμβαση του νευρικού συστήματος ενός έμβιου στον πρακτικό προσανατολισμό της αντίληψης, -δεδομένου ότι μια ύλη χωρίς τη συμμετοχή ενός νευρικού συστήματος, χωρίς όργανα

⁴²⁶ Βλ. το ανέκδοτο μάθημα του Goldschmidt πάνω στο πρώτο κεφάλαιο του *Υλη και μνήμη* (1960), *Annales bergsoniennes I*, 2002 : 80.

⁴²⁷ Πλωτίνου, *Ενν.* IV.7.24-25: «ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν ζῶων λαμπόντων τοῖς ὄμμασι, γινομένου αὐτοῖς φῶτός καὶ ἔξω τῶν ὀμμάτων».

⁴²⁸ Βλ. παραπάνω σ. 96.

⁴²⁹ *MM*, 187: «Αυτό που είναι δεδομένο, είναι η ολότητα των εικόνων του υλικού κόσμου με την ολότητα των εσωτερικών τους στοιχείων. Αλλά αν υποθέσετε κέντρα πραγματικής δραστηριότητας, δηλαδή αυθόρμητης, οι ακτίνες που φτάνουν εκεί και ενδιαφέρουν αυτή τη δραστηριότητα, αντί να τα διασχίσουν, εμφανίζονται να επανέρχονται στο σχεδιασμό των περιγραμμάτων των αντικειμένων που τις περιβάλλει. Δεν υπάρχει εκεί τίποτε το θετικό, τίποτε που να προστίθεται στην εικόνα, τίποτε το καινούργιο. Τα αντικείμενα δεν θα έχουν παρά να εγκαταλείψουν κάτι από την πραγματική τους δράση, για να σχηματίσουν έτσι τη δυνητική δράση τους, δηλαδή, στο βάθος, τη δυνατή επίδραση του έμβιου όντος πάνω σε αυτές. Η αντίληψη μοιάζει λοιπόν πολύ, με τα φαινόμενα του αναστοχασμού (*réflexion*) που προέρχονται από μια παρεμποδισμένη διάθλαση· είναι σαν ένα αποτέλεσμα αντικατοπτρισμού».

αισθήσεων, δεν θα χρησίμευε σε τίποτε-, την ικανότητά του να δημιουργεί κινήσεις, την ικανότητά του να επιλέγει⁴³⁰.

Κάθε παγίωση της κίνησης σημαίνει ακινησία της αντίληψης (MM, 342). Σημαίνει ότι το βλέμμα μας συλλαμβάνει μόνο τα ασυνεχή αποτελέσματα μιας πολλαπλότητας εσωτερικών επαναλήψεων και εξελίξεων, τη συνέχεια των οποίων επαναφέρουμε διαμέσου των σχετικών κινήσεων που αποδίδουμε σε «αντικείμενα» στο χώρο. Έτσι, η αλλαγή μπορεί να είναι παντού, βρίσκεται όμως στο βάθος, ενώ όταν την εντοπίζουμε στην επιφάνεια, κατασκευάζουμε «σώματα συγχρόνως σταθερά όσον αφορά στις ποιότητές τους και κινητά όσον αφορά στις θέσεις τους, βλέποντας ότι μια απλή μετατόπιση συστέλλει, στα μάτια μας, την καθολική μεταμόρφωση» (MM, 344).

Αν αντιλαμβανόμασταν την ύλη ως διηλεκτική ροή, καμιά πράξη μας δεν θα είχε σκοπιμότητα (EC, 748). Αλλά η αντίληψή μας, διατείνεται ο Μπερξόν, «οφείλει να συγκρατεί από τον υλικό κόσμο, κάθε στιγμή, μόνο μια κατάσταση στην οποία προσωρινά τοποθετείται», στην οποία αποκαλύπτεται η τέλεια συμφωνία της αντίληψης με τη δράση (EC, 749). Επειδή όμως αγνοούμε τον ενεργό χαρακτήρα (actualité) της αντίληψής μας, το ότι δηλαδή το παρόν είναι ιδεο-κινητήριο και όχι απλώς μια ιδέα όπως το παρελθόν, εκλαμβάνουμε την αντίληψη ως ένα είδος θεωρίας (contemplation) (MM, 215), ως ανιδιοτελή γνώση, την οποία απομονώνουμε από τη δράση και τη σχέση της με το πραγματικό και την καθιστούμε ανεξήγητη και άχρηστη (MM, 216). Απεναντίας, αν εκκινήσουμε από τη δράση, τη διαδικασία δηλαδή μέσω της οποίας πραγματοποιείται η εξέλιξη του νευρικού συστήματος ως αντίδραση του έμβριου όντος στη συλλεγόμενη δόνηση, δεδομένου ότι σε κάθε αντίληψη υπάρχει μια δόνηση που μεταδίδεται μέσω των νεύρων στα αντιληπτικά κέντρα (MM, 244) -ο ρόλος της οποίας είναι να εντυπώνει στο σώμα μια ορισμένη στάση (MM, 244-245)- καταλήγουμε στη γένεση της αντίληψης, αποτέλεσμα της ίδιας της αλυσίδας των νευρικών στοιχείων⁴³¹. Αλλά τότε αυτό που θα απαιτούσε κάποια εξήγηση δεν είναι το πώς γεννιέται η αντίληψη, αλλά πώς περιορίζεται, αφού θα ήταν

⁴³⁰ Βλ. παραπάνω σ. 106.

⁴³¹ MM, 212: «...η αντίληψη γεννιέται από την ίδια αιτία που δημιούργησε την αλυσίδα των νευρικών στοιχείων, με τα όργανα που την υποστηρίζουν και με τη ζωή εν γένει: εκφράζει και μετρά τη δύναμη δράσης του έμβριου όντος, την απροσδιοριστία της κίνησης ή της δράσης που θα ακολουθήσει τη συλλεγόμενη δόνηση.».



θεωρητικά η εικόνα του όλου που θα αναγόταν στην πραγματικότητα σε αυτό που μας ενδιαφέρει (MM, 190).

Το ερώτημα λοιπόν που ανακύπτει στο σημείο αυτό διατυπώνεται ως εξής: αν η «αντίληψη του Όλου» παραμένει για μάς ασυνείδητη (Mél, 806), καθώς στην αντίθετη περίπτωση δεν υφίσταται πλέον ανάγκη σύλληψης (concevoir) ούτε συλλογισμού (raisonnement), διότι η σύλληψη, όταν η αντίληψη δεν είναι δεδομένη, είναι εκείνο στο οποίο αρκείται κανείς (pis-aller), ενώ ο συλλογισμός φτιάχνεται για να καλύπτει τα κενά της αντίληψης ή για να εκτείνει το βεληνεκές της (PM, 1367), από τι ακριβώς περιορίζεται η αντίληψή μας; Δύο είναι οι παράγοντες, που συντελούν, όπως είδαμε στην εξέταση της ζωικής αισθητικότητας, στον περιορισμό της καθαρής αντίληψης: το αίσθημα και η μνήμη.

Με την ενσωμάτωση του αισθήματος στην αντίληψη, ο Μπερξόν έρχεται κατά κάποιο τρόπο να «διορθώσει» τη θεωρία της εξωτερικής⁴³² ή καθαρής αντίληψης (perception pure), θεωρία που συνδέει την αντίληψη με τη δράση. Έτσι, δοθέντος ότι το σώμα μας δεν είναι ένα μαθηματικό σημείο, αλλά ένα είδος κέντρου απ' όπου αντανακλά στα αντικείμενα τη δράση των αντικειμένων πάνω του, -σε αυτό συνίσταται η εξωτερική αντίληψη-, δεν περιορίζεται σε αυτή, αλλά αγωνίζεται και απορροφά κάτι από τη δράση αυτή διαμέσου του αισθήματος⁴³³. Όσο, λοιπόν, η αντίληψη εμπλέκεται με το αίσθημα, όσο υφίσταται μια περιπλοκή των δυνατικών δράσεων (δράσεις της αντίληψης) με τις πραγματικές (δράσεις των αισθημάτων), δεν υπάρχει, λέει ο Μπερξόν, *αντίληψη χωρίς αίσθημα*⁴³⁴.

Ο ψυχολόγος, όμως, αγνοώντας μια σειρά *ενδιάμεσων θυμικών καταστάσεων* (états affectifs) που εντοπίζονται λίγο πολύ συγκεχυμένα, υποκύπτει στη συνήθη ψευδαίσθηση της νόησής μας, που θέτει το δίλημμα *αν ένα πράγμα είναι έκταση ή δεν είναι και εκλαμβάνει τη θυμική κατάσταση απολύτως χωρίς έκταση* (MM, 201-202). Ο ψυχολόγος, αλλά και ο ρεαλιστής ή ο ιδεαλιστής, που βλέπει μια διαφορά βαθμού, ανάμεσα στο αίσθημα και στην αντίληψη -π.χ. μια ανεπαίσθητη μετάβαση από την επαφή με την καρφίτσα στο τσίμπημα, και αντίστροφα την παράσταση του πόνου ως σταδιακή αύξηση της αντίληψης της αιτίας του - θεωρεί την παράσταση του υλικού κόσμου σχετική, υποκειμενική, ο μιν πρώτος ως σύνθεση υποκειμενικών

⁴³² MM, 212: «Τέτοια είναι η απλοποιημένη σχηματική θεωρία της εξωτερικής αντίληψης που είχαμε αναγγείλει. Αυτή θα ήταν η θεωρία της *καθαρής αντίληψης*».

⁴³³ Βλ. παραπάνω σ. 99.

⁴³⁴ Βλ. παραπάνω σ. 97.



καταστάσεων, χωρίς έκταση, ο δε δεύτερος ως μια ανεξάρτητη πραγματικότητα (MM, 202). Κοντολογίς, παραβλέποντας αμφότεροι τη *διαφορά φύσεως* ανάμεσα στην αντίληψη και την αίσθηση, ως διαφορά κατεύθυνσης δράσης είτε εσωτερικής (αίσθημα) είτε εξωτερικής (αντίληψης) -, και εκμεταλλευόμενοι το γεγονός ότι η αίσθηση (εξαιτίας της συγκεχυμένης προσπάθειας που συνεπάγεται) είναι μόνο αορίστως εντοπισμένη, τη δηλώνουν αμέσως ως μη εκτατή (inextensive), *ως το απλό στοιχείο με το οποίο πετυχαίνουμε, μέσω της σύνθεσης, τις εξωτερικές εικόνες* (MM, 206-207).

Φαίνεται όμως ότι ο εντοπισμός μιας θυμικής αίσθησης απαιτεί μια πραγματική εκπαίδευση, -ένας ορισμένος χρόνος παρέρχεται πριν το παιδί αγγίξει με το δάκτυλο το ακριβές σημείο του δέρματος που τρυπήθηκε-, που αποσκοπεί στη σύνδεση της παρούσας θυμικής αίσθησης με την ιδέα μιας ορισμένης αντίληψης, δυνατή στην όραση ή στην αφή, έτσι ώστε ένα καθορισμένο αίσθημα να προκαλέσει αυτή την εικόνα. Χρειάζεται επομένως «να υπάρχει μέσα σε αυτό το ίδιο το αίσθημα, κάτι που το διακρίνει από τα άλλα αισθήματα του ίδιου είδους και επιτρέπει να το συνδέσει σε ένα τέτοιο δυνατό δεδομένο της όρασης ή της αφής, παρά σε οποιοδήποτε άλλο», πράγμα που σημαίνει ότι *εξαρχής το αίσθημα (affection) είναι εκτατό (extensive)* (MM, 207).

Επιτακτική καθίσταται έτσι μια εκπαίδευση των αισθήσεων, τονίζει ο Μπερξόν, -δεδομένου ότι οι διαφορετικές αντιλήψεις του ίδιου αντικειμένου, που δίνουν οι διαφορετικές αισθήσεις μου, δεν αναδομούν την πλήρη εικόνα του αντικειμένου, αλλά παραμένουν διακριτές μεταξύ τους μέσω των αποστάσεων (intervalles) που μετρούν-, προκειμένου να εναρμονιστούν οι αισθήσεις μεταξύ τους, να επιτευχθεί «*μια συνέχεια που είχε διακοπεί από την ίδια την ασυνέχεια των αναγκών του σώματός μου*», να αναδομηθεί τέλος «*κατά προσέγγιση όλο το υλικό αντικείμενο*» (MM, 198), για να μπορούμε, χάριν της δράσης, να μεταφράζουμε τις θυμικές μας εμπειρίες σε δεδομένα της όρασης, της αφής και της μυϊκής αίσθησης (MM, 208). Απ' τη σκοπιά αυτή, η εκπαίδευση των αισθήσεων θα ήταν το τμήμα που πληρώνουμε για την εκλέπτυνση του νευρικού συστήματος⁴³⁵, τον μετασχηματισμό με άλλα λόγια της ίδιας της αντίληψης⁴³⁶.

⁴³⁵ Worms, 1997: α) 67-68.

⁴³⁶ Βλ. παραπάνω σ. 98.



Στην αντίθετη περίπτωση δεν θα βλέπαμε π.χ. πώς οι μη εκτατές αισθήσεις της όρασης θα συντεθούν με τις μη εκτατές αισθήσεις της αφής, ώστε να δώσουν την ιδέα ενός υλικού αντικειμένου, ούτε πώς θα αποκτήσουν την έκταση (*extension*), ούτε πώς, άπαξ η έκταση τεθεί εξαρχής, θα εξηγηθεί στη συνέχεια η ιδέα της εκλογής, χωρίς να ανατρέξουμε στην ιδέα μιας προκατεστημένης αρμονίας, όπου οι διαφορετικές αυτές αισθήσεις θα καταφέρουν να συντονιστούν για να σχηματίσουν ένα σταθερό αντικείμενο μέσα στο πλαίσιο της αμεταβλησίας των φυσικών νόμων (*MM*, 198). Έτσι, δεδομένου ότι από την άποψη της ποιότητας δεν υφίσταται τίποτε το κοινό ανάμεσα σε μια στοιχειώδη οπτική αίσθηση και σε μια απτική αίσθηση, αφού θα ανήκαν σε δύο εντελώς διαφορετικά είδη, η αντιστοιχία ανάμεσά τους δεν μπορεί να εξηγηθεί παρά «από τον παραλληλισμό της τάξης των οπτικών αισθήσεων προς την τάξη των απτικών αισθήσεων», στη βάση δηλαδή μιας άλλης τάξης κοινής και ανεξάρτητης από αυτές, μιας τάξης που παραπέμπει σε έναν υλικό κόσμο, διακριτό από τις αισθήσεις μας, όπου τα αποτελέσματα συνδέονται με αιτίες και τα φαινόμενα υπάγονται σε νόμους (*MM*, 210).

Αλλά και ο αγγλικός ιδεαλισμός, ο οποίος θεωρεί την έκταση ιδιότητα των απτικών αντιλήψεων (*perceptions tactiles*), εκλαμβάνοντας τις αισθητές ποιότητες ως αισθήσεις και τις αισθήσεις ως ψυχικές καταστάσεις, αδυνατεί να εξηγήσει τον παραλληλισμό τους, χωρίς να ανατρέξει στη συνήθεια, στο γεγονός ότι οι τωρινές αντιλήψεις της όρασης μάς υποδεικνύουν δυνατές αισθήσεις της αφής. Πράγμα μάλλον αδύνατο, αφού δεν υπάρχει τίποτε κοινό ανάμεσα στην έκταση, που είναι πάντα απτική, και στα δεδομένα διαφορετικών αισθήσεων, τα οποία δεν είναι με κανένα τρόπο εκτάσεις (*MM*, 347). Συνεπώς, είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε, πέρα από τις οπτικές και τις απτικές αισθήσεις, μια αντικειμενική και ανεξάρτητη τάξη από εμάς, έναν υλικό κόσμο διακριτό από τις αισθήσεις μας. Κοντολογίς, να υποθέσουμε την ύλη σε μια κατάσταση «μυστηριώδους οντότητας», επειδή στερούμε από αυτήν όλες τις ποιότητες που γίνονται αντιληπτές (*qualités aperçues*), όλες τις αισθήσεις, των οποίων εξηγούμε απλώς την αντιστοιχία (*MM*, 211), την ύλη συνεκτατή με την παράστασή μας, χωρίς εσωτερικό, ούτε κάτω μέρος (*dessous*), χωρίς κανενός είδους δυνάμεις και δυνητικότητες (*PM*, 1353). Μυστηριώδης καθίσταται έτσι η ίδια η φύση μας, ο ρόλος και ο προορισμός του προσώπου μας, καθώς για να εξηγήσουμε «από πού βγαίνουν, πώς γεννιούνται, και σε τι χρειάζονται αυτές οι στοιχειώδεις και χωρίς έκταση αισθήσεις, που αναπτύσσονται στο χώρο» πρέπει να τις θέσουμε εξίσου ως απόλυτα, ώστε, διακρίνοντας το πνεύμα από το

σώμα, να μην μπορούμε να γνωρίσουμε «ούτε το σώμα ούτε το πνεύμα ούτε τη σχέση που διατηρούν μεταξύ τους» (MM, 211).

Από την άλλη, η θεωρία της «ειδικής ενέργειας των νεύρων» («l' énergie spécifique des nerfs»), το γεγονός δηλαδή ότι ένας οποιοσδήποτε ερεθισμός του οπτικού νεύρου δίνει μια οπτική αίσθηση, του ακουστικού ή του γλωσσο-φαρυγγικού τις αισθήσεις ενός ήχου ή μιας γεύσης, οδήγησε στη διατύπωση δύο πολύ γενικών νόμων όπου «διαφορετικές αιτίες, δρώντας πάνω στο ίδιο νεύρο, ενεργοποιούν την ίδια αίσθηση, και ότι η ίδια αιτία, δρώντας πάνω σε διαφορετικά νεύρα, προκαλεί διαφορετικές αισθήσεις». Συνέπεια αυτής της υπόθεσης ήταν να εκληφθούν οι αισθήσεις μας απλώς ως σημεία, ο ρόλος των οποίων συνοψίζεται στο να μεταφράζουν κατάλληλα ομοιογενείς και μηχανικές κινήσεις στο χώρο. Εξ ου και η ιδέα του διαχωρισμού της αντίληψής μας σε δύο διακριτά μέρη, ανάμεσα να επανενωθούν: από τη μια οι ομοιογενείς κινήσεις στο χώρο, από την άλλη οι μη εκτατές αισθήσεις στη συνείδηση (MM, 199). Πράγμα που υποστηρίζει ο μηχανικισμός, όταν αναγνωρίζει ότι η τάξη των αντιλήψεών μας εξαρτάται από διακριτές πραγματικότητες και όχι από εμάς, όταν βεβαιώνει ότι οι καταστάσεις της ύλης μπορούν να εξαχθούν η μία από την άλλη (MM, 340). Όπως επίσης και η θεωρία του ατομιστικού ρεαλισμού (réalisme atomistique), σύμφωνα με την οποία οι κινήσεις στο χώρο και οι αισθήσεις στη συνείδηση δεν έχουν τίποτε κοινό μεταξύ τους. Στη βάση αυτή αποδεσμεύονται οι αισθήσεις από τις τροποποιήσεις ή τα φαινόμενα της έκτασης, και σαν «είδη φωσφορισμών» αποδίδουν στη γλώσσα της ψυχής τις εκδηλώσεις της ύλης (MM, 347), η εξέλιξη της οποίας νοείται μόνο μέσω μιας μαθηματικής αναγωγής (MM, 217).

Ιδεαλισμός και ρεαλισμός, επομένως, διαφέρουν στο ότι ο πρώτος εκτείνει την έκταση μέχρι την απτική αντίληψη, ενώ ο δεύτερος την ωθεί έξω από κάθε αντίληψη. Αμφότερες όμως οι θεωρίες επιβεβαιώνουν την *ασυνέχεια διαφορετικών τάξεων αισθητών ποιοτήτων*, όπως και το απότομο πέρασμα από την καθαρή έκταση στο μη εκτατό, πράγμα που δείχνει ότι οι κύριες δυσκολίες τους προέρχονται από αυτό το κοινό αξίωμα (MM, 347-348). Έτσι, ενώ για τον ιδεαλισμό, ο δεσμός ανάμεσα στις δυο σειρές, οπτική και απτική, καθίσταται μυστήριο, ανάγεται σε κάποιον *deus ex machina* (MM, 350), για τον χυδαίο ρεαλισμό, ο δεσμός αποβαίνει ένας άμορφος χώρος, διακριτός από τις αισθήσεις, στον οποίο αναζητείται η αρχή της αντιστοιχίας των αισθησεών μεταξύ τους, δυσκολία που επιδεινώνεται, καθώς πρέπει να εξηγήσει πώς ένα σύστημα ομοιογενών κινήσεων στο χώρο προκαλεί διαφορετικές αισθήσεις

μεταξύ τους (MM, 350). Σε κάθε περίπτωση όμως, αμφότερες οι θεωρίες αποδίδουν «στο χώρο και στο χρόνο ένα ενδιαφέρον μάλλον θεωρητικό, παρά ζωτικό» (MM, 346).

Πλην όμως μια πιο προσεκτική ψυχολογία μας αποκαλύπτει, λέει ο Μπερζόν, ολοένα και καλύτερα την αναγκαιότητα να θεωρούμε όλες τις αισθήσεις πρωταρχικά εκτατές (MM, 351), το χώρο όχι έξω από εμάς, αλλά μέσα μας, όχι σε μια ιδιαίτερη ομάδα αισθήσεων, αλλά σε όλες τις αισθήσεις (MM, 350). Αυτό καθίσταται δυνατό μέσω της διάτασης. Χάριν της διάτασης (extension), της εμφανέστερης (apparente) ποιότητας της αντίληψης⁴³⁷, μέσω της οποίας διασφαλίζεται η συνέχεια μεταξύ εκτατού και μη εκτατού, χάριν της συγκεκριμένης έκτασης που εντοπίζεται στη διαφορά των αισθητών ποιοτήτων⁴³⁸, ο χώρος δεν εγείρεται ανάμεσα στην αντίληψη και στην ύλη ως ένα ανυπέρβλητο όριο· δεν θα ενδιέφερε πλέον την εργασία ενός πνεύματος που διαλογίζεται την ουσία του, αλλά την πορεία ενός όντος που δρα στην ύλη (MM, 353). Ο χώρος έτσι, αλλοιωμένος σε σχέση με την έκταση⁴³⁹, ως «μεταφορά μιας κατάστασης μάλλον παρά ενός πράγματος» (MM, 337), θα ανατοποθετούταν (deposer) κάτω από την πραγματική κίνηση (MM, 351), από μια ποιότητα που δονείται εσωτερικά (MM, 338), ώστε να «αντιλαμβανόμαστε συγχρόνως μια κατάσταση της συνείδησής μας και μια πραγματικότητα ανεξάρτητη από εμάς» (MM, 339).

Θα ήταν δυνατόν, λοιπόν, σ' ένα βαθμό, να αποδεσμευτούμε από το χώρο χωρίς να βγούμε από την έκταση, και θα υπήρχε πράγματι εκεί μια επιστροφή στο άμεσο, αφού αντιλαμβανόμαστε πραγματικά (pour tout de bon) την έκταση, ενώ συλλαμβάνουμε το χώρο μόνο με τον τρόπο ενός σχήματος (MM, 323), μέσω της προσπάθειας ενός νοητικού ενεργήματος⁴⁴⁰. Επιπλέον, θα αποφεύγαμε την πίστη (croiance) σε μια χρονική συνέχεια των συμβάντων όπου οι καταστάσεις της ύλης

⁴³⁷ MM, 374: «Η διάταση (extension) είναι η πιο εμφανής (apparente) ποιότητα της αντίληψης. Σταθεροποιώντας την (διάταση) και υποδιαιρώντας την μέσω ενός αφηρημένου χώρου, τον οποίο εκτείνουμε κάτω από αυτή για τις ανάγκες της δράσης, κατασκευάζουμε την πολλαπλή και απεριόριστα διαιρετή έκταση. Αντιθέτως, εκλεπτύνοντάς την, κάνοντάς την να διαλύεται εκ περιτροπής σε θυμικές αισθήσεις και να εξατμίζεται σε παραποιήσεις των καθαρών ιδεών, αποκτούμε αυτές τις μη εκτατές αισθήσεις με τις οποίες αναζητούμε μάταια στη συνέχεια να ανακατασκευάσουμε τις εικόνες».

⁴³⁸ Βλ. παραπάνω σ. 23. Πρβ. MM, 351.

⁴³⁹ Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 179.

⁴⁴⁰ Βλ. παραπάνω σ. 23.

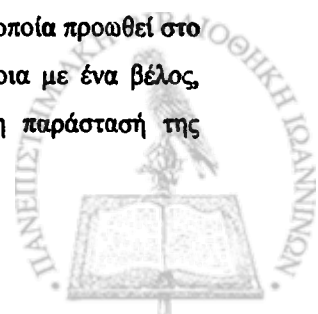


εξάγονται η μια από την άλλη, πράγμα που κάνει άλλωστε με περισσή ακρίβεια ο μηχανικισμός (MM, 340), αν θέταμε τις κινήσεις μέσα στις ποιότητες, με τη μορφή εσωτερικών δονήσεων, αν θεωρούσαμε τις δονήσεις λιγότερο ομοιογενείς, τις ποιότητες λιγότερο ετερογενείς απ' όσο φαίνονται (MM, 340), προκειμένου να βρούμε κάτι κοινό ανάμεσα σε ποιότητες διαφορετικής τάξης που συμμετέχουν όλες στην έκταση σε διαφορετικούς βαθμούς (MM, 346), έτσι ώστε μια όλο και βαθύτερη γνώση της ύλης να είναι δυνατή (MM, 198-199).

Καθένας από αυτούς τους διαδοχικούς βαθμούς κρυσταλλώνει διακριτά τις προοδευτικές τροποποιήσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα στη συγκεχυμένη μάζα των ψυχικών γεγονότων: η ιδέα της ελπίδας στο μέλλον, λόγου χάριν, εμφανίζεται περισσότερο σημαντική από την ίδια την πραγμάτωσή της, διότι ενώ η πραγμάτωση της σημαντικότερης προσδοκίας μας απαιτεί θυσία των υπολοίπων, η ιδέα του μέλλοντος είναι γονιμότερη από το ίδιο το μέλλον, καθώς κυφορεί άπειρες δυνατότητες: αυτός είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου βρίσκουμε, σύμφωνα με τον Μπερξόν, «μεγαλύτερη γοητεία στην ελπίδα παρά στην κατοχή, στο όνειρο παρά στην πραγματικότητα» (E, 10). Κάθε βαθμός δείχνει επίσης μια αύξουσα ένταση ζωής, μια υψηλότερη ένταση διάρκειας, μια μεγαλύτερη ανάπτυξη του κιναισθητικού συστήματος (MM, 355) και ως εκ τούτου μια μεγαλύτερη ικανότητα αντίληψης, επειδή όσο μεγαλύτερο είναι το μέρος του παρελθόντος που συγκρατείται στο παρόν, τόσο περισσότερο εκτείνεται στο μέλλον η ενδεχόμενη δράση⁴⁴¹.

Σε μια τέτοια περίπτωση, η πίστη μας σ' ένα ομοιογενές υπόστρωμα των αισθητών ποιοτήτων επιτελείται «μόνο μέσω μιας πράξης που θα μας έκανε να καταλάβουμε ή να μαντέψουμε στην ίδια την ποιότητα, κάτι που υπερβαίνει την αίσθησή μας, σαν αυτή η αίσθηση να ήταν γεμάτη από αδιανόητες και απαρατήρητες λεπτομέρειες», ώστε η αντικειμενικότητά της, αυτό που έχει μάλλον παρά αυτό που δίνει, να οφείλεται «στην τεράστια πολλαπλότητα κινήσεων που εκτελεί, κατά κάποιο τρόπο, στο εσωτερικό της χρυσαλλίδας της», που ζει και ριγεί στο βάθος, ενώ

⁴⁴¹ ES, 826: «Πώς αναγνωρίζουμε συνήθως τον άνθρωπο της δράσης, εκείνον που αφήνει το στίγμα του στα γεγονότα στα οποία τον εμπλέκει η τύχη; Το χαρακτηριστικό του γνώρισμα δεν είναι ότι συλλαμβάνει μια λίγο πολύ μακρά διαδοχή σε μια στιγμιαία θέαση; Όσο μεγαλύτερο είναι το μέρος του παρελθόντος που συγκρατείται στο παρόν του, τόσο βαρύτερη είναι η μάζα την οποία προωθεί στο μέλλον για να αντιμετωπίσει τα ενδεχόμενα που ετοιμάζονται: η δράση του, όμοια με ένα βέλος, εκτοξεύεται με τόσο μεγαλύτερη δύναμη προς τα εμπρός, όσο περισσότερο η παράστασή της εκτεινόταν προς τα πίσω». Πρβ. EC, 750.

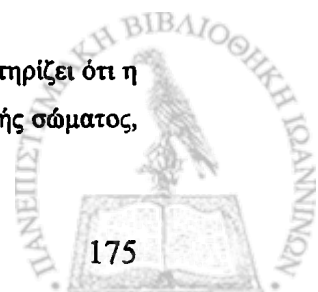


απλώνεται ακίνητη στην επιφάνεια (MM, 339). Εν προκειμένω όμως η αντίληψή μας καθίσταται εσωτερική (perception intérieure), γιατί δεν αφορά στην αντίληψη αντικειμένων, αλλά στην αντίληψη ποιοτήτων μιας ανώτερης αντικειμενικής πραγματικότητας που υπόκειται σε διαβάθμιση, καθώς εξαρτάται από το βαθμό τελειοποίησης και περιπλοκής των αισθητηριακών οργάνων. Η ποιότητα συμπυκνώνεται όσο ανερχόμαστε, αραιώνει όσο κατερχόμαστε την κλίμακα διαβάθμισης, έως ότου μια ακραία αραιώση (dilution) θα αντιστοιχούσε στην ίδια την υλικότητα, 'απόλυτη' πραγματικότητα της ποσότητας μάλλον παρά της ποιότητας (Mél, 823). Εσωτερική, γιατί η αντίληψη «συστέλλει σε μια μοναδική στιγμή της διάρκειάς μου αυτό που θα διαμοιραζόταν, καθαυτό, σε έναν αμέτρητο αριθμό στιγμών» (MM, 343), την αδιάκοπη συνέχεια των αναρίθμητων δονήσεων της ύλης, όλων αλληλέγγυων μεταξύ τους, αντίστοιχα ρίγη (frissons) σε όλες τις κατευθύνσεις (MM, 343). Μέσω της προσήλωσης στην κινητικότητα των κινήσεων θα επιτυγχάναμε έτσι ένα κοπιαστικό για τη φαντασία μας θέαμα της ύλης, πλην όμως καθαρό και απαλλαγμένο από αυτό που οι απαιτήσεις της ζωής μάς κάνουν να προσθέτουμε στην εξωτερική αντίληψη (perception extérieure) (MM, 343).

Έτσι, ενώ η εσωτερική, η υποκειμενική όψη της αντίληψης συνίσταται στη συστολή που επιφέρει η μνήμη, και «η αντικειμενική πραγματικότητα της ύλης συγγέεται με τις πολλαπλές και διαδοχικές δονήσεις στις οποίες αυτή η αντίληψη αποσυντίθεται εσωτερικά», υποκείμενο και αντικείμενο θα ενωνόταν εξ αρχής, λείει ο Μπερξόν, σε μια αντίληψη εκτεταμένη. Στη βάση, λοιπόν, του χρόνου και όχι του χώρου (MM, 217-218), δηλαδή στη βάση της ενόρασης (MM, 216), συνείδηση και ύλη, ψυχή και σώμα πρόκειται να έρθουν σε επαφή μέσα στην αντίληψη (MM, 352).

Έτσι εξηγείται, επίσης, αφενός η ενότητα ψυχής-σώματος, καθώς αίρεται ο αυστηρός δυϊσμός μεταξύ τους⁴⁴², αφετέρου η αποστασιοποίηση της μπερξονικής οπτικής από την υλιστική και την ιδεαλιστική εκδοχή της αντίληψης, θεωρίες εκ των οποίων η πρώτη αποδίδει στο σώμα (κάνοντας τον εγκέφαλό μας να γεννά την παράσταση) και η δεύτερη στο πνεύμα (επιτρέποντας στη νόησή μας να διαγράφει το σχέδιο της φύσης) «το χάρισμα (don) μιας διανοητικής εκλογής (choix intelligent)» (MM, 318). Πλην όμως αυτή η εκλογή δεν επιτελείται τυχαία, χωρίς ένα κάλεσμα

⁴⁴² Ο ισχυρισμός εν προκειμένω ορισμένων μελετητών -η Jaquet [2004: 4 και 5] π.χ. υποστηρίζει ότι η εφαρμογή της δυϊστικής αντίληψης του Μπερξόν, προκειμένου να εξηγήσει τη σχέση ψυχής σώματος, είναι προβληματική επειδή αγνοεί την ενότητα τους- καθίσταται αβάσιμος.



στην ανάμνηση που ανάλογες καταστάσεις έχουν αφήσει πίσω τους, αλλά εμπνέεται από εμπειρίες του παρελθόντος, έτσι ώστε η μνήμη να εκφράζει, στο πεδίο της γνώσης, την αντανάκλαση (*répercussion*) της απροσδιοριστίας της βούλησής μας (MM, 212-213).

Η μνήμη γίνεται συνεπώς η αιτία εξαιτίας της οποίας «αντλαμβάνομαστε στην πραγματικότητα την ύλη σε εμάς, ενώ θεωρητικά την αντλαμβάνομαστε σε αυτήν» (MM, 220), η αιτία μιας υποκειμενικής διάκρισης μεταξύ της ύλης στο σύνολό της και της συνειδητής αντίληψης. Σε αυτή την αρχικά αρνητική διάκριση (*discernement*)⁴⁴³, που εκφράζει την αναγκαία ένδεια της συνειδητής μας αντίληψης, υπάρχει ωστόσο κάτι το θετικό, τονίζει ο Μπερξόν, καθώς εδώ αναγγέλλεται το πνεύμα (MM, 188). Χάρη στο πνεύμα, χάρη στη «μαρτυρία» (*témoignage*) της συνείδησης⁴⁴⁴, δεν διασφαλίζεται μόνο η απόσταση της μπερξονικής οπτικής από εκείνη του ρεαλισμού και του ιδεαλισμού, αλλά έρχεται συγχρόνως στο προσκήνιο η σημασία της προσωπικής εμπειρίας. Πρόκειται για την αναζήτηση της εμπειρίας πέρα από την αποφασιστική αυτή «στροφή» (*tourner*), εκεί όπου η εμπειρία γίνεται «ανθρώπινη»: πρόκειται για την εμπειρία μιας εξ ολοκλήρου καινούργιας και δύσκολης προσπάθειας, όπου παλιές συνήθειες της σκέψης και της αντίληψης, αφού καταργηθούν, ανατοποθετούνται ριζικά ανακατασκευασμένες στη νέα τους μορφή, στη «στροφή» που εκτείνεται στο σκοτάδι πίσω από αυτές (MM, 321). Ήρθε όμως η στιγμή να εξετάσουμε περισσότερο αναλυτικά τη σημασία της μνήμης και την εμπλοκή της στη λειτουργία της αντίληψης.

⁴⁴³ Το πνεύμα, σχολιάζει εύστοχα ο Goldschmidt, είναι ουσιαστικά ελευθερία, μια ελευθερία δημιουργίας. Αλλά μια ικανότητα δημιουργίας είναι πρώτα μια ικανότητα άρνησης με δύο σημασίες: πρώτα συμβολική, καθώς η άρνηση συνιστά μια ικανότητα απομάκρυνσης (*recul*) σε σχέση με τα πράγματα, μέσω της οποίας η ελευθερία «εμποδίζει απλώς τα πράγματα να διεισδύσουν στην εσωτερικότητά της». Στη συνέχεια, αφορά στην αποτελεσματική ικανότητα του σώματος, «να σταματήσει τη συλλεγόμενη κίνηση και να την αντικαταστήσει, αλλάζοντας την κατεύθυνση της κίνησης». Έτσι, η διάκριση, την οποία ο Μπερξόν εκλαμβάνει ως κάτι το θετικό, είναι αρχικά κάτι το αρνητικό. Βλ. Goldschmidt, 2002: 114.

⁴⁴⁴ MM, 318: «Και ενάντια σε αυτά τα δύο ρεύματα επικαλούμαστε την ίδια τη μαρτυρία της συνείδησης, που μας δείχνει στο σώμα μας μια εικόνα σαν τις άλλες και μέσα στη νόσή μας μια ορισμένη ικανότητα διαχωρισμού, διάκρισης και λογικής αντίθεσης, αλλά όχι δημιουργίας και κατασκευής».



3. Το «εγώ» ως μνήμη

και φτάνω στους λειμώνες και στα αχανή ανάκτορα της μνήμης...

Αγ. Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις*

Η θεματοποίηση του φαινομένου της μνήμης, καθόσον όχι μόνο το δεύτερο έργο του Μπερξόν *Υλη και μνήμη*, αλλά και μια σειρά άλλων διαλέξεων ενταγμένων στη συλλογή άρθρων υπό τον τίτλο *Πνευματική ενέργεια* [«Ψυχή και σώμα», «Φαντάσματα και όνειρα», «Το όνειρο», «Η ανάμνηση του παρόντος και η ψευδοαναγνώριση», «Η διανοητική προσπάθεια»], θα ήταν αρκετό για να δικαιώσει την άποψη ότι ο Μπερξόν, θυμίζοντας εν προκειμένω τη σύνδεση της μνήμης με την πλατωνική ανάμνηση⁴⁴⁵, είναι ίσως ο μόνος φιλόσοφος μετά τον Πλάτωνα που απέδωσε τόση μεγάλη σημασία στη μελέτη της⁴⁴⁶.

Αρκετό, αλλά ίσως όχι το μόνο, γιατί αν η μνήμη διατηρεί για τον Μπερξόν την κεφαλαιώδη σημασία της⁴⁴⁷, είναι επειδή αναζητεί σε αυτήν την πειραματική επαλήθευση της προοπτικής του «πνεύματος»⁴⁴⁸. Έτσι, δεδομένου ότι μια πειραματική επαλήθευση της καθαρής αντίληψης, -στην οποία το αντικείμενο είναι «παρόν», «ένα σώμα που τροποποιεί το δικό μας» (*ΜΜ*, 366), θα ήταν αδύνατη, αφού τα πρακτικά αποτελέσματα είναι απολύτως τα ίδια, είτε η πραγματικότητα του αντικειμένου γίνεται αντιληπτή εννοιακά, είτε κατασκευάζεται λογικά (*ΜΜ*, 222), η

⁴⁴⁵ Βλ. H. Gouhier [*Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, 1961, σ. 55], στο Dumoncel, 1997: 149.

⁴⁴⁶ Mourélos, 1964: 103.

⁴⁴⁷ Η προφορική παράδοση αναφέρει, λέει ο Soulez, ότι ο Μπερξόν έγραψε το *Υλη και μνήμη* για την κόρη του Jeanne, που γεννήθηκε κωφή. Η Jeanne όμως, χάρη στην αφοσίωση του πατέρα της και της μητέρας της, έγινε ζωγράφος και γλύπτρια, -ήταν μαθήτρια του Bourdell-, και κατόρθωσε τελικά να μιλήσει. Το έργο, που συνιστά ένα μήνυμα ελπίδας, ότι «το πνεύμα με τη δύναμη της υπομονής, της διάνοιας και της βούλησης μπορεί να υπερβεί την ανεπάρκεια του εγκεφαλικού μηχανισμού», πήρε στον Μπερξόν περισσότερα από τρία χρόνια για να το συλλάβει και να το γράψει. Βλ. Soulez, στο Soulez-Worms, 2002: 92.

⁴⁴⁸ *ΜΜ*, 220: «αφού η καθαρή αντίληψη μας δίνει το όλο ή τουλάχιστον το ουσιώδες της ύλης, καθώς το υπόλοιπο προέρχεται από τη μνήμη και προστίθεται στην ύλη, πρέπει η μνήμη να είναι, κατ' αρχάς (en principe), μια δύναμη (puissance) απολύτως ανεξάρτητη από την ύλη. Αν λοιπόν το πνεύμα είναι μια πραγματικότητα, είναι εδώ, στο φαινόμενο της μνήμης, που πρέπει να το αγγίξουμε πειραματικά». Η έμφαση δική μας.

προσοχή του Μπερξόν στρέφεται αποκλειστικά στο φαινόμενο της μνήμης. Η διερεύνηση της μνήμης προδίδει ότι η σχέση μεταξύ ανάμνησης (*souvenir*), ως «παράστασης ενός απόντος αντικειμένου», και της αντίληψης, δεν είναι μια απλή διαφορά έντασης ή βαθμού, αλλά «μια ριζική διαφορά φύσης», κάτι που συνηγορεί υπέρ της υπόθεσης ότι εισέρχεται στην αντίληψη «μια πραγματικότητα που γίνεται καταληπτή (*saisie*) ενορατικά» (*MM*, 222). Η διαφορά φύσης προαγγέλλει με άλλα λόγια ότι η σχέση ανάμνησης και αντίληψης θα διεκπεραιωθεί από την ενόραση.

Αν η ανάμνηση σημαίνει απλώς μια εξασθενημένη αντίληψη, λέει ο Μπερξόν, όπως υποστηρίζει ο αγγλικός ιδεαλισμός, εδραιώνοντας έτσι μια διαφορά βαθμού «ανάμεσα στην πραγματικότητα του αντικειμένου της αντίληψης και της ιδεατότητας (*idéalité*) του αντικειμένου που γίνεται καταληπτό (*saisie*)» (*MM*, 368), τότε η αντίληψη ενός ελαφρού ήχου θα ήταν, παραδείγματος χάριν, η ανάμνηση ενός έντονου θορύβου (*MM*, 369). Πράγμα που σημαίνει ότι οπισθοδρομούμε στο παρελθόν, ότι αφηνόμαστε απλώς σε μια ονειροπόληση, στη διαδρομή της οποίας ξαναβρίσκουμε παρελθούσες εικόνες, συνοδευόμενες από συγκινήσεις με τη δική τους ιστορική ατμόσφαιρα⁴⁴⁹.

Η μνήμη όμως «δεν συνίσταται καθόλου σε μια οπισθοδρόμηση (*régression*) του παρόντος στο παρελθόν, αλλά αντίθετα σε μια πρόοδο του παρελθόντος στο παρόν» (*MM*, 369), στη μνήμη-διάρκεια που κατατρώγει το μέλλον μέσω της εισβολής του παρελθόντος στο παρόν⁴⁵⁰. Αυτή λοιπόν η μνήμη δεν είναι μια «ικανότητα ταξινόμησης των αναμνήσεων σε ένα συρτάρι ούτε καταγραφής σε ένα κατάστιχο», αφού μια ικανότητα μπορεί να ασκείται διακεκομμένα (*EC*, 498), αλλά μια «δυναμική κατάσταση» (*état virtuel*) που υλοποιείται σταδιακά, μέσω μιας σειράς διαφορετικών «επιπέδων συνείδησης» (*plans de conscience*), σε μια αντίληψη ενεργή (*actuelle*), έως ότου αποβεί μια κατάσταση του παρόντος, μια δρώσα κατάσταση, στο ακραίο επίπεδο της συνείδησής μας όπου σχεδιάζεται το σώμα μας (*MM*, 369).

Η θεωρία των διαφορετικών επιπέδων συνείδησης, αγνοημένη από την έρευνα εν γένει και λιγότερο γνωστή σε σχέση με τη θεωρία της καθαρής αντίληψης, του εγκεφαλικού εντοπισμού ή τη μεταφυσική της ύλης⁴⁵¹, -θεωρία όχι μόνο ψυχολογική, αλλά και μεταφυσική, δεδομένου ότι η παράστασή μας διπλασιάζεται από μια

⁴⁴⁹ *Le Senne*, 1970: 212.

⁴⁵⁰ Βλ. παραπάνω σ. 26.

⁴⁵¹ *Worms*, 1997: c) 85.



οντολογία βαθμών του πραγματικού (*degrés du reel*), στα οποία διαδραματίζεται η παράσταση, έτσι ώστε η συνείδηση να αποτελεί όχι μόνο βιολογική λειτουργία και δεδομένο της αντικειμενικότητας, αλλά πραγματικός δείκτης ενός τύπου είναι⁴⁵², - αποτελεί στην πραγματικότητα την αφετηρία της μπερξονικής θεώρησης⁴⁵³.

Σύμφωνα με τον Μπερξόν, τα επίπεδα αυτά δεν είναι δεδομένα ως πράγματα που υπερθέτονται το ένα στο άλλο, αλλά εκφράζοντας μια εμμενή διαβάθμιση⁴⁵⁴, χαρακτηρίζουν την πραγματικότητα του πνεύματος· υπάρχουν μόνο δυνητικά, ή μάλλον δημιουργούνται εκ νέου και διακρίνονται αδιαλείπτως από τη δράση της διάνοιας (*MM*, 371). Υπάρχουν δυνητικά σημαίνει ότι είναι *μη αναγνωρίσιμα*, ενόσω οι αναμνήσεις μας παραμένουν στο παρελθόν, αναγνωρίσιμα ωστόσο όσο αυτές διασχίζουν το παρόν⁴⁵⁵. Κοντολογίς, υπάρχουν ασυνείδητα, αλλά ενδόμυχα αναμειγμένα με τη συνειδητή ζωή⁴⁵⁶.

⁴⁵² Στο ίδιο, 104.

⁴⁵³ *Apparat critique, Oeuvres*, 1490. «Το σημείο εκκίνησης της εργασίας μας», γράφει ο Μπερξόν, είναι η ανάλυση που θα βρούμε στο τρίτο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου. Θα δείξουμε σε αυτό το κεφάλαιο, στο ακριβές παράδειγμα της ανάμνησης, ότι το ίδιο το φαινόμενο του πνεύματος ενδιαφέρει συγχρόνως μια πολλαπλότητα διαφορετικών επιπέδων συνείδησης, που σημειώνουν όλους τους ενδιάμεσους σταθμούς ανάμεσα στο όνειρο και στη δράση: στο τελευταίο από αυτά τα επίπεδα, και μόνο στο τελευταίο, θα παρενέβαινε το σώμα.»

⁴⁵⁴ Οι λέξεις προσηματισμός (*gréformation*), επιβίωση (*survivance*), εμμέθεια (*immanence*) δείχνουν, σύμφωνα με τον Janκélévitch, αφενός την ύπαρξη διάρκειας, αφετέρου τον πραγματικό πλουραλισμό «ζωντανών δυνάμεων που ανέρχονται διαδοχικά στο φως, και απωθούν τις άλλες σε ένα προσωρινό ασυνείδητο, όπου διατηρούν την αυτονομία και τη ζωτικότητα τους. Αλλά δεν πρόκειται εδώ πια για έναν μοναδικό τύπο, βαθμιαία περίπλοκο, μέσω μιας παράθεσης εξωτερικών χαρακτήρων· δεν υπάρχει πλέον ούτε κυριαρχική ούτε κατακτημένη αρχή, ούτε ιεραρχία, ούτε διαβαθμίσεις. Οποιοσδήποτε εμμέθεια (*immanence*) εννοεί επάλληλα επίπεδα». Βλ. Janκélévitch, 1931: 211.

⁴⁵⁵ *MM*, 277: «[...] η ανάμνησή μας (όταν ψηλαφούμε το παρελθόν) παραμένει ακόμη σε δυνητική κατάσταση· έτσι είμαστε απλά διατεθειμένοι να την υποδεχτούμε, υιοθετώντας την κατάλληλη στάση. Λίγο λίγο εμφανίζεται σαν ένα νεφέλωμα που θα πύκνωνε: από τη δυνητική περνά στην τωρινή κατάσταση· και στο μέτρο που τα περιγράμματά της σχεδιάζονται και η επιφάνειά της χρωματίζεται, τείνει να μιμείται την αντίληψη. Αλλά με τις βαθιές της ρίζες παραμένει προσκολλημένη στο παρελθόν· και, άπαξ πραγματωμένη, δεν θα αισθανόταν την πρωταρχική της δυνητικότητα, δεν θα την αναγνωρίζαμε ποτέ ως ανάμνηση, αν δεν ήταν συγχρόνως μια παρούσα κατάσταση, κάτι που διασχίζει το παρόν».

⁴⁵⁶ Ο Μπερξόν εξηγεί στην αλληλογραφία του με τον W. James πώς ακριβώς εννοεί το ασυνείδητο: «Αποφεύγω να δώσω στο ασυνείδητο ένα μεγάλο μέρος, όχι μόνο στην ψυχολογική ζωή αλλά ακόμη και στο σύμπαν εν γένει· η ύπαρξη της μη αντιληπτής ύλης μου φαίνεται κάτι του ίδιου

Η έννοια του «ασυνείδητου», γνωστή ήδη από τον 18^ο αιώνα στα αγγλικά (unconscious) και στα γερμανικά (bewußtlos)⁴⁵⁷, εισήλθε στο προσκήνιο της ψυχολογικής έρευνας από τον Sigmund Freud, ο οποίος έδωσε στα τέλη του 19^{ου} αιώνα ένα τέτοιο γόητρο σε αυτήν την αμφιλεγόμενη έννοια, έτσι ώστε στις αρχές του 21^{ου} να θεωρηθεί ως μία από τις μεγαλύτερες προόδους της σύγχρονης επιστήμης⁴⁵⁸. Η ιδέα του φροϋδικού ασυνείδητου, η ιδέα δηλαδή ενός «ψυχικού τόπου» και της παράστασης μιας «ψυχικής διαδικασίας», που παρεμβαίνουν πριν να σχηματιστούν οι αντίστοιχες θέσεις του προσυνειδητού (preconscious), -το τελευταίο από τα συστήματα του κινητήριου άκρου που δείχνει ότι υπό ορισμένες συνθήκες ο ερεθισμός μπορεί να παρέμβει στη συνείδηση χωρίς αναβολή-, και του ασυνείδητου (inconscient), -ενός συστήματος που τοποθετείται ακόμη πιο πίσω και το οποίο δεν έχει πρόσβαση στη συνείδηση αν δεν περάσει από το προσυνειδητό-, βασίζεται στην έννοια της εκπλήρωσης μιας επιθυμίας (*Wunscherfüllung*), η οποία επιτρέπει την αναδρομή στο ασυνείδητο μέχρι τις πρώτες ψυχικές διαδικασίες της παιδικής ηλικίας⁴⁵⁹. Εν ολίγοις, η φροϋδική μέθοδος, συνοψίζει ο διάδοχος του Freud, ο ψυχίατρος Carl Jung⁴⁶⁰, περιορίζεται στην προσπάθεια να αποδείξει ότι η συντριπτική σπουδαιότητα του ερωτικού ή σεξουαλικού ενστίκτου έγκειται σε μια νευρωτική κατάσταση μεταξύ της συνειδητής και της ασυμβίβαστης ασυνείδητης επιθυμίας, που απωθείται για κάποιους ηθικούς λόγους από την παιδική ηλικία⁴⁶¹.

Ο Jung [*Η υφή του ασυνείδητου* (1916)], στη συνέχεια, έχοντας διαχωρίσει ριζικά τη στάση του από εκείνη του Freud, όσον αφορά στο χαρακτήρα και στη

γένους με εκείνη μιας μη συνειδητής ψυχολογικής κατάστασης. Αυτή η ύπαρξη, έξω από κάθε τωρινή εμπειρία δεν είναι, αναμφίβολα, η καθαυτή ύπαρξη (*en soi*), για την οποία μιλούσε η αρχαία ουσιοκρατία· και εντούτοις δεν είναι ενεργά παρούσα σε μια συνείδηση· είναι κάτι ενδιάμεσο ανάμεσα στις δύο, πάντοτε στο σημείο να γίνει ή να ξαναγίνει συνειδητή, κάτι ενδόμυχα αναμειγμένο με τη συνειδητή ζωή, *interwoven with it*, και δεν κείται κάτω από αυτήν, όπως θα επιθυμούσε η ουσιοκρατία» (*Méi*, 652). Η έμφαση δική μας.

⁴⁵⁷ Brès, 2002: 7. Για την έννοια του «ασυνείδητου» πριν από τον Freud βλ. επίσης Καίσιερ, 1976: 119-124.

⁴⁵⁸ Brès, 2002:79.

⁴⁵⁹ *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, σσ. 459-460, και 470-471. Για την παράθεση βλ. Brès, 2002: 81-82.

⁴⁶⁰ Carl Jung (1875-1961), ελβετός ψυχίατρος, θεμελιωτής της αναλυτικής ψυχολογίας.

⁴⁶¹ Jung, χ.χ.ε.: (α) 25.



διεργασία μεταμόρφωσης της ασυνείδητης ψυχής⁴⁶², υποστηρίζει ότι το ασυνείδητο, εκτός από το απωθημένο υλικό, «περιέχει όλα εκείνα τα ψυχικά συστατικά που βυθίστηκαν κάτω από το συνειδητό περιλαμβανομένων και των ανεπαίσθητων αισθητικών αντιλήψεων»⁴⁶³. Επίσης, καθώς δεν περιέχει μόνον προσωπικά, αλλά στα βαθύτερα επίπεδα κατέχει και απρόσωπα ομαδικά συστατικά, που απαντούν ως κληρονομημένες κατηγορίες ή ως αρχέτυπα σε σχετικά δρώσα κατάσταση, είναι ομαδικό⁴⁶⁴. Σημαίνει, με λίγα λόγια, αφενός το ψυχικά άγνωστο, όλα αυτά τα οποία αν αναδύονταν στο συνειδητό δεν θα διέφεραν από τα γνωστά ψυχικά περιεχόμενα, αφετέρου το άγνωστο ψυχοειδές σύστημα, ένα πεδίο 'παρόμοιο' με την ψυχή· είναι «όλα όσα ξέρω, που όμως δεν σκέφτομαι αυτή τη στιγμή· όλα όσα μου ήταν κάποτε συνειδητά, που όμως έχουν τώρα ξεχαστεί· όλα όσα αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις μου αλλά δεν τα προσέχει το συνειδητό μου· όλα όσα νιώθω, σκέφτομαι, θυμάμαι, θέλω και πράττω ασυναίσθητα και χωρίς προσοχή, δηλαδή ασυνείδητα· όλα τα μελλοντικά, που προετοιμάζονται μέσα μου και θα έρθουν αργότερα στο συνειδητό μου· όλα αυτά είναι περιεχόμενα του ασυνείδητου»⁴⁶⁵.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε όχι τόσο το φροϋδικό, αλλά το γουνγκιανό ασυνείδητο, εκφράζοντας πολύπλευρα τη σχέση του με το συνειδητό, βρίσκεται εγγύτερα στην μπερξονική εκδοχή. Ο Μπερξόν, θεωρώντας ότι το ασυνείδητο συνιστά μια μη συνειδητή ψυχολογική κατάσταση, προσδιορίζει το τελευταίο με βάση την ιδέα του κοινού νου. Ενάντια σε μια διαδεδομένη προκατάληψη, λέει ο Μπερξόν, η ιδέα μιας *ασυνείδητης παράστασης* είναι σαφής, οικεία αντίληψη στον κοινό νου, διότι οι παρούσες εικόνες της αντίληψής μας δεν συνιστούν την ολότητα της ύλης (MM, 284). Πράγμα που σημαίνει ότι η πραγματικότητα ξεπερνά επ' άπειρον την αντίληψή μας, ότι το υπόλοιπο έχει πρακτικά καταργηθεί, ενώ «στην εσωτερική μας ζωή μάς φαίνεται *πραγματικό* μόνο αυτό που αρχίζει με την παρούσα στιγμή» (MM, 286). Η διάκριση άρα μιας ασυνείδητης κατάστασης από μια συνειδητή επιτελείται εξαιτίας της προσκόλλησης της συνείδησής μας σε μια κατάσταση του παρόντος:

⁴⁶² Στο ίδιο, 117.

⁴⁶³ Στο ίδιο, 119.

⁴⁶⁴ Στο ίδιο, 129.

⁴⁶⁵ *Werke*, [Απαντα] τόμ. 8, σ. 215 κ. εξ. Βλ. Wehr, 2006: 42-43.

Πέρα από τους τοίχους του δωματίου σας, που αντιλαμβάνεστε αυτή τη στιγμή, υπάρχουν τα διπλανά δωμάτια, έπειτα το υπόλοιπο σπίτι, τέλος ο δρόμος και η πόλη στην οποία μένετε. Ανεξαρτήτως αν η θεωρία της ύλης την οποία υιοθετείτε είναι ρεαλιστική ή ιδεαλιστική, σκέφτεστε προφανώς, όταν μιλάτε για την πόλη, για το δρόμο, άλλα δωμάτια του σπιτιού, ισάριθμες αντιλήψεις απούσες από τη συνείδησή σας δεδομένες ωστόσο έξω από αυτή. Αυτές δεν δημιουργούνται παρά όσο η συνείδησή σας τις δέχεται· ήταν ήδη εκεί λοιπόν κατά κάποιο τρόπο· και αφού, εξ υποθέσεως, η συνείδησή σας δεν τις αντιλαμβάνόταν, πώς μπορούσαν να υπάρχουν καθαυτές αν όχι σε ασυνείδητη κατάσταση (MM, 284);

Τώρα, δεδομένου ότι υφίσταται όπως είδαμε μια διαφορά βαθμού ανάμεσα στην ολότητα της ύλης και στην παράστασή της, ανάμεσα στη στιγμιαία αντίληψη ενός οποιουδήποτε ασυνείδητου υλικού σημείου, -που είναι απείρως ευρύτερη από τη δική μας αφού συγκεντρώνει και μεταδίδει τις δράσεις όλων των σημείων του υλικού κόσμου-, και στη η συνείδησή μας, -που δεν προσπελάζει παρά ορισμένα μέρη μέσω ορισμένων πλευρών⁴⁶⁶, θεωρούμε ότι η διαφορά βαθμού, εκφράζοντας τη σχέση όλου-μέρους, αντιπροσωπεύει συγχρόνως και τη θεωρία των επιπέδων συνείδησης, θεωρία που φέρνει στο προσκήνιο, αφενός τη διατήρηση του συνόλου των αναμνήσεων στο ασυνείδητο, αφετέρου το διαμεσολαβητικό ρόλο της συνείδησης στη σχέση της με το ασυνείδητο⁴⁶⁷. Έτσι, παρότι η έννοια του «επιπέδου» συνιστά ομολογουμένως μια σύνθετη⁴⁶⁸, αλλά και αμφιλεγόμενη έννοια, αφού δηλώνει τόσο μια διαφορά βαθμού όσο και μια διαφορά φύσης⁴⁶⁹, αποτελεί κατά τη γνώμη μας αφετηρία για την πραγμάτευση της μνήμης, καθώς εκφράζει, στα στενά της όρια, τη

⁴⁶⁶ Βλ. παραπάνω σ. 167.

⁴⁶⁷ Worms, 1997: c) 96.

⁴⁶⁸ Ο Lanfranchi, λόγου χάριν, θεωρεί ότι η έννοια του επιπέδου εκφράζει: «ένταση (intensité), βάθος, καθαρότητα, σταθερότητα, ευρύτητα, ένταση (tension), οργάνωση, καθένα από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι διακριτό, ακόμη κι αν συγγέεται σε ορισμένες όψεις του». Βλ. Lanfranchi, 1959: 183.

⁴⁶⁹ Στην περίπτωση π.χ. της κοινωνικής υποχρέωσης, η οποία εμφανίζεται ασύγκριτα ισχυρότερη σε σχέση με την ατομική προς μια συνήθεια, η πίεσή της είναι τέτοια, τονίζει ο Μπερξόν, «που η διαφορά βαθμού ισοδυναμεί με τη διαφορά φύσης» (DS, 982). Πρβ. Mourélos, 1964: 29.



συγκεκριμένη και ανάμικτη κατάσταση της συνειδησής μας, τη σύνθεση καθαρής μνήμης και καθαρής αντίληψης, τη σύνθεση πνεύματος και ύλης (MM, 373). Εκκινούμε, με άλλα λόγια, όπως κάνει άλλωστε ο Μπερξόν, από το πραγματικό, το πεδίο της δράσης, και όχι από το πνευματικό πεδίο (της καθαρής ανάμνησης), όχι επειδή αγνοούμε τη διαφορά φύσεως μεταξύ καθαρής μνήμης και καθαρής αντίληψης⁴⁷⁰, αλλά επειδή μέσα από την εμπλοκή της μνήμης στην αντίληψη, μέσα από τη συμβολή της αυθορμησίας της διάνοιας με τον μηχανισμό του σώματος⁴⁷¹, πρόκειται να αναδείξουμε την προσπάθεια διεύρυνσης της συνειδησης σε ένα άλλο επίπεδο του πραγματικού.

Η σχέση αντίληψης και μνήμης εξετάζεται από τον Μπερξόν, όπως η πραγμάτευση της αντίληψης, με επίκεντρο την έννοια της εικόνας. Η συνειδητή μας αντίληψη, που συνίσταται όπως είδαμε σε μια εκλογή δράσης⁴⁷², προδίδει ότι η δράση μας δεν γίνεται τυχαία, αλλά συνίσταται σε ένα «κάλεσμα (appel) στην ανάμνηση», που εμπνέεται από τις εμπειρίες του παρελθόντος⁴⁷³, ένα κάλεσμα σε μια φευγαλέα εικόνα, την οποία προσπαθούμε, μέσω της δράσης μας, να της δώσουμε μια σταθερή μορφή⁴⁷⁴. Έρχεται έτσι να ενσωματωθεί στην εξωτερική αντίληψη, μια

⁴⁷⁰ Ορισμένοι μελετητές του Μπερξόν, ίσως μάλιστα οι περισσότεροι, επηρεασμένοι από την ερμηνεία του Deleuze, με βάση την οποία επιχειρείται να διαβαστεί ο Μπερξόν μέσω του Spinoza, έχουν ως αφετηρία τους τη διαφορά φύσης μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, μνήμης και αντίληψης. Ο Adamson, εν προκειμένω, επικρίνοντας τη θέση του Mullarkey [«Bergson: The Philosophy of *Durée-Différence*», *Philosophy Today* 40 (1996: 376)], που προτάσσει τη θέση του Μπερξόν για τον ταυτόχρονο σχηματισμό μνήμης και αντίληψης, υποστηρίζει ότι αν αγνοήσουμε ότι «τα συμπληρωματικά κατηγορούμενα ύλης και μνήμης πρέπει εξίσου να θεωρηθούν ως διαφορές μεταξύ πορείας και υλικών στοιχείων», θα χαθεί «η οντολογική σημασία» ολόκληρου του μπερξονικού σχεδίου. Βλ. Adamson, 2000: 82 και 83. Σε αυτή την κατεύθυνση κινείται και ο Durie [2000: 161], ο οποίος, υιοθετώντας την άποψη του Deleuze, εκκινεί από τη διαφορά φύσης όταν λέει π.χ. ότι «το παρελθόν και το παρόν είναι του ίδιου είδους, ανήκουν στην ίδια πολλαπλότητα». Για την εκτενή ανάπτυξη αυτής της θέσης βλ. στο ίδιο, ιδιαίτερα σσ. 161-164.

⁴⁷¹ MM, 370: «Δεν έπρεπε να εξερευνήσουμε αυτό το πεδίο (το πεδίο του πνεύματος)», γράφει ο Μπερξόν, αλλά «τοποθετημένοι στη συμβολή του πνεύματος και της ύλης, επιθυμούμε πριν απ' όλα να τα δούμε να ρέουν το ένα μέσα στο άλλο· έπρεπε να επανεξετάσουμε την αυθορμησία της διάνοιας, μέσα από το σημείο σύνδεσής της με έναν σωματικό μηχανισμό».

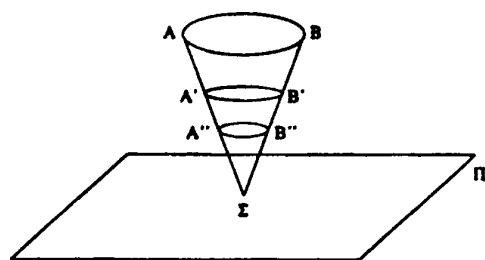
⁴⁷² Βλ. παραπάνω σ. 98.

⁴⁷³ Βλ. παραπάνω σ. 175.

⁴⁷⁴ Όταν για παράδειγμα «εξασκούμαστε για να μάθουμε ένα μάθημα», τονίζει ο Μπερξόν, «η οπτική ή η ακουστική εικόνα που ψάχνουμε για να την ανασυνθέσουμε μέσα από κινήσεις, δεν θα ήταν ήδη στο

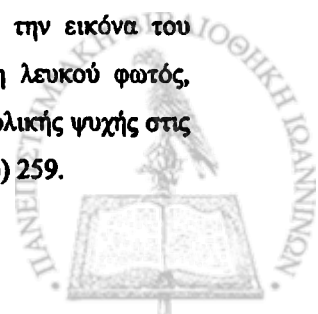
εικόνα ή κάποια παρόμοια εικόνα-ανάμνηση (*image-souvenir*), την οποία στέλνει η μνήμη, έτσι ώστε η αντίληψη να αναδημιουργείται ή να διπλασιάζεται. Αν, παραταύτα, η ανακαλούμενη εικόνα δεν αρκεί να καλύψει τις λεπτομέρειες της εικόνας της αντίληψης, «ένα κάλεσμα εξαπολύεται στις βαθύτερες και πιο απομακρυσμένες περιοχές της μνήμης, μέχρις ότου άλλες γνωστές λεπτομέρειες να προβληθούν πάνω σε αυτές που αγνοούμε», διαδικασία που μπορεί να συνεχίζεται ατελείωτα, έτσι ώστε η αντίληψη να αναπτύσσεται ολοένα και περισσότερο μέσα από έναν αυξανόμενο αριθμό συμπληρωματικών αναμνήσεων (*MM*, 247). Το κάλεσμα τούτο δηλώνει την έναρξη μιας «εργασίας ψηλάφησης» (*travail de tâtonnement*), προκειμένου η συνείδησή μας να αποσπαστεί από το παρόν και να ανατοποθετηθεί στο παρελθόν, ή τουλάχιστον σε μια ορισμένη περιοχή του (*MM*, 276-277).

Για να παρακολουθήσουμε καλύτερα την εργασία ψηλάφησης του παρελθόντος, χρειάζεται να ανατρέξουμε στο λεγόμενο κινητήριο (*schéma moteur*) (*MM*, 255, 259) ή δυναμικό σχήμα (*schéma dynamique*) (*ES*, 936). Πρόκειται για το σχήμα του ανεστραμμένου κώνου ή της ανεστραμμένης πυραμίδας⁴⁷⁵, το οποίο βρίσκει την πλήρη ανάπτυξή του, όχι μόνο στο *Υλη και μνήμη* (ιδιαίτερα σσ. 301-302), αλλά και στο δοκίμιο *Η διανοητική προσπάθεια* (1902) (σσ. 930-959).



πνεύμα μας, αόρατη και παρούσα; [...] Συγκεντρωθείτε, λοιπόν, πάνω σε αυτό που αισθάνεστε· θα νιώσετε ότι ολόκληρη η εικόνα είναι εκεί, αλλά φευγαλέα, πραγματικό φάντασμα που εξαφανίζεται την ακριβή στιγμή στην οποία η κινητήρια δραστηριότητά σας θα ήθελε να σταθεροποιήσει τη μορφή (*silhouette*) του» (*MM*, 232).

⁴⁷⁵ Η Mossé-Bastide αναφέρει ότι ο Μπερξόν εμπνεύστηκε αυτό το σχήμα από την εικόνα του πρίσματος στον Πλωτίνο, απ' όπου έγχρωμες ακτίνες εξέρχονται από μια δέσμη λευκού φωτός, προκειμένου να δείξει στο μάθημά του, το 1902, την ενύπαρξη (*immanence*) της καθολικής ψυχής στις ατομικές ψυχές, οι οποίες ωστόσο διακρίνονται από αυτή. Βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 259.



Η ψυχολογική μας ζωή, διαβάζουμε στο *Ύλη και μνήμη*, εκτυλίσσεται μεταξύ παρόντος και παρελθόντος, ανάμεσα στους κιναισθητικούς μηχανισμούς του σώματος (σημείο Σ) και στην ολότητα των αναμνήσεων (σημείο ΑΒ), μεταξύ των οποίων λαμβάνουν χώρα χιλιάδες επαναλήψεις της ψυχολογικής μας ζωής (τμήματα Α' Β', Α'' Β''). Στην κανονική του κατάσταση το εγώ (moi normal), ουδέποτε παγιώνεται σε αυτές τις ακραίες θέσεις, ουδέποτε προσκολλάται στην τωρινή πραγματικότητα, μέσω της αντίδρασής του στους αισθητηριακούς ερεθισμούς, ούτε διασκορπίζεται στο παρελθόν, -στην κατάσταση του ονείρου-, αλλά κινείται εναλλάξ στα ενδιάμεσα τμήματα, σε ενδιάμεσα επίπεδα (MM, 302), καθένα από τα οποία αποτελεί μια μικρή ολότητα που αναπαράγει σε ένα πλαίσιο λίγο πολύ ανεπτυγμένο ή συμπιεσμένο το σύνολο της ψυχολογικής ζωής του υποκειμένου⁴⁷⁶.

Η ολότητα της μνήμης απαντά ταυτοχρόνως με δύο κινήσεις στο κάλεσμα μιας παρούσας κατάστασης: αφενός με μια κίνηση μετατόπισης (translation), «μέσω της οποίας μεταφέρεται ακέραιη (intégrale) μπροστά στην εμπειρία και συστέλλεται έτσι λίγο πολύ ενόψει της δράσης» (MM, 307-308), έτσι ώστε π.χ. *οι χίλιες διαδοχικές θέσεις ενός δρομέα να γίνονται αντιληπτές ως η εικόνα ενός ανθρώπου που τρέχει* (MM, 343)· αφετέρου με μια κίνηση αυτοπεριστροφής (rotation sur elle-même), διά της οποίας η μνήμη, προσανατολιζόμενη στην κατάσταση της στιγμής, παίρνει την πιο χρήσιμη όψη (MM, 308). Η διπλή αυτή κίνηση επιφέρει «μια απεριόριστη πολλαπλότητα δυνατών καταστάσεων της μνήμης», «άλλες τόσες επαναλήψεις ολόκληρης της παρελθούσης ζωής μας» (MM, 307), ανάμεσα «σε δύο διαφορετικές πνευματικές διατάξεις, σε δύο διακριτούς βαθμούς έντασης», σε δύο διαφορετικούς «τόνους» της πνευματικής μας ζωής: της καθαρής εικόνας και της δράσης, οι οποίες όμως παραμένουν αταξινόμητες, τονίζει ο Μπερξόν, επειδή αυτοπροσδιορίζονται από τις αναγκαιότητες της στιγμής και το βαθμό της προσωπικής προσπάθειας (MM, 308).

Το κλειδί, προκειμένου να κατανοήσουμε τη σχέση των δύο ακραίων αυτών καταστάσεων που αντιπροσωπεύουν συγχρόνως τα δύο είδη μνήμης, της πνευματικής και της σωματικής⁴⁷⁷, δύο διαφορετικά πεδία του πνεύματος και του σώματος, της καθαρής ανάμνησης (souvenir pur) και της αντίληψης, είναι ένας τρίτος όρος, εκείνος της ανάμνησης-εικόνας (souvenir-image) (MM, 276). Η καθαρή ανάμνηση

⁴⁷⁶ Vieillard-Baron [*Κείμενα Παιδείας*], 2001: 70.

⁴⁷⁷ Βλ. παραπάνω σσ. 124-126.

παραμένει, όπως είδαμε πιο πάνω, σε δυνητική, δηλαδή σε ασυνείδητη κατάσταση⁴⁷⁸. είναι μια ανίσχυρη (impuissant) ανάμνηση, εφόσον παραμένει άχρηστη, καθαρή από κάθε ανάμιξη με την αίσθηση και άρα μη εκτατή (inextensif) (MM, 283)· είναι μια ιδέα (MM, 270) σε λανθάνουσα κατάσταση (état latent) (MM, 283), που «εκδηλώνεται φυσικά μόνο στην έγχρωμη και ζωντανή εικόνα που την αποκαλύπτει». Η ανάμνηση-εικόνα, ενδιάμεσος κρίκος μεταξύ ανάμνησης και αντίληψης, συμμετέχει αφενός στην πρώτη, «την οποία αρχίζει να υλοποιεί», αφετέρου στη δεύτερη, «στην οποία τείνει να ενσωματωθεί». Έτσι, δεδομένου ότι η αντίληψη «δεν είναι ποτέ μια απλή επαφή του πνεύματος με το παρόν αντικείμενο», αλλά «εμποτισμένη από αναμνήσεις-εικόνες που τη συμπληρώνουν και την ερμηνεύουν», αποβαίνει μια «αντίληψη εν τη γενέσει» (MM, 276), μια αντίληψη που αναδημιουργείται συνεχώς υπό το βάρος των μνημονικών εικόνων.

Η ανάμνηση καταλήγει έτσι, μέσω μιας σειράς ενδιάμεσων σταθμών, να ερεθίσει τα αισθητηριακά κέντρα, να προλογίσει μια κινητήρια αντίδραση, ώστε, δηλώνοντας την «αρχή μιας δράσης στο χώρο» (MM, 275), να αποβεί μια εικόνα του παρόντος (MM, 283). Όσο οι εν λόγω κινήσεις επαναλαμβάνονται, αποβαίνουν συνήθειες και καθορίζουν τη συμπεριφορά της αντίληψής μας αυτοματικά (MM, 229), επιδιώκοντας να εξασφαλίσουν την ισορροπία και την προσαρμογή του οργανισμού στο περιβάλλον του (MM, 230). Στην περίπτωση αυτή η συνείδηση, στραμμένη στη δράση και στην πρακτική του παρόντος, θα εμπόδιζε τη διέλευση της μνήμης, που θα περίμενε «απλώς να εκδηλωθεί μια ρωγμή (fissure) ανάμεσα στη σημερινή εντύπωση και την κίνηση που τη συνοδεύει, για να περάσουν οι εικόνες της», έτσι ώστε να ανακαλυφθεί η εικόνα-ανάμνηση (MM, 241).

Κατά τη διαδικασία προετοιμασίας, κάθε εικόνα-ανάμνηση καθίσταται ικανή να γλιστρήσει στην αντίληψη και να τη μεταφράσει, ώστε η διάκριση μεταξύ αντίληψης και ανάμνησης να αποβαίνει δυσχερής· πράγμα που επιβεβαιώνουν, κατά τον Μπερξόν, τα πειράματα των Münsterberg και Külpe⁴⁷⁹. Αλλά και άλλα ιδιοφυή πειράματα, όπως εκείνα των Goldscheider και Müller, αναδεικνύουν πράγματι τον *μαντευτικό χαρακτήρα της αντίληψης*⁴⁸⁰. Εναντία στον Grashey, ο οποίος υποστήριζε

⁴⁷⁸ Πρβ. *Mél*, 617.

⁴⁷⁹ Münsterberg [*Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, σ. 15 κ. εξ.] και Külpe [*Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, σ. 185], στο *MM*, 248.

⁴⁸⁰ Goldscheider και Müller [*Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (Zeitschrift für klinische Medicin*, 1893)], στο *MM*, 249.



ότι η ανάγνωση των λέξεων γίνεται «κατά γράμμα», οι εν λόγω ερευνητές υποστηρίζουν «ότι η τρέχουσα ανάγνωση είναι μια αληθινή εργασία μαντείας (divination)», αφού το πνεύμα μας δεν κάνει άλλο από το να συλλέγει εδώ κι εκεί κάποια χαρακτηριστικά γνωρίσματα, το διάστημα των οποίων συμπληρώνει με αναμνήσεις-εικόνες, οι οποίες, «προβαλλόμενες στο χαρτί, αντικαθίστανται από χαρακτήρες που εντυπώνονται πραγματικά» και μας δίνουν έτσι την ψευδαίσθηση της κατά γράμμα ανάγνωσης⁴⁸¹. Η ανάγνωση αποβαίνει λοιπόν έργο μαντείας, όχι όμως αφηρημένης μαντείας, αλλά μιας διαδικασίας κατά την οποία ένα σύνολο μη πραγματικών αναμνήσεων και αντιλήψεων επωφελούνται των περιστάσεων και προσπαθούν να υλοποιηθούν ολοκληρωτικά (ES, 889). Παρομοίως, η διαδικασία ακρόασης της ομιλίας (πείραμα Bagley), κατά την οποία καταλήγουμε να ακούμε με ακρίβεια μόνο ένα μέρος της προφερόμενης λέξης (ES, 943), όπως επίσης η ακρόαση λέξεων μιας άγνωστης γλώσσας (ES, 944), αποτελούν ακλόνητα παραδείγματα μιας διαδικασίας κατά την οποία η αντίληψη, υπό την επίδραση της μνήμης, επινοεί ἀκατάπαυστα. Δημιουργούμε έτσι ή ανακατασκευάζουμε αδιάκοπα, ενώ η διάκριση της αντίληψής μας «συγκρίνεται με έναν κλειστό κύκλο, όπου η εικόνα-αντίληψη που κατευθύνεται στο πνεύμα και η εικόνα-ανάμνηση που εξαπολύεται μέσα στο χώρο θα έτρεχαν η μια πίσω από την άλλη» (MM, 249). Προκαλείται δηλαδή από δύο ρεύματα αντίθετης κατεύθυνσης εκ των οποίων το πρώτο, κεντρομόλο, προερχόμενο από το εξωτερικό αντικείμενο, δίνει μια παθητική, μηχανική αντίληψη και το δεύτερο, φυγόκεντρο, εκκινώντας από την «καθαρή ανάμνηση», δίνει μια ενεργή ανάμνηση, ώστε να συμβάλλουν αμφότερα στο σχηματισμό της διακριτής και αναγνωρίσιμης αντίληψης (MM, 272).

Για να επιτευχθεί τώρα η σταθεροποίηση της εικόνας-ανάμνησης ή της ιδέας, πρέπει η σκέψη να σταματήσει, να αναχαιτισθεί και να επανακάμψει στον εαυτό της (ES, 848), ώστε, μέσω μιας αναστοχαστικής αντίληψης προσοχής, η δημιουργημένη εικόνα να προσαρμοστεί πάνω στα περιγράμματα του αντικειμένου με το οποίο μοιάζει⁴⁸². Για να γίνει αυτό απαιτείται μια προσπάθεια, μέσω της οποίας θα αποδεσμευτούμε από την αντίληψη του παρόντος, για οπισθοδρομήσουμε στο παρελθόν, πράγμα που σημαίνει ότι η κίνηση θα απομάκρυνε την εικόνα από την

5)

⁴⁸¹ Grashey [«Über Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung» Arch. für Psychiatrie, 1885, τ. XVI], στο MM, 249.

⁴⁸² Βλ. παραπάνω σ. 127.



άλλη όμως θα την προετοιμάζε, αφού η τωρινή μας αντίληψη την έχει επιλέξει ανάμεσα σε όλες τις δυνατές παραστάσεις, περιορίζοντας το πεδίο όλων των υπόλοιπων εικόνων που εκτείνονται στο παρελθόν (MM, 241). Στην προσπάθεια αυτή «το πνεύμα δίνεται πάντοτε ολόκληρο, αλλά απλοποιείται ή περιπλέκεται ανάλογα με το επίπεδο που επιλέγει για να πραγματοποιήσει τις εξελίξεις του», ανάλογα δηλαδή με το βαθμό έντασης (tension) της αντίληψης, που αναπτύσσει «μέσα μας έναν μεγαλύτερο ή μικρότερο αριθμό αναμνήσεων-εικόνων» (MM, 251). Κάθε πρόοδος της προσοχής δημιουργεί έτσι εκ νέου όχι μόνο το αντιληπτό αντικείμενο, αλλά ευρύτερα συστήματα με τα οποία μπορεί να συνδεθεί, επειδή η μνήμη, καθώς «διαστέλλεται απεριόριστα εξαιτίας της ελαστικότητάς της», αντανακλά στο αντικείμενο άλλοτε τις λεπτομέρειές του και άλλοτε άλλες που το συνοδεύουν και οι οποίες θα μπορούσαν να το διασαφήσουν⁴⁸³. Ωστόσο, αυτές οι φευγαλέες προσωπικές αναμνήσεις δεν υλοποιούνται παρά, είτε όταν «ένας ακριβής καθορισμός της σωματικής μας στάσης τις προσελκύει τυχαία, είτε όταν η ίδια η απροσδιοριστία αυτής της στάσης αφήσει ελεύθερο το πεδίο στην ιδιοτροπία της εκδήλωσής τους», έτσι ώστε σε μια συγκεκριμένη στιγμή, η μνήμη, ρυθμισμένη λεπτομερώς επί των σωματικών κινήσεων, καταλήγει να σφηνωθεί (s' enclâsse) στην παρούσα αντίληψη (MM, 251).

Όλη η εργασία ψηλάφησης του παρελθόντος εκκινεί από το παρόν. Από το παρόν ξεκινά «το κάλεσμα στο οποίο η απαντά η ανάμνηση», από την παρούσα δράση η ανάμνηση παίρνει τη θερμότητα της ζωής (MM, 293). Το παρόν αυτό δεν είναι μια μαθηματική στιγμή, ένα αδιαίρετο όριο που θα χώριζε το παρελθόν από το μέλλον, αλλά αν υφίσταται όντως ένα ιδεατό παρόν (présent idéal), τότε δεν είναι παρά ένα παρόν συγκεκριμένο, βιωμένο, αυτό που καταλαμβάνει αναγκαστικά μια διάρκεια, αυτό που καταπατά συγχρόνως το παρελθόν και το μέλλον μου: το παρελθόν αρχικά, γιατί «η στιγμή όπου μιλά είναι ήδη μακριά από μένα», και το μέλλον στη συνέχεια, αφού είναι «στο μέλλον που αυτή η στιγμή κατευθύνεται». Και στο βαθμό που η αντίληψη του άμεσου παρελθόντος επιτελείται μέσω των αισθήσεων, μέσω μιας μεγάλης διαδοχής στοιχειωδών δονήσεων, ενώ το άμεσο μέλλον αποτελεί δράση και κίνηση, το παρόν, -συνδυασμένο σύστημα αισθήσεων και κινήσεων-, είναι στην πραγματικότητα «κιναισθητικό» (MM, 280-281). Αν αυθαίρετα ορίζουμε το παρόν ως «αυτό που είναι» (ce qui est), λέει ο Μπερζόν, τότε τίποτα δεν

⁴⁸³ Βλ. παραπάνω σ. 128.



είναι λιγότερο από την παρούσα στιγμή, γιατί όταν σκεπτόμαστε το παρόν πριν υπάρξει, τούτο δεν υφίσταται, ενώ όταν το σκεπτόμαστε ως υπάρχον, είναι ήδη παρελθόν. Σε διάρκεια κλάσματος δευτερολέπτου, όπου ανάγεται η συντομότερη δυνατή αντίληψη του φωτός, ανάμεσα στη πρώτη και τη δεύτερη από τις τρισεκατομμύρια δονήσεις που παίρνουν μέρος στο σχηματισμό της, μέσω μιας υπέρμετρης υποδιαίρεσης της απόστασης της πρώτης από την τελευταία, κάθε αντίληψη είναι ήδη μνήμη. Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, πρακτικά μόνο το παρελθόν, ενώ το καθαρό παρόν είναι «αυτό που τελείται» (*ce qui se fait*), «η ασύλληπτη πρόοδος του παρελθόντος που κατατρώγει το μέλλον»⁴⁸⁴, ώστε το δύστυχο παρόν, όπως έλεγε ο Maeterlinck, δεν έχει ποτέ ούτε μια στιγμή δική του⁴⁸⁵. Έτσι, δοθέντος ότι το μικρότερο διάστημα συνείδησης κενού χρόνου ανάγεται σε δύο χιλιοστά του δευτερολέπτου (2m/sec), λέει ο Μπερξόν επικαλούμενος τον Exner, πράγμα που καθιστά αδύνατη την αντίληψη τόσο σύντομων διαστημάτων⁴⁸⁶, το παρόν δεν είναι παρά ένα φαινόμενο αντικατοπτρισμού του ασυνείδητου παρελθόντος (DS, 1237).

Ασφαλώς, η είσοδος στις βαθύτερες περιοχές του ασυνείδητου παρελθόντος, στην «απέραντη σκοτεινή ζώνη» των αναμνήσεων, ενέχει τον κίνδυνο να εκφυλίσει τον πρακτικό χαρακτήρα της ζωής (MM, 230), να αποσταθεροποιήσει τη διανοητική ισορροπία της συνείδησης. Το αιτούμενο στις περιπτώσεις αυτές είναι η ακρίβεια προσαρμογής σε ένα ανώτερο συνειδησιακό επίπεδο. Πράγμα που σημαίνει ότι η προσπάθεια συγκέντρωσης, που αποκλείεται από το πεδίο του ονείρου (ES, 893), πραγματοποιείται μόνο κατά την εγρήγορση. Η εν λόγω προσπάθεια δεν αποκλείει την επανάληψη. Ο ρόλος της επανάληψης δεν φαίνεται να εξαντλείται στον Μπερξόν απλώς στην εδραίωση μιας συνήθειας, γιατί τότε η προσπάθεια θα παρήγαγε πάντοτε το ίδιο πράγμα, αλλά το πραγματικό της αποτέλεσμα συνίσταται στο να αποσυνθέτει αρχικά και να ανασυνθέτει «τη διάνοια του σώματος» να αναπτύσσει ολοένα και πιο περίπλοκες κινήσεις, καλώντας «κάθε φορά την προσοχή του σώματος πάνω σε μια καινούργια λεπτομέρεια που πέρασε απαρατήρητη», διαιρώντας και ταξινομώντας συνεχώς, μέχρις ότου το σώμα κατανοήσει την κίνηση (MM, 256).

Στην πορεία αυτή, κατά την οποία περνάμε από το πεδίο της κίνησης ή της δράσης, σε μια κατάσταση όπου οι αναμνήσεις όλου του παρελθόντος θα ήταν

⁴⁸⁴ Βλ. παραπάνω σ. 26.

⁴⁸⁵ Maeterlinck 2002: 74.

⁴⁸⁶ MM, 340-341. Πρβ. Cor, 134-135.



διακριτές και διασκορπισμένες, η συνείδηση, εξηγεί ο Μπερζόν στον W. James, δεν θα είχε «εκεί τίποτε το θετικό να κάνει, αλλά απλά να ζεκάνει (*defaire*), τίποτα να κερδίσει, τίποτα να προσθέσει, αλλά μάλλον κάτι να χάσει» (*Mél*, 588). Η αρνητική πλευρά της εργασίας, που αφορά στην «κατάργηση ορισμένων συνηθειών της σκέψης και επιπλέον της αντίληψης», παρουσιάζει στην εφαρμογή της σημαντικές και νέες δυσκολίες, καθώς «απαιτεί, για την επίλυση κάθε νέου προβλήματος, μια εξ ολοκλήρου καινούργια προσπάθεια» (*MM*, 321). Έπειτα ακολουθεί, όπως είδαμε, το θετικό μέρος της εργασίας, κατά την οποία η αντίληψη ανακατασκευάζει το αντικείμενό της, με βάση την προσαρμογή της στο περίγραμμα της εικόνας-ανάμνησης, καθιστώντας την μια εικόνα του παρόντος. Διαπιστώνουμε έτσι ότι το στιγμιαίο βάθος της πραγματικής ενόρασης «πάνω στο οποίο διαλύεται η αντίληψή μας για τον εξωτερικό κόσμο», -της οποίας ο ρόλος είναι να ονομάσει την ανάμνηση, «να της δώσει ένα σώμα, να την κάνει ενεργή», «παρούσα»-, μετατοπίζεται (*déplacer*) από το εύρος της ανάμνησης προηγούμενων ενοράσεων που διαφωτίζουν καλύτερα την απόφασή μας (*MM*, 213). Μετατοπίζεται, με άλλα λόγια, η αισθητηριακή μας ενόραση (εποπτεία) από τις ενοράσεις της μνήμης μας, το πραγματικό από το δυναμικό, και τούτο χάρη στην προσπάθεια της συνείδησης, η προσοχή της οποίας, παρόλο τον κίνδυνο αποσταθεροποίησης που διατρέχει από την είσοδό της στο ασυνείδητο παρελθόν, ενεργοποιεί την εικόνα-ανάμνηση και, μέσω της ενορατικής προσπάθειας την υλοποιεί⁴⁸⁷, ανακτώντας έτσι μια νέα επαφή με το πραγματικό.

Η εν λόγω προσπάθεια, -έννοια την οποία ο Μπερζόν κληρονόμησε από τον Maine de Biran και τον Ravaisson, δίχως όμως να περιοριστεί στην ανάλυση της μυϊκής ή της φυσικής προσπάθειας όπως ο Maine de Biran⁴⁸⁸-, διανοητική ή μνημονική⁴⁸⁹, ενέχοντας πάντοτε την έννοια του επιπέδου⁴⁹⁰, όπως και της

⁴⁸⁷ *Mél*, 617: «με μια προσπάθεια μπορούμε [...] να πετύχουμε μια φευγαλέα γνώση (της καθαρής ανάμνησης). Είναι αυτή η ανάμνηση που πάει να πραγματωθεί σε εικόνες: καθαυτή, δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μέσω της ενόρασης».

⁴⁸⁸ H. Gouhier, «Maine de Biran et Bergson», *Études bergsoniennes I*, 1948. Για την παράθεση βλ. Seris, 1989: 124.

⁴⁸⁹ *ES*, 931-932: «Για να απλοποιήσουμε τη μελέτη μας, θα εξετάσουμε ξεχωριστά τα διαφορετικά είδη της διανοητικής εργασίας, πηγαινόντας από το πιο εύκολο, την αναπαραγωγή, στο πιο δύσκολο, την παραγωγή ή επινόηση. Θα μας απασχολήσει λοιπόν πρώτα η προσπάθεια της μνήμης, ή ακριβέστερα της ανάκλησης (*gappel*).».

⁴⁹⁰ *ES*, 935: «... αν η ανάκληση (*gappel*) συνοδεύεται από κάποια προσπάθεια, σημαίνει πως το πνεύμα κινείται από ένα επίπεδο σε ένα άλλο».



βούλησης⁴⁹¹, μεταξύ ενός παρελθόντος ανενεργού, καθόσον ιδέας, και ενός παρόντος ιδεοκινητήριου (*MM*, 215), συνίσταται στην ανάπτυξη ενός συμπυκνωμένου σχήματος σε μια εικόνα -οπτική ή ακουστική, ενίοτε και κινητική⁴⁹² - σε ανεξάρτητα μεταξύ τους στοιχεία (*ES*, 940).

Όταν η μνήμη μας πλανιέται στην τύχη, λέει ο Μπερξόν, απουσιάζει η προσπάθεια, καθώς η διαδοχή των διαφορετικών αλλά ομοιογενών εικόνων, επιτελείται στο ίδιο επίπεδο συνείδησης, έτσι ώστε η εργασία μας, παίρνοντας έκταση και επιφάνεια (*ES*, 940), πραγματοποιείται αυτόματα (*ES*, 932) ή μηχανικά (*ES*, 933). Στην περίπτωση αυτή η αυθόρμητη ανάμνηση, που κρύβεται πίσω από την αποκτημένη, «μπορεί να αποκαλυφθεί μέσα από ξαφνικές εκλάμψεις, αλλά υποχωρεί στην παραμικρή κίνηση της βουλευτικής μνήμης (*mémoire volontaire*)», διά της οποίας το υπόλοιπο της εικόνας ωθείται έξω από τη συνείδηση, όπως για παράδειγμα στις περιπτώσεις *δυσλεξίας*, όπου «ο ασθενής διαβάσει σωστά τις πρώτες λέξεις μιας φράσης, έπειτα ξαφνικά σταματά, ανίκανος να συνεχίσει, ως εάν οι κινήσεις της άρθρωσης να είχαν εμποδίσει τις αναμνήσεις»⁴⁹³.

Υπερβολική και ασυνήθιστη ανάπτυξη της αυθόρμητης μνήμης συναντάται συνήθως στην πλειονότητα των παιδιών. Τα παιδιά, καθόσον ακολουθούν την εντύπωση της στιγμής, καθόσον δεν συντονίζουν τη μνήμη με τη συμπεριφορά τους, συγκρατούν ευκολότερα γιατί θυμούνται ακαθόριστα, γιατί η δράση τους δεν ενδίδει στις υποδείξεις της ανάμνησης. Όσο λοιπόν αυξάνεται η οργάνωση ανάμνησης και πράξης, όσο η διάνοια αναπτύσσεται, τόσο η μνήμη ελαττώνεται φαινομενικά, χάνοντας σε έκταση αυτό που κερδίζει σε διεύδυση. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που ορισμένοι άνθρωποι, των οποίων η διανοητική ανάπτυξη δεν υπερβαίνει κατά πολύ την ανάπτυξη της παιδικής ηλικίας, εμφανίζουν εξίσου μια ασυνήθιστη ανάπτυξη της αυθόρμητης μνήμης. Ένας ιεραπόστολος, γράφει ο Μπερξόν αναφερόμενος στον Kay, έλεγε ότι είδε έναν πρωτόγονο της Αφρικής να επαναλαμβάνει το μακροσκελές κήρυγμά του αυτολεξεί και με τις ίδιες χειρονομίες, από την αρχή ως το τέλος⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Βλ. παραπάνω κυρίως σσ. 126, 129.

⁴⁹² Για παράδειγμα, όταν απαγγέλλουμε κάποιους στίχους ενός ποιήματος, η εικόνα που ανακαλείται στη μνήμη μας είναι οπτική ή ακουστική, αλλά συγχρόνως και κινητική (*ES*, 935), ενώ η μνήμη των σκακιστών είναι καθαρά οπτική (*ES*, 937).

⁴⁹³ Βλ. Berlin, *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden, 1887, και Sommer, «Die Dyslexie als funktionelle Störung» (*Arch. F. Psychiatrie*, 1893), στο *MM*, 233, σημ. 2.

⁴⁹⁴ Kay, *Memory and how to improve it*, Ν. Υόρκη, 1888, στο *MM*, 294.



Η φωτογραφική μνήμη λειτουργεί με έναν ανάλογο τρόπο. Η ικανότητα νοητικής φωτογράφισης, -μια ικανότητα φαντασίας της μνημοτεχνικής, που ανήκει κατά τον Granville στο υποσυνείδητο μάλλον παρά στη συνείδηση-, υπακούει δύσκολα στη βούληση, επειδή οι αναμνήσεις της έχουν κάτι από το όνειρο⁴⁹⁵. Χρειάζεται κατά κάποιο τρόπο να μιμηθούμε το στιγμιαίο αυτής της μνήμης, ώστε να την πειθαρχήσουμε, ενώ σπάνια η παρείσφρησή της στη ζωή του πνεύματος δεν διαταράσσει βαθιά τη διανοητική ισορροπία (MM, 233-234). Ο Houdin, αναφέρει ο Μπερξόν, έλεγε ότι κατόρθωσε να αναπτύξει την ενορατική και στιγμιαία μνήμη στο γιο⁴⁹⁶ του σε τέτοιο σημείο, ώστε έπειτα από λίγο το παιδί μπορούσε να συγκρατεί πολλούς τίτλους βιβλίων, όπως και τη θέση των τόμων που αντιστοιχούσαν, παίρνοντας μια «νοερή φωτογραφία του συνόλου» μαζί με τα μέρη του (ES, 934). Ο σκοπός, εν προκειμένω, είναι ο εξαναγκασμός της μνήμης σε αυτόματα και εύκολη ανάκληση, ο αποκλεισμός κάθε ερμηνείας της οπτικής εικόνας -η μέθοδος γλωσσικής διδασκαλίας του Prendergast στηρίζεται ακριβώς στην τεχνική όπου ο μαθητής δεν προφέρει μεμονωμένες λέξεις, αλλά ολόκληρες φράσεις τις οποίες επαναλαμβάνει μηχανικά, χωρίς να αναζητά το νόημά τους⁴⁹⁷-, επειδή σε αυτήν οι αναμνήσεις, συγκεκριμένες, της ίδιας τάξης και συγγενείς με τις αισθήσεις, έχουν την τάση να παραμένουν στο ίδιο «επίπεδο συνείδησης» (ES, 935).

Εντελώς όμως διαφορετική είναι η περίπτωση στην οποία η μνήμη απαιτεί προσπάθεια, διά της οποίας συνδέονται τα εκ φύσεως ετερογενή σύμπαντα που διασχίζει, περνώντας από το ένα στο άλλο⁴⁹⁸. Η ανάκληση των εικόνων χαρακτηρίζεται τότε από ένταση και βάθος, ενώ γίνεται διαδοχικά όσο κατερχόμαστε από ένα υψηλότερο πάτωμα (étage) σε ένα άλλο μέσω μιας κατακόρυφης κίνησης, έτσι ώστε ένα και μόνο αντικείμενο να αντιπροσωπεύεται με διαφορετικό τρόπο, άλλοτε με σχήματα και άλλοτε με εικόνες, σε όλες τις στιγμές της διαδικασίας (ES, 940).

Το συναίσθημα της προσπάθειας δεν προκαλείται εδώ, όπως στην απλή μυϊκή προσπάθεια, από την αντίσταση της φυσικής (physique) ύλης, της τραχύτητας και του βάρους της, δηλαδή από ένα «κεντρομόλο» συναίσθημα που προβαίνει, όπως έλεγε ο W. James, από την περιφέρεια προς όλα τα σημεία όπου αυτό τροποποιείται, και όπου

⁴⁹⁵ Mortimer Granville, *Ways of remembering*, *Lancet*, 1879, σ. 458, στο MM, 233.

⁴⁹⁶ Robert Houdin, *Confidences*, Παρίσι, 1861, τ. I, σ. 8 κ. εξ., στο ES, 933.

⁴⁹⁷ Prendergast, *Handbook of the mastery series*, Λονδίνο, 1868, στο ES, 934.

⁴⁹⁸ Jankélévitch, 1931: 53.



η ένταση της βούλησης θα γινόταν δίχως προσπάθεια, αν δεν στηριζόταν στην αντίσταση των υλικών⁴⁹⁹. Συνίσταται σε μια κίνηση ανάμεσα «στις αντιλήψεις ή τις εικόνες, από τη μια, και τη σημασία τους, από την άλλη» (ES, 942), σε μια κίνηση μάλλον από το σχήμα προς την ίδια την εικόνα⁵⁰⁰. Η εργασία διερμηνείας (interprétation), λόγου χάριν, ως διαδικασία αναζήτησης νοήματος (sens), συνιστά στην πραγματικότητα, λέει ο Μπερξόν, μια *αναδημιουργία* της αντίληψης ή της εικόνας, μια διαδικασία υλοποίησης των αφηρημένων σχέσεων και ιδεών σε όσα βλέπουμε και ακούμε, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή η ανασύσταση μορφών (formes) και ήχων: είναι η *ανάμνηση που μας κάνει να βλέπουμε και να ακούμε*, ενώ από μόνη της η αντίληψη είναι ανίκανη να ανακαλέσει την ανάμνηση που της μοιάζει, χωρίς να ολοκληρωθεί και να πάρει άλλη μορφή, διακριτή, την οποία όμως της παρέχει η ανάμνηση (ES, 944).

Το ίδιο παιγνίδι (jeu) χαρακτηρίζει επίσης, άλλες υψηλότερες μορφές διανοητικής προσπάθειας, όπως για παράδειγμα την προσπάθεια επινόησης (ES, 953). Ο Ribot, αναφέρει ο Μπερξόν, διακρίνοντας μεταξύ δύο τύπων δημιουργικής φαντασίας, την ενορατική (intuitive) και την αναστοχαστική (réfléchie), με την πρώτη να προβαίνει από την ενότητα στις λεπτομέρειες και τη δεύτερη από τις λεπτομέρειες προς μια ακαθόριστη ενότητα⁵⁰¹, τονίζει ότι η διαδικασία δημιουργικής φαντασίας μοιάζει με τη διαδικασία επίλυσης ενός προβλήματος. Στην περίπτωση αυτή, μεταφέρεται κανείς με ένα άλμα στην παράσταση του προβλήματος, θεωρώντας το πρόβλημα λυμένο. Όλη η προσπάθεια επινόησης έγκειται στη συνέχεια στην απόπειρα (tentative) να συμπληρώσουμε το διάστημα από το σημείο του άλματος, φθάνοντας εκ νέου σε αυτό, με τη διαφορά ότι ακολουθούμε τώρα τα μέσα για την πραγματοποίησή του· αυτό όμως δεν μπορεί να γίνει, σύμφωνα με τον Μπερξόν, αν το σύνολο δεν παρουσιάζεται ως σχήμα (ES, 947), όχι ακίνητο και άκαμπτο, αλλά κινητό και ελαστικό. Στη βάση ενός τέτοιου σχήματος ο Κέπλερ (Képler), δοκιμάζοντας για

⁴⁹⁹ Βλ. Vieillard-Baron, 1999: 32-33.

⁵⁰⁰ ES, 941: Όταν σκέφτομαι τα επεισόδια ενός ταξιδιού που έκανα άλλοτε, γράφει ο Μπερξόν, τα θυμάμαι με οποιαδήποτε σειρά, μηχανικά. Αν όμως κάνω προσπάθεια για να θυμηθώ την τάδε ή τη δείνα περίοδο, προβαίνω από το σύνολο, ως αδιαίρετο σχήμα, στα μέρη, αλλά και το αντίστροφο επίσης, από τα μέρη (εικόνες) στο σχήμα, ώστε να συμπληρωθούν οι εικόνες. «Αλλά όταν έχω το συναίσθημα της προσπάθειας, το έχω στη διαδρομή από το σχήμα στις εικόνες».

⁵⁰¹ Ribot, *L' imagination créatrice*, Παρίσι, 1900, σ. 133, στο ES, 948.



πολύ καιρό διάφορες αλλόκοτες υποθέσεις, κατόρθωσε να ανακαλύψει τελικά την ελλειπτική τροχιά του Άρη, που εδραιώθηκε μετέπειτα σε σύστημα⁵⁰².

Ο εφευρέτης που επιθυμεί να κατασκευάσει μια μηχανή, ο συγγραφέας που γράφει ένα μυθιστόρημα, ο δραματουργός που δημιουργεί πρόσωπα και καταστάσεις, ο μουσικός μιας συμφωνίας, ο ποιητής που συνθέτει μια ωδή, όλοι εργάζονται πάνω σε ένα σχήμα, το οποίο από απλό, αφηρημένο και ασώματο, αποβαίνει μια διακριτή εικόνα του συνόλου: για τον μουσικό ή τον ποιητή είναι μια καινούργια εντύπωση, για τον μυθιστοριογράφο ή τον δραματουργό ένα θέμα, ένα ατομικό ή κοινωνικό συναίσθημα που υλοποιείται σε ζωντανές προσωπικότητες (ES, 947). Το σπουδαίο, σε όλες τις προαναφερόμενες περιπτώσεις, είναι η προσπάθεια «να κερδίσει κανείς το μοναδικό νόμισμα· όλα τα άλλα δεν είναι παρά τα ρέστα του» (ES, 936). Αυτό το μοναδικό νόμισμα, λέει ο Μπερξόν, είναι η τάση προς τη μονή ιδέα ή προς τον μονοϊδεισμό (monoïdeïsme)⁵⁰³, η τάση προς την ενότητα, όχι προς μια ενότητα αφηρημένη και κενή, αλλά προς μια ενότητα ζωτική, εκείνη μιας «κατευθυντήριας ιδέας», κοινής σε πολλά οργανωμένα στοιχεία (ES, 956).

Μια τέτοια ζωτική ενότητα εκφράζει ένα κατεξοχήν ιδιοφυές έργο, επειδή σε αυτό αποτυπώνεται, όπως έλεγε ο Leonardo da Vinci, η εξατομίκευση της ελικοειδούς κίνησης ενός έμβιου όντος, ολόκληρη η δημιουργική διαδικασία σχηματισμού της φυσιολογίας, η περιγραφή των εκφράσεων και των δυνατών τροποποιήσεών της⁵⁰⁴. Αυτό που αποτυπώνει ο ζωγράφος στον πίνακά του, σε έναν ορισμένο τόπο, μια συγκεκριμένη μέρα και ώρα, είναι χρώματα που δεν πρόκειται να ξαναδεί. Το ίδιο συμβαίνει με τον ποιητή, τον δραματουργό, που περιγράφει τη μοναδικότητα της ψυχικής του κατάστασης, εκθέτοντας στα μάτια μας το ξετύλιγμα της ψυχής, ως ζωντανό υφάδι συναισθημάτων και συμβάντων· όλοι τους αποβλέπουν πάντα στο «ατομικό» (R, 464), όλοι τους αναζητούν την αυθεντικότητα, την προοπτική μιας αληθούς ιδέας, κατά την έκφραση του Spinoza⁵⁰⁵, την ιδεατότητα, με άλλα λόγια,

⁵⁰² ES, 948. Ο Κέπλερ γιόρτασε, μάλιστα, την ανακάλυψή του, «απαγγέλλοντας ένα απόσπασμα από τις 'Εκλογές' του Βιργίλιου, στο οποίο η αλήθεια εμφανιζόταν σαν μια κοροϊδεύτρα πόρνη, την οποία κυνήγαγες ώσπου να εξαντληθείς, και μόλις εγκατέλειπες την προσπάθειά σου αυτή σου παραδινόταν χαμογελαστή». Βλ. Καίσιερ, 1976: 117.

⁵⁰³ Ribot, *Psychologie de l'attention*, Παρίσι, 1889, σ. 6, στο ES, 955.

⁵⁰⁴ Μέλ, 703, σημ. 1.

⁵⁰⁵ Spinoza, 2000: (§ 33), 38: ««Μια αληθής ιδέα (διότι έχουμε μια αληθή ιδέα) είναι κάτι διαφορετικό από το αντικείμενό της: πράγματι, άλλο είναι ο κύκλος κι άλλο η ιδέα του κύκλου. Διότι η ιδέα του



εξηγεί ο Μπερζόν, επειδή «μόνο εξαιτίας της ιδεατότητας (idéalité) αποκτούμε ξανά επαφή με την πραγματικότητα» (R, 462).

Η ένταση της εν λόγω προσπάθειας είναι απόρροια μιας βαθύτερης συγκίνησης⁵⁰⁶. Συχνά ένα ιδιοφυές έργο εκφράζει μια ανέκφραστη συγκίνηση, που ωθεί τη διάνοια μπροστά, ενάντια στα εμπόδια: συγκίνηση που ζωοποιεί (vitalize) τα διανοητικά στοιχεία με τα οποία πρόκειται να ενωθεί, να οργανωθεί, αναπτύσσοντας έτσι μέσα από τη διατύπωση του προβλήματος τη λύση του (DS, 1013). Όταν, λοιπόν, η συγκίνηση προκαλείται από τη σύμπτωση έργου και δημιουργού, ως ενόραση δηλαδή μιας δυνητικής παράστασης και όχι από μια παράσταση που βρίσκεται δίπλα της, ο δημιουργός δεν εργάζεται ψυχρά, συνδυάζοντας μεταξύ τους παγιωμένες ιδέες σε λέξεις, αλλά, τήκοντας και στερεοποιώντας εκ νέου τα υλικά της διάνοιας σε ιδέες, μεταφέρεται σε κάτι που φαίνεται συγχρόνως ένα και μοναδικό, επιδιώκοντας την ανάπτυξη του μέσα από κοινές έννοιες (DS, 1014). Αυτό δεν σημαίνει ότι μεταμορφώνει μια σκέψη σε σημείο που να γίνει αγνώριστη ή να υποκατασταθεί με τη δική του, αλλά ότι εντοπίζει το συγκεκριμένο επίπεδο στο οποίο το έργο παρουσιάζει τη μεγαλύτερη συνοχή, ενώ συγχρόνως είναι πλουσιότερο παρά ποτέ σε νόημα⁵⁰⁷.

Το αποτέλεσμα της επίπονης αυτής προσπάθειας αμφίβολο, επειδή συχνά ο δημιουργός χρειάζεται να βοηθήσει την τύχη, να βιάσει το νόημα της λέξης, για να διαμορφωθεί με βάση τη σκέψη του (DS, 1014). Αμφίβολο επίσης, γιατί η εργασία εν προκειμένω δεν «προχωρά από μόνη της»: συναντά εμπόδια, απαιτεί περισσότερο χρόνο για την επίτευξη του σκοπού: χρόνο μιας αναμονής «γεμάτης» από ιδιαίτερες εναλλαγές καταστάσεων, χαρακτηριστικά γνωρίσματα της οποίας είναι η αργοπορία, η καθυστέρηση και ο δισταγμός (ES, 949). Τότε μόνο όμως το πνεύμα νιώθει τον εαυτό του δημιουργό (DS, 1014).

Για τον Carl Jung, οι περιπτώσεις αυτές συνιστούν ένα είδος *οραματικής* και όχι *ψυχολογικής* δημιουργίας. Σύμφωνα με τον Jung, στην ψυχολογική μορφή δημιουργίας, το ακατέργαστο υλικό προέρχεται από το συνειδητό περιεχόμενο, τις

κύκλου δεν είναι κάτι που έχει περιφέρεια και κέντρο, όπως έχει ο κύκλος, ούτε η ιδέα του σώματος είναι αυτό τούτο το σώμα. Καθώς δε η ιδέα είναι κάτι διαφορετικό από το αντικείμενό της, θα είναι καθεαυτή και κάτι κατανοητό: δηλαδή η ιδέα, ως προς τη μορφική της ουσία, μπορεί να γίνει αντικείμενο άλλης αντικειμενικής ουσίας και, με τη σειρά της, αυτή η άλλη αντικειμενική ουσία θα είναι κι αυτή, αν θεωρηθεί καθεαυτή, κάτι πραγματικό και κατανοητό, και ούτω καθεξής επ' άπειρον».

⁵⁰⁶ Βλ. παραπάνω σσ. 70-71.

⁵⁰⁷ Βλ. Vieillard-Baron, 2001: 69.



αιώνια επαναλαμβανόμενες χαρές και λύπες, στοιχεία που μεταμορφώνονται από τον δημιουργό και δεν περιβάλλονται από κανένα σκοτεινό πέπλο, γιατί αυτοερμηνεύονται πάνω στη δική τους βάση, που παραμένει μέσα στα όρια του ψυχολογικά κατανοητού και ερμηνεύσιμου υλικού⁵⁰⁸. Αντίθετα στην οραματική μορφή, η εμπειρία αντλεί το υλικό της από την βαθύτερη περιοχή του νου, από την άβυσσο των προανθρώπινων εποχών, έναν υπεράνθρωπο κόσμο ανάμεσα στο σκοτάδι και στο φως. Πρόκειται για μια αρχέγονη εμπειρία πέρα από την ανθρώπινη κατανόηση, μια εμπειρία «που τσακίζει τα ανθρώπινα κριτήρια της αξίας και της αισθητικής μορφής», ένα *crimen laesae majestatis humanae* (εγκληματικό χτύπημα στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια). Πιθανόν μια τέτοια εμπειρία να εκδηλώνει μια αποκάλυψη ή ένα ανέκφραστο όραμα ομορφιάς, σε κάθε περίπτωση όμως σκίζεται το παραπέτασμα της εικόνας του τακτοποιημένου κόσμου, για «να ρίξουμε μια ματιά στην άβυσσο του αδημιούργητου και των πραγμάτων που μέλλουν να υπάρξουν». Τέτοια οράματα συναντούμε στον *Ποιμένα του Ερμή* του Δάντη, στο δεύτερο μέρος του *Faust*, στη διονυσιακή εμπειρία του Nietzsche, στα έργα του Wagner (*Δαχτυλίδι, Τριστάνος, Πάρσιφαλ*), στην *Ολύμπια Πηγή* του Spitteler, στην ποίηση και τους πίνακες του Blake, στην *Υπεροτομαχία* του μοναχού Francesco Collona, στα ποιητικά 'τραυλίσματα' του Jacob Boehme, αλλά και στις χυδαίες εικόνες του μυθιστορήματος του E. T. A. Hoffmann *Το Χρυσό Κύπελλο*⁵⁰⁹. Στην οραματική δημιουργία, ο δημιουργός είναι απλώς το διάμεσο: δεν είναι ο Goethe που δημιουργεί τον *Faust*, αλλά ο *Faust* που δημιουργεί τον Goethe⁵¹⁰.

Δεν είναι όμως μόνο οι καλλιτέχνες που βρίσκονται σε επαφή με τη σκοτεινή, την ασυνείδητη πλευρά της ζωής, η οποία απεικονίζεται στο δυναμικό σχήμα ως βάση του ανεστραμμένου κώνου⁵¹¹, αλλά και επιστήμονες επίσης. «Ο δημιουργικός επιστήμονας», λέει ο φυσικός και βιολόγος Leo Szilard, «έχει πολλά κοινά σημεία με τον καλλιτέχνη και τον ποιητή. Η λογική σκέψη και η αναλυτική ικανότητα είναι αναγκαίες ιδιότητες για έναν επιστήμονα, αλλά απέχουν πολύ από το να επαρκούν για μια δημιουργική εργασία. Αυτή η διορατικότητα της επιστήμης, που οδήγησε στην αλματώδη πρόοδο, δεν επάγεται λογικά από την προϋπάρχουσα γνώση. Οι δημιουργικές διαδικασίες στις οποίες βασίζεται η πρόοδος της επιστήμης λειτουργούν

⁵⁰⁸ Jung, χ.χ.ε.: (β) 49, 50.

⁵⁰⁹ Στο ίδιο, 51-52.

⁵¹⁰ Στο ίδιο, 72.

⁵¹¹ Βλ. παραπάνω σ. 184.



στο επίπεδο του υποσυνείδητου»⁵¹², αναπτύσσονται, όπως έλεγε περίφημα ο Σουριώ, μέσω μιας παράπλευρης σκέψης⁵¹³. Μια εμβάθυνση στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης θα έδειχνε, επισημαίνει ο Μπερξόν, αφενός την απουσία μεθόδου, αφετέρου ό,τι σπουδαίο υπάρχει στις επιστήμες και ό,τι βιώσιμο στη μεταφυσική. Η έρευνα του Νεύτωνα για τον διαφορικό λογισμό (*fluxions*)⁵¹⁴ δείχνει πώς το ανθρώπινο πνεύμα ανακαλύπτει, μέσα από μια τέτοια διαδικασία αντιστροφής (*inversion*), την απειροστική ανάλυση· κοντολογίς την προσπάθεια που απαιτείται προκειμένου να αντικατασταθεί το τετελεσμένο (*tout fait*) από το τελούμενο (*se fait*)⁵¹⁵.

Παρομοίως στη μυστική εμπειρία, ασφαλώς επικίνδυνης λόγω της διατάραξης των συνηθισμένων σχέσεων ανάμεσα στο συνειδητό και στο ασυνείδητο (*DS*, 1170), η αναδιάταξη της ψυχικής δομής του εγώ προς μια ανώτερη ισορροπία⁵¹⁶, καθιστά τον μυστικό απλώς το διάμεσο, ένα εργαλείο της θεϊκής δράσης⁵¹⁷. Η μυστική εμπειρία, ένα ταξίδι στα βάθη της ασυνείδητης ενδοχώρας, αντιπροσωπεύει πάντοτε μια κατάδυση προς τα κάτω και προς τα πίσω, προς τις πηγές και τα τραγικά χθόνια ρεύματα της ύπαρξης, που μπροστά στο ρευστό μάγμα τους, το καθημερινό επίπεδο της κοινής μας ζωής δεν είναι παρά μια λεπτή κρούστα. Η κρίση του Ταξιδιού της Νύχτας μπορεί τότε να πάρει είτε τη μορφή μιας επίσκεψης στον Άδη (Ορφέας, Οδυσσέας), είτε τη μορφή μιας εικόνας στην οποία ο ήρωας ρίχνεται στο βυθό ενός πηγαδιού (Ιωσήφ), θάβεται σ' έναν τάφο (Ιησούς), καταπίνεται από ένα ψάρι (Ιωνάς) ή αποχωρεί στην έρημο, όπως ο Βούδας, ο Μωάμεθ, ο Χριστός, αλλά και άλλοι προφήτες ή ιδρυτές θρησκειών έκαναν στην κρίσιμη καμπή της ζωής τους⁵¹⁸. Στη στροφή μιας τέτοιας εμπειρίας, ο Αγ. Αυγουστίνος, κληρονόμος της νεοπλατωνικής

⁵¹² Βλ. W. Lanouette, *Genius in the Shadows*, Charles Scribers's Sons (1992), στο Damasio, 2000: 280.

⁵¹³ Την οποία άλλωστε επικροτούσε και ο Poincaré, όταν έλεγε: «*pour inventer Il faut penser à côté*». Βλ. Καίσιλερ, 1976: 117.

⁵¹⁴ *PM*, 1422, σημ. 1. Ο διαφορικός λογισμός αποτελεί κλάδο των ανώτερων μαθηματικών, που ασχολείται με τον υπολογισμό του διαφορικού μιας συνάρτησης, με το γινόμενο της παραγώγου μιας συνάρτησης επί των ανεξάρτητων μεταβλητών της.

⁵¹⁵ *PM*, 1422: «Τα σύγχρονα μαθηματικά είναι ακριβώς μια προσπάθεια για να αντικαταστήσουν το τετελεσμένο με το τελούμενο, για να ακολουθήσουν τη γένεση των μεγεθών, για να αντιληφθούν την κίνηση, όχι πλέον εξωτερικά και από το έκδηλο αποτέλεσμα της, αλλά εσωτερικά και μέσα στην τάση της για αλλαγή, για να υιοθετήσουν τελικά την κινητή συνέχεια του σχεδίου των πραγμάτων».

⁵¹⁶ Βλ. παρακάτω σ. 289.

⁵¹⁷ Βλ. παρακάτω σ. 294.

⁵¹⁸ Καίσιλερ, 1976: σ. 289.



φιλοσοφίας, εισδύει «στα αχανή ανάκτορα της μνήμης», στα οποία ενοικεί ο Θεός, επειδή γητεύεται από το κάλεσμα της μοναδικής ωραιότητας:

Πόσο αργά σ' αγάπησα, ωραιότητα, τόσο παλιά και τόσο νέα! Πόσο αργά σε αγάπησα! Ήσουν εντός μου, κι εγώ εκτός. Εκεί σε αναζητούσα. Στις μορφές των πλασμάτων σου, ο άμορφος εγώ, την ομορφιά κυνηγούσα. Ήσουν μαζί μου, και δεν ήμουν μαζί σου, γιατί μακριά σου με κρατούσαν οι ομορφιές, που θα ήταν ανύπαρκτες αν μέσα σου δεν υπήρχαν. Όμως εσύ με κάλεσες, με φώναζες, και βρήκα την ακοή μου. Έλαμψες και άστραψες, και είδα το φως μου. Το άρωμά σου σκόρπισες και το ανέπνευσα. Το πνεύμα μου σε αγκάλιασε, και σε γεύτηκα, σε πείνασα, σε δίψασα. Με άγγιξες, και λαμπάδιασα για την ειρήνη σου⁵¹⁹.

Αλλά και ποιητές, όπως ο Rimbaud, περιγράφουν τη σκληρή δοκιμασία της συνείδησης κατά την περίοδο της επαφής με την ασυνείδητη πλευρά της, ως μια εποχή στην κόλαση:

Στην αρχή ήταν μια άσκηση: κατέγραφα σιωπές, σκοτάδια, αποτύπωνα το άφατο. Καθήλωνα ιλίγγους. (...) Έφτασα να θεοποιώ την πνευματική μου σύγχυση. Ζούσα στην απραξία, βυθισμένος στη νάρκη: ζήλευα τη μακαριότητα των ζώων -τις κάμπιες που συμβολίζουν την αθωότητα των νηπίων που πέθαναν αβάπτιστα, τους ασπάλακες, τον ύπνο των παρθένων!

Αργότερα έρχεται η μεταστροφή και η αναγνώριση:

⁵¹⁹ Αγ. Αυγουστίνος, 2001: 119.



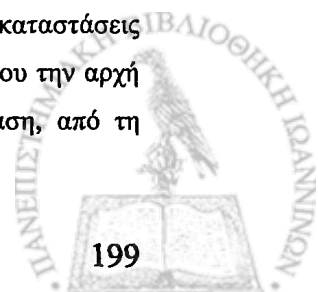
Επιτέλους, ω ευτυχία, ω λογική, παραμέρισα το σκοτεινό γαλάζιο του ουρανού, κι έμεινα χρυσή λάμψη φέγγους καθαρού. (...) Την ξαναβρήκα! Ποια; Την αιωνιότητα. Είναι η θάλασσα που σμίγει με τον ήλιο⁵²⁰.

Τι διαπιστώνουμε από όσα προηγήθηκαν; Εν πρώτοις, ότι το δυναμικό ή κινητήριο σχήμα αποτελεί πράγματι τον πυρήνα όλης της μπερξονικής φιλοσοφίας⁵²¹, το κλειδί προκειμένου να κατανοήσουμε πώς ο Μπερξόν, συλλαμβάνοντας δυναμικά τη σχέση ασυνείδητου-συνειδητού, εξηγεί τη διεύρυνση της συνείδησης μέσω της μετάβασης σε ένα άλλο επίπεδο πραγματικού. Το κινητήριο σχήμα διαβεβαιώνει έτσι, αφενός τη θεωρία των διαφορετικών *επιπέδων συνείδησης*, τους αναβαθμούς του όντος, αφετέρου μια δυναμική περιγραφή της ενότητας της συνείδησης, ως σχέσης μεταξύ ασυνείδητου και συνειδητού, που εκτυλίσσεται μέσω μιας προσπάθειας προσοχής, εφόσον καταργηθούν ορισμένες συνήθειες της σκέψης και της αντίληψης, σε απειράριθμα επίπεδα μεταξύ του πεδίου της δράσης και του πεδίου του ονείρου ή της τρέλας⁵²². Στην κατάσταση του ονείρου, η φαντασία του ονειροπόλου, απομονωμένη από τον εξωτερικό κόσμο, δεν κάνει άλλο από το να «αναπαράγει με απλές εικόνες και να παρωδεί με τον τρόπο της την εργασία που συνεχίζεται ακατάπαυστα πάνω σε ιδέες, μέσα στις βαθύτερες περιοχές της διανοητικής ζωής» (E, 90). Αναζητώντας, στη συνέχεια, μια πρόφαση για να υλοποιήσει τη φαντασία του, και ενώ οι αισθήσεις του εξακολουθούν να λειτουργούν, -ήχοι εξακολουθούν να έρχονται, χρώματα κυκλοφορούν στο πεδίο της όρασης-, ο ονειροπόλος (*rêveur*), *αντί ν' απευθυνθεί σ' όλες τις αναμνήσεις για να ερμηνεύσει τα δεδομένα της αντίληψής του*, χρησιμοποιεί ό,τι αντιλαμβάνεται για να δώσει ένα σώμα στην προτιμώμενη ανάμνηση· τότε, ανάλογα με την ιδέα που κυριαρχεί στη φαντασία του, ο ήχος του ανέμου μέσα στην καμινάδα γίνεται ουρλιαχτό άγριων θηρίων ή μελωδικό τραγούδι (R, 476-477). Υποτάσσοντας έτσι «τα πράγματα στις ιδέες του, αντί να ρυθμίζει τη

⁵²⁰ Rimbaud, 2004: 73, 77 και 83, σε μετάφραση Χρ. Λιοντάκη.

⁵²¹ Πρβ. Mourélos, 1964: 56.

⁵²² MM, 312-313: «Όχι μόνο όλα τα ψυχολογικά συμπτώματα της τρέλας (*folie*) ξαναβρίσκονται στο όνειρο», γράφει ο Μπερξόν επικαλούμενος την εργασία του Cowles [*'The mechanism of insanity'*, *American J. of Insanity*, 1890-1] —«σε σημείο που η σύγκριση ανάμεσα σε αυτές τις δύο καταστάσεις να γίνεται συνηθισμένη- αλλά η παραφροσύνη (*aliénation*) φαίνεται ακριβώς να έχει εξίσου την αρχή της σε μια εγκεφαλική εξάντληση, η οποία θα είχε προκληθεί, όπως η κοινή κούραση, από τη συσσώρευση ορισμένων δηλητηρίων ειδικών στα στοιχεία του νευρικού συστήματος».



σκέψη του με βάση τα πράγματα», αποβαίνει ένα κωμικό πρόσωπο (R, 476), ανίκανο να προσαρμοστεί.

Πλην όμως το ζητούμενο για τον Μπερξόν δεν είναι απλώς να λειτουργούμε απροσάρμοστα, όπως ένας ονειροπόλος που κινείται στο παρελθόν απλώς για την ευχαρίστησή του, ούτε *παρορμητικά*, αντιδρώντας άμεσα σε έναν ερεθισμό του *παρόντος*: «ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα τοποθετείται η ευτυχής προδιάθεση μιας μνήμης, αρκετά υπάκουης για να ακολουθήσει με ακρίβεια τα περιγράμματα της παρούσας κατάστασης, αλλά αρκετά ενεργητικής για να αντέχει σε κάθε άλλο κάλεσμα»· το ζητούμενο εν προκειμένω είναι η ορθοφροσύνη (*bon sens*) ή αλλιώς πρακτική αίσθηση (*sens pratique*) (MM, 294).

Η ορθοφροσύνη αφορά στη μνήμη, κυρίως όμως στη λήθη, διότι εκδηλώνεται ως «κινητικότητα της διάνοιας που ρυθμίζεται επακριβώς πάνω στην κινητικότητα των πραγμάτων», ως «προσπάθεια ενός πνεύματος που προσαρμόζεται και αναπροσαρμόζεται αδιάκοπα, *αλλάζοντας ιδέα όταν αλλάζει αντικείμενο*»⁵²³. Προκειμένου, λοιπόν, να ανταποκριθούμε στο κάλεσμα της παρούσας κατάστασης και να την ερμηνεύσουμε, η ορθοφροσύνη, σε αντίθεση με τη χαλάρωση (*détente*) του ονείρου, απαιτεί μια *αδιάλειπτη προσπάθεια διανοητικής έντασης*, ώστε να διατηρηθεί η επαφή με τα πράγματα και τους ανθρώπους, *για να βλέπουμε μόνο ό,τι υπάρχει και να σκεφτόμαστε ό,τι τελείται* (R, 480).

Κατά συνέπεια, το να λειτουργεί κανείς με γνώμονα την ορθοφροσύνη είναι κουραστικό· σημαίνει συνεχή εκλογή, συνεχώς ανανεωμένη προσαρμογή, μια κατάσταση αδιάκοπης *έντασης*, καθώς εκλέγουμε ακατάπαυστα και αδιάκοπα αποκλείουμε (ES, 892). Ένταση που προκαλείται επίσης από την υπερεκτίμηση των δυνατοτήτων της διάνοιάς μας, επειδή η ορθοφροσύνη δεν αποκαλύπτει «στη διάνοια εντελώς έτοιμες ιδέες», αλλά στρέφοντάς την σε ιδέες πολύ απλές, τη σταματά από την ολισθηρή κλίση της επαγωγής και της γενίκευσης, προφυλάσσοντάς την έτσι «από μια μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στον εαυτό της» (*Mél*, 370). Υπό την έννοια αυτή, η ορθοφροσύνη συνεπάγεται διάνοιξη (*openness*), ελαστικότητα και συνεχή αναπροσαρμογή των μέσων στο σκοπό⁵²⁴, δηλαδή μία στάση που δεν αποκλείει την

⁵²³ R, 475, η έμφαση δική μας.

⁵²⁴ Gunter, P. A.Y. (ed), 1995: «Bergson's Philosophy of Education», *Educational Theory*, vol. XLV, 379-394, εδώ 393. Για την παράθεση βλ. Mullarkey, 1999: (a) 111.



επίπονη θυσία των ήδη συγκροτημένων απόψεων και προταθέντων λύσεων (Mél, 362).

Τέλος, αν το κινητήριο σχήμα είναι σημαντικό, είναι επειδή απεικονίζει την προσπάθεια της συνείδησης, όχι μόνο ως ελευθερία κίνησης και δράσης στο χώρο, αλλά γιατί αναδεικνύει αυτό που δεν βλέπουμε: την «ένταση που αυξάνεται και συνοδεύει τη συνείδηση στο χρόνο»· ένταση η οποία δεν καταγράφεται μόνο στην οργάνωση του παρελθόντος με το παρόν, αλλά οδηγεί σε μια ευρύτερη αντίληψη, επειδή ζώντας μια πιο έντονη ζωή, γινόμαστε ικανότεροι να δημιουργούμε πράξεις, η εσωτερική απροσδιοριστία των οποίων θα διαπεράσει ευκολότερα τις θηλιές της αναγκαιότητας⁵²⁵. Απ' τη σκοπιά αυτή το κινητήριο ή δυναμικό σχήμα δεν θα απεικόνιζε απλώς την παράσταση μιας δημιουργικής αιτιότητας ενός αδιαίρετου Όλου⁵²⁶, ως «πρισματική αιτιότητα» μιας στενής σύνδεσης συνέχειας και ασυνέχειας, μιας ενεργούς (efficiente) αιτίας και μιας αιτίας τελικής⁵²⁷, αλλά θα κατέγραφε τη σπειροειδή ανέλιξη της συνείδησης, με κατεύθυνση την εξατομίκευση, μέσα από μια σειρά διαφορετικών επιπέδων του πραγματικού.

Στη γραμμή μιας τέτοιας τομής, ο καλλιτέχνης και ο επιστήμονας είναι καταδικασμένοι, ή έχουν το προνόμιο, να περπατούν πάνω της σ' ένα τεντωμένο σκοινί. Αλλά και ο άνθρωπος εν γένει, στις καλύτερες του στιγμές, είναι «αυτό το μεγάλο και πραγματικό αμφίβιο που από τη φύση του είναι έτοιμο να ζήσει όχι μονάχα σαν τ' άλλα πλάσματα σε διαφορετικά στοιχεία, αλλά σε χωριστούς και ξεχωριστούς κόσμους»⁵²⁸. Αν αυτό αληθεύει, τότε η φιλοσοφία του Μπερξόν δεν είναι, όπως έχει λεχθεί, απλώς «μια φιλοσοφία του ασυνείδητου»⁵²⁹. Συνιστά μάλλον μια φιλοσοφία που θέτει ως επίκεντρο την προσπάθεια της ανθρώπινης συνείδησης να υπερβεί την υλική αναγκαιότητα (τις έξεις της αντίληψης). Συνιστά μια φιλοσοφία που σηματοδοτεί τη μεταστροφή της προσοχής, την επιστροφή στο πρακτικά ανώφελο, προκειμένου η συνείδηση να οδηγηθεί σε μια πληρέστερη αντίληψη του πραγματικού⁵³⁰, ώστε μέσω της έντασης και της ελαστικότητας⁵³¹, να

⁵²⁵ MM, 377-378.

⁵²⁶ Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 570.

⁵²⁷ Βλ. στο ίδιο, 573.

⁵²⁸ Καίσιερ, 1976: 295.

⁵²⁹ Lawlor, 2003: 27.

⁵³⁰ PM, 1373-1374: «Ο ρόλος της φιλοσοφίας δεν θα ήταν εδώ να μας οδηγήσει σε μια πληρέστερη αντίληψη της πραγματικότητας διά μιας ορισμένης μετατόπισης (déplacement) της προσοχής μας; Θα



αναπροσαρμόζεται αδιάκοπα σε νέα δεδομένα και να υλοποιεί τα ασυνείδητα καλέσματα της μνήμης. Ας δούμε όμως την εκτύλιξη αυτής της προσπάθειας μέσα από το δίπολο διάνοιας και ενόρασης.

3. Η ενορατική πλευρά της συνείδησης

*Κείνο που σου προσάπτουνε τα χελιδόνια
είναι η άνοιξη που δεν έφερες.*

Οδ. Ελύτης, *Σηματολόγιο*

«Είτε είναι ύλη είτε πνεύμα», διαβάζουμε στο τέταρτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης*, «η πραγματικότητα μας εμφανίστηκε ως αέναο γίνεσθαι. 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 αισθήσεις για την ύλη, αν αποκόμιζαν μian άμεση και ανιδιοτελή παράστασή της»⁵³². Όμως εκεί που αποβλέπει συνήθως η διανοητική δράση είναι «ουσιαστικά στις σχέσεις ανάμεσα στη δεδομένη κατάσταση και στα μέσα με τα οποία θα την εκμεταλλευτεί προς όφελός της (EC, 622-623), δηλαδή σε έναν πρακτικά χρήσιμο σκοπό (EC, 627). Πρακτικά ανώφελη καθίσταται συνεπώς η ενασχόληση της διανοητικής δραστηριότητας με την κινητικότητα, καθώς αυτό που ενδιαφέρει τη διάνοια είναι να γνωρίσει «πού οδεύει το κινητό», τις τωρινές ή μελλοντικές του θέσεις και όχι την πρόοδο διά της οποίας περνά από τη μια στην άλλη, κοντολογίς το ακίνητο σχέδιο της εκτέλεσης, σαν να ήταν αυτή η απώτατη πραγματικότητα (EC, 626).

Η μέθοδός της είναι *κινηματογραφική*. Η κινηματογραφική τεχνική *stricto sensu* οφείλεται στην εγγραφή της κίνησης πάνω σε ένα φιλμ μιας σειράς διαδοχικών φωτογραφιών, η προβολή των οποίων μέσω μιας ορισμένης συχνότητας (24

επρόκειτο να *εκτρέψει* (*détourner*) αυτή την προσοχή από την πλευρά που πρακτικά ενδιαφέρει το σύμπαν και να τη *στρέψει ξανά* (*retourner*) προς αυτό που πρακτικά δεν χρησιμεύει σε τίποτε. Αυτή η μεταστροφή (*conversion*) της προσοχής θα ήταν η ίδια η φιλοσοφία».

⁵³¹ Βλ. παραπάνω σ. 135.

⁵³² EC, 725-726.



θέσεις/δευτερόλεπτο), ανακατασκευάζει την κίνηση (animation), ενώ η παραμονή των φωτεινών εντυπώσεων πάνω στον αμφιβληστροειδή, μας εμποδίζει να διακρίνουμε την ασυνέχεια των εικόνων που ακολουθούν έναν ορισμένο ρυθμό. Έτσι η ψευδαίσθηση της κίνησης δημιουργείται συγχρόνως από τη ρύθμιση της μηχανής και του οφθαλμού που συνδέουν τις ασυνεχείς εντυπώσεις⁵³³. Με βάση το ίδιο τέχνασμα, η διάνοια, υποστηρίζει ο Μπερξόν, όπως η αντίληψη και η γλώσσα, εξάγει από όλες τις κινήσεις μια αφηρημένη και απλή κίνηση, την οποία εισάγει στη συσκευή και ανασυγκροτεί την ατομικότητα των κινήσεων, ανασυνθέτοντας την αφηρημένη κίνηση με τις προσωπικές στάσεις (EC, 753). Εξαιτίας της τεχνητής ανασύνθεσης της εξωτερικής πραγματικότητας, η διάνοια καταλήγει σε μια απρόσωπη παράσταση του γίνεσθαι. Το γίνεσθαι όμως παρουσιάζει μια άπειρη ποικιλία κινήσεων: ποιοτικά διαφορετική είναι η μετάβαση από το κίτρινο στο πράσινο και από το πράσινο στο κυανό· διαφορετικές εξελικτικές κινήσεις εμφανίζονται κατά τη μετάβαση από το άνθος στον καρπό, από τον σκώληκα στη νύμφη και από τη νύμφη στο τέλειο έντομο· τέλος, διαφορετικές κινήσεις, εκτατικές, είναι η βρώση ή η πόση από εκείνη του αγώνα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις υποκαθιστούμε την ιδιότητα της μεταβολής, τη σύνθεση μιας ειδικής κατάστασης με τη γενική και ακαθόριστη μεταβολή, έτσι ώστε από την πολλαπλή ποικιλοχρωμία του γίνεσθαι να βλέπουμε μόνο χρωματικές διαφορές κατάστασης (EC, 752). Η ικανότητά μας λοιπόν να γνωρίζουμε έγκειται εδώ σε μια δύναμη να εξάγουμε τη σταθερότητα και την κανονικότητα από τη ροή του πραγματικού (PM, 1334), τεμαχίζοντας κάθε πρόοδο σε φάσεις και σταθεροποιώντας τις τάσεις σε πράγματα (MM, 270), σε σταθερά σημεία, ως εάν τα σταθερά σημεία να ήταν πιο σημαντικά από τα μεσοδιαστήματα, τα πράγματα πιο σπουδαία από τις μεταβάσεις⁵³⁴.

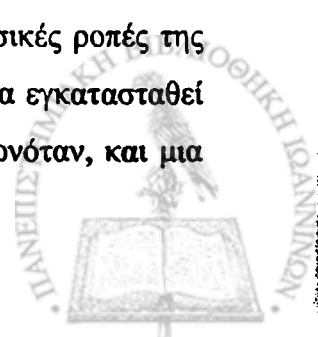
⁵³³ Βλ. Conry, 2000: 138. Ιστορικά ο όρος «κινηματογράφος» ανακαλεί τη φωτογραφία 'καλπασμού ενός αλόγου' η οποία φωτίζεται μέσα από τις εργασίες του γάλλου νεολαμαρκιανού γιατρού-φυσιολόγου Etienne-Jules Marey, μαθητή του Cl. Bernard. Ο Marey, ο οποίος ασχολήθηκε αρχικά με τη μελέτη των κινήσεων κυκλοφορίας του αίματος και μαζί με τον Chauveau με την κατασκευή του καρδιακού παλμογράφου (sonde cardiaque), στο έργο του *Le mouvement*, χρησιμοποίησε το 1894 τη μέθοδο της χρονοφωτογραφίας, μια σειρά φωτογραφιών από κινήσεις που προβάλλονται στη συνέχεια πιο ζωηρά και με διαφοροποιημένη ταχύτητα. Ο Marey γίνεται έτσι ο πρόδρομος του «κινηματογράφου» των αδελφών Lumière, οι οποίοι οργάνωσαν στο Παρίσι το 1895 την πρώτη προβολή φιλμ. Βλ. V. F. Dagonnet, *Etienne- Jules Marey* (Paris: Hazaaan, 1987). Στο ίδιο, 137.

⁵³⁴ Jeanne Delhomme, *Vie et conscience de vie. Essai sur Bergson*, Paris, P.U.F., 1954, σσ. 17-18, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1990: 244.



Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η αντίληψή μας «δεν είναι πια η ίδια η αντίληψη των πραγμάτων», αλλά μια ασυνεχής παραστατική διαδικασία διά της οποίας προσηλωνόμαστε στη συμβολική απεικόνιση του πραγματικού· οι έννοιες, εξωτερικές μεταξύ τους και σταθερές όπως τα αντικείμενα στο χώρο, δεν είναι πλέον «εικόνες», αλλά «σύμβολα», ενώ η λογική μας ένα σύνολο κανόνων διαμέσου των οποίων τα επεξεργαζόμαστε. Τα δεδομένα αυτά, σύμφωνα με τον Μπερζόν, εδραιώνουν την κυριαρχία της διάνοιας στη λογική και στη γεωμετρία (EC, 631), αλλά και εν γένει στη θετική επιστήμη (EC, 661). Πράγματι η θετική επιστήμη, βασισμένη στην παρατήρηση διά των αισθήσεων και προχωρώντας από τα καθαρά μαθηματικά στη μηχανική, στη φυσική, στη χημεία και αργότερα στη βιολογία, «εμπιστεύεται τα υλικά της στην ικανότητα αφαίρεσης και γενίκευσης, στην κρίση και το συλλογισμό, στη διάνοια», έτσι ώστε «να προσκολλάται μάλλον σε ό,τι φυσικοχημικό υπάρχει στα φαινόμενα της ζωής, παρά σε ό,τι καθαυτό ζωτικό υπάρχει μέσα στο έμβιο» (PM, 1278).

Δεν είναι λοιπόν διόλου περίεργο που διαφεύγει από τη διάνοια η πραγματική εξέλιξη, η κινητικότητα του γίνεσθαι, ενόσω η δράση μας υπαγορεύεται από την αναγκαιότητα (nécessité) (EC, 532) να αντλούμε με κάθε τρόπο όφελος από την υλική πραγματικότητα. Δεν είναι περίεργο επίσης γιατί αυτού του είδους η διανοητική δραστηριότητα δεν αποσκοπεί στη θεωρία. Η μπερζονική διάνοια δεν είναι η πλατωνική διάνοια της αλληγορίας του σπηλαίου· δεν αποβλέπει στην παρακολούθηση των μάταιων σκιών, ούτε του φανότατου άστρου, αλλά είναι διάνοια που ενεργεί, που βιώνει μάλιστα το πραγματικό στο μέτρο που την ενδιαφέρει (EC, 657). Αν παραταύτα επιχειρεί να εκφράσει την ανησυχία της για θεωρία, είναι επειδή της επιτρέπεται μια εργασία συμπληρωματική, ανιδιοτελής και δημιουργική, χωρίς άμεση σχέση με την πρακτική δράση (EC, 630). Πέραν της πρακτικά χρήσιμης δράσης, όταν έχει την πολυτέλεια να ασκείται στη θεωρία (EC, 532), μια τέτοια διάνοια αναστοχάζεται, αφού διαθέτει «ένα περίσσειμα δύναμης προς ανάλωση», είναι «συνείδηση που δυνητικά έχει ανακτήσει τον εαυτό της» (EC, 629) και εργάζεται απλώς χωρίς λόγο, για την ευχαρίστηση (DS, 1112). Στην περίπτωση αυτή η 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»· αλλά αν κατάφερνε να εγκολπωθεί την πραγματικότητα, να εγκατασταθεί στο κινούμενο, στην αληθινή διάρκεια, τότε η διάνοια θα συμπληρωνόταν, και μια



άλλη προοπτική θα διανοιγόταν για τη γνώση μας επί της υλικής πραγματικότητας (EC, 785). Έκτοτε, όμως, θα προσθέταμε στη διάνοια, την ενόραση (intuition)⁵³⁵.

Η μπερξονική ενόραση, που από την εμφάνισή της βρέθηκε στο επίκεντρο μιας έντονης πολεμικής⁵³⁶, δεν είναι εν προκειμένω η καλλιτεχνική, μέσω της οποίας η τέχνη οδηγεί στις εικόνες, αλλά η φιλοσοφική ενόραση, η οποία, μολονότι προχωρεί στην ίδια κατεύθυνση με την καλλιτεχνική, πηγαίνει πολύ μακρύτερα από αυτή, επειδή λαμβάνει το ζωτικό πριν διασκορπιστεί σε εικόνες (Mél, 1148). Δεν είναι ακόμη η ενόραση του Schelling ή του Schopenhauer, γιατί η ενόραση που ισχυρίζεται «ότι μεταφέρεται με ένα άλμα (bond) εντός του αιωνίου» στέκεται ακόμη στο «διανοητικό» (PM, 1271-1272). Ούτε επίσης η καντιανή ενόραση, η αισθητηριακή εποπτεία, η διάνοια με την ευρύτερη σημασία του όρου, όπως την αντιλαμβανόταν ο Kant, καθώς αυτή περιορίζεται στο «σύνολο των διασκεπτικών (discursives) ικανοτήτων του πνεύματος, πρωταρχικά προορισμένων να σκέπτονται την ύλη», αλλά μια ενόραση «υπερ-διανοητική» (supra-intellectuelle), πνευματική (Mél, 1322), που θα απαιτούσε «μια κατοχή του πνεύματος από τον εαυτό του»⁵³⁷, μια «άμεση όψη του πνεύματος από το πνεύμα» (PM, 1273). Πώς λοιπόν το πνεύμα επιστρέφοντας στον εαυτό του, διερωτάται ο Μπερξόν, θα ήταν ακόμη διάνοια (PM, 1319);

Δεν είναι διάνοια, επειδή ο φιλόσοφος, εξηγεί ο Μπερξόν στη *Φιλοσοφική ενόραση* (1911), δεν εκκινεί από έτοιμες, προϋπάρχουσες ιδέες, τις οποίες στη

⁵³⁵ Ο όρος *intuition* έχει μεταφραστεί ποικιλοτρόπως. Προερχόμενος από το λατινικό *intuitio* (από το ρήμα *in-tueor* = εν-ορώ), ο όρος αποδόθηκε στα ελληνικά ως *ενόραση*, ως *διαίσθηση* [Πλάτων Δρακούλης, *Φως εκ των ένδον*], ως *διόραση* [Γ. Κοκκίνης, *Οι νικηταί ταπεινωμένοι*, 111] ή ως *εναίσθηση* [Χ. Θρακιάς, «Η σημερινή θέση της Ψυχολογίας», 1923, *Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου*, τ.10, 162. Πρβ. Λαμπρίδη, 1965: 81]. Για τις αναφορές αυτές βλ. Παπαλεξάνδρου, 1925: 76-77. Ο Ανδρούτσος από την πλευρά του επισημαίνει ότι ο όρος *διαίσθηση* απαντά ήδη στον Νουμίνιο και στον Πλάτωνα. Βλ. Ανδρούτσος, 1930: 85.

⁵³⁶ Ανάμεσα στους υπερασπιστές του «ορθολογισμού», αρχικά ο Jacob [«La philosophie d' hier et celle d' aujourd'hui», *Revue de metaphysique et de morale*, 1898, 170-201] χαρακτήρισε την μπερξονική φιλοσοφία «αντιορθολογική», επειδή γι' αυτόν η φιλοσοφία της ενόρασης αποτελεί έκφραση δύο μορφών της σύγχρονης έρευνας, του μυστικισμού και του ιμπρεσιονισμού. Η διανοητική αντίδραση ενάντια στον Μπερξόν ενισχύθηκε αργότερα από τον Julien Benda [*Le bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France, 1912 και *Sur le succès du bergsonisme. Précédé d' une réponse aux défenseurs de la doctrine*, Paris, Mercure de France, 1914], ο οποίος προσπάθησε να δείξει ότι ο μπερξονισμός είναι ένα σύνολο φιλοσοφικών λαθών, αρχής γινομένης από την ενόραση. Βλ. Scarpelli, 2001: 69.

⁵³⁷ Βλ. παραπάνω σ. 36.



συνέχεια συγχωνεύει «σε μια ανώτερη σύνθεση», ή τις συνδυάζει με μια νέα ιδέα· αυτό θα συνεπαγόταν ότι «για να μιλήσουμε θα πρέπει πρώτα να συλλέγουμε λέξεις και έπειτα να τις συρράψουμε με τη βοήθεια μιας σκέψης για κλωστή» (PM, 1358). Αλλά το ζητούμενο, εν προκειμένω, είναι η αναζήτηση του νοήματος (sens) μιας πρότασης, κάτι πολύ απλούστερο από την πρόταση, πόσο μάλλον από τη λέξη, «όχι τόσο ένα πράγμα που σκεπτόμαστε, όσο μια κίνηση της σκέψης», μια κατεύθυνσή της (PM, 1358). Πράγμα που συνεπάγεται ότι η ενότητα της γνώσης δεν αποτελεί μια διαδικασία γενίκευσης «από συμπίλημα σε συμπίλημα» (condensation) (PM, 1359), αλλά απορρέει μάλλον από μια κατάδυση στον εσωτερικό μας κόσμο, ως ότου αγγίζουμε το βαθύτερο σημείο του· η φιλοσοφική ενόραση είναι αυτή ακριβώς η επαφή, και η φιλοσοφία η ορμή που μας δίνεται, ικανή να μας ωθήσει στην επιφάνεια και να αναπτύξει τη σκέψη και την επιστήμη (PM, 1361). Είναι η επαφή που δίνει την ώθηση, η ώθηση την κίνηση και «η κίνηση αυτή, που είναι σαν μια δίνη (tourbillonnement) μιας ορισμένης μορφής, δεν γίνεται ορατή στα μάτια μας παρά με όσα μάζεψε στο δρόμο της», όπως «μια σκέψη που φέρνει κάτι καινούργιο στον κόσμο, είναι υποχρεωμένη να εκδηλώνεται διαμέσου εξ ολοκλήρου έτοιμων ιδεών που συναντάει μπροστά της και παρασέρνει στην κίνησή της» (PM, 1350). Γι' αυτό είναι καλύτερο να μιλάμε εδώ «για εξέλιξη παρά για συσσώρευση», να θεωρήσουμε τη φιλοσοφία σαν έναν οργανισμό παρά σαν μία σύνθεση (PM, 1349). Η ενόραση, εν προκειμένω, είτε ως υποβολή ενός αόριστου συναισθήματος, το οποίο βάζουμε στη θέση των διανοητικών πλαισίων⁵³⁸, είτε σαν «κάποια ενδιάμεση εικόνα μεταξύ της απλότητας της συγκεκριμένης ενόρασης και της περιπλοκής των αφαιρέσεων που την αποδίδουν», είναι μια εικόνα φευγαλέα που ακολουθεί το πνεύμα του φιλοσόφου σαν σκιά στους μαιάνδρους της σκέψης του, και η οποία «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'»⁵³⁹.

Εκείνο που χαρακτηρίζει αρχικά αυτή την εικόνα είναι η «δύναμη της άρνησης» (PM, 1347). Πράγματι η ενόραση, -αυτό διέφυγε της προσοχής των περισσότερων ιστορικών της φιλοσοφίας, επισημαίνει ο Μπερξόν-, προβαίνει σαν το σωκρατικό

⁵³⁸ Βλ. παραπάνω σ. 37.

⁵³⁹ PM, 1347. Ελληνική έκδοση «Η φιλοσοφική ενόραση», σε μετάφραση του Κ. Παπαλεξάνδρου σ. 24.



δαιμόνιο: αποτρεπτικά, απαγορευτικά. Η ενόραση «σφυρίζει στο αυτί του φιλοσόφου τη λέξη αδύνατον»· αδύνατον ακόμη κι όταν η πραγματικότητα φαίνεται να τον διαβεβαιώνει για το αντίθετο, αδύνατον γιατί κάποια εσωτερική φωνή τον αποτρέπει αποφασιστικά. Πιθανόν αργότερα οι διαβεβαιώσεις του να αλλάξουν, αλλά «δεν θα αλλάξει καθόλου σε αυτό που αρνείται»· είναι επομένως στην άρνηση που καταφεύγει εν πρώτοις ο φιλόσοφος, εφόσον «απορρίπτει οριστικά μερικά πράγματα» (PM, 1348).

Αλλά ο φιλόσοφος που ξέρει να αρνείται, ξέρει επίσης να αναλύει. Γνωρίζει ότι η ανάλυση, -σε αντίθεση με την ενόραση, εν προκειμένω «τη συμπάθεια μέσω της οποίας μεταφερόμαστε στο εσωτερικό ενός αντικειμένου για να συμπέσουμε με αυτό που έχει ως μοναδικό και κατά συνέπεια ανέκφραστο» -, είναι η διεργασία που οδηγεί το αντικείμενο σε στοιχεία ήδη γνωστά, δηλαδή κοινά σε αυτό και σε άλλα, ότι εκφράζει ένα πράγμα ως προς αυτό που δεν είναι, ώστε να αποβαίνει μια διερμηνεία που αναπτύσσεται διαμέσου συμβόλων (PM, 1395-1396). Γνωρίζει ότι η ανάλυση, όχι εκείνη που απαιτεί προσπάθεια προκειμένου να συλλάβουμε την εσωτερική ζωή της συνείδησης, την ατομικότητά της⁵⁴⁰, αλλά η ανάλυση, ως συνήθης λειτουργία της θετικής επιστήμης (PM, 1396), οδηγεί στην «τεχνητή ανασύσταση του αντικειμένου», στον απρόσωπο συμβολισμό του, μέσω της χρήσης αφηρημένων ιδεών (PM, 1400) ή εννοιών. Ο φιλόσοφος γνωρίζει ότι χρησιμοποιώντας την έννοια γενικεύει ακριβώς όπως κάνει αφαιρέσεις, διότι η έννοια «δεν μπορεί να συμβολίσει μια ειδική ιδιότητα» χωρίς να την κάνει κοινή σε άπειρα πράγματα, αν δεν την παραμορφώσει (déforme) μέσα από την έκταση που της δίνει (PM, 1400-1401). Η επιστήμη μας τότε θα κατευθυνόταν σε μια «ευρύτερη» γνώση ενός αντικειμένου, διά της αναγωγής του σε περισσότερες έννοιες, στις οποίες φαίνεται να συμμετέχει (PM, 1410), ώστε η αποτελεσματικότητά της να διασφαλίζεται μέσω της σχετικότητάς της. Η σκέψη μας, τότε, δεν θα έκανε άλλο από το να πλατωνίζει, όπως άλλωστε και ολόκληρη η Κριτική του Καθαρού Λόγου, αφού κάθε δυνατή εμπειρία χύνεται εν προκειμένω σε προϋπάρχοντα καλούπια (PM, 1429).

Ο φιλόσοφος όμως, εκείνος που γνωρίζει ότι διαφορετικές έννοιες για τις ιδιότητες ενός πράγματος σχηματίζουν μεγάλους κύκλους γύρω του χωρίς να ταυτίζονται με το πράγμα, ενώ μέσα στο ίδιο το πράγμα οι ιδιότητες συμπίπτουν με αυτό, προκειμένου να διεκπεραιώσει τη σύνδεση των εννοιών, καταφεύγει σε κάποιο

⁵⁴⁰ Βλ. παραπάνω σ. 26.



τέχνασμα (artifice): παίρνει μια οποιαδήποτε από αυτές τις έννοιες και διαμέσου αυτής προσπαθεί να συναντήσει τις υπόλοιπες. Αυτό όμως τον οδηγεί σε μια διαφορετική σύλληψη της *πολλαπλής ενότητας της διάρκειας*, σε μια πολλαπλότητα διαφορετικών *συστημάτων*, στα οποία περικλείει την πραγματικότητα, καθώς όλα θα εξαρτώνται από το ειδικό βάρος της έννοιας, αφού η έννοια που εξάγεται από το αντικείμενο δεν έχει βάρος, δεν είναι παρά η *σκιά ενός σώματος*. Αν λοιπόν η μεταφυσική θέλει να είναι μια σοβαρή επιστήμη του πνεύματος, τότε πρέπει να υπερβεί τις έννοιες ενόσω τις χρησιμοποιεί (PM, 1401). Πρέπει εν προκειμένω ο φιλόσοφος να εκμεταλλευτεί τις λέξεις, αφού οι λέξεις είναι μετατοπίσιμες και ελεύθερες, φτιαγμένες για να μεταφέρονται από το ένα πράγμα στο άλλο, «από το αντιληπτό πράγμα στην ανάμνησή του, από την ακριβή ανάμνηση σε μια πιο φευγαλέα εικόνα», -που εξακολουθεί να είναι αντικείμενο παράστασης-, στην παράσταση μιας ιδέας, για να εισδύσει χάρη σε αυτές στα ενδότερα της εργασίας του (EC, 630), προκειμένου να σχηματίσει περισσότερο εύκαμπτες παραστάσεις, έννοιες έτοιμες να διαμορφωθούν σύμφωνα με τις διαφεύγουσες μορφές της ενόρασης⁵⁴¹. Το όλο φαινόμενο, εκφράζοντας μια εργασία ολοκλήρωσης, παρόμοια με την εργασία του μαθηματικού που ορίζει μια λειτουργία ξεκινώντας από τον διαφορικό λογισμό (MM, 321), εξηγεί εν προκειμένω γιατί η φιλοσοφική ενόραση αποτελεί μια διεργασία αναστοχασμού (réflexion) (PM, 1328). Είναι επειδή ο φιλόσοφος καταλήγει να διαμορφώσει, εκμεταλλευόμενος μια ενδιάμεση εικόνα, νέες έννοιες και περισσότερο εύκαμπτες παραστάσεις.

Η ενόραση, άρα, όπως και κάθε σκέψη, καταλήγει να τοποθετηθεί μέσα στις έννοιες. Πλην όμως άλλη σαφήνεια έχει μια έννοια διανοητικής προέλευσης, -είναι αμέσως σαφής-, και άλλη σαφήνεια έχει μια ιδέα, σκοτεινή αρχικά, που απορρέει από την ενορατική προσπάθεια. Στην πρώτη περίπτωση, η σαφήνεια μιας νέας ιδέας παρουσιάζει απλώς αναδιαταγμένες «στοιχειώδεις ιδέες που κατείχαμε ήδη», ιδέες τις οποίες *καταλαβαίνουμε*. Στη δεύτερη, στην οποία η σαφήνεια μιας ριζικά νέας και απόλυτα απλής ιδέας δεν γίνεται αμέσως αντιληπτή, αλλά επιβάλλεται με τον καιρό, οι ιδέες θεωρούνται *ακατανόητες* (incompréhensibles), επειδή δεν είναι δυνατόν να ανασυσταθούν με προϋπάρχοντα στοιχεία (PM, 1276). Σε αυτό οφείλεται άλλωστε η εκπληκτική κατωτερότητα της ενορατικής άποψης στη φιλοσοφική συζήτηση. Στο γεγονός δηλαδή ότι η αντίδρασή μας κηρύσσεται σκοτεινή όταν μοιράζεται σε δύο

⁵⁴¹ Βλ. παραπάνω σ. 9.



αντίθετες κατευθύνσεις, σε δύο «αντίθετα είδη» αντικειμένων, ενώ γενικά αποβαίνει σαφής «όταν αντιδρούμε με τον ίδιο τρόπο σε αντιλήψεις διαφορετικές», που αφορούν αντικείμενα του «ιδίου είδους» (PM, 1277). Σαφής, επίσης, επειδή η δράση της διάνοιας αποβλέπει αρχικά σε έναν πρακτικά χρήσιμο σκοπό⁵⁴², επειδή η συνείδηση εξαντλεί το μέγιστο απόθεμα των δυνάμεών της για να κατακτήσει την ύλη και να προσαρμοστεί στις συνήθειές της, εστιάζοντας όλη την προσοχή της σε αυτήν, έτσι ώστε η ενόραση να παραμένει, σαν ένα «σβησμένο φανάρι», αόριστη και ασυνεχής (EC, 722).

Η φάση της ενορατικής διαδικασίας, που ισοδυναμεί με την εγκατάλειψη της διανοητικής δράσης στο *χρήσιμο*, είναι, όπως είδαμε στη διανοητική εργασία της αναστοχαστικής αντίληψης, αρνητική: αφορά μια επίπονη προσπάθεια ρήξης, «διά της οποίας σπάζουμε το δεσμό με τις προκαταλήψεις και τις διανοητικές έξεις, για να μετατοπιστούμε συμπαθητικά στο εσωτερικό της πραγματικότητας» (Mél, 1197). Για να επιτευχθεί όμως μια τέτοια συμπαθητική μετατόπιση, που μας εισάγει μέσω της διαστολής της συνείδησής μας στο καθαυτό πεδίο της ζωής⁵⁴³, απαιτείται πρώτα μια πράξη κατάλυσης για να αποκτηθεί μια νέα επαφή. Ο φιλόσοφος υποχρεούται «να εγκαταλείψει την ενόραση, άπαξ και λάβει από αυτή την ορμή, και να εμπιστευτεί τον εαυτό του για τη συνέχεια της κίνησης, ωθώντας τώρα τις έννοιες τη μια πίσω από την άλλη» (EC, 697). Απαιτείται μάλλον μία διαλεκτική αποφαιτικού τύπου, η ενεργοποίηση δηλαδή μιας προσπάθειας ενάντια στα διανοητικά εμπόδια⁵⁴⁴, για να τεθεί η ενόραση σε δοκιμασία, ώστε η ίδια προσπάθεια, *διά της οποίας συνδέουμε ιδέες με ιδέες, να εξαλείψει την ενόραση την οποία οι ιδέες ήθελαν να αποθησαυρίσουν* (EC, 697). Ο μυθιστοριογράφος, αλλά και ο ηθικολόγος (moraliste), μόνο περιστασιακά προχώρησαν στην κατεύθυνση αυτή, στη μεθοδική «αναζήτηση του χαμένου χρόνου». Για να εγκατασταθεί ο φιλόσοφος στη ροή της εσωτερικής ζωής,

⁵⁴² Βλ. παραπάνω σ. 202.

⁵⁴³ Βλ. παραπάνω σ. 35.

⁵⁴⁴ Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στον Kroneg, Cor, 384: «Έτσι, παρότι [...] η μέθοδος που προτείνω έχει κάτι το μυστικό, αυτή δεν αποκλείει τη διαλεκτική του ορθολογισμού και την επικαλούμαι ακόμη σ' ένα ορισμένο βαθμό. Μόνο, που η διαλεκτική εδώ δεν έχει ένα θετικό αποτέλεσμα [...] τη χρησιμοποιά αποκλειστικά για να κάνω να πέσουν τα τεχνητά εμπόδια που ο διανοητικισμός των φιλοσόφων και ο φυσικός διανοητικισμός όλων παρεμβάλλουν ανάμεσα στο πνεύμα και τα πράγματα και που μας εμποδίζει να συλλάβουμε την άμεση ενόραση». Η έμφαση δική μας.



εκεί «όπου το παρελθόν συστέλλεται στο παρόν προς το σχέδιο του ονείρου», στην αδιαίρετη και ακατάλυτη ολότητα του παρελθόντος, χρειάζεται να αναπτύξει την άμεση, εσωτερική παρατήρηση, την αυτοπαρατήρηση, που έχει αλλοιωθεί από τις αποκτημένες έξεις (PM, 1268). Χρειάζεται, επιδεικνύοντας μια τεταμένη προσοχή αυτοπαρατήρησης, να διατηρεί μεν τις δυνάμεις του, αλλά να τις αφιερώνει ολοένα και περισσότερο σε ενεργήματα, όπως όταν τις χρησιμοποιεί π.χ. εξ ολοκλήρου για να αναπνέουν οι πνεύμονές του και να πάλλεται η καρδιά του (EC, 701-702). Θα μπορέσει έτσι να ανέλθει ξανά την κλιτύ της φύσης⁵⁴⁵, να σχίσει το περίβλημα των λέξεων, τη σταθερότητα, την ασυνέχεια και τη γενικότητά τους, ώστε το περίβλημα να γίνει εκ νέου καταληπτό. Πράγμα που δεν μπορεί να γίνει δίχως να εξετάσει τη μορφή (figure) και τη δομή των λέξεων, δηλαδή τον προορισμό τους, ο οποίος εξαιτίας της χωρικής του φύσεως και της κοινωνικής του χρησιμότητας συντελεί στη σχετικότητα της γνώσης μας· απομακρύνοντας έτσι το παρεμβαλλόμενο πέπλο, θα αγγίξει το απόλυτο (PM, 1269).

Απ' τη σκοπιά αυτή, η αρνητική φάση της ενορατικής διαδικασίας, καθοριστική για την πρόσβαση στο απόλυτο, θα αποτύπωνε μια εμπειρία κάθαρσης⁵⁴⁶, μια εμπειρία κατά την οποία καταστρέφεται το οικοδόμημα του εγώ, το επιφανειακό εγώ των διανοητικών έξεων και της κοινωνικής χρησιμότητας, ώστε να ανασυγκροτηθεί εκ νέου. Μια τέτοιου είδους εμπειρία, στο βαθμό που πραγματοποιείται προοδευτικά μόνο σε γεγονότα και όχι αμέσως σε καθαρές ιδέες, δεν θα συνιστούσε μόνο μια επίπονη διεργασία. Αλλά θα παρουσίαζε επιπλέον, υποδεικνύοντας ακριβώς «τον τόπο όπου οι έννοιες αγγίζονται ή αλληλοδιεισδύουν», ένα διδακτικό και γόνιμο ενδιαφέρον για το βαθμό διείσδυσης των εννοιών και όχι απλώς για ένα άγονο «ναι» και ένα άγονο «όχι»⁵⁴⁷. Θα ήταν τέλος καθοριστική να υποδείξει ότι αφετηρία για να επιτευχθεί η φιλοσοφική ενόραση είναι η *διαφορά βαθμού*, μια σειρά διαδοχικών επιπέδων, με κορυφαίο επίπεδο την ενόραση της διάρκειας (Mél, 1149).

⁵⁴⁵ PM, 1284: «Εξω από τον εαυτό μας η προσπάθεια για μάθηση είναι φυσική. Πραγματοποιείται με μια αυξανόμενη ευκολία, εφαρμόζοντας κανόνες. Μέσα μας, η προσοχή πρέπει να μένει τεταμένη και η πρόοδος αποβαίνει ολοένα και πιο επίπονη· πιστεύει κανείς πως ανέρχεται ξανά την κλιτύ της φύσης.»

⁵⁴⁶ Le Senne, 1970: 192-193.

⁵⁴⁷ Mél, 477.



Πλην όμως η ίδια η ενόραση δεν έχει διάρκεια (*PM*, 1275), είναι στιγμιαία⁵⁴⁸. Αλλά αφού η διάρκεια δεν έχει στιγμές, δεν είναι δηλαδή «μια γραμμή που ορίζεται με σημεία», πώς γίνεται η στιγμή να προσδιορίζει την ενόραση της διάρκειας; Είναι επειδή η στιγμή της διάρκειας, εξηγεί ο Μπερξόν, μέσω της ταυτοχρονίας, της τομής του χρόνου με το χώρο, συσχετίζεται με μια κατάσταση του εξωτερικού κόσμου⁵⁴⁹. Επειδή επίσης *στιγμιαία* πραγματοποιείται η μετατόπιση της εξωτερικής μας αντίληψης υπό την πίεση της μνήμης⁵⁵⁰. Κοντολογίς, επειδή η στιγμή συνεπάγεται ταυτοχρόνως δύο πράγματα: μια συνέχεια διάρκειας και έναν χωροποιημένο, συμβολικό χρόνο, ο οποίος μέσω των σημείων του αναπηδά στη διάρκεια και κάνει να αναδύεται η στιγμή⁵⁵¹. Δεν πρόκειται εδώ λοιπόν για τη σημειακή στιγμή (*instant ponctuel*), παράγωγο της αναλυτικής εργασίας της διάνοιας και του γεωμετρικού χρόνου, αλλά για την ποιοτική στιγμή που «μπορεί να επιμηκυνθεί απεριόριστα στο εσωτερικό του εαυτού της» και που, χωρίς να είναι διαχωρισμένη από τη διάρκεια, «σχηματίζει ένα είδος χρονικής οπής μέσα στην οποία γλιστρά η διάρκεια»⁵⁵². Η στιγμή, καταγράφοντας έτσι μια στιγμιαία σχέση ανάμεσα στο χώρο και στο χρόνο⁵⁵³, φαίνεται να αποκτά μια κεφαλαιώδη σημασία. Οι στίχοι του T. S. Eliot φαίνεται να την αποδίδουν καίρια:

*Χρόνος παρελθών και μέλλον χρόνος,
Ελάχιστη επίγνωση επιτρέπουν.
Νάχεις επίγνωση σημαίνει να μη βρίσκεσαι στο χρόνο
Όμως μόνο μέσα στο χρόνο γίνεται, η στιγμή στον κήπο με τα ρόδα,
Η στιγμή στην ανεμόδαρτη εκκλησιά με τον καπνό να πέφτει,
Στη μνήμη να κρατηθούν· δεμένες με το μέλλον και το παρελθόν.
Ο χρόνος, μοναχά μέσ' απ' το χρόνο κατακτιέται⁵⁵⁴.*

⁵⁴⁸ *EC*, 697: «Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να εγκατασταθούμε μέσα του (στο ρεύμα ζωής που διατρέχει την ύλη), έστω και στιγμιαία».

⁵⁴⁹ Βλ. παραπάνω σ. 20.

⁵⁵⁰ Βλ. παραπάνω σ. 190.

⁵⁵¹ *DES*, στο *Mél*, 107.

⁵⁵² Βλ Μουρέλος, 1964: 232.

⁵⁵³ Βλ. Worms, 1997: b) 85. Μάλιστα, η σχέση αυτή, παρατηρεί ο Worms, βρίσκεται στην καρδιά καθενός από τα μεγάλα βιβλία του Μπερξόν μέχρι τη *Διάρκεια και ταυτοχρονία* (1922), αλλά και ακόμη παραπέρα.

⁵⁵⁴ Eliot, 1994: 307.

Σ' αυτή την *ιδιαίτερη* στιγμή, κατά την οποία η συνείδηση επιστρέφει στον εαυτό της, λέει ο Μπερξόν, καταγράφεται η απόσπαση της συνείδησής μας από το *τετελεσμένο* και η προσκόλλησή της στο *τελούμενο*: σ' αυτή τη στιγμή, όπου η συνείδηση συμπίπτει με την αρχή της, καταγράφεται συνάμα η σύμπτωση της *όρασης* με την πράξη της βούλησης (EC, 696). Βούληση όμως σημαίνει ρίσκο, συνεπάγεται διακινδύνευση⁵⁵⁵. Σημαίνει ότι σπάει ο κύκλος του συλλογισμού που μας εγκλωβίζει στον κύκλο του δεδομένου. Το κολύμπι για παράδειγμα θα ήταν ακατόρθωτο, λέει ο Μπερξόν, αφού, για να μάθει κανείς κολύμπι, θα έπρεπε να παραμένει στην επιφάνεια του νερού, θα έπρεπε να γνωρίζει ήδη να κολυμπά (EC, 658). Εκείνος που θα έπεφτε στο νερό, γνωρίζοντας μόνο την αντίσταση της γης, θα πνιγόταν, αν δεν εναντιώνονταν στη ρευστότητα του νέου περιβάλλοντος, αν δεν αποδεχόταν ρητά τον κίνδυνο, δηλαδή την «αστάθεια του ρευστού». Ουδέποτε όμως ο λόγος, όσο αναλογίζεται τις δυνάμεις του, δεν καταφέρνει να τις διευρύνει, ακόμη κι αν αυτό δεν φαίνεται παράλογο όταν έχει επιτευχθεί. Μάταια λοιπόν προσπαθούμε να αντλήσουμε κανόνες για τον μηχανισμό της κολύμβησης από τον μηχανισμό του βαδίσματος: αρκεί να μπούμε στο νερό για να καταλάβουμε ότι οι δύο τρόποι συνδέονται μεταξύ τους, αλλά ότι *ενώ ο πρώτος αποτελεί προέκταση του δεύτερου, ο δεύτερος δεν μας εισάγει στον πρώτο* (EC, 659).

Η διακινδύνευση φανερώνει επίσης την τόλμη που απαιτείται για τη διάλυση διαφόρων μορφών νοητικής αυταπάτης, την ιδέα του μηδενός ή την ιδέα του κενού. Καταργώ ένα πράγμα, καταλύω νοερά ένα εξωτερικό αντικείμενο ή μια συνειδησιακή κατάσταση, λέει ο Μπερξόν, σημαίνει ότι στη θέση του «δεν υπάρχει πια τίποτα» από αυτό το αντικείμενο, καθώς ένα άλλο αντικείμενο πήρε τη θέση του· στη φύση δεν υπάρχει απόλυτο κενό, αλλά το κενό μιας *θέσης*, ένα κενό οροθετημένο επακριβώς, ένα είδος *πράγματος* που έχει μετατοπιστεί, αφήνοντας «πίσω του το κενό του εαυτού του» (EC, 732-733). «Κενό», «μηδέν» ή «απουσία» υπάρχουν μόνο για «ένα ον που μπορεί να θυμάται και να προσδοκά»: ουδέποτε για ένα ον που εκφράζει αυτό που υπάρχει και αντιλαμβάνεται, γιατί αυτό που αντιλαμβάνεται είναι η *παρουσία* ενός πράγματος, αλλά όχι η *απουσία* οποιουδήποτε πράγματος: λέξεις όπως το μηδέν ή το κενό, που διατυπώνουν με αρνητικούς όρους την πραγματικότητα, δεν είναι σκέψη παρά αίσθημα (affection), «θυμική απόχρωση της σκέψης» (EC, 733).

⁵⁵⁵ *Méi*, 704: «Όταν υπάρχει ρίσκο, δεν έχουμε να κάνουμε με μια καθαυτό διανοητική εργασία, αλλά με δράση».



Η διεργασία αυτή, μέσω της οποίας σκεπτόμαστε ένα μερικό μηδέν και που, εκτεινόμενη στη συνέχεια σε οποιοδήποτε πράγμα και τελικά σε όλα τα πράγματα, καταλήγει στην ιδέα του «απόλυτου μηδενός», στην ιδέα του Τίποτε (EC, 745), φανερώνει εν προκειμένω την απουσία αυτού που αναζητούμε, αυτού που επιθυμούμε, αυτού που περιμένουμε (PM, 1337), όχι τόσο «την απουσία ενός πράγματος όσο την απουσία μιας ωφελιμότητας». Δοθέντος, λοιπόν, ότι η ανθρώπινη εργασία συνίσταται στη δημιουργία ωφελιμότητας, όταν οι επιδιωκόμενοι στόχοι παραμένουν απραγματοποίητοι, τότε δεν υπάρχει «τίποτε» από αυτά που επιθυμούσαμε, ενώ η ζωή μας περνά πληρώνοντας κενά, που συλλαμβάνονται μεν διανοητικά, αλλά υπό την εξωδιανοητική επίδραση της επιθυμίας ή της θλίψης, υπό την πίεση εν γένει ζωτικών αναγκαιοτήτων (EC, 746).

Μια παρόμοια θέση εξέφρασε πριν τον Μπερξόν ο Tarde, όσον αφορά στη θυμική διάσταση της πραγματικότητας του κενού. Ο Tarde, ο οποίος είχε δείξει ότι οι λογικές αντιθέσεις προέρχονται από τις ψυχολογικές, υποστηρίζοντας την ιδέα ότι οι αντίθετοι όροι πρέπει να είναι εξίσου θετικοί, θεωρεί ότι το κενό δεν αντιτίθεται στο πλήρες (plein), ούτε το σκοτάδι στο φως, ούτε η στάση στην κίνηση. Το μηδέν καθαυτό δεν υπάρχει, αλλά εκφράζει τη σταθερότητα δύο αντίθετων δυνάμεων που αντισταθμίζονται, έτσι ώστε η συνθήκη κάθε απόκτησης εκφράζει την ανάγκη συμπλήρωσης ενός κενού, ενώ η αντίθεση θετικού-αρνητικού εμφανίζεται ανάλογη με εκείνη της δόμησης (faire) και της αποδόμησης (défaire)⁵⁵⁶.

Έτσι, δεδομένου ότι το κενό, η απουσία ή το μηδέν υπάρχουν μόνο για «ένα ον που μπορεί να θυμάται και να προσδοκά», παραπέμπει δηλαδή σε μια θυμική πραγματικότητα, το ερώτημα εν προκειμένω διαμορφώνεται ως εξής: πώς η συνείδηση αντιμετωπίζει τις νοητικές πλην όμως θυμικές αυτές αυταπάτες; Η θυμική αυτή πραγματικότητα αντιμετωπίζεται μάλλον ως ένα κατεξοχήν γόνιμο έδαφος δυνατοτήτων για την προσπάθεια της συνείδησης, καθώς αντλεί από αυτή, από την πραγματικότητα που διώχνει στην περιοχή του ιδεώδους το αντικείμενο που είναι ασύμβατο με αυτήν, τη δυνατότητα μιας εντελώς ιδεατής ύπαρξης. Όσο αλλόκοτο κι αν ακούγεται αυτό, στην ιδέα του αντικειμένου που συλλαμβάνουμε ως 'ανύπαρκτο', λέει ο Μπερξόν, «υπάρχει κάτι περισσότερο παρά κάτι λιγότερο απ' ό,τι υπάρχει στην ιδέα του αντικειμένου όταν το συλλαμβάνουμε ως 'υπαρκτό', διότι η ιδέα του 'μη

⁵⁵⁶ Βλ. Gabriel Tarde, *L'opposition universelle*, 1897, Paris, Flammarion, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999, στο Canguilhem, 2007: 156. Πρβ. Conry, 2000: 280.



υπάρχοντος' αντικειμένου είναι αναγκαστικά η ιδέα του 'υπάρχοντος' αντικειμένου στην προσθήκη της παράστασης αποκλεισμού αυτού του αντικειμένου από την παρούσα πραγματικότητα συλλήβδην ειλημμένη»⁵⁵⁷.

Οι αρνητικές παραστάσεις λοιπόν «δεν είναι ενέργημα ενός καθαρού πνεύματος, ήτοι ενός πνεύματος απαλλαγμένου από κάθε κίνητρο, τοποθετημένου απέναντι στα αντικείμενα και αποφασισμένου να καταπιαστεί μόνο με αυτά» (EC, 738-739). Αλλά, χαρακτηρίζοντας μια διάνοια που εξέρχεται από τη νάρκη της, προκειμένου να διαψεύσει μια πραγματική ή δυνατή προσδοκία, να επανορθώσει ένα τωρινό ή ενδεχόμενο σφάλμα, να δώσει, τέλος, μαθήματα στους άλλους ή στον εαυτό της (EC, 742), η άρνηση αποβαίνει εν προκειμένω εξαιρετικά σημαντική για την προσπάθεια επανόρθωσης της στάσης του υποκειμένου και την ικανότητα αυτογνωσίας του⁵⁵⁸, όσον αφορά στην αποδοχή της παρούσας πραγματικότητας.

Απ' τη σκοπιά αυτή, η άρνηση δεν θα ήταν απλώς μια «τροποποίηση της κατάφασης», όπως το έθεσε ο Prado, ένα υποπαράγωγο της θετικότητας⁵⁵⁹. Αλλά, ενόσω «απευθύνεται σε ένα πρόσωπο που, εξ υποθέσεως, ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την υποδειχθείσα δυνατότητα» (EC, 740), θα προϋπέθετε την ύπαρξη μιας πραγματικότητας που αρνείται⁵⁶⁰. Θα προανήγγειλε την αφύπνιση της συνείδησης, διαψεύδοντας μια πραγματική ή δυνατή προσδοκία, επανορθώνοντας ένα τωρινό ή ενδεχόμενο σφάλμα, χάρη σε μια προσπάθεια διά της οποίας η συνείδηση θα μεταφερόταν σε ένα άλλο επίπεδο του πραγματικού⁵⁶¹. Πλην όμως τότε η θυμική εκδοχή του μηδενός, του κενού ή του τίποτα, εφόσον θα ενεργοποιούσε δυνατότητες, δεν θα υποδήλωνε απλώς την ανέλιξη της συνείδησης, δεν θα ήταν μόνο «το κρυφό ελατήριο, η αθέατη κινητήρια δύναμη της φιλοσοφικής σκέψης» (EC, 728), αλλά πιθανόν επίσης να προανήγγειλε τον ερχομό της μικροφυσικής⁵⁶².

⁵⁵⁷ EC, 736-737.

⁵⁵⁸ Βλ. παραπάνω σ. 61.

⁵⁵⁹ Βλ. Prado, 2002: 33: «...το αρνητικό προκύπτει σαν απόρροια του θετικού, σαν τη σκιά που προβάλλεται εντός του από την υποκειμενικότητα. Δεν προηγείται του θετικού, όπως το Χάος σε σχέση με τον Κόσμο· είναι ένα υπο-παράγωγο της θετικότητας. [...] η άρνηση εμφανίζεται έτσι σαν τροποποίηση της κατάφασης».

⁵⁶⁰ Vieillard-Baron, 1999: 66.

⁵⁶¹ Αυτό εννοεί ο Μπερξόν, όταν λέει ότι η άρνηση υποδεικνύει έμμεσα μια κατάφαση δευτέρου βαθμού. Βλ. παραπάνω σ. 60.

⁵⁶² M. Căpec, «Bergson et l'esprit de la physique contemporaine», *Bergson et nous*, Actes du Xe Congrès des Soc. de Philosophie de Lang. Franc., Paris, 17-19 Mai, 1959, Bull. de la Soc. Franç. de



Τώρα, δεδομένου ότι όλες οι θυμικές καταστάσεις, - άρνηση, μηδέν, κενό, τίποτα-, προκαλούνται όταν η συνείδηση παραμένει προσηλωμένη στην ανάμνηση μιας παλιάς κατάστασης αντί να αντιλαμβάνεται μια νέα (EC, 734), από το γεγονός ότι προσκολλάται στο παρελθόν, αντί να αντιλαμβάνεται το παρόν, φανερώνει την έναρξη μιας διανοητικής προσπάθειας ψηλάφησης του ασυνείδητου παρελθόντος⁵⁶³, τον υπαρξιακό, σύμφωνα με τον Canguilhem, προσανατολισμό της ανθρώπινης δράσης. Η σκέψη μας, λέει ο Canguilhem, που εργάζεται σε δύο κατευθύνσεις, την

Philos., 53^e année, n^o spécial. Vol. I, Paris, A. Colin, σ. 55, στο Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1990: 243. Η σχετική βιβλιογραφία για τον τρόπο με τον οποίο η σημερινή φυσική αντιμετωπίζει το κενό, είναι αρκετά πλούσια. Μια λίαν κατατοπιστική παρουσίαση πάνω στο ζήτημα αυτό συναντούμε στο βιβλίο του Νίκου Ταμπάκη: *Από τη φυσική στη μεταφυσική* (1984). Ο Ταμπάκης, εξετάζοντας την εξέλιξη της φυσικής από την *Ειδική θεωρία της σχετικότητας* [θεωρία που εκφράζει απαιτήσεις αμεταβλητότητας και όχι σχετικότητας, καθώς η εφαρμογή των απλούστατων σχέσεων των μετασχηματισμών του Galileo, που υποθέτουν ότι δύο σωστά ρολόγια δείχνουν την ίδια ώρα και στα δύο συστήματα αναφοράς, συνεπάγονται την αμετάβλητη εφαρμογή των νόμων του Νεύτωνα], στη *Γενική θεωρία της σχετικότητας* (Einstein, 1905) [θεωρία της περίφημης σχέσης $E=mc^2$, όπου όλα τα όντα και τα φαινόμενα αποτελούν ιδιότητες του χωροχρόνου], και από εκεί τέλος στο θεωρητικό οικοδόμημα της *Κβαντομηχανικής* (Bohr, Heisenberg, Born, Dirac, 1928), γνωστό ως Σχολή της Κοπεγχάγης, [σύμφωνα με την οποία η εξήγηση της εικόνας του μικρόκοσμου επιτελείται δυνάμει της *απροσδιοριστίας* που παρατηρούμε σε αυτόν και αποτελεί ένα βαθύτερο και ουσιαστικότερο χαρακτηριστικό του που τον διακρίνει από τον μακρόκοσμο], τονίζει ότι οι φυσικοί σήμερα προτιμούν να αντιλαμβάνονται το φυσικό κενό σαν μια κατάσταση του *χωροχρόνου* που περιέχει μη ανιχνεύσιμα σωματάρια για μας (σ. 28), αντί να δεχτούν το μοντέλο της απροσδιοριστίας του Heisenberg, γνωστό ως *μοντέλο του παράξενου ψ* ή ως αρχή της συμπληρωματικότητας. Το 1927 η σχολή της Κοπεγχάγης σημάδεψε, κατά τον Ταμπάκη, τη φυσική φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα, ιδιαίτερα με τον Max Born, ο οποίος υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για ενέργεια, για ορμή του ηλεκτρονίου ή του ατόμου, αλλά μόνο για τη μαθηματική οντότητα ψ (σ. 67). Έτσι, ενώ για το ίδιο το ψ δεν υφίσταται κάποια φυσική αντιστοιχία, για το τετράγωνο του ψ (ψ^2), έναν αριθμό θετικό και μικρότερο από τη μονάδα, υφίσταται μια αντιστοιχία, που εκφράζει την *πιθανότητα* να πάρει το μετρούμενο μέγεθος, π.χ. η ενέργεια του ηλεκτρονίου, κάποια ορισμένη τιμή. Με βάση αυτή την ερμηνεία, καθώς αποκλείεται η εκ των προτέρων γνώση του αποτελέσματος, η κλασική μας *αιτιοκρατική* βεβαιότητα κλονίζεται (σ. 69). Ως εκ τούτου, η έννοια του κενού στην κβαντομηχανική θεώρηση εκλαμβάνεται ως μια κατάσταση πιθανοτήτων, δηλαδή όχι απλώς ως μια αιτία ψ από την οποία ξεκινά μόνο ένας δρόμος, αλλά πολλοί περισσότεροι δρόμοι που οδηγούν σε διαφορετικά αποτελέσματα. Με άλλα λόγια, εφόσον το ψ παρουσιάζεται ως «κυματόδεδεσμη», ως ένα σύνολο κυμαινόμενων ιδιοτήτων που συγκλίνουν μεταξύ τους, το κενό αποτελεί 'αρχή συμπληρωματικότητας' αντιφατικών ιδιοτήτων, ώστε να είναι π.χ. συγχρόνως σκοτάδι και μέρα (σ. 73).

⁵⁶³ Βλ. παραπάνω σ. 184 κ. εξ.



επιστημολογική και την υπαρξιακή, πληρώνει ως αντίτιμο της διανοητικής προσπάθειας την 'πνευματική κόπωση'. Αλλά, ενώ στην πρώτη κατεύθυνση, η κούραση εμφανίζεται ως ένα φυσικό/ κανονικό (normal) φαινόμενο, ως ένας αναγκαίος μηχανισμός που καθιστά δυνατή τη λογική επεξήγηση της σκέψης, στη δεύτερη κατεύθυνση, όπου το υποκείμενο προσπαθεί να μείνει εγγύτερα στον εαυτό του, η ψυχική κόπωση παίρνει την παθολογική μορφή της κατάθλιψης⁵⁶⁴, ή της μελαγχολίας, έννοιας που φαίνεται να αποτελεί τη μεταγενέστερη εκδοχή της ακηδίας, γνωστής ήδη από τις απαρχές της αρχαιότητας μέχρι την ύστερη περίοδο του μεσαίωνα⁵⁶⁵.

Στη δεύτερη περίπτωση μάλιστα η κατάθλιψη, με τη μορφή μιας διαταραχής της συνηθισμένης ισορροπίας μεταξύ συνειδητού και ασυνειδητού⁵⁶⁶, θα αποτύπωνε μάλλον μια βαθιά υπαρξιακή εμπειρία, μια μυστική εμπειρία, την οποία οι *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* περιγράφουν με τον όρο «σκοτεινή νύχτα» (*puit obscure*)⁵⁶⁷. Σε μια τέτοια βαθιά διαταραχή, η ψυχή αρχικά καταθλίβεται, βιώνοντας συναισθήματα απελπισίας και απώλειας, αφού *δεν διακρίνει πια τίποτε στη σκιά*, ούτε αντιλαμβάνεται τη βαθιά εργασία που τελείται αφανώς μέσα της· *νιώθει ότι έχει χάσει πολλά· πλην όμως αγνοεί ότι αυτό που της συνέβη ήταν για να προετοιμαστεί «για να κερδίσει το παν»* (*DS*, 1171). Αυτή την καίρια απώλεια, τη θυσία του επιφανειακού εγώ⁵⁶⁸ χάριν του «εαυτού» ή του «προσώπου», εκφράζει με μοναδικό τρόπο στις *Εξομολογήσεις του ο Άγιος Αυγουστίνος: εκεί σ' αυτό το άδυτο του ανθρώπου είχα*

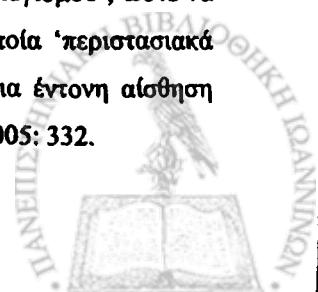
⁵⁶⁴ Βλ. Le Blanc, 2004: 503.

⁵⁶⁵ Για την έννοια της ακηδίας βλ. Svendsen, 2006: 72-74.

⁵⁶⁶ Βλ. παραπάνω σ. 197.

⁵⁶⁷ Η *Σκοτεινή Νύχτα*, ένα από τα πιο διάσημα έργα του Ιωάννη του Σταυρού (1542-91), μαζί με το *Η Ανάβαση του Όρους Κάρμηλο*, περιγράφει «την ώρα του ψυχικού εξαγνισμού, τότε που ο άνθρωπος μετακινείται στο στάδιο των ειδημόνων, όταν ο Θεός περνά από το διαφωτισμό των αισθήσεων στο φωτισμό της ψυχής. Είναι μια σκληρή, φοβερή περίοδος για όσους βρεθούν σ' αυτή την κατάσταση, αφού όλα τα μέσα με τα οποία είχαν προηγουμένως βιώσει το Θεό αποδεικνύονται απολύτως άχρηστα και οι ενατενιστές 'πιστεύουν πως δεν θα δεχτούν άλλες πνευματικές ευλογίες και πως ο Θεός τους έχει εγκαταλείψει'. Εντούτοις, οι ενατενιστές δεν πρέπει να χάνουν την υπομονή τους, διότι το αποτέλεσμα θα έχει μεγάλο πνευματικό όφελος, θα τους ανεβάξει από τη θέση των αρχαρίων, 'για να τους λυτρώσει από την ταπεινή άσκηση των αισθήσεων και του αμετροεπούς διαλογισμού', ώστε να μπορέσουν να εισέλθουν στην άδολη ενατένιση της μυστικιστικής γνώσης η οποία 'περιστασιακά πλημμυρίζει τόσο την ψυχή στην κρυφή άβυσσό της, που διακατέχονται από μια έντονη αίσθηση μεταφοράς σε ένα μέρος πολύ απομακρυσμένο από κάθε πλάσμα'». Βλ. Fanning, 2005: 332.

⁵⁶⁸ Βλ. παραπάνω σ. 151.



νιώσει τη συντριβή της μεταμέλειας, εκεί σφαγίασα τον παλιό άνθρωπο που έκλεινα και άρχισα να συλλογιέμαι τον νέο άνθρωπο που θα γεννιόταν μέσα μου⁵⁶⁹. Η σκοτεινή νύχτα δεν γίνεται έτσι η πιο διδακτική εμπειρία του χριστιανικού μυστικισμού (DS, 1171), αλλά και η κατεξοχήν εμπειρία που χαρακτηρίζεται από το συναίσθημα της αγωνίας μιας εσωτερικής μεταμόρφωσης, μιας εσωτερικής μεταστροφής.

Αν λοιπόν η θυμική κατάσταση της αγωνίας εμφανίζεται στον Μπερξόν ως ρωγμή του δεσμού μέρους και όλου, ατομικού και κοινωνικού⁵⁷⁰, ως μία οπισθοδρόμηση στην καθαρή υποκειμενικότητα και απώλεια επαφής με το πραγματικό, όπως εν προκειμένω σχολιάζει ο Prado⁵⁷¹, είναι επειδή το συναίσθημα της αγωνίας διέπει μια πραγματικότητα διάρκειας, μια πραγματική εμπειρία⁵⁷², όπου η συνείδηση βιώνει την εσωτερική της μεταστροφή, ως προσπάθεια αναδημιουργίας του εαυτού της. Το συναίσθημα της αγωνίας, ως συναίσθημα κατάθλιψης, απώλειας και απόσπασης του ατομικού εγώ από το κοινωνικό, και ακόμη ως συναίσθημα του πόνου, «πραγματική προσπάθεια του πληγωμένου μέρους να ξαναβάλει τα πράγματα στη θέση τους», καταλήγει βαθμιαία να μετασχηματίσει την αντίληψη⁵⁷³ και να παραχωρήσει τη θέση του στο βαθύ, δημιουργικό συναίσθημα της χαράς. Απ' τη σκοπιά αυτή, σε αντίθεση με τον Prado, ο οποίος υποβαθμίζει ή μάλλον εξαφανίζει παντελώς τη σημασία της άρνησης⁵⁷⁴, ο ρόλος της αρνητικότητας καθίσταται

⁵⁶⁹ Αγ. Αυγουστίνος, 2001: 56.

⁵⁷⁰ Η εξέταση του συναισθήματος της «ηθικής αγωνίας» (angoisse morale) ενός μεγάλου εγκληματία φανερώνει τη διαταραχή των σχέσεων ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό εγώ. Η εξέταση αυτή μαρτυρεί ότι οι τύψεις του εγκληματία δεν προέρχονται από το φόβο της τιμωρίας, στην προσπάθειά του να αποκρύψει το έγκλημα, αλλά να διαγράψει το παρελθόν σαν να μην είχε διαπράξει το έγκλημα, εξαφανίζοντας κάθε γνώση γι' αυτό. Όμως «αυτός που ξέρει ποιος είναι», γράφει ο Μπερξόν, «νιώθει πιο απομονωμένος ανάμεσα στους ανθρώπους, απ' όσο θα ήταν σε ένα έρημο νησί», γιατί στην απομόνωσή του θα τον συνόδευε και θα τον στήριζε η εικόνα της κοινωνίας, ενώ τώρα ο δεσμός ανάμεσα στην εικόνα και στο πράγμα, ανάμεσα στην κοινωνία και στον εαυτό του έχει κοπεί (DS, 988-989).

⁵⁷¹ Βλ. Prado, 2002: 14.

⁵⁷² ES, 840-841: «Όλα όσα παρέχονται άμεσα στις αισθήσεις ή στη συνείδηση, όλα όσα είναι αντικείμενο εμπειρίας, είτε εσωτερικής είτε εξωτερικής, πρέπει να θεωρούνται πραγματικά μέχρι τη στιγμή κατά την οποία θα αποδειχτούν ότι είναι απλά φαινόμενα».

⁵⁷³ Βλ. παραπάνω σ. 98.

⁵⁷⁴ Η συνείδηση, λέει ο Prado, εξαγνίζοντας όλα τα δεδομένα που απέφερε μια δημιουργική διάνοια και εν γένει η ανθρώπινη πράξη, «ανοίγει το δρόμο σε μια νέα οντολογία, όπου δεν υπάρχει θέση για το αρνητικό». Η άρνηση δεν αφορά στη διαφορά, δηλαδή την ιδιαίτερη μορφή των δεδομένων της

ιδιαίτερα σημαντικός στον Μπερξόν, γιατί αποτυπώνει στο ψυχολογικό πεδίο, όπου η εξέλιξη επιτελείται διαδοχικά⁵⁷⁵, την εμπειρία μιας συνειδησιακής μεταβολής μιας δεδομένης *θυμικής* πραγματικότητας, της κατάθλιψης (συναίσθημα της αγωνίας), και τη μεταστροφή της στη χαρά. Σε μια τέτοια *στροφή* της εμπειρίας, όπου:

*υπάρχει καιρός να γεννηθείς και καιρός να πεθάνεις, καιρός να φυτέψεις και καιρός να ξεριζώσεις, καιρός να σκοτώσεις και καιρός να ιάσεις, καιρός να γκρεμίσεις και καιρός να οικοδομήσεις, καιρός να κλάψεις και καιρός να γελάσεις, καιρός να θρηνήσεις και καιρός να χορέψεις ...*⁵⁷⁶,

η αισιοδοξία του Μπερξόν δεν εδραιώνεται μόνο στο ανεπίστροφο της χρονικής διαδοχής, αλλά και στην αδιάλειπτη προσπάθεια της συνείδησης που επιχειρεί όχι απλώς να εισδύσει νοητικά σε μια εξωτερική πραγματικότητα, αλλά να αναδυθεί ολικά ως ύπαρξη σε ένα ευρύτερο όλο⁵⁷⁷.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο οφείλουμε να εξετάσουμε επίσης την κριτική του Μπερξόν στις έννοιες και στο χρησιμοθηρικό χαρακτήρα της διανοητικής γνώσης. «Σκέψη» είναι συνήθως η μετάβαση από τις έννοιες στα πράγματα και όχι από τα πράγματα στις έννοιες. Η «γνώση» μιας πραγματικότητας έγκειται στη λήψη έτοιμων εννοιών, στον ποσοτικό τους καθορισμό και στο συνδυασμό μεταξύ τους, ως ότου επιτευχθεί ένα πρακτικό ισοδύναμο του πραγματικού (*PM*, 1409-1410), ως ότου το πραγματικό κατασκευαστεί εκ νέου με ιδέες έτοιμες, σφυρηλατημένες, με σκοπό την πράξη⁵⁷⁸. Αυτή η γνώση, που συνιστά πριν απ' όλα μια «λογική σκέψη», μια σκέψη «που αγαπά να εργάζεται πάνω σε έννοιες», πάνω σε «διανοητικά βολικές» ιδέες, έτσι ώστε να παριστά τη διάρκεια, εξασθενώντας ή εξαφανίζοντας από αυτήν την

εμπειρίας μας, επειδή για παράδειγμα το ξηρό και το υγρό μπορούν να κατανοηθούν καθαυτά και ουδέποτε η εκμάθηση του ενός αποβλέπει στην εκμάθηση του άλλου. Βλ. Prado, 2002: 38.

⁵⁷⁵ Ενώ η ζωή εν γένει διέπεται από το «νόμο της διχοτόμησης» (*loi de dichotomie*), που αφορά μεγάλα γεγονότα με «επαρκή κανονικότητα», οι τάσεις που εξελίχθηκαν από διάσπαση, τόσο μέσα στην κοινωνία όσο και μέσα στο άτομο, αναπτύσσονται «μόνο διαδοχικά». Για τη θέση αυτή του Μπερξόν βλ. παρακάτω σ. 300.

⁵⁷⁶ *Εκκλησιαστής*, γ: 2-4.

⁵⁷⁷ Rostrevor, 1921: 125-126.

⁵⁷⁸ Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne de l'intuition*. Paris, P.U.F., 1947, σσ. 82-83. Για την αναφορά βλ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, 1990: 243.



κινητικότητα⁵⁷⁹, πόρρω απέχει από το να είναι ανιδιοτελής (PM, 1410). Με τη φιλοσοφία όμως τοποθετούμαστε, με μια ενορατική προσπάθεια, μέσα στο ίδιο το αντικείμενο (PM, 1410), επί της οποίας η κριτική σχηματίζει δύο αντίθετες όψεις, θέση και αντίθεση:

Δεν θα φανταστώ ποτέ πώς το άσπρο και το μαύρο αλληλοδιεισδύουν αν δεν έχω δει το γκρι, αλλά καταλαβαίνω χωρίς δυσκολία, άπαξ και έχω δει το γκρι, πώς μπορούμε να το απεικονίσουμε διττώς από την άποψη του άσπρου και του μαύρου (PM, 1430).

Η θέαση του γκρι, προσπάθεια που δεν αφορά έναν εύκολο συλλογισμό πάνω σε αφηρημένες ιδέες, αλλά μία επίπονη ενορατική εμβάθυνση του πνεύματος (PM, 1309), ενστερνίζεται μια μέθοδο που ανοίγεται στις νέες προκλήσεις της εμπειρίας, τίποτε περισσότερο από μια διαρκή μαθητεία⁵⁸⁰. Κατά τη διαδικασία αυτή, όπου επιτυγχάνεται η διεύρυνση και όχι η κατάργηση της συνήθους λογικής μας, προκειμένου να συλλάβουμε τη δημιουργική διάρκεια⁵⁸¹, η προσπάθεια δεν παραπέμπει σε μια οποιαδήποτε ενόραση που πέφτει από τον ουρανό. Έγκειται μάλλον στην ανακάλυψη ενός νοήματος, προκειμένου να επιτευχθεί είτε η προσαρμογή του στα δεδομένα ενός προβλήματος⁵⁸², είτε να δημιουργηθούν έννοιες που μπορούν να σχηματισθούν και να δοκιμαστούν, διεργασία που αναμφίβολα διαφεύγει του ανορθολογισμού⁵⁸³.

Η εν λόγω αναζήτηση, αποτυπώνοντας ένα συνεχές πήγαιν' έλα ανάμεσα στη φύση και στο πνεύμα (EC, 698), μας θέτει σε επαφή με μια συνέχεια διαρκειών είτε προς τα κάτω είτε προς τα πάνω, είτε προς το διασκορπισμό είτε προς την πήξη. Στην πρώτη περίπτωση, θα βαδίζαμε σε μια μοναδική διάρκεια, όπου η συνείδησή μας

⁵⁷⁹ Βλ. το ανέκδοτο μάθημα του Μπερξόν «Durée et espace», δημοσιευμένο στο *Magazine Littéraire*, 2000: 51.

⁵⁸⁰ PM, 1309: «Τέτοια είναι η μέθοδος που προτείνουμε. Αυτή απαιτεί να είναι (ο φιλόσοφος) πάντα έτοιμος, όποια και αν είναι η ηλικία του, να ξαναγίνει σπουδαστής».

⁵⁸¹ PM, 1268: «Δεν πρόκειται βέβαια να απαρνηθούμε αυτή τη λογική ούτε να εξεγερθούμε εναντίον της. Αλλά πρέπει να τη διευρύνουμε, να την καταστήσουμε εύκαμπτη, να την εφαρμόσουμε σε μια διάρκεια όπου η καινοτομία αναβλύζει αδιάκοπα και όπου η εξέλιξη είναι δημιουργική».

⁵⁸² Gueroult, 1960: 31.

⁵⁸³ Gunter, 1991: 113.



ενεργεί συνήθως, «σε μια διάρκεια ολοένα και πιο διασκορπισμένη, της οποίας οι παλμοί (palpitations), ταχύτεροι από τους δικούς μας, διαιρούν την απλή μας αίσθηση, διαλύοντας (diluer) την ποιότητα σε ποσότητα», ως ότου συναντήσουμε την αμιγή «επανάληψη», μέσω της οποίας ορίζεται η υλικότητα. Απεναντίας στην άλλη, συναντούμε την «πήξη» (concrétion) μιας διάρκειας «που εκτείνεται, περιορίζεται, εντείνεται ολοένα και περισσότερο» σε μια αιωνιότητα ζωής (PM, 1419). Στην τελευταία περίπτωση μάλιστα, όπου η διάρκεια δεν θα ήταν αναλύσιμη, -μια σύνθεση εννοιών-, η προσπάθεια ενόρασης (effort d' intuition) θα έδινε το συναίσθημα μιας ορισμένης «έντασης» (tension), ως συναίσθημα επιλογής μεταξύ απειράριθμων δυνατών διαρκειών, εντελώς διαφορετικών μεταξύ τους (PM, 1417). Η ενόραση τότε όχι ως μοναδική πράξη αλλά ως απεριόριστη σειρά πράξεων του ίδιου γένους, πλην όμως πολύ ιδιαίτερου είδους, θα αντιστοιχούσε σε όλους τους βαθμούς του όντος (PM, 1416). Επιπλέον, ενόσω απαιτεί μια επίπονη προσπάθεια, η εν λόγω ενόραση δεν θα ήταν μυστηριώδης· θα επιζητούσε μια ώθηση (impulsion), στην οποία το πνεύμα δεν θα είχε παρά να αφεθεί, προκειμένου να ξαναβρεί στην πορεία του «τις πληροφορίες που είχε συλλέξει και άλλες λεπτομέρειες ακόμη». Η ώθηση αυτή, που αναπτύσσεται χωρίς τέλος, θα διακοπτόταν, αν επιχειρούσαμε να τη συλλάβουμε, αφού δεν είναι ένα πράγμα, αλλά μια παρότρυνση στην κίνηση (incitation au mouvement), με άλλα λόγια, η ίδια η «απλότητα» (simplicité) (PM, 1431). Αν αυτή μπορούσε να διατηρηθεί και να παραταθεί, η ενόραση θα χαλάφωνε· θα εξέφραζε τη διαλεκτική στη θετική της εκδοχή και δεν θα διασφάλιζε μόνο τη συμφωνία του φιλοσόφου με τη σκέψη του, αλλά και όλων των φιλοσόφων μεταξύ τους (EC, 697).

Αυτή θα ήταν η θετική αποκομιδή της φιλοσοφικής ενορατικής προσπάθειας κατά την οποία η διάνοια, υπερβαίνοντας τη φύση της που παραμένει βαθιά αναλυτική και χωρική, «κερδίζεται» από την ενόραση⁵⁸⁴. Η ενόραση τότε θα μπορούσε να ρίξει το φως της στην προσωπικότητά μας, στην ελευθερία μας, στη θέση μας μέσα στη φύση, στην καταγωγή μας, ίσως ακόμη και στο πεπρωμένο μας, διαλύοντας το σκοτάδι της νύχτας στο οποίο μας αφήνει η διάνοια· θα διαφαινόταν τότε η ενότητα της πνευματικής ζωής, την οποία αναγνωρίζουμε μόνο αν τοποθετηθούμε στην ενόραση, για να μεταβούμε κατόπιν στη διάνοια, γιατί το αντίθετο δεν συμβαίνει ποτέ (EC, 722).

⁵⁸⁴ Worms, 2001: 460.



Επειδή όμως είμαστε, όπως λέει ο William James, «τόσο υποταγμένοι στη φιλοσοφική παράδοση που μεταχειρίζεται γενικά το λόγο (*logos*) ή τη διανοητική σκέψη ως τη μοναδική λεωφόρο προς την αλήθεια»⁵⁸⁵, επειδή θελήσαμε, συνεχίζει ο Μπερξόν, να αποφύγουμε τη σύγκρουση μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας, θυσιάσαμε τη φιλοσοφία, χωρίς η επιστήμη να κερδίσει τίποτα το σπουδαίο· και επειδή εκχωρήσαμε όλη την εμπειρία και την ολότητα του πραγματικού στην καθαρή νόηση, περιστρεφόμαστε σε έναν πραγματικό κύκλο, βάσει του οποίου συναντούμε στη μεταφυσική μιαν *a priori* ενότητα την οποία δεχτήκαμε ασύνειδα (*EC*, 663). Μεταφυσική και επιστήμη έχουν έκτοτε το ίδιο αντικείμενο, το σύνολο του πραγματικού· αλλά κοιτάζοντάς το η μία από κάτω και η άλλη από πάνω, η μεταφυσική γίνεται «ένα συμπυκνωμένο απόσταγμα», μια «υποθετική επέκταση της επιστήμης», ενώ αποκλείεται κάθε έλεγχος και αμοιβαία βοήθεια μεταξύ τους (*PM*, 1286). Απεναντίας, αν θεωρήσουμε ότι αμφότερες, επιστήμη και μεταφυσική, βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο, παραχωρώντας τους όμως διαφορετικά αντικείμενα μεταξύ τους, -στην επιστήμη την ύλη και στη μεταφυσική το πνεύμα-, «καθώς το πνεύμα και η ύλη αγγίζονται, η μεταφυσική και η επιστήμη θα μπορέσουν, σε όλο το μήκος της κοινής τους επιφάνειας, να δοκιμάσουν η μια την άλλη, περιμένοντας η επαφή να αποβεί γονιμοποίηση. Τα αποτελέσματα που θα επιτευχθούν από τις δυο πλευρές θα πρέπει να ενωθούν, αφού η ύλη ενώνεται με το πνεύμα. Αν η εισχώρηση δεν είναι τέλεια, θα πει πως κάτι θέλει διόρθωση στην επιστήμη μας ή στη μεταφυσική μας ή και στις δύο. Έτσι η μεταφυσική [...] θα ασκήσει μια ευεργετική επίδραση στην επιστήμη. Αντίστροφα, η επιστήμη θα μεταδώσει στη μεταφυσική έξεις ακριβείας [...]. Και επειδή τα άκρα της θα πρέπει να εφαρμόζουν ακριβώς πάνω σε εκείνα της θετικής επιστήμης, η μεταφυσική μας θα είναι εκείνη του κόσμου που ζούμε, και όχι όλων των δυνατών κόσμων. Θα περισφίγγει πραγματικότητες»⁵⁸⁶.

Αν μια τέτοια σύνδεση μπορούσε να διατηρηθεί, τότε ασφαλώς η θεωρία της γνώσης και η θεωρία της ζωής, διά μιας κυκλικής διαδικασίας, θα συναντηθούν, ωθώντας η μία την άλλη στο διηνεκές. Η πρώτη, ανατοποθετώντας τη διάνοια στη γενική εξέλιξη της ζωής, θα μας πληροφορούσε τότε πώς συγκροτήθηκε το γνωστικό πλαίσιο και πώς είναι δυνατόν να διευρυνθεί ή να υπερβαθεί. Η δεύτερη, εφόσον δεν θα περιέκλειε αναγκαστικά τα γεγονότα σε προϋπάρχοντα πλαίσια, γιατί θα

⁵⁸⁵ James, χ.χ.ε.: 272.

⁵⁸⁶ *PM*, 1286-1287, με υπογράμμιση δική μας.



συνοδευόταν από μια κριτική της γνώσης, θα μπορούσε να πετύχει μια άμεση θέαση του αντικειμένου της (EC, 492-493). Έτσι, καθώς θα είχαμε εξοικειωθεί με τον ανιδιοτελή στοχασμό⁵⁸⁷, «η φιλοσοφία⁵⁸⁸ θα γινόταν συμπληρωματική της επιστήμης στην πρακτική όπως επίσης και στη θεωρία». Και ενώ η επιστήμη, με τις εφαρμογές της, θα υποσχόταν την ευημερία, το πολύ την ικανοποίηση, η φιλοσοφία θα μας έδινε τη χαρά (PM, 1365), αφού θα προέκυπτε από τη δημιουργική δράση, από τη «συλλογική και προοδευτική προσπάθεια πολλών διανοητών, πολλών παρατηρητών» που θα συμπλήρωναν, θα διόρθωναν και θα βελτίωναν ο ένας τον άλλον⁵⁸⁹.

Ας σημειώσουμε τέλος ότι η ικανότητα της ενόρασης απαντά, αν και σε διαφορετικούς βαθμούς⁵⁹⁰, σε όλους τους ανθρώπους. Χρειάζεται όμως ολόκληρη εργασία κάθαρσης (*déblaiement*), εξαιτίας του κινδύνου που διατρέχει η μεταφυσική, περισσότερο από κάθε άλλη επιστήμη, να ασκείται σε απλές ιδέες παρά σε γεγονότα, προκειμένου να διανοιχτούν οι δρόμοι της εσωτερικής εμπειρίας (PM, 1289) και να επεκταθεί η ενόραση. Μέχρι πού μπορεί να φθάσει το εύρος της; Μόνο αυτή μπορεί να μας το πει, διότι πιάνει μια κλωστή, η οποία είτε ανεβαίνει στον ουρανό, είτε σταματά σε κάποια απόσταση από τη γη. Στην πρώτη περίπτωση, η μεταφυσική εμπειρία ενώνεται με την εμπειρία των μεγάλων μυστικών, ενώ στη δεύτερη παραμένουν διαχωρισμένες, αν και όχι αντιμαχόμενες μεταξύ τους. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η φιλοσοφία θα μας υψώσει πάνω από τα ανθρώπινα⁵⁹¹, πάνω από τις αναγκαιότητες της χρήσιμης δράσης, όσο συνιστά μια δημιουργική προσπάθεια, κατεξοχήν ανιδιοτελή, ανάλογη με εκείνη της τέχνης⁵⁹², όσο παραμένει μια δράση

⁵⁸⁷ EC, 661: «Το καθήκον της φιλοσοφίας θα ήταν λοιπόν να παρέμβει εδώ δραστικά, να εξετάσει το έμβιο χωρίς την υστερόβουλη σκέψη πρακτικής χρήσης απαλλαγμένη από καθαυτό διανοητικούς τύπους και έξεις. Σκοπός της είναι να στοχάζεται (*spéculer*), δηλαδή να βλέπει».

⁵⁸⁸ Ο Μπερξόν χρησιμοποιεί πολλές φορές ως συνώνυμες τις έννοιες της φιλοσοφίας και της μεταφυσικής. Βλ. ενδεικτικά PM, 1284, MM, 167: «η μεταφυσική δεν είναι παρά το ίδιο το ανθρώπινο πνεύμα που προσπαθεί να απελευθερωθεί από τις συνθήκες της χρήσιμης δράσης για να αισθανθεί ξανά σαν καθαρή δημιουργική ενέργεια». Πρβ. *Mél*, 887, αλλά και EC, 664: «Συνεπώς σε αυτό το νέο πεδίο η φιλοσοφία θα πρέπει να ακολουθήσει την επιστήμη, για να υπερθέσει στην επιστημονική αλήθεια μια αλλογενή γνώση, η οποία μπορεί να αποκληθεί μεταφυσική.»

⁵⁸⁹ EC, 493. Πρβ. ES, 817-818.

⁵⁹⁰ Βλ. παραπάνω σ. 221.

⁵⁹¹ PM, 1292.

⁵⁹² *Mél*, 843: «Η φιλοσοφία, τέτοια που αντιλαμβάνομαι, ... προσεγγίζει περισσότερο την τέχνη παρά την επιστήμη. Για πολύ καιρό θεωρήθηκε η φιλοσοφία σαν μια επιστήμη, η πιο υπερυψωμένη

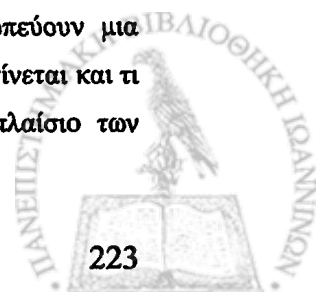


ελεύθερη και δημιουργική⁵⁹³. Ίσως τότε καταφέρουμε όντως να βλέπουμε και να κάνουμε τους άλλους να βλέπουν⁵⁹⁴, απλώς χωρίς λόγο, για την ευχαρίστηση. Ίσως τότε τα χελιδόνια μας θυμίσουν ότι φέραμε την άνοιξη...

ιεραρχικά. Αλλά η επιστήμη δεν δίνει από το πραγματικό παρά έναν ατελή πίνακα, ή μάλλον αποσπασματικό· δεν το κατέχει παρά μέσω εξαιρετικά τεχνητών συμβόλων. Αντίθετα, η τέχνη και η φιλοσοφία επανασυνδέονται μέσα στην ενόραση που είναι η κοινή τους βάση. Θα πω ακόμη: η φιλοσοφία είναι ένα γένος του οποίου οι διαφορετικές τέχνες είναι τα είδη».

⁵⁹³ *Méi*, 887: «Το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι αυτό που δεν μετράται. Το πεδίο της είναι εκείνο της ελευθερίας και της δημιουργίας. Είναι λοιπόν το πεδίο του πνεύματος, γιατί δεν βλέπω πώς το πνεύμα θα μπορούσε να οριστεί διαφορετικά ... ».

⁵⁹⁴ Ο περίφημος Pierre Teilhard de Chardin, επιστήμονας (παλαιοντολόγος), στοχαστής και κληρικός, ο οποίος, προσκείμενος στον Μπερξόν, μετεξέλισσει την μπερξονική αντίληψη του εξελικτικού φαινομένου (Ρωμανός, 2001: 351), γράφει στον πρόλογο του βιβλίου του *Το ανθρώπινο φαινόμενο* [Μετ. Αχ. Βαγενάς, Εκδ. Ανάγνωστίδη, χ.χ.ε. σ. 14]: «Αυτές οι σελίδες αντιπροσωπεύουν μια προσπάθεια για να βλέπουμε και να κάνουμε τους άλλους να βλέπουν, τι γίνεται και τι απαιτεί ο Άνθρωπος αν τον τοποθετήσουμε ολόκληρο και ως το τέλος μέσα στο πλαίσιο των φαινομένων». Η υπογράμμιση του κειμένου.



Συμπεράσματα

προς μια ανασυγκρότηση της ανθρώπινης συνείδησης

Στο σημείο αυτό, έχοντας αναδείξει το δυναμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάξαμε το ζήτημα της ανθρώπινης συνείδησης, ως ένταση μεταξύ της βούλησης και της μνήμης, μεταξύ ασυνείδητου παρελθόντος και προσδοκώμενου μέλλοντος, πιστεύουμε ότι έγινε ήδη αντιληπτό από τα προηγούμενα, πως όταν ο Μπερξόν πραγματεύεται την ανθρώπινη φύση, αναφέρεται σε αυτήν μάλλον έμμεσα παρά άμεσα, με μοχλό στη διαδικασία εξέλιξης την ιδέα της προσπάθειας. Επιχειρεί, με άλλα λόγια, όχι τόσο να αποφανθεί περί αυτής και να την ορίσει⁵⁹⁵, αλλά υπό το πρίσμα της διάρκειας, μιας δυναμικής ποιοτικής μεταβολής, επιφυλάσσει μια πιο τολμηρή μεταχείριση στην ανθρώπινη συνείδηση και κρατά, χάρη στη δημιουργική της προσπάθεια, ζωντανή την ελπίδα ανάκτησης του χαμένου απολύτου.

Έτσι, αν η ανθρώπινη συνείδηση διατηρεί για τον Μπερξόν μια προνομιακή θέση στο σύνολο της ζωικής κλίμακας, που μεταφράζεται σε μια διαφορά φύσης από τις υπόλοιπες μορφές συνείδησης (φυτά και ζώα), τούτο οφείλεται στη συνείδηση μιας βουλευτικής προσπάθειας, μέσω της οποίας έρχεται στο προσκήνιο η ελευθερία του προσώπου, ως ελευθερία επιλογής και ως απρόβλεπτη δράση. Στην τελευταία περίπτωση μάλιστα όπου η δράση δεν είναι ωφελμιστική αλλά ανιδιοτελής, δεν είναι απλώς διεκπεραιωτική αλλά επινοητική, η μπερξονική συνείδηση ρισκάρει· τολμά να εξερευνήσει τις βαθύτερες περιοχές του είναι της, να προχωρήσει πέρα από τα συνήθη και ασφαλή δεδομένα της αντίληψής της· τολμά να εξερευνήσει καινούργιους τόπους, καινούργια επίπεδα πραγματικότητας, τα οποία, πράγμα ειρωνικό αλλά συγχρόνως μεγαλειώδες, ανακαλύπτονται πρωτίστως μέσα της. Πρόκειται ίσως για την πιο τυφλή αναζήτηση, αλλά πιθανόν όχι και για την πιο καταδικασμένη, γιατί η συνείδηση, στην προσπάθειά της να πραγματώσει τις ασυνείδητες υποβολές της μνήμης της, αναδημιουργεί τον εαυτό της υπερνικώντας τα εμπόδια. Ασφαλώς η προσπάθεια είναι επώδυνη, χρονοβόρα και επικίνδυνη γιατί, καθώς το ασυνείδητο τείνει να γίνει συνειδητό, ανατρέπει τη συνήθη ισορροπία μεταξύ τους, διανοίγοντας έναν δρόμο μέχρι τότε ανύπαρκτο. Εκεί, λέει ο Eliot, που υπάρχεις για να φτάσεις, φεύγοντας από κει που δεν υπάρχεις, πρέπει από δρόμο που δεν έχει έκσταση να πας. Σ'

⁵⁹⁵ Πρβ. Keck, 2002: 200.



αυτό που δεν γνωρίζεις για να καταλήξεις, πρέπει από δρόμο που είναι δρόμος άγνοιας να πας. Εκείνο που δεν έχεις για να το αποκτήσεις, πρέπει της στέρησης το δρόμο να βαδίσεις⁵⁹⁶. Μπροστά στο αίτημα να επιστρέψει η συνείδηση στην ολότητα του εαυτού της, καταλήγει όπως ο Φάουστ και αναφωνεί:

Είναι της μοίρας μου να κάνω τον ολοκληρωμένο γύρο των δυνατών απόψεων πάνω σε όλα τα θέματα, ... να δέσω, να λύσω, να ξαναδέσω όλους αυτούς τους κόμπους που είναι τα γεγονότα μιας ζωής ... Δεν έχω πια ηλικία... Κι αυτή η ζωή δεν θα είναι τελειωμένη, αν δεν έχω τελικά κάψει ό,τι λάτρεψα και λατρεύει ό,τι έχω κάψει⁵⁹⁷.

Στην πορεία αυτή, εκείνη μιας διαρκούς μαθητείας, ως ότου οι αόριστες υποβολές της συνείδησης αποβούν καθαρή ενόραση, τα προβλήματα που αντιμετωπίζει είναι εν γένει τα ίδια: η αφομοίωση των νέων δεδομένων της εμπειρίας, η διεύρυνσή της μέσα από τη *διάρρηξη* ή ακόμη το *θάνατο* του εγώ, -εκείνου που κρυσταλλώνεται στις έξεις μιας μηχανικής επανάληψης, στις βολές της κοινωνίας και της γλώσσας-, ώστε μέσω μιας δημιουργικής προσπάθειας, να περάσει σε ένα άλλο επίπεδο του πραγματικού, να ανακτήσει μια ανώτερη ενότητα. Σ' αυτή την πλήρη *στροφή* της εμπειρίας, όπου ο άνθρωπος γίνεται *Άνθρωπος* και η εμπειρία καθαντό ανθρώπινη, η πρόκληση είναι μεγάλη. Ο άνθρωπος καλείται να κάνει το *άλμα*: να γίνει δημιουργικός, να ενεργοποιήσει τις λανθάνουσες δυνατότητές του και να σπάσει τα δεσμά της συνήθειας, τα δεσμά μιας φυσικής αναγκαιότητας⁵⁹⁸. Πιασμένη μέσα στο δίχτυ της αναγκαιότητας, η συνείδηση αναγκάστηκε να αποναρκωθεί «σαν τη χρυσαλλίδα μέσα στο κουκούλι»⁵⁹⁹. Άπαξ όμως και απελευθερωθεί, χάρη στο ανεπίστροφο της διάρκειας, αλλά και χάρη στην αδιάλειπτη προσπάθειά της, η συνείδηση μπορεί να αφυπνίσει τις δυνητικότητες της ενόρασης που υπνώττουν μέσα

⁵⁹⁶ Eliot, 1994: 323.

⁵⁹⁷ Για την παράθεση βλ. Βαλερύ, 1996: 24.

⁵⁹⁸ Ο Μπερζόν ενστερνίζεται εν προκειμένω την ταύτιση της φύσης με τη συνήθεια, θέση την οποία υποστήριξε ο Ravaisson στη διδακτορική διατριβή του *De l'habitude* (1838), σύμφωνα με τον οποίο «... η άπαξ ληφθείσα κινητήρια συνήθεια είναι ένας μηχανισμός, μια σειρά κινήσεων που καθορίζονται μεταξύ τους· είναι αυτό το μέρος από μας που έχει εισχωρήσει στη φύση και που συμπύκνει με τη φύση· είναι η ίδια η φύση» (PM, 1461). Η έμφαση δική μας.

⁵⁹⁹ Βλ. παραπάνω σ. 118.

της (EC, 650). Η προτροπή του Μπερξόν είναι σαφής: να *ζυπνήσουμε τη χρυσαλλίδα*, να αποκαταστήσουμε «στην κίνηση την κινητικότητά της, στην αλλαγή τη ρευστότητά της, στο χρόνο τη διάρκειά του». Και ίσως τότε τα «μεγάλα» και «άλυτα» προβλήματα να «παραμείνουν στη μεμβράνη» ενός εννοιολογικού περιβλήματος, το οποίο εσφαλμένα εκλαμβάνουμε ως ισοδύναμό τους (PM, 1259).

Μια τέτοια συνείδηση δεν πρέπει να τη λοιδоруύμε, ούτε να την περιφρονούμε ως ανορθολογική. Πιθανόν να διστάζουμε προκειμένου να την κατατάξουμε, πράγμα άλλωστε φυσικό, εξαιτίας της ιδιαιτερότητας της προσωπικής εμπειρίας. Ίσως ακόμη και να τρομάζουμε γι' αυτό που πρόκειται να γεννηθεί, καθώς μια δύναμη μέσα μας ανώτερή μας, όπως λέει ο Καζαντζάκης, διαπερνάει συντρίβοντας το κορμί και το νου μας φωνάζοντας: *Παίξε το τωρινό και το σίγουρο, παίξε το για το μελλούμενο κι αβέβαιο! Μην κρατάς τίποτα για υστερή. Μου αρέσει ο κίντυνος. Μπορεί να χαθούμε, μπορεί να σωθούμε. Μη ρωτάς! Απίθωνε κάθε στιγμή στα χέρια του κίντυνου τον κόσμο όλο! Εγώ, ο σπόρος του αγέννητου, τρώγω τα σωθικά της ράτσας σου και φωνάζω!*⁶⁰⁰.

Απέναντι σε μια τέτοια συνείδηση, που εμπιστεύεται το κάλεσμα του ασυνείδητου, δεν πρέπει να μένουμε αγκυλωμένοι σε μια στάση «βιολογικού πουριτανισμού», σε μια στάση που συναντάται όχι μόνο σε βιολόγους, μαθηματικούς και φυσικούς, αλλά και σε ερευνητές που, ανίκανοι να αναγνωρίσουν τη σπουδαιότητα της ενόρασης, απαγορεύουν αυτή τη μορφή δραστηριότητας της σκέψης στο πεδίο της επιστημονικής γνώσης⁶⁰¹. Μπροστά σε μια τέτοια συνείδηση, η οποία *τρέφει για τα γεγονότα και τις σχέσεις μεταξύ τους το σεβασμό προς το εξετασθέν πράγμα*⁶⁰², τόσο έναντι της δράσης όσο και έναντι της κατανόησης οφείλουμε, τουλάχιστον από την πλευρά μας, να παραμένουμε ανοικτοί στην πρόκληση ενός στοχασμού χωρίς προκαταλήψεις, σε μια μέθοδο που, βρισκόμενη σε άμεση επαφή με την εσωτερική εμπειρία, κατέχει «έναν ορισμένο αριθμό διαστάσεων», αναπτύσσεται σε βάθος και «αναπτύσσει μέσα στην ανάπτυξή της περισσότερα επίπεδα πραγματικότητας»⁶⁰³.

Ασφαλώς η προσπάθεια αυτή καταγράφει την ένταση μεταξύ ενός επιφανειακού αυτοματισμού και μιας βαθύτερης συνειδητότητας, ως αιώνια ταλάντωση μεταξύ

⁶⁰⁰ Καζαντζάκης, 1964: 39-40.

⁶⁰¹ Βλ. A. Prochianz, *La Biologie dans le boudoir*, Paris, Odile Jacob, 1995, στο Prochianz, 2002: 533.

⁶⁰² EC, 660.

⁶⁰³ Mourélos, 1964: 60.



αποανθρωποποίησης (*déshumanisation*) και υπερανθρωποποίησης (*surhumanisation*)⁶⁰⁴. Συνιστά επίσης μια προσπάθεια φιλοσοφική, δημιουργική, μέσω της οποίας οδεύουμε από έναν αισθητικό ανθρωπισμό⁶⁰⁵, που αποβλέπει στην εκλέπτυνση της αισθητικότητας, προς έναν υπερβατικό ανθρωπισμό, όπου η συνείδηση, επιχειρώντας να υλοποιήσει τις ασυνείδητες δυναμικότητές της, δρομολογείται στην αναζήτηση ενός ανώτερου πεπρωμένου, -όπου το παρόν είναι ήδη εγγεγραμμένο στο παρελθόν⁶⁰⁶-, με κατεύθυνση την εξατομίκευση⁶⁰⁷.

Τέτοιου είδους είναι το τίμημα για την εξέλιξη της συνείδησης: μια αδιάλειπτη προσπάθεια, μια συνεχής θυσία⁶⁰⁸, την οποία υμνεί από την πλευρά του ο Nietzsche λέγοντας: «Η αξία ενός πράγματος δεν έγκειται μερικές φορές σ' εκείνο που πετυχαίνουμε μ' αυτό, αλλά σ' εκείνο που πληρώνουμε γι' αυτό, σ' εκείνο που μας στοιχίζει». «Γιατί, τι είναι η ελευθερία; Είναι το να έχεις τη θέληση να αναλάβεις την ευθύνη για τον εαυτό σου. Το να διατηρείς την απόσταση που μας χωρίζει τον έναν από τον άλλο. Το να γίνεις πιο αδιάφορος απέναντι στον κόπο, τη δυσκολία, τη στέρηση, ακόμη και την ίδια τη ζωή. Το να είσαι έτοιμος να θυσιάσεις για την υπόθεσή σου ανθρώπους, δίχως να εξαιρείσαι ούτε εσύ ο ίδιος»⁶⁰⁹.

Για τον Μπερζόν, οι προοπτικές μιας τέτοιας συνείδησης είναι απέραντες. Και όσο το εγχείρημα δεν είναι ατομικό, αλλά «συλλογικό και προοδευτικό», καθώς συνίσταται σε μια ανταλλαγή εντυπώσεων που διορθώνουν η μία την άλλη, θα καταλήξει μέσα μας στη διεύρυνση της ανθρωπότητας (*EC*, 658), στη μεταμόρφωση της ατομικής συνείδησης σε καθολική. Οι ευκαιρίες άλλωστε, που μαρτυρούν τη δυνατότητα αλληλοδιείσδυσης των ανθρωπίνων συνειδήσεων μέσα από αστόχαστα

⁶⁰⁴ Lapoujade, 2007: 439.

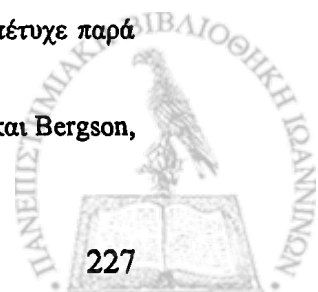
⁶⁰⁵ Σύμφωνα με τη διατύπωση του Ρωμανού. Βλ. την ομότιτλη διατριβή του Ρωμανού, *Οικειώσις, Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερζόν*, ιδίως το τρίτο μέρος: Ρωμανός, 2001: 218-257.

⁶⁰⁶ «Ο χρόνος παύει να είναι δημιουργία για να γίνει πεπρωμένο, στο βαθμό που το παρόν είναι πάντα κάτι που ήταν ήδη εγγεγραμμένο στο παρελθόν». Βλ. Prado, 2002: 39.

⁶⁰⁷ Ο μυστικός για παράδειγμα είναι ατομικότητα που διασχίζει τα όρια που ορίζονται στο είδος από την υλικότητά του. Βλ. παρακάτω σ. 277.

⁶⁰⁸ «Όλα συμβαίνουν λες και ένα ον ακαθόριστο και ρευστό, που μπορούμε να ονομάσουμε όπως θα θέλαμε, άνθρωπο ή υπεράνθρωπο (*sur-homme*), αναζήτησε να πραγματωθεί και δεν το πέτυχε παρά εγκαταλείποντας στο δρόμο ένα μέρος του εαυτού του» (*EC*, 721).

⁶⁰⁹ Nietzsche [*Το Λυκόφως των ειδώλων*], 2000: 90. Για μια σύγκριση μεταξύ Nietzsche και Bergson, όσον αφορά στην προσοχή που αποδίδουν στη ζωή βλ. Montebello, 2000: 52-57.



(iπτέfléchies) φαινόμενα συμπάθειας και αντιπάθειας (PM, 1273), υπάρχουν· αρκεί να τις εκμεταλλευτούμε. Αν είχαμε ξοδέψει μόνο τη μισή ενέργεια από εκείνη που καταβάλλει το μικρότερο άνθος για να αποτινάξουμε τις αναγκαιότητες που μας βαραίνουν⁶¹⁰, το ριζικό μας θα ήταν αλλιώτικο από το τωρινό.

Η ανταμοιβή μας σε μια τέτοια δημιουργική προσπάθεια θα ήταν τότε το συναίσθημα της χαράς⁶¹¹. Μια παρόμοια προσπάθεια δεν θα διευκόλυνε μόνο την πνευματική ενασχόληση. Θα μας παρείχε επίσης μεγαλύτερη δύναμη για να δράσουμε και να ζήσουμε, αφού χάρη σε αυτή δεν θα νιώθουμε πια απομονωμένοι μέσα στην ανθρωπότητα, ούτε η ανθρωπότητα μέσα στη φύση επί της οποίας κυριαρχεί. Όπως ο μικρότερος κόκκος σκόνης βρίσκεται σε αλληλεγγύη με όλο το ηλιακό σύστημα, έτσι και όλα τα έμβια όντα, από το ταπεινότερο μέχρι το ανώτερο, ενδίδουν στην ίδια φοβερή ώθηση, σαν μια τεράστια στρατιά που είναι ικανή, με μια ξέφρενη έφοδο, να παρακάμψει αντιστάσεις και να υπερβεί πολλά εμπόδια, ίσως ακόμη και το θάνατο⁶¹².

⁶¹⁰ Maeterlinck, 1977: 10.

⁶¹¹ «Η χαρά, λέει ο Μπερξόν στην ομιλία του στο Columbia University, είναι «η ικανοποίηση της δημιουργίας. Αναμφίβολα, η απόκτηση χρημάτων δίνει ευχαρίστηση στον καλλιτέχνη· η χαρά του, εντούτοις, έρχεται μόνο βλέποντας την εικόνα να μεγαλώνει κάτω από το πινέλο του, από το συναίσθημα ότι φέρνει κάτι νέο στον κόσμο. Είναι αυτή τη χαρά που, με τη μια μορφή ή την άλλη, ο άνθρωπος πάντα αναζητεί» (Μέι, 989).

⁶¹² EC, 724-725.



Το Κοινωνικοπολιτικό⁶¹³ Πεδίο

Κεφάλαιο 5^ο

Η προβληματική του κλειστού

1. Η κοινωνία ως ζωτικό δεδομένο

*Όλα συντρέχουν (...) να καταστήσουν την κοινωνική τάξη
μια μίμηση της τάξης που παρατηρούμε στα πράγματα.*

Μπερξόν, Δύο πηγές, 985

Η κοινωνικοπολιτική προβληματική του Μπερξόν, που εκτίθεται κυρίως στο τελευταίο του βιβλίο *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* (1932)⁶¹⁴, παρότι δεν υφίσταται ρητώς ως πολιτική φιλοσοφία, αλλά ως πολιτική δράσης⁶¹⁵, δεν είναι

⁶¹³ Αν και κάθε ορισμός είναι συζητήσιμος, ως προς το εύρος χρήσης των όρων, διευκρινίζουμε ότι εκλαμβάνουμε εδώ την έννοια του «πολιτικού» αδιάσπαστα συνδεδεμένη με την έννοια του «κοινωνικού».

⁶¹⁴ Στο εξής *Δύο πηγές*. Το έργο, αναφέρει ο Worms, δημοσιεύτηκε έπειτα από μια μεγάλη σιωπή του Μπερξόν, που οφειλόταν είτε στις εκκωφαντικές αμφισβησίες των συζητήσεων της εποχής είτε στα αποτελέσματα της ασθένειάς του (υπέφερε από ρευματισμούς), η οποία άλλοτε παρουσίαζε ύφεση και άλλοτε υποτροπή, σύμφωνα με τις μαρτυρίες των φίλων του ανάμεσα στα έτη 1924-1932. Βλ. Worms, στο Soulez-Worms, 2002: 212 και 230. Για το έντονο κλίμα της εποχής πριν τη δημοσίευση των *Δύο πηγών*, βλ. στο ίδιο, ιδιαίτερα σσ. 205-217. Για τη δυσκολία γένεσης του έργου πρβ. Vieillard-Baron, 2002: 288-289. Έργο που δίχασε περισσότερο τους μελετητές του Μπερξόν και έγινε το αντικείμενο μιας παθιασμένης προσέγγισης ή απόρριψης, οι *Δύο πηγές* δημιούργησαν ένα νέο συγκινησιακό κλίμα, καθώς προκάλεσαν συζητήσεις που δεν είχαν τον ακαδημαϊκό χαρακτήρα των συζητήσεων που προκάλεσαν τα προηγούμενα έργα του. Δημιουργήθηκαν έτσι δύο μεγάλες ομάδες μελετητών: α) η πρώτη έβλεπε στις *Δύο πηγές* μια κάπως ελεύθερη απόπειρα εφαρμογής στο πεδίο των ιστορικών επιστημών, μεθόδων που δεν ήταν ούτε κοινωνιολογικές ούτε ιστορικές· β) η δεύτερη, οι πιο ένθερμοι μελετητές, το εξέλαβε ως την κορύφωση ενός στοχασμού, ο τελευταίος σταθμός του οποίου φώτιζε εκ των έσω όλο το προηγούμενο έργο του Μπερξόν. Βλ. Mourélos, 1964: 163.

⁶¹⁵ Βλ. Keck, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 28.



δυνατόν να κατανοηθεί ερήμην του υπόλοιπου έργου του. Αποτελεί μάλλον την προέκταση ενός στοχασμού, ο οποίος, εκκινώντας από το πεδίο της συνείδησης και της ζωής, επιχειρεί να διερευνήσει την κοινωνική και πολιτική διάσταση της ανθρώπινης δράσης, έτσι ώστε να διαφανεί το πλαίσιο της ιστορικής της εξέλιξης.

Κατά τον Μπερξόν δεν υπήρξε ιδιαίτερη ώθηση των έμβιων προς τον κοινωνικό βίο. Στη Δημιουργική εξέλιξη αποφαίνεται ότι «υπάρχει μόνο η γενική κίνηση της ζωής, η οποία -σε διαστάμενες γραμμές- δημιουργεί μορφές που πάντα είναι νέες» (EC, 581). Αν παραταύτα εμφανίζονται κοινωνίες σε δύο γραμμές εξ αυτών, τούτες εκδηλώνουν συνάμα την απόκλιση των οδών και την κοινότητα της ορμής⁶¹⁶, μία τάση διχοτόμησης και μία τάση συνένωσης⁶¹⁷.

Στην τελειότερη μορφή της, η κοινωνικότητα απαντά στα υμενόπτερα έντομα (μυρμήγκι και μέλισσα) και στον άνθρωπο (DS, 1073), λέει ο Μπερξόν, επαναλαμβάνοντας εν προκειμένω τη θέση του Espinas⁶¹⁸. Έτσι, παρότι η εκδοχή του «πολυζωισμού» φαντάζει υπερβολική, -υπόθεση κατά την οποία όχι μόνο μονοκυτταρικοί οργανισμοί, όπως τα πρωτόζωα, αλλά και οργανισμοί περισσότερο διαφοροποιημένοι προέρχονται από τη συνένωση άλλων στοιχειωδών με ελάχιστες διαφοροποιήσεις μεταξύ τους-, η ιδέα της κοινωνικής μορφής απαντά σε αυτούς, ακόμη και μέχρι τη δομή των ανθρώπινων ατόμων, *ως εάν είχαν συνενωθεί κύτταρα για να μοιραστούν την εργασία μεταξύ τους* (DS, 1074). Σ' αυτή τη βάση, η συνένωση (association) συνιστά την πλέον γενική μορφή δραστηριότητας του έμβιου, αφού η ζωή είναι οργάνωση, και «στο εξής περνούμε με ανεπαίσθητες μεταβάσεις από τις σχέσεις ανάμεσα στα κύτταρα ενός οργανισμού στις σχέσεις ανάμεσα στα άτομα της κοινωνίας» (DS, 1055). Η κοινωνία, λοιπόν, είτε ζωική είτε ανθρώπινη, αποτελεί μια οργάνωση που βασίζεται στη «συναρμολόγηση» ενός συνόλου κανόνων από αμοιβαία εξαρτώμενα στοιχεία (DS, 997), έναν οργανισμό στον οποίο τα κύτταρα, ενωμένα με αόρατους δεσμούς και σοφά ιεραρχημένα, υποτάσσονται το ένα στο άλλο συμπτυγμένα φυσικά, και με πειθαρχία που φτάνει να απαιτεί τη θυσία του μέρους προς όφελος του συνόλου (DS, 981).

Η «οργανισμική» αυτή εκδοχή της κοινωνίας, εκ μέρους του Μπερξόν, παραπέμπει αποκλειστικά στη θεώρηση της κοινωνίας ως φυσικού οργανισμού, όχι

⁶¹⁶ Βλ. παραπάνω σ. 84.

⁶¹⁷ Βλ. παραπάνω σ. 81.

⁶¹⁸ *Sociétés animales*, κεφ. 11. Βλ. Lafrance, 1974: 54. Για τη σύγκριση μεταξύ Μπερξόν και Espinas, βλ. στο ίδιο, σσ. 53-57.



με την ευρεία έννοια που συναντούμε στον Hegel, στον οποίο η έννοια του οργανικού συμπίπτει με εκείνη του Κράτους⁶¹⁹, αλλά ως οργανισμού ιδωμένου ενεργητικά και παθητικά, *οργανωτικού (organisant)* και *οργανωμένου (organisée)*, εφόσον κάθε οργανισμός αποτελεί έκφραση και συγχρόνως κρυστάλλωση του *élan vital*⁶²⁰. Έτσι, αν συναντούμε κοινωνίες στο τέρμα της εξελικτικής κίνησης, «σαν κάποια πρωταρχική και ουσιαστική προσδοκία της ζωής, να μπορούσε να βρει την πλήρη της ικανοποίηση μόνο στην κοινωνία» (ES, 834), αν η εξέλιξη καταλήγει στην κοινωνική ζωή, σε βαθμό μάλιστα που, όχι μόνο στην περίπτωση του ανθρώπου, αλλά αναλογικά και σε ορισμένα ζώα, η κοινωνική απομόνωση μπορεί να επιφέρει την πλήξη, ακόμη και το θάνατο⁶²¹, είναι επειδή η ζωή δεν είναι μόνο συντονισμός και ιεραρχία στοιχείων, αλλά και επειδή *το κοινωνικό είναι κατά βάθος ζωτικό* (DS, 1075).

Αλλά, ενώ η ζωική κοινωνία είναι μια κλειστή κοινωνία, εξαιτίας ενός φυσικού καταμερισμού εργασίας που διασφαλίζει την αμεταβλητότητα και τη στασιμότητα της δομής της, η ανθρώπινη κοινωνία είναι *ανοικτή σε όλες τις προόδους*⁶²², καθότι συνιστά «ένα σύνολο από ελεύθερα όντα», όπου «οι υποχρεώσεις που επιβάλλει, και που της επιτρέπουν να υπάρξει, εισάγουν σε αυτή μια κανονικότητα που έχει απλή αναλογία με την άκαμπτη τάξη των φαινομένων της ζωής» (DS, 983). Πράγμα που σημαίνει ότι, ενώ π.χ. στην κυψέλη κάθε κανόνας είναι αναγκαίος και επιβάλλεται από τη φύση, στις ανθρώπινες κοινωνίες *το φυσικό εκφράζει την αναγκαιότητα του κανόνα* (DS, 997). Η κοινωνική θεσμοθέτηση φαίνεται έτσι να μοιάζει με τη φυσική, πλην όμως «ο νόμος που διαπιστώνει» δεν είναι ίδιος με «το νόμο που διατάζει», επειδή ο δεύτερος δεν εξαναγκάζει και μπορεί να αποφευχθεί, ενώ ο πρώτος εμφανίζεται αναπόδραστος (DS, 983), ειδάλως εσφαλμένα θα τον θεωρούσαμε νόμο (DS, 984). Επομένως, αν διαφέρουν τελικά οι ανθρώπινες κοινωνίες από τις κοινωνίες

⁶¹⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé, Παρίσι, Vrin, 1982, § 267, σ. 268, στο Lemoine, 2001: 480.

⁶²⁰ Στο ίδιο, 2001: 492.

⁶²¹ DS, 1064: «έξω από την κυψέλη η μέλισσα μαραζώνει και πεθαίνει· απομονωμένος από την κοινωνία ή μη συμμετέχοντας αρκετά στην προσπάθειά της, ο άνθρωπος υποφέρει από ένα ανάλογο ίσως κακό, που λίγο μελετήθηκε ως τώρα, και που ονομάζουμε πλήξη». Παρότι ο Μπερξόν υποστηρίζει πως ο ίδιος ουδέποτε ένωσε το συναίσθημα της πλήξης, η μελέτη της πλήξης ήταν μια από τις επιθυμίες του. Βλ. την απάντηση του Μπερξόν στον Jankélévitch, όταν παρέλαβε το βιβλίο του τελευταίου *L' Alternative*, στο *Cor*, 1588.

⁶²² Βλ. παραπάνω σ. 138.



των ζώων, και δη των εντόμων, είναι όχι μόνο γιατί «αφήνουν απροσδιόριστη την πορεία των ατόμων, όπως και τη συλλογική πορεία», αλλά και γιατί «στη φύση του εντόμου οι πράξεις είναι προσχηματισμένες, ενώ στη φύση του ανθρώπου μόνο η λειτουργία» (DS, 1065).

Στη βάση, λοιπόν, μιας φυσικής αναγκαιότητας κανόνων και κοινωνικών υποχρεώσεων, η ανθρώπινη κοινωνία εμφανίζεται ως ένα ακαθόριστο σύνολο διαμεσολαβημένων απαγορεύσεων, ως ένα απροσδιόριστο πλέγμα ασυνείδητων προσταγών⁶²³, εν ολίγοις ως σύστημα λιγότερο ή περισσότερο βαθιά ριζωμένων έξεων - διαταγών αλλά κυρίως έξεων υπακοής- που ασκεί πίεση στη βούλησή μας, προκειμένου να μας επαναφέρει κοντά της, «όπως το εκκρεμές όταν απομακρύνεται από την κατακόρυφο» (DS, 982). Ο Μπερξόν, σταθερά αποστασιοποιημένος από τη νεολαμαρκανή θεωρία, απορρίπτει ήδη από την εποχή της *Δημιουργικής εξέλιξης* την κληρονομική μεταβίβαση των επίκτητων χαρακτηριστικών, θεωρώντας την εξαίρεση και όχι κανόνα⁶²⁴. Στη βάση αυτή, η μετάδοση μιας συνήθειας (έξης), συνεχίζουν οι *Δύο πηγές*, είναι πολύ λίγο πιθανή. Αν παραταύτα συμβεί κάτι τέτοιο, τούτο «οφείλεται στην τυχαία συνύπαρξη ενός μεγάλου αριθμού ευνοϊκών συνθηκών, ώστε σίγουρα δεν θα επαναλαμβάνεται αρκετά για να εμφυτεύσει την έξη στο είδος». Έτσι, εξαιτίας μιας διαδεδομένης σύγχυσης μεταξύ της έμφυτης τάσης -που μεταδίδεται από τον γονέα στο παιδί- και της επίκτητης συνήθειας, ενθαρρύνεται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μια επιφανειακή αισιοδοξία, μια λανθασμένη ερμηνεία για την αληθινή φύση της προόδου, ενόσω οι αποκαλούμενες κληρονομικές συνήθειες δεν είναι παρά επιτεύγματα διατηρημένα στους θεσμούς, στα ήθη και στη γλώσσα, που μεταβιβάζονται μέσω της εκπαίδευσης στις επόμενες γενεές. Η πεποίθηση αυτή, η ιδέα της κληρονομικής μετάδοσης των επίκτητων χαρακτηριστικών, που πέρασε από τον κοινό νου στη θετική επιστήμη για να επιστρέψει πάλι στο πρώτο, ενισχυμένη όμως από την αδιαμφισβήτητη αυθεντία της δεύτερης, έχοντας ως κύριο εκπρόσωπό

⁶²³ DS, 981: «Η ανάμνηση του απαγορευμένου καρπού είναι ό,τι πιο παλιό υπάρχει στη μνήμη του καθενός μας, όπως και σ' εκείνη της ανθρωπότητας. [...] Τι θα ήταν η παιδική μας ηλικία, αν μας άφηναν ελεύθερους! [...] Αλλά ιδού, ένα εμπόδιο αναδυόταν, αόρατο και άπιαστο: μία απαγόρευση. Γιατί υπακούσαμε; Δεν αναρωτιόμασταν καθόλου· είχαμε συνηθίσει να υπακούμε τους γονείς και τους δασκάλους μας. [...] Τότε δεν το αντιλαμβανόμασταν καθαρά, αλλά πίσω από τους γονείς μας και τους δασκάλους μας μαντεύαμε κάτι πελώριο, ή μάλλον απροσδιόριστο, που, με τη μεσολάβησή τους, βάραινε πάνω μας με όλο του το βάρος. Αργότερα θα λέγαμε ότι αυτό ήταν η κοινωνία».

⁶²⁴ Βλ. παραπάνω σσ. 55-56.



της τον Herbert Spencer, διαπότισε τον εξελικτικισμό της επιστημονικής σκέψης (DS, 1206-1207).

Στη βάση αυτή, ο Μπερξόν επιχειρεί μια σύγκριση ανάμεσα στις πρωτόγονες και τις σύγχρονες κοινωνίες, όσον αφορά στον τρόπο προσαρμογής τους στις κοινωνικές έξεις και συμπεριφορές. Στις απλές, υποτυπώδεις κοινωνίες, η οργανική δομή των οποίων πλησιάζει εμφανώς τη δομή μιας ζωικής κοινωνίας (DS, 1044), ο ρόλος του «συμπτωματικού» (accident) και του «ασυνάρτητου» (incohérent) εμφανίζεται πολύ ευρύτερος σε σχέση με τις σύγχρονες κοινωνίες, καθόσον στις πρωτόγονες κοινωνίες η πλειονότητα των απαγορεύσεων και των εντολών (prescriptions) βασίζεται σε αόριστους συνειρμούς ιδεών, στην πρόληψη και στον αυτοματισμό, έτσι ώστε η λειτουργικότητα των κοινωνικών κανόνων διασφαλίζεται από μια αντανακλαστική υπακοή σε αυτούς (DS, 994).

Απεναντίας σε μια πολιτισμένη κοινωνία, η προσαρμογή στις κοινωνικές έξεις, -ασφαλώς έλλογο πλην όμως όψιμο χαρακτηριστικό (DS, 1044)-, αφορά ένα «τεράστιο πλήθος γνώσεων και έξεων» που αντλούνται από το κοινωνικό περιβάλλον. Σε αυτό συνίσταται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, η κύρια διαφορά μεταξύ μιας πρωτόγονης και μιας πολιτισμένης κοινωνίας. Όμως, εφόσον έξεις και γνώσεις δεν μεταδίδονται κληρονομικά, υπάρχει, συνεχίζει ο Μπερξόν, κάτι το «φυσικό» (naturel), κάτι που, μολονότι καλυμμένο από το επίκτητο, παραμένει «σχεδόν αμετάβλητο» και «πολύ ζωντανό» στη δομή του, ακόμη και στο υψηλότερο επίπεδο πολιτισμού (DS, 999). Το φυσικό, «πρώτη αιτία της επιθυμίας μας, των φόβων μας, των πεποιθήσεών μας, των πίστεών μας, της θέλησής μας για επιτυχία, για προστασία, με μια λέξη για ζωή»⁶²⁵, μένει αυτό που ήταν πάντα: άφθαρτο και θεμελιώδες (DS, 1206), ένα «αμετακίνητο άστρο» στη νύχτα. Αν τώρα όλα συμβαίνουν σαν να είχε μεταβληθεί, είναι επειδή σκεπάζεται από τις πολιτιστικές και τις κοινωνικές επιστρώσεις μιας αδιάκοπης εκπαίδευσης (DS, 1111). Έτσι εξηγείται γιατί το φυσικό, το ανθρώπινο φυσικό, δεν είναι κατ' ανάγκην το παιδικό φυσικό· είναι επειδή η παιδική αυθορμησία είναι συχνά αποτέλεσμα της εκπαίδευσης, επειδή το παιδί είναι κυρίως «μιμητής» (DS, 1209). Το φυσικό δεν είναι όμως ούτε το πρωτόγονο φυσικό. Φαίνεται ότι ακόμη και στους 'πρωτόγονους' (primitifs)⁶²⁶ είναι

⁶²⁵ Sitbon-Peillon, 2002: 181.

⁶²⁶ Κατά τους Pierre Bonte και Michel Izard, η επεξεργασία της έννοιας «πρωτόγονος», λίγο διαδεδομένης τον 17^ο αιώνα, από το 1850 και στο εξής αποδίδεται συχνά στην εξελικτική εθνολογία.



δύσκολο να εντοπισθεί, αφού ένα στρώμα από επιτεύξεις, αν και λιγότερο πυκνό από το δικό μας, σκεπάζει μέσα τους τη φύση (DS, 1208-1209).

Τι θα ήταν όμως πράγματι το φυσικό; Η απάντηση του Μπερξόν, μολονότι ενδεικτική, -το φυσικό συνίσταται σε ένα σχήμα αόριστο και ατελές⁶²⁷-, διερευνάται εν προκειμένω μέσω του δυναμικού ή κινητήριου σχήματος⁶²⁸. Απ' τη σκοπιά αυτή, θα ήταν δύσκολο, διαβάζουμε λίγο παρακάτω στις Δύο πηγές, να δώσουμε ένα *ερευνητικό μέσο αυτόματης εφαρμογής*. Η έρευνα απαιτεί ψηλάφηση και διασταύρωση στοιχείων, ένα συνδυασμό μεθόδων, καθεμιά από τις οποίες θα εξουδετερωνόταν ή θα ενισχυόταν αμοιβαία, καταλήγοντας μόνο σε δυνατότητες ή πιθανότητες (DS, 1208). Απαιτεί εν προκειμένω το συνδυασμό διάνοιας και ενστίκτου: αφενός μια μέθοδο που δεν λησμονεί τον χρησιμοθηρικό χαρακτήρα της φύσης, αφετέρου τη λειτουργία των ενστίκτων, εν προκειμένω των διανοητικών, ώστε οι δύο μέθοδοι να στηριχθούν αμοιβαία και να χρησιμοποιηθούν, η μία στην έρευνα και η άλλη στην επαλήθευση (DS, 1111). Μια διπλή αλαζονεία όμως μας εκτρέπει από τη συνδυαστική προσπάθεια προσδιορισμού του. Η πρώτη, που θεωρεί ότι η ανθρώπινη ανωτερότητα έγκειται στην «αυτοματική δράση της κληρονομικότητας», αρνείται την αληθινή αξία της προσπάθειας, διά της οποίας *κάθε άτομο υψώνεται πάνω από τον εαυτό του, αφομοιώνοντας με κόπο όλο το παρελθόν*. Η δεύτερη, που παραγνωρίζει

«Ωστόσο ο πρωτογονισμός της ανθρωπολογίας του 19^{ου} αιώνα έχει λιγότερη συνοχή από εκείνον του Διαφωτισμού (Lumières): λόγω της επιμήκυνσης του χρονικού πλαισίου στο οποίο εγγράφεται η ανάπτυξη της ανθρωπότητας και της αυξανόμενης επίδρασης των ρατσιστικών θέσεων, η απόσταση ανάμεσα στους άγριους και στους πολιτισμένους βαθαίνει και γίνεται βιολογικής τάξης· πρωτόγονοι και εξελιγμένοι ανήκουν ακόμη σε μια ιστορία κοινή, αλλά όχι σε μια ουσία και σε ένα πεπρωμένο ταυτόσημα. 'Πρωτόγονοι', με την έννοια ότι θα ήταν πιο κοντά στις πρωταρχικές καταστάσεις της ανθρωπότητας, οι άγριοι δεν ενσαρκώνουν λοιπόν παρά μια φτωχή μεταφορά της παρελθούσης ιστορίας των πολιτισμένων, αφού καταδικάζονται με 'οργανική κατάρα' στην πολιτισμική στασιμότητα». Βλ. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991, σσ. 600-601, στο Sitbon-Peillon, 2002: 172.

⁶²⁷ DS, 1208: «... υπάρχει μια φυσική ανθρώπινη κοινωνία, αόριστα προσχηματισμένη μέσα μας, που η φύση φρόντισε εκ των προτέρων να μας δώσει το σχέδιό της, επιτρέποντας κάθε ελευθερία (latitude) στη διάνοιά μας και στη βούλησή μας, για να ακολουθήσουν την ένδειξη. Αυτό το αόριστο και ατελές σχήμα, στον τομέα της έλλογης και ελεύθερης δραστηριότητας, θα αντιστοιχούσε στο ακριβές αυτή τη φορά σχέδιο της μυρμηγκοφωλιάς ή της κυψέλης στην περίπτωση του ενστίκτου [...]. Θα είχαμε λοιπόν μόνον ένα απλό σχήμα να ξαναβρούμε». Η έμφαση δική μας.

⁶²⁸ Βλ. παραπάνω σ. 184.



την πρωταρχική υποταγή της διάνοιας σε βιολογικές αναγκαιότητες, αποσυνδέει τα ένστικτα από τη διάνοια (DS, 1111-1112), αγνοώντας ότι η διάνοια επιτηρείται από το ένστικτο, ή μάλλον από τη ζωή, κοινή καταγωγή του ενστίκτου και της διάνοιας⁶²⁹. Αποτέλεσμα αυτής της διπλής παρανόησης είναι ότι ο προσδιορισμός του πρωτόγονου πνεύματος -κεντρικό μοντέλο της δομικής ανθρωπολογίας του Λέβι- Strauss⁶³⁰ - καθίσταται επισφαλής.

Η αναδρομή στο πρωτόγονο φυσικό, λέει ο Μπερξόν, είναι μια εξαιρετική εμπειρία, στην οποία παραλύει η ενασχόληση με την επιφανειακή δράση (DS, 1111). Απαιτεί μάλλον μια ενδοσκοπική προσπάθεια, διά της οποίας βρίσκουμε «όμοιες πεποιθήσεις σε φυλές που δεν μπόρεσαν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους», δεδομένου ότι οι πεποιθήσεις αυτές πιθανόν προέρχονται κατευθείαν από μια θεμελιώδη τάση την οποία ανακαλύπτουμε στον ίδιο τον εαυτό μας (DS, 1113). Η προσπάθεια αυτή σημαντική, γιατί αφορά την αντίδραση του ανθρώπου στην αντίληψή του για τα πράγματα, τα συμβάντα και το σύμπαν εν γένει (DS, 1113), θα εμφανιζόταν στη συνείδησή μας σαν μια προσωπική αποκάλυψη, σαν μια αναλαμπή (éclaire) που ξεπροβάλλει από το βάθος της ύπαρξης, της κοινωνικότητας και της μη κοινωνικότητας (insociabilité), «αν η συγκροτημένη κοινωνία δεν είχε βάλει μέσα μας τις έξεις και τις διαθέσεις που μας προσαρμόζουν σ' αυτήν» (DS, 1209). Η επιστροφή στο φυσικό δεν γίνεται λοιπόν όπως στον Rousseau, με αφετηρία μια καθαρή υπόθεση, στην οποία ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση⁶³¹ γίνεται αντιληπτός χωρίς ελαττώματα, απομονωμένος από την κοινωνία και την ηθικότητα. Στη σκέψη του Μπερξόν, για τον οποίο το κοινωνικό είναι όπως είδαμε κατά βάθος

⁶²⁹ Βλ. παραπάνω σ. 119.

⁶³⁰ «Ένας πρωτόγονος λαός», λέει ο Lévi-Strauss [*L' anthropologie structurale*, Plon, coll. "Agora", 1962, σ. 120], «δεν είναι ένας λαός οπισθοδρομικός ή καθυστερημένος· μπορεί στο τάδε ή δείνα πεδίο, να δείξει ένα πνεύμα επινόησης και πραγμάτωσης, που αφήνει πολύ πίσω του τις επιτευξεις των πολιτισμένων». Για την παράθεση αυτή βλ. Sitbon-Peillon, 2002: 182.

⁶³¹ Στο *Discours sur l' Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, "Bibl. De la Pléiade", τ. III, Œuvres Complètes de J. Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1996, σσ. 132-133, η πρόθεση του Rousseau για την έρευνα της πρωτόγονης ανθρωπότητας ανακοινώνεται ως εξής : «Δεν πρέπει να θεωρούμε τις Έρευνες, για τη λύση αυτού του Προβλήματος, σαν ιστορικές αλήθειες, αλλά μόνο σαν υποθετικούς και υπό όρους συλλογισμούς· γιατί είναι πιο κατάλληλες να διασαφήσουν τη Φύση των πραγμάτων, παρά να δείξουν την αληθινή τους καταγωγή». Η παράθεση στο Lafrance, 1974: 64. Ελληνική έκδοση Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Κοινωνική ανισότητα*. Μετ. Γρ. Ντέρης, Επιμ. Ε. Μπουλώτη, Τρίκαλα, Εκδ. Έκφραση, 1984, σσ. 26-27.

ζωτικό, για τον οποίο η κοινωνικότητα συνιστά ένα ζωτικό, βιολογικό δεδομένο, η ανεύρεση της φυσικής κατάστασης απαιτεί μια ενδοσκοπική προσπάθεια⁶³², μια διαδικασία κάθαρσης από τις έξεις της κοινωνικής ζωής.

Η διερεύνηση ωστόσο του φυσικού, υπό τον όρο μιας ενδοσκοπικής προσπάθειας δεν οδηγεί μόνο στην απαρχή της κοινωνίας, αλλά επίσης στις απαρχές της θρησκείας και της ηθικότητας (DS, 1220), καθώς ανέκαθεν υπήρχαν κοινωνίες χωρίς επιστήμη, τέχνη ή φιλοσοφία, ουδέποτε όμως κοινωνία χωρίς θρησκεία (DS, 1061). Έτσι, ο φιλόσοφος, λόγου χάριν, που προσπαθεί να ορίσει εν προκειμένω τον όρο «θρησκεία», πρέπει να τον απομονώσει. Οφείλει να μην προβαίνει όπως ο γεωγράφος, ο οποίος, για να ξεχωρίσει τις διάφορες περιοχές, αρκείται στα σύνορα που ορίζουν οι διακρατικές συνθήκες, αλλά να ξεκινήσει από την «εξάρθρωση (désarticulation) του πραγματικού, όπως την έχει επεξεργαστεί η γλώσσα» και οι ανάγκες της πολιτείας. Οφείλει να ανατρέξει σε μια ορισμένη λειτουργία του πνεύματος, άμεσα παρατηρούμενη, που αποφεύγει την κατανομή του πραγματικού σε έννοιες και λέξεις, έτσι ώστε η λεκτική του περιγραφή να μην αντιστοιχεί επακριβώς στη συνήθη σημασία του (DS, 1122).

Στη βάση αυτή ο Μπερξόν, ο οποίος δεν περιορίζεται απλώς σε μια εκλεπτυσμένη άρνηση, γιατί μεταθέτει τις κοινωνικές αναλύσεις σε άλλα συμφραζόμενα, με εντελώς διαφορετική σημασία από την αρχική⁶³³, αναζητεί το φυσικό στη μυθοπλαστική ικανότητα του ανθρώπινου πνεύματος (πρωτόγονου και του πολιτισμένου), ενώ συγχρόνως αποστασιοποιείται από την ανθρωπολογική θεώρηση (Lévy-Bruhl), αλλά και από την κοινωνιολογική (Durkheim). Η θεωρία του Lévy-Bruhl⁶³⁴, όπου η δεισιδαιμονία θεωρείται εξέλιξη μιας «πρωτόγονης νοοτροπίας» (mentalité primitive) μέσω της κληρονομικότητας των έξεων, κρίνεται από τον Μπερξόν ανεπαρκής για να εξηγήσει την επιβίωσή της ακόμη και σήμερα (DS, 1062). Η κοινωνιολογική θεωρία, επίσης, από την παράδοση της οποίας δεν αποκόβεται ριζικά ο Μπερξόν, -συντάσσεται μάλλον με την πλευρά της ψυχολογικής

⁶³² DS, 1209: «Η κατεξοχήν πηγή πληροφόρησης θα είναι η ενδοσκόπηση (introspection)».

⁶³³ Meletti, 1982: 25.

⁶³⁴ Ο L. Lévy-Bruhl (1857-1939), συμφοιτητής του Μπερξόν και του Durkheim στην École Normale, ήταν αρχικά ιστορικός της φιλοσοφίας [*La philosophie de Jacobi*, 1894, *La Philosophie d' Auguste Comte*, 1900]. Αργότερα, το 1910, υπό την επίδραση του Durkheim, ξεκίνησε μια σειρά εργασιών πάνω στις πρωτόγονες κοινωνίες, εκ των οποίων η γνωστότερη είναι: *Η πρωτόγονη διάνοηση [La mentalité primitive* (1922)]. Βλ. Keck, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 13.



παράδοσης του Gabriel Tarde-, απορρίπτεται εξίσου, κυρίως η θεωρία του Durkheim και της σχολής του⁶³⁵. Σύμφωνα με τον Durkheim⁶³⁶, ο οποίος αποφεύγει συστηματικά να αναφερθεί στον Μπερξόν⁶³⁷, η πρωτόγονη διάνοηση εξηγείται από την παράσταση μιας «συλλογικής συνείδησης»⁶³⁸, με το δικό της τρόπο ύπαρξης και σκέψης⁶³⁹, στην οποία το άτομο αποτελεί μια «αφαίρεση και το κοινωνικό σώμα τη μοναδική πραγματικότητα». Πλην όμως αυτό συνεπάγεται, αντιτείνει ο Μπερξόν, αφενός ότι αποδίδουμε στην κοινωνία μια τυχαία ή συμβατική αρχή, -θέση την οποία κανείς πλέον δεν συμεριζεται-, ότι η κοινωνία γεννιέται από τη συνάντηση ατόμων,

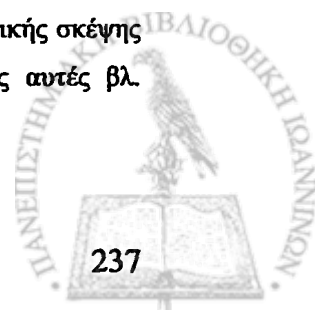
⁶³⁵ Lafrance, 1974: 52.

⁶³⁶ Ο E. Durkheim (1858-1917) μπήκε στην École Normale μαζί με τον Μπερξόν, και δέχτηκε την ίδια διαμόρφωση στη φιλοσοφία, υπό τη διεύθυνση του Emile Boutroux. Μελέτησε κοινωνιολογία στη Γερμανία και το θέμα της διδακτορικής διατριβής του ήταν *La Division du travail social* [Ο καταμερισμός της κοινωνικής εργασίας]. Στη συνέχεια δημοσίευσε το έργο *Les Règles de la méthode sociologique*, (1894) [Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου] και το 1898 το έργο *La Suicide* [Η Αυτοκτονία], στα οποία αποσπά την κοινωνιολογία από τη φιλοσοφία για να την καταστήσει αυτόνομη επιστήμη. Βλ. Keck, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 10.

⁶³⁷ Κυρίως στους τρεις τόμους των *Textes* του Durkheim [Les Éditions de Minuit, coll. «Le sens commun», Παρίσι, 1975, τ.1: «Elements d'une théorie sociale», τ. 2: «Religion, morale, anomie», τ. 3: «Fonctions sociales et institutions». Επιπλέον, ακόμη και σε μια συζήτησή του με τον J. Wilbois, όπου ο τελευταίος υποστήριζε εμφανώς τις θέσεις του Μπερξόν, ιδιαίτερα τη μέθοδο με βάση την οποία προσεγγίζουμε το αντικείμενο μελέτης, ο Durkheim του απαντά επικαλούμενος τις μπερξονικές θεωρίες, όπως τη θεωρία της ζωτικής ορμής, χωρίς όμως να προφέρει το όνομα του Μπερξόν. Για την αναφορά αυτή βλ. Prelorentzos, 2006: 244. Για μια σύγκριση μεταξύ Μπερξόν και Durkheim, όσον αφορά το ζήτημα της θρησκείας βλ. στο ίδιο, 238-242. Πρβ. Meletti, 1987: 12-18.

⁶³⁸ Η αντίληψη του Durkheim για το περιεχόμενο της συλλογικής συνείδησης –ως «κάτι περισσότερο» από το άθροισμα των επί μέρους που το αποτελούν– με τον καιρό υφίσταται μεταβολές. Έτσι, ενώ αρχικά στον *Καταμερισμό* ορίζεται ως «το σύνολο των πεποιθήσεων και των αισθημάτων που είναι κοινά στο μέσο όρο των μελών της ίδιας κοινωνίας», ώστε να προκρίνεται καθαρά η πρωτοτυπία, η ιδιαιτερότητα και η υπερβατικότητα [A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, 1^{ος} τόμος, 1954: 198], όπως και στους *Κανόνες* ως «ένα ον, ψυχικό έστω, αλλά που αποτελεί μια ψυχική ατομικότητα ενός καινούργιου είδους», στην *Αυτοκτονία* επιχειρείται από τον Durkheim μία διάκριση μεταξύ «συλλογικής» και «μέσης» συνείδησης. Στη μετέπειτα πορεία της σκέψης του [«Jugements de valeur et jugements de réalité», *Sociologie et Philosophie*], το κοινωνικό αποτελεί υπέρβαση του ατομικού, με τη συλλογική συνείδηση στις *Αρχέγονες Μορφές* να εμφανίζεται ως η πηγή κάθε ορθολογικής σκέψης και αξίας, έτσι ώστε η κοινωνία να εξισώνεται με τη θρησκεία. Για τις αναφορές αυτές βλ. Μουσουρού, 1994: 20-23.

⁶³⁹ Emile Durkheim, *Année sociologique*, τομ. II, σ. 29. Βλ. DS, 1063.



όπως μια χημική ένωση από τη συνάντηση απλών στοιχείων (DS, 1063), αφετέρου ότι η συλλογική νοοτροπία είναι προσχηματισμένη μέσα στην ατομική (DS, 1064).

Ανάμεσα στις δύο αντίπαλες αυτές θεωρίες, η θέση του Μπερξόν για τη μυθοπλαστική λειτουργία (*fonction fabulatrice*), που θα μπορούσε εξίσου να ονομαστεί «ιδεολογική»⁶⁴⁰, έχει μάλλον μια ιδιαίζουσα βαρύτητα. Η μυθοπλαστική λειτουργία δεν αφορά στην αντίληψη, στη μνήμη ή στη λογική εργασία του πνεύματος. Επιπλέον, δεν είναι ούτε η γενική ικανότητα της φαντασίας (*imagination*), στην οποία η ψυχολογία αποδίδει όλες τις ‘φαντασματικές’ (*fantasmatiques*) παραστάσεις, όλες τις καλλιτεχνικές και επιστημονικές επινοήσεις. Συνιστά μάλλον την πράξη που τις αναδεικνύει (DS, 1066), μια ειδική ικανότητα εκούσιας αυταπάτης, μια ικανότητα του πνεύματος να δημιουργεί πρόσωπα, ιδιαίτερα έντονη στους μυθιστοριογράφους, στους δραματουργούς, στα παιδιά, αλλά και εν γένει σε όσους χειρίζονται φανταστικές καταστάσεις ως πραγματικές (DS, 1141). Εμφανίζεται ως ατομική ή κοινωνική ανάγκη, ως μια επίπλαστη εμπειρία, μια παραίσθηση που γεννιέται φυσικά ενάντια στην κρίση και στον συλλογισμό, μέσω της διέγερσης μιας έντονης εικόνας της φαντασίας προς μίμηση της αντίληψης, για να προληφθούν ορισμένοι κίνδυνοι της διανοητικής δραστηριότητας, για να εμποδιστεί ή να τροποποιηθεί η πράξη (DS, 1067). Εκδηλώνει μια πρόθεση της φύσης (*intention de la nature*) που ενεργοποιεί ένα «δυνητικό ένστικτο» (*instinct virtuel*), ένα υπόλειμμα ενστίκτου γύρω από τη διάνοια (DS, 1076), ένα ένστικτο διανοητικό, ανώτερο από εκείνο του εντόμου, ένα ένστικτο «σημαδεμένο από την παρουσία της διάνοιας, η οποία, παρότι ενεργεί ατελώς, διατηρεί τη δυνητική δύναμη για να εκδηλωθεί»⁶⁴¹, μέσω ενός ενστίκτου που υποβάλλει οιονεί παραισθησιακές εικόνες (DS, 1068), και που διασφαλίζει τη διάνοια από ορισμένους κινδύνους της γνώσης⁶⁴².

Η φύση εν προκειμένω «νοιάζεται περισσότερο για την κοινωνία παρά για το άτομο» και θυσιάζει, όπως στις κοινωνίες των εντόμων, το στοιχείο στο σύνολο (DS, 1075-1076). Για να εξασφαλίσει λοιπόν την ύπαρξη της κοινωνίας, αντενεργεί μέσω της διέγερσης ‘φανταστικών’ παραστάσεων και αναστέλλει την επινοητική προσπάθεια, συμφυή με την ικανότητα της πρωτοβουλίας, της ανεξαρτησίας και της ελευθερίας, που απειλεί να διαρρήξει την κοινωνική συνοχή (DS, 1076). Σε ατομικό

⁶⁴⁰ Goddard, 2001: 225.

⁶⁴¹ Lafrance, 1974: 51.

⁶⁴² Βλ. παραπάνω σ. 117.

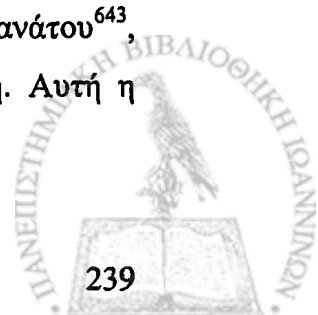


επίπεδο, η διέγερση μιας τέτοιας φανταστικής, παραισθησιακής αντίληψης επιτελείται με τη μορφή μιας υπνοβατικής, ενστικτώδους προσωπικότητας που, κρυμμένη πίσω από λογικούς συλλογισμούς, ξεπροβάλλει για να αντιπαρέλθει τον κίνδυνο. Μια κυρία, αναφέρει ο Μπερξόν, που θέλησε να κατέβει από τον ψηλότερο όροφο ενός ξενοδοχείου, προχώρησε μπροστά στην ανοικτή πόρτα του ανελκυστήρα. Ο ανελκυστήρας όμως είχε μείνει κάτω, η πόρτα είχε ανοίξει από βλάβη του μηχανισμού και η κυρία ένωσε απότομα να τη σπρώχνουν προς τα πίσω, όταν εμφανίστηκε μπροστά της η φανταστική εικόνα του χειριστή που την προστάτευσε από την πτώση της στο κενό (DS, 1076-1077). Η φύση επαγρυπνεί, λοιπόν, είτε με τη μορφή ενός προσώπου (ο χειριστής του ανελκυστήρα), είτε με τη μορφή ενός θεού, προστάτη της πολιτείας, που απαγορεύει και τιμωρεί, διεγείροντας μια *ψευδαισθησιακή αντίληψη*, αρκετά εντυπωσιακή για να καθορίσει τη διάνοια. Απ' τη σκοπιά αυτή, η θρησκεία εμφανίζεται ως *αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια στη διαλυτική δύναμη της διάνοιας* (DS, 1078). Συνεπώς η θρησκεία, ως μορφή της μυθοπλαστικής λειτουργίας επιδέχεται εν προκειμένω μια *βιολογική* εξήγηση.

Η πρωτόγονη θρησκεία αποτελεί εξίσου μια αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια στη διάνοια, μια προφύλαξη από τον κίνδυνο να σκεφτόμαστε μόνο τον εαυτό μας, όταν αρχίζουμε να σκεφτόμαστε (DS, 1079). Στις πρωτόγονες κοινωνίες, όπου η θρησκεία δεν έχει προσωπικούς θεούς, ενώ η πίστη (croyance) ταυτίζεται με την εμπιστοσύνη, η πρώτη αρχή για τη συγκρότηση της θρησκείας, λέει ο Μπερξόν, δεν είναι ο φόβος (crainte), -όπως υποστήριζε μια παλιά θεωρία, δηλαδή ότι πρώτος ο φόβος έκανε στον κόσμο τους θεούς-, αλλά η *ασφάλεια ενάντια στο φόβο* (DS, 1104). Ο φόβος είναι μεν ένα συναίσθημα ανασταλτικό, οπισθοδρομικό, αποτρεπτικό, γενικά όμως είναι ένα συναίσθημα ωφέλιμο, αφού ένα ζώο ανεπίδεκτο στο φόβο δεν θα μπορούσε να διαφύγει τον κίνδυνο, *θα υπέκυπτε πολύ γρήγορα στην πάλη για ζωή*. Έτσι, όταν ο κίνδυνος είναι μεγάλος και ο φόβος παραλυτικός, η πίεση του ενστίκτου μετασχηματίζει την κατάσταση γεννώντας μια καθησυχαστική εικόνα, μια αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια στη συγκίνηση, την οποία αφήνει ανέπαφη (DS, 1108-1109).

Ο φόβος μπορεί να εμφανίζεται είτε με την ιδέα του θανάτου είτε με την ιδέα του απρόβλεπτου. Ο άνθρωπος, σε αντίθεση με το ζώο, έχει επίγνωση του θανάτου⁶⁴³, επειδή είναι ικανός για αναστοχασμό, δηλαδή για ανιδιοτελή γενίκευση. Αυτή η

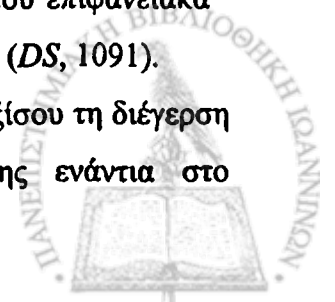
⁶⁴³ Βλ. παραπάνω σ. 130.



βεβαιότητα, «καθώς αναδύεται με τον αναστοχασμό σε ένα κόσμο εμπίων που ήταν φτιαγμένος να σκέφτεται μόνο να ζει», σκοντάφτει στο εμπόδιο που έβαλε η ίδια στο δρόμο της. Στο αναπόφευκτο της ιδέας του θανάτου αντιτάσσει την εικόνα συνέχισης της ζωής μετά το θάνατο, ώστε η εξουδετέρωση της ιδέας από την εικόνα να αποκαθιστά την ισορροπία των πραγμάτων. Υπό την έννοια αυτή, η θρησκεία εμφανίζεται ως μια αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια στη διανοητική παράσταση για το αναπόδραστο του θανάτου (DS, 1086).

Στις πρωτόγονες κοινωνίες, η ιδέα ότι ο άνθρωπος επιζεί του θανάτου, σε κατάσταση σκιάς ή φαντάσματος, είναι εντελώς φυσική: συνιστά απλώς την οπτική εικόνα του σώματος απαλλαγμένη από την απτική εικόνα. Μια τέτοια εικόνα δεν είναι η εικόνα της επιστήμης μας, δηλαδή η απτική εικόνα ενός σώματος μιας καθορισμένης μορφής, του οποίου η οπτική εικόνα αποτελεί ένα φαινόμενο (apparence). Είναι μάλλον η εικόνα ενός πνεύματος χωρίς προκαταλήψεις, η εικόνα μιας άμεσης εντύπωσης που προκαλείται, λέει ο Μπερξόν, όταν η οπτική και η απτική εικόνα του σώματος θεωρούνται εξίσου πραγματικές και σχετικώς ανεξάρτητες μεταξύ τους. Μια τέτοια φυσική εικόνα σχηματίζει π.χ. ο 'πρωτόγονος' (primitif), ο οποίος «αρκεί να σκύψει πάνω από μια λίμνη, για να παρατηρήσει στο νερό της το σώμα του, όπως το βλέπουμε, απαλλαγμένο από το σώμα που αγγίζουμε». Μαθαίνει έτσι να ξεχωρίζει την οπτική παράσταση του εαυτού του, που του φαίνεται σαν «φάντασμα», από τη σωματική του μορφή, να διαχωρίζει το απτό σώμα από ένα άυλο σώμα, «χωρίς εσωτερικό, χωρίς βάρος, που στιγμιαία μεταφέρεται στο σημείο όπου βρίσκεται» (DS, 1088). Βαθμιαία επέρχεται μια μεταλλαγή των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Η μυθοπλαστική λειτουργία τότε, επικουρούμενη από το φόβο και την ανάγκη, συνδέει την ιδέα της ψυχής με την ιδέα του πνεύματος, με την ιδέα ότι οι πεθαμένοι γίνονται πρόσωπα που πρέπει να υπολογίζονται, που μπορούν να ωφελήσουν, που διαθέτουν τέλος ορισμένες φυσικές δυνάμεις και επινοεί ένα πλήθος παιδαριωδών πρακτικών, γνωστών από τις αφηγήσεις των ιεραποστόλων, για να απομακρύνει τους κινδύνους και να εξευμενίσει τους νεκρούς (DS, 1090). Έκτοτε, από μια πίστη που ανταποκρινόταν σε μια ανάγκη, οι άνθρωποι, προσθέτοντας και διευρύνοντας, επαναλαμβάνοντας και μεγαλοποιώντας, κάνοντας το ανορθολογικό παράλογο και το παράξενο τερατώδες, πέρασαν σε μια νέα πίστη, που επιφανειακά μοιάζει με την προηγούμενη, αλλά που δεν χρησίμευε πλέον σε τίποτε (DS, 1091).

Ο φόβος της ιδέας του απρόβλεπτου, από την άλλη, προκαλεί εξίσου τη διέγερση θρησκευτικών παραστάσεων, αμυντικών αντιδράσεων της φύσης ενάντια στο



απρόβλεπτο της επικείμενης πράξης και του επιθυμητού αποτελέσματος. Έτσι, διεγείρεται φυσικά η παράσταση μιας βοηθητικής δύναμης, που ενδιαφέρεται για την επιτυχία μας, ενώ αντίξοες δυνάμεις, παρεμποδιστικές παραστάσεις μεταγενέστερες της βοηθητικής, επινοούνται για να εξηγήσουν την αποτυχία μας, αποβλέποντας σε ένα πρακτικό όφελος (DS, 1094). Μια τέτοια δύναμη επικαλείται π.χ. ο άγριος, προκειμένου να περιορίσει την ασυνέχεια πράξης και αποτελέσματος, το κενό που επιφέρει το συμπτωματικό (accident) και το απρόβλεπτο (imprévu), αφού:

ο άγριος που εξαπολύει το βέλος του δεν ξέρει αν θα φτάσει το στόχο· δεν υπάρχει εδώ, όπως όταν το ζώο ορμά στη λεία του, συνέχεια ανάμεσα στη χειρονομία και στο αποτέλεσμα· ένα κενό εμφανίζεται, ανοικτό στο συμπτωματικό, που ελκύει το απρόβλεπτο (DS, 1093).

Μια ανάλογη διέγερση βοηθητικών παραστάσεων προκαλείται ακόμη και στον πολιτισμένο άνθρωπο, μπροστά στην επιθυμία του για επιτυχία. Η επιθυμία για κέρδος, π.χ. στο παιχνίδι της ρουλέτας, προκαλεί τη συστολή της βούλησης, έτσι ώστε ο τόπος που αυτή εγκαταλείπει, πληρούται από μian άλλη οντότητα: την τύχη (veine). Η τύχη, εν προκειμένω, παρότι δεν εμφανίζεται πλήρως ως πρόσωπο, έχει ωστόσο ορισμένα στοιχεία θεότητας, που αναλογούν στη δύναμη την οποία επικαλείται ο άγριος για να πετύχει το στόχο του (DS, 1094). Όταν λοιπόν ο άνεμος ρίχνει ένα κεραμίδι πάνω σ' έναν διερχόμενο διαβάτη, το τυχαίο (hazard) υπάρχει, διατείνεται ο Μπερξόν, είτε συλλογιζόμαστε έναν άνθρωπο αορίστως, όταν το κεραμίδι πέφτει απλώς στο έδαφος, είτε τον συλλογιζόμαστε ειδικά, όταν το κεραμίδι «διαλέγει» να πέσει σ' ένα ορισμένο σημείο, ως εάν τα πράγματα, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, είχαν την πρόθεση να τον ωφελήσουν ή να τον βλάψουν (DS, 1100). Αν η πρόθεση αξιωνόταν ως μη πραγματική, θα συνεπαγόταν μια μηχανική εξήγηση, μια εντελώς συνειδητή αναστοχαστική σκέψη. Πλην όμως κάτω από αυτή τη σκέψη υπάρχει μία αυθόρμητη και ημι-συνειδητή σκέψη, που επιχειρεί να εξηγήσει γιατί η πτώση συνέπεσε με τη διέλευση ενός ανθρώπου, ο οποίος διάλεξε εκείνη ακριβώς τη στιγμή να περάσει· να εξηγήσει δηλαδή μια πρόθεση εκκενωμένη από το περιεχόμενό της, μια σκιά με μορφή αλλά χωρίς ύλη (DS, 1101). Ως εκ τούτου, ο ισχυρισμός του Lévy-Bruhl, σύμφωνα με τον οποίο ο πρωτόγονος, αδιαφορώντας για τις «δεύτερες αιτίες», καταφεύγει άμεσα σε «μυστικές αιτίες» (causes mystiques), για να εξηγήσει

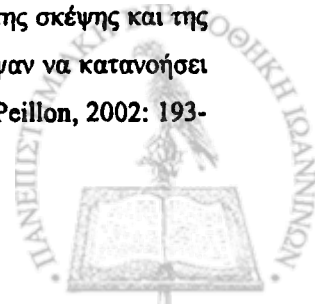
το θάνατο, την αρρώστια ή οποιαδήποτε άλλη ατυχία⁶⁴⁴, δεν ευσταθεί, αποφαίνεται ο Μπερξόν. Όταν ο πρωτόγονος βλέπει π.χ. ότι σκοτώθηκε ένας άνθρωπος από έναν βράχο, δεν αρνείται ότι ο βράχος, παρασυρμένος από τον αέρα, έσπασε το κρανίο, εν ολίγοις το φυσικό αποτέλεσμα μιας δεύτερης αιτίας. Η «υπερφυσική» αιτία για τον πρωτόγονο δεν εξηγεί, λοιπόν, ένα φυσικό αποτέλεσμα, δεν έχει τίποτε το άλογο ή το «προλογικό» (prélogique), αλλά εκφράζει τη σπουδαιότητά του, την ανθρώπινη σημασία ενός οποιουδήποτε συμβάντος (DS, 1098), αρνητικού ή ωφέλιμου. Ως προς αυτό, η ομοιότητα του πρωτόγονου με τον πολιτισμένο είναι πολύ εντυπωσιακή, αφού και ο πολιτισμένος εξατομικεύει με τη μορφή πρόθεσης τη φυσική αιτία ενός συμβάντος. Ένας αξιωματικός, αναφέρει ο Μπερξόν, που πήρε μέρος στον α' παγκόσμιο πόλεμο, έλεγε ότι έβλεπε τους στρατιώτες του να φοβούνται περισσότερο τις σφαίρες απ' όσο τις οβίδες, γιατί με τη σφαίρα αισθάνεται κανείς ότι τον σημαδεύουν (DS, 1099).

Το φαινόμενο του τοτεμισμού (totémisme)⁶⁴⁵ μαρτυρεί επίσης με μίαν άλλη μορφή, τη ζωτική ανάγκη του πρωτόγονου ανθρώπου να επινοεί, μέσω της ενεργοποίησης ενός δυναμικού ενστίκτου, αμυντικές ή παρεμποδιστικές παραστάσεις, ενόψει ενός πρακτικού οφέλους, εκδοχή που προκάλεσε την οργή ορισμένων εκπροσώπων της εθνολογίας, ιδιαίτερα του Radcliffe-Brown και του Lévi-Strauss⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴ Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Παρίσι, 1922, σσ. 17-18, και 24. Βλ. DS, 1096 και 1097.

⁶⁴⁵ Ο τοτεμισμός εμφανίστηκε στην εθνογραφική φιλολογία στα τέλη του 18^{ου} αιώνα με τη δημοσίευση του βιβλίου του J. Long: *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, το 1791 στο Λονδίνο, όπου το τοτεμικό φαινόμενο εμφανίστηκε σαν ένα αποκλειστικό χαρακτηριστικό των ινδιάνικων φυλών της Αμερικής. Άρχισε να ενδιαφέρει σοβαρά τους εθνολόγους και την αγγλική ανθρωπολογική σχολή στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, λίγο μετά την εμφάνιση του ίδιου φαινομένου στην Αυστραλία. Το ενδιαφέρον αυτό, που σημαδεύεται από την εμφάνιση πολυάριθμων άρθρων επί του θέματος, οδήγησε σε έργα των Spencer και Gillen [*The Native Tribes of Central Australia*, Londre, Macmillan, 1899, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londre, Macmillan, 1904], του Howitt [*Native Tribes of South-East Australia*, Londre, Macmillan, 1904] και κυρίως του σημαντικού έργου του Frazer [*Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres Macmillan, 1910]. Βλ. Lafrance, 1974: 102.

⁶⁴⁶ Η κριτική του Lévi-Strauss, αλλά και του Radcliffe-Brown, εμφανίζεται ιδιαίτερα εχθρική προς τον Μπερξόν. Ο Μπερξόν, υποστηρίζει ο Lévi-Strauss [*Le totémisme aujourd'hui*], περιήλθε σε αδιέξοδο, όσον αφορά στην αλήθεια του τοτεμισμού. Ο φιλόσοφος του γραφείου, συνεχίζει ο Lévi-Strauss, αγνοώντας εντελώς ή σχεδόν την εθνολογία, 'σκέφτεται σαν άγριος', ενώ το στυλ της σκέψης και της φιλοσοφίας του, εξαιτίας της συγγένειας με την πρωτόγονη νοοτροπία, του επέτρεπαν να κατανοήσει εκ των έσω τον τοτεμισμό. Για την αναφορά βλ. Lafrance, 1974: 110. Πρβ. Sitbon-Peillon, 2002: 193-194.



Για τον Μπερξόν, ο τοτεμισμός δεν σημαίνει ζωολατρία. Προϋποθέτει όμως έναν θρησκευτικό σεβασμό προς ένα ζωικό ή φυτικό είδος, -έναν αρουραίο ή ένα καγκουρό-, ενίοτε προς ένα άψυχο αντικείμενο, που χρησιμεύει ως «τοτέμ», ως προστάτης μιας πατριάς (clan), με το οποίο τα μέλη της ταυτίζονται (DS, 1130-1131). Με την έννοια αυτή, ο τοτεμισμός δεν βρίσκεται στη βάση της πολιτιστικής οργάνωσης των απολίτιστων, όπως υποστηρίζει ο Durkheim, ούτε είναι απλώς ένα μέσο προσδιορισμού της πατριάς (clan), αλλά παίζει σημαντικότερο ρόλο σε αυτή (DS, 1131), τονίζει ο Μπερξόν, επικαλούμενος εν προκειμένω τη γλώσσα της πατριάς. Όταν δύο πατρίες θέλουν να δείξουν ότι είναι δύο διαφορετικά βιολογικά είδη, ότι έχουν «διαφορετικό αίμα», αυτό ανταποκρίνεται σε μια ζωτική απαίτηση, σε μια κοινή ανάγκη. Εδραιώνουν έτσι την εξωγαμία στη βάση ενός ενστίκτου που μειώνει τη σεξουαλική έλξη μεταξύ ανδρών και γυναικών, στα συγγενικά μέλη μιας πατριάς, ενώ την επιτρέπει σε μέλη διαφορετικών πατριών μεταξύ τους (DS, 1132).

Η θρησκευτική παράσταση του μανά φανερώνει επίσης ότι η προέλευση της μαγείας οφείλεται σε μια ζωτική, φυσική ανάγκη του πρωτόγονου ανθρώπου, προκειμένου να επεκτείνει περισσότερο τη δράση του στο περιβάλλον. Οι Hubert και Mauss [*Γενική θεωρία της μαγείας*] έδειξαν ότι η πίστη στη μαγεία είναι αδιαχώριστη από την πίστη στο «μανά». Το «μανά», το οποίο ο Codrington συναντά στους Μελανήσιους, αλλά παραπέμπει εξίσου στο *ορέντα* των Ιροκουά και το *βακάντα* των Σιού, εκφάινεται ως μια «δύναμη απλωμένη σε όλη τη φύση, στην οποία συμμετείχαν σε διαφορετικούς βαθμούς, αν όχι όλα τα πράγματα, τουλάχιστον ορισμένα ανάμεσά τους»⁶⁴⁷. Ο Durkheim, αναφέρει ο Lafrance, με αφετηρία τις μελέτες των Hubert και Mauss, συγκρίνοντας τη λειτουργία της μαγείας με τη λειτουργία του τοτεμισμού, ως στοιχειώδους θρησκείας, θεώρησε το «μανά» μια αρχή καθολική, μια απρόσωπη και ιερή δύναμη που εμπνέει το σεβασμό και παραχωρεί τον ιερό χαρακτήρα της σε όλα τα όντα τα οποία συμμετέχουν σε αυτή⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ DS, 1115. Το μανά, όρος της πολυνησιακής γλώσσας, εισήχθη αρχικά το 1814 στη Δύση από τον W. Williams. Ο R. Codrington, εθνολόγος της Μελανησίας, ήταν εκείνος που τον μετέδωσε αργότερα στον M. Müller, ο οποίος θεώρησε στη συνέχεια ότι ήταν γενικευμένο στον Ειρηνικό, ότι αντιπροσώπευε μια απρόσωπη δύναμη την οποία κατέχουν τα πνεύματα, που επικοινωνούν με αυτή μέσω του νερού, μιας πέτρας ή ενός οστού. Βλ. J. Ries, *Les religions, leurs origines*, Flammarion, Paris, 1993, σ. 18, στο Francotte, 2004: 195.

⁶⁴⁸ Βλ. Lafrance, 1974: 88.



Πλην όμως τόσο οι Hubert και Mauss, όσο και ο Durkheim, εξέλαβαν το «μανά» ως αποτέλεσμα της θρησκείας απ' όπου «αντλεί τις δυνάμεις της για να συγχωνευτεί με τη λαϊκή ζωή και να χρησιμεύσει εκεί»⁶⁴⁹, πράγμα που οδήγησε στη διαπίστωση ότι η σκέψη των απολίτιστων στοιχειωνόταν από έναν αόριστο πανθεϊσμό. Όμως, αντιτείνει ο Μπερξόν, *πρώτα ζούμε και μετά φιλοσοφούμε* (DS, 1115). Αν αυτό ισχύει, τότε φαίνεται λίγο πιθανό η μαγεία να προήλθε από την παράσταση του μανά· μάλλον συμβαίνει το αντίστροφο, ότι *επειδή ο άνθρωπος πίστευε στη μαγεία, επειδή την ασκούσε, παρέστησε έτσι τα πράγματα· μάλλον αποσκοπούσε στο να μαγνητίζει την ύλη, να την επηρεάζει μηχανικά, να τη φορτίζει με ανθρωπότητα (humanité), με δύναμη ικανή να υπεισέρχεται στα σχέδιά του, προκειμένου να επεκτείνει τη δράση του πέραν των ορίων των φυσικών νόμων* (DS, 1116). Η πρωτόγονη διάνοια επομένως δεν συλλαμβάνει αρχές, αλλά *μεταφράζει απλώς σε παράσταση τις υποβολές του ενστίκτου, δεδομένου ότι υπάρχει μια λογική του σώματος, προέκταση της επιθυμίας, που ασκείται πολύ πριν η διάνοια της δώσει εννοιακή μορφή* (DS, 1116-1117). Υπό την έννοια αυτή, η μαγεία, ως «εξωτερίκευση της επιθυμίας από την οποία είναι γεμάτη η καρδιά», είναι έμφυτη στον άνθρωπο (DS, 1117).

Η μαγεία τώρα, σε σχέση με την επιστήμη, εμφανίζεται αντίθετη ως προς αυτή. Η στροφή από την πρώτη στη δεύτερη, με την επιστήμη να εργάζεται πάντα προς την ίδια κατεύθυνση, να μετρά και να υπολογίζει για να προβλέπει και να δρα, να διατυπώνει υποθέσεις και να διαπιστώνει μαθηματικούς νόμους στο σύμπαν, έτσι ώστε κάθε πρόοδός της να συνιστά μια ευρύτερη γνώση και χρήση του καθολικού μηχανικισμού (DS, 1119-1120), δεν ήταν τυχαία. Χρειάστηκε ο άνθρωπος να γυρίσει την πλάτη στη μαγεία, χρειάστηκε κόπος και επίμονη προσπάθεια για να προοδεύσει και να φτάσει πέρα από τα όρια που του έθεσε η φύση, πέρα από μια μέτρια ζωή. Η αδράνεια της ανθρωπότητας, η ενστικτώδης αντίστασή της στις καινοτομίες υποχώρησε μόνο χάρη στην προσπάθεια ενός ή περισσότερων ανθρώπων να αναπτύξουν τη δυνητική γνώση και τη δυνητική δύναμη για το υπόλοιπο της ύλης. Χρειάστηκε η διπλή προσπάθεια, αφενός *ορισμένων ανθρώπων να βρουν το καινούργιο, αφετέρου να το υιοθετήσουν οι υπόλοιποι και να προσαρμοστούν σε αυτό*

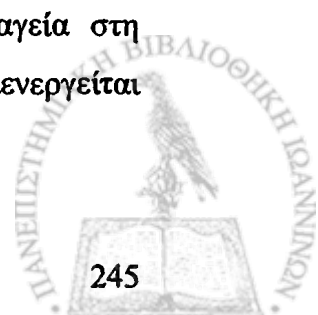
⁶⁴⁹ Βλ. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, « Quadrige », 1998, σ. 134 και Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de magie », στο Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1968. Οι αναφορές στο Sitbon-Peillon, 2002: 179.



(DS, 1120). «Πρωτόγονες» λοιπόν παρέμειναν γενικά οι κοινωνίες που είχαν πάρα πολύ εύκολη ζωή, εκείνες που δεν κατέβαλαν την αρχική προσπάθεια, ενώ ο δρόμος προς τον πολιτισμό απαιτήσε μάλλον μία απειλή εξολόθρευσης, όπως ήταν π.χ. η εμφάνιση ενός νέου όπλου σε μια εχθρική φυλή (DS, 1121). Υπό την έννοια αυτή, πολιτισμένος θεωρείται ο άνθρωπος στον οποίο η γεννώμενη επιστήμη πέτυχε, *χάρη στην καθημερινή δράση και στην αδιάλειπτα τεταμένη βούληση, να επεκταθεί εις βάρος της μαγείας, ενώ απολίτιστος εκείνος που, περιφρονώντας την προσπάθεια, επέτρεψε στη μαγεία να διεισδύσει στην επιστήμη, να την παραλλάξει χιλιάδες φορές με επινοήσεις καθαρής φαντασίας (fantaisie pure), να τη μεταμφιέσει τέλος σε μία πρωταρχική νοοτροπία, απ' όπου απουσιάζει κάθε ίχνος αληθινής επιστήμης* (DS, 1121-1122). Έτσι εξηγείται γιατί δεν υφίσταται μία εποχή της μαγείας την οποία διαδέχθηκε μία εποχή της επιστήμης, αλλά ότι μαγεία και επιστήμη συνυπήρχαν ανέκαθεν, ότι είναι εξίσου φυσικές και ότι η κλίση προς τη μαγεία επιβιώνει ακόμη και σήμερα που η επιστήμη μας είναι πολύ ευρύτερη από εκείνη των προγόνων μας, - οι τελευταίοι είναι λιγότερο μάγοι από τους σημερινούς απολίτιστους-, περιμένοντας την κατάλληλη στιγμή να εκδηλωθεί, όπως μια απωθημένη επιθυμία επωφελείται από τον πιο ελαφρύ ύπνο για να ικανοποιηθεί σε ένα όνειρο (DS, 1122).

Η σχέση μαγείας-θρησκείας παρουσιάζει επίσης την ίδια εντυπωσιακή αναλογία με τη σχέση μαγείας-επιστήμης. Αν, διάτείνεται ο Μπερξόν, με τη λέξη «θρησκεία» εννοούμε μία πραγματικότητα, πάνω ή κάτω από τη συνήθη σημασία της λέξης, «μία ορισμένη λειτουργία του πνεύματος την οποία παρατηρούμε άμεσα», χωρίς να ανατρέξουμε σε έννοιες και λέξεις, μία καθαυτό πραγματικότητα στη δομή και στην αρχή της⁶⁵⁰, τότε η μαγεία είναι μέρος της θρησκείας, μία προφύλαξη της φύσης από τους διανοητικούς κινδύνους (DS, 1123). Αν όμως εκλάβουμε τη λέξη με μία μέση σημασία, με ένα συμβατικό νόημα, ως λατρεία των θεών στους οποίους απευθύνονται οι άνθρωποι με την προσευχή, η θρησκεία τότε εναντιώνεται στη μαγεία, αφού η θρησκεία συναινεί στην ανιδιοτέλεια, εκλιπαρεί την εύνοια του Θεού και δανείζεται την αποτελεσματικότητά της από την προσωπικότητά του, ενώ η μαγεία, ουσιαστικά εγωιστική, εκβιάζει τη συγκατάθεση της φύσης και, ασκούμενη σε ένα περιβάλλον ημι-φυσικό και ημι-ηθικό, δεν ασχολείται με πρόσωπα. Πλην όμως καθεμιά από τις δύο εξακολουθεί να στοιχειώνει την άλλη και να επιβιώνει «λίγη μαγεία στη θρησκεία και κυρίως λίγη θρησκεία στη μαγεία», καθώς, τόσο η μαγεία διενεργείται

⁶⁵⁰ Βλ. παραπάνω σ. 236.



με τη διαμεσολάβηση πνευμάτων, τα οποία διαθέτουν αν και ατελώς το κύρος των θεών, όσο και η επωδός (incantation) αποτελεί συγχρόνως στοιχείο εντολής και προσευχής (DS, 1124).

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ανακεφαλαιώνοντας όσα προηγήθηκαν μέχρις εδώ, ότι η εξήγηση της μυθοπλαστικής ικανότητας, λειτουργίας ζωτικά αναγκαίας για την ύπαρξη ατόμων και κοινωνιών, επιτελείται μέσω ενός δυνητικού ενστίκτου που ενεργοποιεί φανταστικές παραστάσεις, αντιδράσεις ή απαγορεύσεις, άλλοτε ωφέλιμες και άλλοτε βλαβερές, που αντισταθμίζουν το φόβο της ιδέας του θανάτου, του τυχαίου και του απρόβλεπτου, κοντολογίς όσες ιδέες είναι επισφαλείς για την ατομική και την κοινωνική συνοχή. Αυτό, σύμφωνα με τον Μπερξόν, είναι ένα χαρακτηριστικό κοινό, τόσο στην πρωτόγονη όσο και στη σύγχρονη σκέψη. Για παράδειγμα, ο τρόπος αντίδρασης ενάντια σε απαγορεύσεις, ενάντια δηλαδή σε *tabou*, είναι παρόμοιος, αν και με διαφορετική μορφή, σε όλες τις εποχές. Στις πρωτόγονες κοινωνίες, στις οποίες τα έθιμα αντανakλούν άλλοτε πραγματικές και άλλοτε τυχαίες ανάγκες, η κοινωνική αλληλεγγύη δεν εδραιώνεται σε ένα σύνολο νομικών αρχών, αλλά στην κοινή παραδοχή έξεων, παίρνοντας καθαρά ένα θρησκευτικό χαρακτήρα. Έτσι, εφόσον αρχικά *όλη η ηθική είναι το έθιμο*, και εφόσον η θρησκεία απαγορεύει την απομάκρυνση από αυτό, η ηθική έχει την ίδια έκταση με τη θρησκεία, η οποία εκδηλώνεται εν προκειμένω ως προφύλαξη από τον κίνδυνο να σκεφτόμαστε μόνο τον εαυτό μας, ως *αμυντική αντίδραση της φύσης ενάντια στη διάνοια* (DS, 1079).

Στους πρωτόγονους της Πολυνησίας, τέτοιες προστατευτικές απαγορεύσεις, «αντιστάσεις ημι-φυσικές και ημι-ηθικές», που εκδηλώνονται ως *πιέσεις* (pressions) και *ωθήσεις* (poussées), γίνονται «*tabou*», κάτι «ιερό» και «επικίνδυνο», όταν διακρίνεται σαφώς η ηθική απαγόρευση από τη φυσική απώθηση (DS, 1082). Στις σύγχρονες κοινωνίες, παρότι η διάκριση των νόμων από τα έθιμα είναι συχνή και εμφανής (DS, 1079), παρατηρείται κάτι ανάλογο, καθώς η διάκριση π.χ. ανάμεσα στο φυσικό και στο ηθικό ή κοινωνικό, στην *έργω* (de fait) και *νόμω* (de droit) καθολικότητα, δεν είναι ποτέ πλήρης. Όπως η Θέμις -θεά της ανθρώπινης δικαιοσύνης, μητέρα των Εποχών (Ωρών) και της Δίκης-, εκπροσωπούσε συγχρόνως τον φυσικό και τον ηθικό νόμο, έτσι και σήμερα ήθη και ηθική, κανόνες σταθεροί και κανόνες επιβεβλημένοι, όλοι εκφράζονται σχεδόν με παρόμοιο τρόπο: η λέξη «τάξη», διερωτάται ο Μπερξόν, δεν σημαίνει άραγε συγχρόνως διευθέτηση και προσταγή (DS, 1080); Η έννοια του *tabou*, λοιπόν, ίδια σε όλες τις κοινωνίες, που λειτουργεί ως

απαγόρευση προς όφελος του κοινωνικού συμφέροντος (DS, 1083), διασφαλίζει την κοινωνική δομή. Η πρωτόγονη διάνοια, επομένως, μετατρέποντας το δυναμικό σε στατικό, στερεοποιώντας «τις δράσεις σε πράγματα», δεν διαφέρει ουσιαστικά από τη διάνοια του πολιτισμένου. Υπό την επίδρασή της, *οι απαγορεύσεις εγκαταστάθηκαν στα πράγματα, ως αντιστάσεις ενάντια σε τάσεις*. Η στερεοποίηση ήταν οριστική στις στάσιμες κοινωνίες, πλην όμως προσωρινή και λιγότερο ολοκληρωμένη στις κοινωνίες όπου η διάνοια αντιλήφθηκε πίσω από την απαγόρευση ένα πρόσωπο (DS, 1084).

Κατ' επέκταση, η εξέλιξη της θρησκείας, η εξέλιξη της πρωτόγονης διάνοιας προς την πολιτισμένη, δεν εξηγείται με βάση τον ανιμισμό, μια φυσική φιλοσοφία που πίστευε στα πνεύματα και για καιρό θεωρήθηκε πηγή της θρησκείας, ούτε μέσα από τη διάκριση σε μια «προανιμιστική» ή «ανιμιστική» (animatiste) περίοδο, όπου κυριαρχούσε μια απρόσωπη δύναμη (μανά). Αποδίδεται μάλλον στις ανθρώπινες προθέσεις, *-σαν να είχε η φύση παντού μάτια προς τον άνθρωπο (DS, 1124)-*, σ' ένα συναίσθημα «αποτελεσματικής παρουσίας», το οποίο βιώνουμε όταν ένας απότομος κλονισμός αφυπνίσει τον πρωτόγονο που μισοκοιμάται βαθιά μέσα μας (DS, 1124-1125). Έτσι κατανοούμε γιατί η ζωή δεν επιδέχεται μια θεωρητική εξήγηση, δεν εξηγείται δηλαδή μέσω μιας λογικής ή «προ-λογικής» νοοτροπίας, είτε μέσω ενός συστήματος ιδεών, αλλά ωθείται, από τη στιγμή που η πίστη εγκαθίσταται στη βούληση, είτε σε κατευθύνσεις ανοικτές, είτε σε κατευθύνσεις που ανοίγουν στην πορεία της προσπάθειάς της (DS, 1126). Για παράδειγμα, το πνεύμα της πηγής, που αρχικά είναι η ίδια η πηγή «σε ό,τι διαρκές έχει», δεν είναι μια αφηρημένη ιδέα, αποσταγμένη από τα πράγματα, αλλά «άμεσο δεδομένο των αισθήσεων», μια πράξη αυτάρκης, όπως η πράξη πόσης του νερού, η οποία, παρότι αρχικά εντοπίζεται σε ένα πράγμα, δεν παύει να έχει τη δική της ανεξάρτητη ύπαρξη, που υψώνεται στη συνέχεια σε πρόσωπο, λόγω της μονιμότητάς της, σε πνεύμα της πηγής από την οποία πίνουμε νερό, αδιάσπαστα ενωμένο με τη λειτουργία του (DS, 1128). Αν τώρα αναδρομικά το πνεύμα αυτό θεωρήθηκε «κατώτερος θεός», στην πραγματικότητα χρειάστηκε πολύς χρόνος για να γίνει στους Έλληνες «μια χαριτωμένη νύμφη και το πνεύμα του δάσους Αμαδρυάδα» (DS, 1127-1128). Συνεπώς, αν η πρωτόγονη νοοτροπία διαφέρει σε κάτι από τη δική μας, είναι επειδή αγνοεί ορισμένα πράγματα που εμείς έχουμε μάθει (DS, 1103), πλην όμως είναι εξίσου φυσική. Αν αυτό δεν γίνεται αντιληπτό, διατείνεται ο Μπερξόν, αν αγνοούμε ότι η πρωτόγονη νοοτροπία είναι φυσική, *-πράγμα που διαπιστώνουμε όσο σβήνουμε από το μυαλό μας την*

επιστήμη που αποκτήσαμε σταδιακά και σχεδόν ασύνειδα-, είναι επειδή ζητάμε από ανθρώπους ξένους από τον πολιτισμό μας να έχουν μια ανώτερη διάνοια ακόμη και από εκείνη μιας μεγαλοφυΐας (DS, 1102), να φτάσουν διαμιάς στο σημερινό σημείο πολιτισμού, αγνοώντας ότι η μετάβαση αυτή ήταν επίτευγμα από συσσωρευμένες προσπάθειες ανώτερων ανθρώπων (DS, 1103).

Σε μια τέτοιου είδους προσπάθεια οφείλεται η εξέλιξη της τελετουργικής μορφής της θρησκείας. Η θρησκεία ενδυναμώνει και πειθαρχεί, μέσω ασκήσεων που επαναλαμβάνονται αδιάκοπα, μέσω ιεροτελεστιών και τελετών, που απορρέουν μάλλον από την πίστη, αλλά αντενεργούν πάνω της, εδραιώνοντας και συσφίγγοντας το αλληλένδετο μεταξύ λατρείας και θεών (DS, 1146), είτε μέσω της προσευχής είτε μέσω της θυσίας. Η προσευχή (prière), που στη χαμηλότερη βαθμίδα της είναι συμφυής με τη μαγική επωδό και αποβλέπει να κερδίσει την εύνοια των θεών, ιδίως των πνευμάτων (DS, 1146-1147), όταν απευθύνεται σε έναν θεό, ως «πρόσωπο» με χαρακτήρα, στον οποίο αποτυπώνονται όλες οι ποιότητες και τα ελαττώματα (DS, 1134), καταλήγει σε μια στερεότυπη μορφή στον πολυθεϊσμό, ώστε η αποτελεσματικότητά της να μην οφείλεται μόνο στη σημασία των λεγομένων της, αλλά και στην ακολουθία των λέξεων και των κινήσεων που τις συνοδεύουν (DS, 1147). Η θυσία (sacrifice) υπήρξε επίσης, όπως η προσευχή, ένας δεσμός του ανθρώπου με τη θεότητα. Αρχικά ήταν μάλλον μια προσφορά, σχεδόν πάντα ζωική, για να εξαγοραστεί η εύνοια ή να αποτραπεί η οργή του Θεού, που έχει άμεση συνάρτηση με την αξία του θύματος (DS, 1147), μέσω της ειδικής αρετής του αίματος (DS, 1148). Οι θυσίες στους θεούς, αναφέρει ο William James, είναι παρούσες παντού. Αλλά όσο εκλεπτύνονταν οι λατρείες, οι προσφορές από καμένα ζώα και το αίμα των τράγων, γνωρίσματα των πρωτόγονων θρησκειών, αντικαθιστούνταν από θυσίες πνευματικής φύσεως, όπως συμβαίνει αργότερα στον Χριστιανισμό, όπου η έννοια της τελετουργικής θυσίας, σε αντίθεση με την απουσία της από το Ισλάμ και τον Βουδισμό, διατηρείται με τη μορφή της μεταμόρφωσης, στο μυστήριο της ιλαστήριας θυσίας του Χριστού⁶⁵¹. Τέλος, αποκορύφωμα αυτής της εξέλιξης είναι για τον

⁶⁵¹ James, 1999 (β): 257.



Μπερξόν η προσευχή της δυναμικής θρησκείας που, αδιαφορώντας για τη λεκτική της έκφραση, εκφράζεται ως «ανάταση ψυχής», ως ανταπόκριση στο άρρητο⁶⁵².

Νόμος ή ρυθμός δεν υπάρχει σε αυτή την πορεία. Και μολονότι σπάνια η εξέλιξη καταλήγει σε οριστική κατάσταση, αφού «όσο υψηλός και αν είναι ο θεός, η θεότητά του δεν συνεπάγεται καθόλου το αμετάβλητο»⁶⁵³, παρατηρούμε ότι ακόμη και στον πολυθεϊσμό, η θρησκευτική πίστη δεν έπαψε να είναι ατομική. Κάθε Ρωμαίος είχε έναν «δαιμόνα» (*genius*) προσκολλημένο στον εαυτό του και πίστευε σε αυτόν, όχι μόνο επειδή ένας άλλος είχε τον δικό του, όχι μόνο επειδή την προσωπική πίστη εγγυούταν μια καθολική (*DS*, 1144), αλλά επειδή η επέμβαση της μυθοπλαστικής ικανότητας του ανθρώπινου πνεύματος πέτυχε για τις επινοήσεις της την ίδια πίστη (*créance*) στο σύνολό τους, ώστε, ενώ το σύνολο των θεών είναι εν γένει αναγκαίο, κάθε καθορισμένος θεός θεωρείται ενδεχομενικός. Κατανοούμε λοιπόν γιατί ουδέποτε υπήρξε οριστικός πλουραλισμός παρά μόνο πίστη στα πνεύματα, και ότι ο καθαυτό πολυθεϊσμός προϋποθέτει έναν λανθάνοντα μονοθεϊσμό, στον οποίο οι πολλαπλές θεότητες δεν είναι παρά δευτερεύουσες εκπροσωπήσεις του θεϊκού στοιχείου (*DS*, 1145).

Κατανοούμε έτσι τελικά γιατί ένα νοητικό ον είναι φυσικά δεισιδαίμον (*DS*, 1067), και γιατί το σύνολο από κάθε λογής δεισιδαιμονίες, -μαγείες, λατρεία των πνευμάτων, των ζώων ή των θεών, εν ολίγοις η θρησκεία που χαρακτηρίζεται στατική-, οφείλεται σε μια ζωτική ανάγκη δράσης· δεν αφορά στη γνώση παρά όταν εγείρει μια παράσταση αναγκαία για την απόκρουση ενός ορισμένου νοητικού κινδύνου· τότε όμως αποβαίνει ιστορία. Αν η παράσταση αυτή ιδωθεί ξεχωριστά, σημαίνει ότι λησμονούμε ότι σχηματίζει ένα αμάλγαμα με τη δράση που τη συνοδεύει (*DS*, 1146). Λησμονούμε δηλαδή ότι αναρίθμητες πράξεις δεισιδαιμονίας, αντιδράσεις ενάντια σε αντιδράσεις, αποτελούν μόνο την αναλυτική ή αρνητική

⁶⁵² *DS*, 1146: «Στη θρησκεία που θα ονομάσουμε δυναμική, η προσευχή δεν ενδιαφέρεται για τη λεκτική της έκφραση· είναι μια ανάταση (élévation) της ψυχής που θα μπορούσε να μη χρειάζεται την ομιλία (*parole*)».

⁶⁵³ Στους Αιγυπτίους, λόγου χάριν, ο ηλιακός θεός Ρα, που ήταν αρχικά αντικείμενο υπέρτατης λατρείας, απορρόφησε στη συνέχεια άλλους θεούς, και σχηματίζοντας αμάλγαμα με το θεό των Θιβών Αμόν, έδωσε τον Αμόν-Ρα. Στη Βαβυλώνα, ο θεός Μαρντούκ (*Mardouk*) σφετερίζεται τις ιδιότητες του Βάαλ (*Bel*), θεού της Νιλπούρ. Αλλά καμιά εξέλιξη δεν είναι πλουσιότερη από εκείνη του Δία στους Έλληνες: Ξένιος για τα καθήκοντα της φιλοξενίας, Όρκιος για τους όρκους, Ικέσιος για τους ικέτες, Γενέθλιος για τους γάμους. Βλ. *DS*, 1135.



έκφραση της μόνης θετικής πράξης που πέτυχε η φύση⁶⁵⁴, περιπλοκές που ασφαλώς εξαφανίζονται απ' τη σκοπιά της γένεσης. Απ' τη σκοπιά δηλαδή ενός θεού που θα κοίταζε από ψηλά και στον οποίο όλα θα φαινόταν αδιαίρετα, όπως η εμπιστοσύνη των λουλουδιών που ανοίγουν την άνοιξη (DS, 1152). Πλην όμως δεν λησμονούμε διόλου γιατί η ανθρώπινη δράση, σε αντίθεση με τη φύση, προχωρεί με δισταγμό και ψηλάφηση: είναι επειδή ο άνθρωπος, το μόνο ον ικανό να αποκλίνει από την κοινωνική γραμμή, δεν είναι δυνατόν να σκέφτεται χωρίς την παράσταση ενός αβέβαιου μέλλοντος, χωρίς το φόβο της αποτυχίας και την ελπίδα της επιτυχίας⁶⁵⁵.

2. Η κοινωνία ως ηθικό δεδομένο

Η διερεύνηση της κοινωνικής συνοχής, που καθορίζει τη δομή μιας στατικής κοινωνίας, επιχειρείται από τον Μπερξόν μέσω της ηθικής έννοιας της υποχρέωσης (obligation). Η εν λόγω υποχρέωση, ασφαλώς κοινωνική (obligation sociale) καθόσον προκύπτει από ένα κοινωνικό πλέγμα συνηθειών υπακοής, ασκεί πίεση στα άτομα προκειμένου να κρατηθούν κοντά στην κοινωνία⁶⁵⁶. Ασύγκριτα πιο δυνατή από την ατομική, η πίεση της κοινωνικής υποχρέωσης είναι τέτοια, που η διαφορά βαθμού ισοδυναμεί με τη διαφορά φύσης (DS, 982). Η εν λόγω πίεση, «το όλον της υποχρέωσης» («le tout de l' obligation»), δεν αποτελεί συμπυκνωμένο εκχύλισμα διαφόρων έξεων υπακοής, αλλά επιβεβαιώνει μια δύναμη που αν μιλούσε θα έλεγε: πρέπει γιατί πρέπει («il faut parce qu' il faut») (DS, 993-994). Η δύναμη αυτή, στην οποία φαίνεται να συσπειρώνεται μάλλον η ζωτική δύναμη ενός οργανισμού⁶⁵⁷, ενεργεί ως ένστικτο δυναμικό (DS, 998), ως ένα ένστικτο δευτερεύον ή διανοητικό⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Το απλό ενέργημα της όρασης, π.χ. σε αντίθεση με την περιπλοκή απείρων στοιχείων διά των οποίων μπορεί να ανασυγκροτηθεί, είναι το κλασικό παράδειγμα που χρησιμοποίησε ο Μπερξόν από την εποχή της Δημιουργικής εξέλιξης, για την κριτική της τελεολογίας και του μηχανικισμού. Βλ. παραπάνω σ. 41.

⁶⁵⁵ DS, 1149.

⁶⁵⁶ Βλ. παραπάνω σ. 232.

⁶⁵⁷ DS, 983: «Η δύναμη που μια υποχρέωση παίρνει από όλες τις άλλες, μπορεί να συγκριθεί μάλλον με την πνοή ζωής, που καθένα από τα κύτταρα αποπνέει, αδιαίρετη και πλήρη, από τα βάθη του οργανισμού, του οποίου αποτελεί στοιχείο».

⁶⁵⁸ Βλ. παραπάνω σ. 117.



Σε μια ζωική κοινωνία, όπως η κοινωνία των μυρμηγκιών ή των μελισσών, όπου η διασφάλιση της κοινωνικής συνοχής μοιάζει με τη συναρμογή και την ιεραρχική διάταξη των κυττάρων ενός οργανισμού (DS, 996), η υποχρέωση προσεγγίζει περισσότερο το ένστικτο, είναι κατεξοχήν ενστικτώδης⁶⁵⁹. Στην ανθρώπινη κοινωνία, το 'όλο της υποχρέωσης', ως δυνητικό ένστικτο, ως συνήθεια απόκτησης άλλων ενδεχομενικών (contingentes) συνηθειών, -δηλαδή πράξεων στις οποίες το αντίθετο είναι δυνατό ή καταληπτό (CI, 128)- εμφανίζεται ασφαλώς ως μια δύναμη εφάμιλλη του ενστίκτου, ως προς την ένταση και την κανονικότητά της (DS, 996-997), πλην όμως με μια διαφορά: η υποχρέωση εν προκειμένω δεν καταγράφει μόνο τη φυσική αναγκαιότητα, αλλά συγχρόνως τη δυνατότητα μιας συνειδητής ρήξης με αυτή:

Το συστατικό κύτταρο ενός οργανισμού, που για μια στιγμή γίνεται συνειδητό, μόλις θα είχε σκαριφήσει την πρόθεση να χειραφετηθεί, θα το έπιανε ξανά η αναγκαιότητα. Το άτομο που αποτελεί μέρος της κοινωνίας μπορεί να εκτρέψει, και να σπάσει ακόμη αυτή την αναγκαιότητα, που απομимείται τη φυσική, και στη δημιουργία της οποίας συμβάλλει κατά κάποιον τρόπο, αλλά κυρίως την υφίσταται: το συναίσθημα αυτής της αναγκαιότητας, συνοδευόμενο από τη συνείδηση ότι μπορεί να της ξεφύγει, είναι αυτό ακριβώς που ονομάζει υποχρέωση⁶⁶⁰.

Η υποχρέωση, με άλλα λόγια, δεν εκφράζεται μόνο μέσω ενός φυσικού νόμου, ενός γενικού τύπου που παρατηρεί, πειραματίζεται και εκφράζει την αδιατάρακτη κανονικότητα των γεγονότων, αλλά μέσω ενός ηθικού νόμου που προηγείται των συμβάντων (LCI, 143), μέσω ενός νόμου που προϋποθέτει ελευθερία επιλογής, μια ηθική δύναμη διά της οποίας ελκύεται ένα ιδεώδες ηθικού αγαθού ή καθήκοντος (LCI, 144). Αν αυτό αληθεύει, τότε η ηθικότητα (moralité), που απαντά στον Μπερξόν είτε ως «morale» είτε ως «éthique»⁶⁶¹, θα υποδήλωνε μία ταλάντευση μεταξύ «προσάρτησης» (attachement) και «απόσπασης» (détachement), νοητά όρια

⁶⁵⁹ DS, 998-999: «... το κοινωνικό ένστικτο του μυρμηγκιού -δηλαδή η δύναμη εξαιτίας της οποίας η εργάτρια, [...], εκτελεί την εργασία που προορίζεται από τη δομή της- δεν μπορεί να διαφέρει ριζικά από την αιτία, όποια κι αν είναι, εξαιτίας της οποίας κάθε ιστός, κάθε κύτταρο ενός ζωντανού σώματος λειτουργεί για το μεγαλύτερο καλό του συνόλου».

⁶⁶⁰ DS, 985-986. Η έμφαση δική μας.

⁶⁶¹ Βλ. Prelorentzos, 2006-2007: 103.



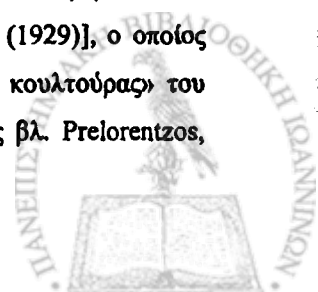
μιας ελαστικής παράστασης, ενός σχήματος δυναμικού⁶⁶², που καταγράφει τη δυναμική της ανθρώπινης δράσης ως συνείδηση μιας προσπάθειας:

Συγχρόνως που η σκέψη εισδύει μέσα στη ζωή, και συγκεντρώνεται στη δράση (που φαίνεται να είναι το ίδιο το αντικείμενο της ζωής), λαμβάνει καλύτερα συνείδηση της ίδιας της φύσης της και κατά συνέπεια επίσης της ανεξαρτησίας της έναντι της ύλης. Προσάρτηση και απόσπαση, ιδού οι δύο πόλοι ανάμεσα στους οποίους ταλαντεύεται η ηθικότητα. [...]. Αν δεν προσαρτάται στη ζωή, η προσπάθεια στερείται έντασης. Αν δεν αποσπάται, τουλάχιστον ελαφρά και μέσω της σκέψης, η προσπάθεια στερείται κατεύθυνσης. Πρέπει να εντοπιστεί πάνω στο πρώτο σημείο για να έχει τη δύναμη να δράσει, και πάνω στο δεύτερο για να αφαιρέσει τις προκαταλήψεις της στιγμής και να ξέρει αυτό που πρέπει να κάνει. Αλλά δεν πρέπει να πάει εντελώς ούτε στο ένα ούτε στο άλλο από αυτά τα δύο άκρα (Mél, 487).

Η υποχρέωση, λοιπόν, κατεξοχήν ηθικό πρόβλημα στη σκέψη του Μπερξόν⁶⁶³, μελετάται καλύτερα μέσα από την εξέταση μιας στοιχειώδους κανονικής συνείδησης, δηλαδή μέσω ενός σχήματος που εμφανίζει ως ουσιώδες «το όλο της υποχρέωσης», σαν μια συνήθεια που πιέζει με το βάρος της τη βούληση και σέρνει πίσω της το

⁶⁶² Βλ. παραπάνω σ. 184.

⁶⁶³ «Το κατ' εξοχήν ηθικό πρόβλημα», γράφει ο Μπερξόν, -απαντώντας σε δύο ανέκδοτα γράμματα του Α. Loisy στις 12 Νοεμβρίου 1933 (βλ. Cor, 1428-1429) και στις 16 Δεκεμβρίου 1936, με αφορμή το έργο του τελευταίου *Ya -t-il deux sources de la religion et de la morale*, Paris, 1933], αλλά και στο ερώτημά του γιατί δεν πραγματεύεται μαζί την ηθική με τη θρησκεία-, «είναι η εξήγηση της υποχρέωσης. Κανένας φιλόσοφος, κατά τη γνώμη μου, δεν πέτυχε εκεί. Γι' αυτό οφείλω να πραγματευτώ πρώτα και ξεχωριστά την ηθική υποχρέωση». Για την αναφορά αυτή βλ. Belloy, 2002: 133. Η ενασχόληση του Μπερξόν με την ηθική, αν και καθυστερημένη, βασίστηκε τόσο στη μελέτη των μεγάλων κλασικών ηθικών θεωριών (πλατωνική, αριστοτελική, επικουριανή, στωική, καντιανή, ωφελιμιστική κλπ), αλλά και διαφόρων έργων από τους συγχρόνους του, αφιερωμένα στην ηθική, όπως των Lucien Lévy-Bruhl [*La morale et la science des mœurs*, 1903] και Frédéric Rauh [*L'expérience morale*, 1903], του Benedetto Croce [*Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909], του συναδέλφου του Alfred Loisy [*La Morale humaine*, Paris, Nourry, 1923], ή σε έργα που αφορούσαν εν μέρει την ηθική, όπως του Th. Robinson [*Introduction à l'histoire des religions* (1929)], ο οποίος ενδιαφέρθηκε για την ηθική του John Dewey, αλλά και για το «κίνημα ηθικής κουλτούρας» του αμερικανού καθηγητή Felix Adler (Soulez-Worms, 2002: 135). Για τις αναφορές βλ. Prelontzos, 2006-2007: 109 και 115-116.



σύνολο των άλλων υποχρεώσεων (DS, 995). Μέσω αυτού του σχήματος, ο Μπερξόν εξηγεί όχι μεμονωμένες υποχρεώσεις, αλλά την υποχρέωση εν γένει (DS, 982), το φυσικό (naturel) χαρακτήρα «του όλου της υποχρέωσης» (DS, 999). Στο εν λόγω σχήμα, η κοινωνία κατέχει την περιφέρεια, ενώ το άτομο το κέντρο. Από την περιφέρεια προς το κέντρο, «υποχρεώσεις προστίθενται σε άλλες υποχρεώσεις, και το άτομο βρίσκεται τελικά μπροστά στο σύνολό τους. Η υποχρέωση μεγαλώνει έτσι όσο προχωρούμε. Αλλά, καθώς περιπλέκεται περισσότερο, είναι λιγότερο αφηρημένη και καλύτερα αποδεκτή», ενώ τη βρίσκουμε φυσική, όταν γίνεται εντελώς συγκεκριμένη. Συμπίπτει τότε με την τάση να εκτελούμε τον κοινωνικό μας ρόλο (DS, 989-990), με το κοινωνικοποιημένο μέρος του εαυτού μας, το κοινωνικό εγώ, στην επιφάνεια του οποίου προσδέεται στέρεα μας το εγώ μας (DS, 986). Χωρίς την καλλιέργεια αυτού του «κοινωνικού εγώ» (moi social), που επιπροστίθεται στο ατομικό, η κοινωνική αλληλεγγύη θα ήταν μετέωρη, η κοινωνία χωρίς λαβή μέσα μας. Μάταια, λοιπόν,

προσπαθούμε να φανταστούμε ένα άτομο αποσπασμένο από κάθε κοινωνική ζωή. Ακόμη και υλικά, ο Ροβινσώνας στο νησί του βρίσκεται σε επαφή με τους άλλους ανθρώπους, επειδή τα κατασκευασμένα αντικείμενα που έσωσε από το ναυάγιο, χωρίς τα οποία δεν θα τα κατάφερνε, τον διατηρούν μέσα στον πολιτισμό και κατά συνέπεια μέσα στην κοινωνία. Αλλά ακόμη πιο αναγκαία είναι σε αυτόν μια ηθική επαφή, επειδή γρήγορα θα αποθαρρυνόταν αν δεν μπορούσε να αντιτάξει, στις αδιάκοπα ξαναδημιουργούμενες δυσκολίες, παρά μία ατομική δύναμη της οποίας τα όρια αισθάνεται. Από την κοινωνία, στην οποία μένει ιδεατά προσκολλημένος, αντλεί ενέργεια: παρόλο που αυτός δεν τη βλέπει, αυτή είναι εκεί και τον κοιτάζει: αν το ατομικό εγώ διατηρεί ζωντανό και παρόν το κοινωνικό εγώ, θα καταφέρει, απομονωμένος, αυτό που θα έκανε με την ενθάρρυνση ακόμη και με τη στήριξη ολόκληρης της κοινωνίας. Όσοι καταδικάζονται από τις περιστάσεις για καιρό στη μοναξιά, και δεν βρίσκουν μέσα τους τα εφόδια της βαθιάς εσωτερικής ζωής, γνωρίζουν τι κοστίζει να αφήνονται στα πράγματα, να μη στηρίζουν δηλαδή το ατομικό εγώ στο επίπεδο που προδιαγράφεται από το κοινωνικό εγώ (DS, 987).

Μπροστά σ' αυτό το «ανώτερο εγώ» (moi supérieur), εσωτερικό στον καθένα μας, και που αρχικά είναι το «κοινωνικό εγώ», υποκλίνεται η μέση προσωπικότητα (DS, 1031), για να εξασφαλίσει η υποχρέωση, ως δύναμη σταθερής κατεύθυνσης, τη σύγκλιση των ατομικών βουλήσεων, εν ολίγοις την κοινωνική συνοχή (DS, 1202). Έτσι, εφόσον κανείς δεν μπορεί να ζει με οικογένεια, να ασκεί το επάγγελμά του, να ασχολείται με τις καθημερινές φροντίδες, να βαδίζει στο δρόμο ή να μένει στο σπίτι του, χωρίς να υπακούει σε εντολές και να συμμορφώνεται σε υποχρεώσεις, επιλέγουμε κάθε στιγμή φυσικά, σχεδόν ασυνείδητα, ακολουθώντας το δρόμο που χαράζει η κοινωνία για μας, εκτελώντας σχεδόν αυτόματα την υπακοή μας στο καθήκον (devoir), εγκαταλείποντας τον εαυτό μας και μαζί κάθε προσπάθεια, κάθε πρωτοβουλία να διασχίσουμε τα χωράφια (DS, 990).

Απ' τη σκοπιά αυτή, η υποχρέωση είναι φυσική, είναι ένα βιολογικό δεδομένο και όχι κοινωνιολογικό, όπως έλεγε ο Durkheim⁶⁶⁴. Ο Μπερξόν, παρότι θεωρεί ότι η ηθική υποχρέωση λειτουργεί ως κοινωνική πίεση, παρότι εκλαμβάνει τον όρο «πίεση» όπως ο Durkheim, για να δηλώσει τη δύναμη εξαναγκασμού της κοινωνίας πάνω στο άτομο, εντούτοις δεν παίρνει το κοινωνικό ως βάση, αλλά θεωρώντας την κοινωνία και την υποχρέωση ως εκδηλώσεις της ζωής⁶⁶⁵, εξηγεί την ηθική υποχρέωση βιολογικά και όχι μέσα από την τάξη του λόγου. Ας φανταστούμε, γράφει ο Μπερξόν, ένα μυρμήγκι που εκτελεί τη εργασία του, υπακούοντας σε μια αναπόδραστη αναγκαιότητα. Αν το μυρμήγκι αποκτούσε διάνοια και συλλογιζόταν πάνω στη δράση του, θα άρχιζε να σκέφτεται τον εαυτό του εις βάρος της κοινότητάς του. Η φύση όμως, μέσα από το κοινωνικό ένστικτο που το είχε εφοδιάσει, επαγρυπνεί, και παρεμβαίνει για να αποκαταστήσει τα πράγματα, όταν η διάνοια διαταράσσει τη συνοχή του ενστίκτου. Ένας συλλογισμός, λοιπόν, προκύπτει για να εδραιώσει το συμφέρον του μυρμηγκιού έναντι της μυρμηγκοφωλιάς, έτσι ώστε να

⁶⁶⁴ Βλ. την απάντηση του Μπερξόν στον Loisy, όταν αναφέρεται στη φύση της υποχρέωσης: «Είναι εκεί επειδή είναι ένα δεδομένο βιολογικό. ... Η πρώτη βάση της υποχρέωσης είναι λοιπόν βιολογική, και όχι κοινωνιολογική με την έννοια του Durkheim». Για την αναφορά αυτή βλ. Belloy, 2002: 133. Κατά τον Alfred Loisy, συνάδελφο του Μπερξόν στο Collège de France, το βιβλίο του Μπερξόν, προσθέτει στη φιλοσοφία της φύσης της Δημιουργικής εξέλιξης, «μια φιλοσοφία της ανθρώπινης πνευματικότητας, της θρησκευτικής και ηθικής ιστορίας, στην οποία δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε [...] την κοινωνιολογική θεωρία του Durkheim, λίγο πολύ βελτιωμένη, σε ό,τι μας λέει για θρησκείες και ηθικές που χαρακτηρίζονται στατικές [...]». Βλ. Em. Nourty, Paris, 1933¹, 1934, στο Prelorentzos, 2006: 248.

⁶⁶⁵ Bouaniche, 2002 : 149. Πρβ. Keck, 2002: 202.



θεμελιωθεί η υποχρέωση. Ωστόσο μια τέτοια θεμελίωση είναι λίγο στερεή, αφού η υποχρέωση υπήρχε ήδη, και αυτό που έκανε η διάνοια δεν ήταν άλλο από το να εμποδίσει ένα εμπόδιο που προερχόταν από την ίδια (DS, 1054). Κοντολογίς, «ένα νοητικό ον ενεργεί εναντίον του εαυτού του μέσω της διάνοιας», αλλά το γεγονός ότι ανακαλεί κανείς έλλογα την υποχρέωση, αυτό δεν σημαίνει ότι «η υποχρέωση ανήκει στην έλλογη τάξη» (DS, 992), ότι εξηγείται θεωρητικά όπως π.χ. υποστήριζε ο Kant.

Στον Kant, η ηθική υποχρέωση, η έννοια του καθήκοντος στην οποία ο Kant αποδίδει, σύμφωνα με τον Cassirer, συστηματικά μια νοητή ή ιδεώδη σημασία⁶⁶⁶, μαρτυρώντας την υπεροχή του δικαίου της ανθρωπότητας έναντι του ανθρωπίνου δικαίου, τη ρωγή της βιολογικής ζωής από τη ζωή του ανθρώπινου είδους, τη ρωγή μεταξύ πραγματικού και δέοντος (devoir-être), κάνει αδύνατο το κλείσιμο στον εαυτό, ενώ καθιστά το άτομο από μόνο του ένα είδος ανοικτής κοινωνίας⁶⁶⁷. Αλλά τότε η υποχρέωση, λέει ο Μπερξόν, εξηγείται θεωρητικά, εγείρεται σε μυστηριώδη οπτασία, σε μοναδικό γεγονός υπεράνω των άλλων (DS, 991). Αυτό συμβαίνει επειδή η υποχρέωση συγχέεται με τον κλονισμό (ébranlement) που δοκιμάζουμε, όταν σπάμε οτιδήποτε θα αντιστεκότανε σε αυτή (DS, 991), επειδή αγνοούμε ότι, όταν η υποχρέωση παρουσιάζεται σαν ένταση και το καθήκον σαν κάτι άκαμπτο και σκληρό, προϋποθέτει προσπάθεια πάνω στον εαυτό μας, έντονη συνείδηση (DS, 990). Η συνείδηση εν προκειμένω διστάζει να σταθμίσει τις υποχρεώσεις της, ομολογεί ο Μπερξόν ήδη από την εποχή στο Clermont⁶⁶⁸. Αμφιταλαντεύεται για το δρόμο που θα

⁶⁶⁶ Ο Cassirer, συγκρίνοντας την καντιανή έννοια του καθήκοντος με την μπερξονική ηθική, θεωρεί πως ο Μπερξόν «παρακάμπει το αρχικό ριζικό πρόβλημα της ηθικής, το πρόβλημα του καθήκοντος. [...] Δεν αρνείται καθόλου σε αυτό την αναγνώριση, αλλά αρνείται σε αυτό την καθαυτό συστηματικο-φιλοσοφική νομιμοποίηση», αφού «κάθε καθήκον παραμένει, κατ' αυτόν, δεμένο στο πεδίο της φυσικής ύπαρξης, περιορισμένο σε αυτή τη 'φυσική υποχρέωση' την οποία ο Μπερξόν ερμηνεύει ως 'κάλεσμα'. Ως εκ τούτου παραγνωρίζει συγχρόνως και αρνείται τη βαθύτερη σημασία της λέξης, την ιδεώδη (idéal) σημασία του καθήκοντος, αυτό που ο Kant αποκαλεί νοητή (intelligible) του σημασία». Βλ. το ανέκδοτο μάθημα του Ernst Cassirer, που δημοσιεύεται για πρώτη φορά στο *Der Morgen*, n° 9 (1933), σσ. 20-29 και 138-151, στο Cassirer, 2007: 96.

⁶⁶⁷ Kant, *Θεωρία του Δικαίου* § 17, παρατήρηση. Για την παράθεση βλ. Castillo, 2001: 441.

⁶⁶⁸ *LCI*, 141-142: «Πώς να μη διστάζουμε ανάμεσα στην πειθαρχία που είναι ένα αυστηρό καθήκον, αφού συγχέεται με την αγάπη της πατρίδας, και τη στοιχειώδη εντιμότητα που είναι επίσης ένα καθήκον; Σε αυτές τις περιπτώσεις, όπου το φως της συνείδησης τρέμει, όπου επιπλέουμε αβέβαιοι μεταξύ περισσότερων καθηκόντων, εκεί βρίσκεται κυρίως η επιστημονική μελέτη του καθήκοντος και

πάρει, για το σημείο που θα φτάσει, για το πήγαινε-έλα μέσα από πολλούς δρόμους, έτσι ώστε το καθήκον να εκτελείται ποικιλοτρόπως (DS, 993), με διαφορετικές αποχρώσεις. Εντούτοις, η πλειονότητα των ανθρώπων, όταν εμφανίζεται ο κλωνισμός, όταν ο πειρασμός είναι δυνατός και το λόγο παίρνουν η επιθυμία ή το πάθος (DS, 993), υπακούει ενστικτωδώς στις κοινωνικές επιταγές, στο «όλο της υποχρέωσης», αν και ούτε αυτό πρέπει να θεωρείται αυτονόητο, γιατί «αν είναι σχετικά εύκολο να κρατηθεί κανείς μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο», χρειάστηκε προσπάθεια να εισχωρήσει σε αυτό, πράγμα που αποδεικνύει η φυσική απειθαρχία του παιδιού, αλλά και η ανάγκη της εκπαίδευσης (DS, 991). Όταν η υποχρέωση εδραιωθεί μέσα μας, τότε σχεδόν ερήμην μας, εντελώς φυσικά, ρυθμίζει την κοινωνική συνοχή, την αυτόματη εκτέλεση του καθήκοντος. Αλλά,

ποτέ, τις ώρες του πειρασμού, δεν θα θυσίαζε κανείς μόνο στην ανάγκη της λογικής συνοχής το συμφέρον του, το πάθος του, τη ματαιοδοξία του. Επειδή πράγματι ο λόγος παρεμβαίνει ως ρυθμιστής, σ' ένα λογικό ον, για να εξασφαλίσει αυτή τη συνοχή ανάμεσα σε κανόνες ή υποχρεωτικά αξιώματα, η φιλοσοφία τον είδε ως βασική αρχή της υποχρέωσης. Αυτό θα ήταν σαν να πιστεύουμε ότι το βολάν κινεί τη μηχανή (DS, 994).

Αν τώρα ορισμένοι φιλόσοφοι εξακολουθούν να θαυμάζουν τη θεωρητική λειτουργία του πνεύματος, ότι αρκεί για να σωπάσει τον εγωισμό και το πάθος, φαίνεται πως δεν άκουσαν μέσα τους να αντηχεί δυνατά ούτε η φωνή του πρώτου ούτε του δεύτερου (DS, 1048-1049). Φαίνεται πως ουδέποτε ένιωσαν, ότι μία βαθιά, έντονη συγκίνηση μπορεί να γεννήσει νέες παραστάσεις, καινοφανείς επινοήσεις⁶⁶⁹, ουδέποτε αντιλήφθηκαν πως η υποχρέωση, που συνοδεύεται από την ένταση μιας προσπάθειας, δημιουργεί ευρύτερη συνείδηση⁶⁷⁰. Επιπλέον, αγνοώντας ότι η εν λόγω προσπάθεια στερείται έντασης αν δεν προσαρτάται στη ζωή, ενώ στερείται κατεύθυνσης αν δεν αποσπάται ανεπαίσθητα από αυτή, ότι απαιτεί δράση αλλά απαλλαγή συνάμα από τις προκαταλήψεις της στιγμής⁶⁷¹, ότι συνιστά εν ολίγοις επινόηση που φέρνει

της υποχρέωσης και μπορεί να θέσει τέλος στους δισταγμούς μας και να μας απαλλάξει από τους ενδοιασμούς μας».

⁶⁶⁹ Βλ. παραπάνω σσ. 70-71.

⁶⁷⁰ Βλ. παραπάνω σ. 251.

⁶⁷¹ Βλ. παραπάνω σ. 252.



μέσα της τον αναστοχασμό (DS, 1153), δεν είδαν τελικά ότι η υποχρέωση γίνεται τότε, όπως έλεγε ο Nietzsche, μια προσωπική επινόηση της αρετής και όχι ένα απρόσωπο καθήκον, όπως το ήθελε ο Καντ⁶⁷².

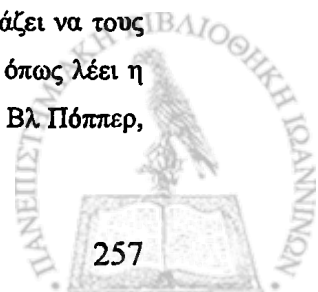
Κοντολογίς, όσοι εξηγούν ορθολογικά την υποχρέωση, λησμονούν ότι: οι υποχρεώσεις που αποβλέπουν στην κοινωνική συνοχή, συγκροτούν μια αμυντική και συνεκτική ηθική βιολογικά προσδιορισμένη, μια ηθική «στάση πειθαρχίας μπροστά στον εχθρό», μια κοινωνική ηθική που διέπει τη λεγόμενη κλειστή⁶⁷³ ή φυσική κοινωνία⁶⁷⁴, η οποία δεν χαρακτηρίζει μόνο μικρές ομαδοποιήσεις γεωγραφικά οροθετημένες, αλλά ακόμη και πολιτισμένες κοινωνίες, στο βαθμό που σαφείς ομαδοποιήσεις στο εσωτερικό τους συντελούν στον κοινωνικό αποκλεισμό άλλων ατόμων (DS, 1000). Στο σύνολο των εντολών μιας κλειστής κοινωνίας, το συναίσθημα της υποχρέωσης, που υπαγορεύει «απρόσωπες» κοινωνικές απαιτήσεις, είναι υποδιανοητικό (infra-intellectuel). Το ίδιο ωστόσο συναίσθημα, μεταλλαγμένο υπό την ένταση μιας υπερδιανοητικής (supra-intellectuel) συγκίνησης, υπαγορεύοντας ένα σύνολο «εκκλήσεων» (appels) (DS, 1046), ωθεί την κοινωνία, μέσω της δράσης εξαιρετικών προσώπων, σ' ένα ηθικό άνοιγμα. Αν τώρα μια τέτοια διάνοιξη καταλήγει τελικά να προσδιοριστεί ορθολογιστικά, είτε με τον τρόπο του Popper⁶⁷⁵,

⁶⁷² Nietzsche, 2000: 120: «Μια αρετή πρέπει να είναι δική μας επινόηση, δική μας προσωπική άμυνα και ανάγκη: με κάθε άλλη έννοια είναι απλώς κίνδυνος. Ό,τι δεν είναι προϋπόθεση για τη ζωή μας, τη βλέπει: μια αρετή που ξεκινά απλώς από ένα αίσθημα σεβασμού για την έννοια 'αρετή' όπως θα την ήθελε ο Καντ, είναι επιζήμια. Η 'αρετή', το 'καθήκον', το 'καλό καθεαυτό', το καλό που χαρακτήρας του είναι να είναι απρόσωπο και καθολικά έγκυρο - χίμαιρες στις οποίες εκφράζεται η κατάπτωση, η έσχατη αποδυνάμωση της ζωής ...». Η μετάφραση του Ζήση Σαρίκα, η έμφαση δική μας.

⁶⁷³ DS, 1001: Το «κοινωνικό ένστικτο [...] αποβλέπει πάντα - το ένστικτο είναι σχετικά αμετάβλητο σε κοινωνία κλειστή, όσο μεγάλη κι αν είναι».

⁶⁷⁴ DS, 1201: «Η κλειστή κοινωνία είναι εκείνη της οποίας τα μέλη εξαρτώνται μεταξύ τους, αδιάφορα για τους υπόλοιπους ανθρώπους, πάντα έτοιμα να επιτεθούν ή να αμυνθούν, που εξαναγκάζονται τέλος σε μια στάση πάλης. Τέτοια είναι η ανθρώπινη κοινωνία όταν βγαίνει από τα χέρια της φύσης».

⁶⁷⁵ Ο Karl Popper [*Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*], μολονότι αναγνωρίζει ότι οι όροι «ανοιχτή» και «κλειστή» κοινωνία χρησιμολογήθηκαν για πρώτη φορά από τον Μπερξόν, δεν διστάζει να τους χρησιμοποιήσει, επισημαίνοντας όμως τη διαφοροποίησή του από τον Μπερξόν, καθώς όπως λέει η δική του διάκριση παραμένει ορθολογιστική, ενώ του Μπερξόν είναι κυρίως θρησκευτική. Βλ. Πόππερ, 1980: 325 και 326.



είτε με τον τρόπο του Weber⁶⁷⁶, για τον Μπερξόν αυτό δεν γίνεται αντιληπτό παρά μόνο αναδρομικά, αφού έχει προηγηθεί μια βίαιη ρήξη του ατόμου με την κοινωνία⁶⁷⁷, μια προσπάθεια μεταβολής των κλειστών δομών της ηθικής και της θρησκείας, που δρουν ασυνείδητα μέσα στον καθένα μας, από ορισμένους πρωτοπόρους που αμφισβήτησαν τις αρχές της. Πριν όμως εξετάσουμε την ηθική της μετάβασης στην ανοικτή κοινωνία, ας δούμε μια άλλη έννοια που εμπλέκεται εν μέρει στην προβληματική του κλειστού: την έννοια του πολέμου.

3. Ο πόλεμος ως φυσικό δεδομένο

Διάσπαρτες και απομονωμένες οικογενειακές ομάδες συνιστούσαν αρχικά το καθεστώς μιας φυσικής κοινωνίας στην εμβρυακή της μορφή. Όπως όμως ο φυσιοδίφης δεν μπορεί να μάθει τις συνήθειες ενός είδους μελετώντας μόνο το έμβρυο, έτσι και ο φιλόσοφος, διατείνεται ο Μπερξόν, δεν πρέπει να στραφεί σε αυτές τις κοινωνικές μορφές για να αναζητήσει τις ουσιώδεις τάσεις της κοινωνικής ζωής, αλλά στην κοινωνία στην πληρότητά της, στην κοινωνία που, ανεξάρτητα από το μέγεθός της, είναι ικανή να αμυνθεί και επομένως να πολεμήσει. Σε αυτές τις υποτυπώδεις καταστάσεις, το φυσικό καθεστώς, μοναρχικό ή ολιγαρχικό, πιθανόν και τα δύο μαζί, συγχέεται και απαιτεί: αφενός αρχηγό, αφετέρου προνομιούχους που δανείζονται από τον αρχηγό κάτι από το κύρος του, το οποίο μάλλον αμφότεροι, αρχηγός και προνομιούχοι, παρέλαβαν από μια υπερφυσική δύναμη. Απόλυτη γίνεται έτσι η προσταγή από τη μια, απόλυτη η υπακοή από την άλλη (DS, 1211).

⁶⁷⁶ Ο ορθολογισμός του Max Weber -ο οποίος στο έργο του *Οικονομία και κοινωνία (Wirtschaft und Gesellschaft*, 1^ο μέρος, κεφ. I, § 10) αντιπαρέθεσε επίσης, σύμφωνα με τον J. Freud [*Η ουσία της πολιτικής*], τους όρους *κλειστή κοινωνία* και *ανοικτή κοινωνία*, αργότερα όμως από τον Μπερξόν, επισημαίνει ο Soulez, που είχε χρησιμοποιήσει την εν λόγω διάκριση ήδη από την εποχή της *Δημιουργικής εξέλιξης* (σ. 718)- είναι ένας φυσικά αυθόρμητος ορθολογισμός, υπό την έννοια ότι το πεδίο της πρόβλεψης και του υπολογισμού ενός μεγάλου αριθμού φαινομένων ρυθμίζεται 'αυθόρμητα' από μια πρόθεση της φύσης, ή από ένα στατιστικό αλλά όχι σχεδιασμένο αποτέλεσμα. Βλ. Soulez, 1989: 290.

⁶⁷⁷ DS, 989: «Απαιτείται μια βίαιη ρήξη (rupture) για να αποκαλυφθεί καθαρά η προσκόλληση του ατόμου στην κοινωνία».



Αναδίπλωση άρα της κοινωνίας στον εαυτό της, συνοχή, ιεραρχία και απόλυτο κύρος του αρχηγού, αποτελούν χαρακτηριστικά που δηλώνουν, σύμφωνα με τον Μπερξόν, πειθαρχία και πνεύμα πολέμου (DS, 1216), σε κοινωνίες που απαιτούσαν: αφενός στενούς δεσμούς στο εσωτερικό της ομάδας, αφετέρου δυνητική εχθρότητα μεταξύ των ομάδων: *οι άνθρωποι έπρεπε να είναι πάντα έτοιμοι να επιτεθούν ή να αμυνθούν*. Τούτο δεν σημαίνει βέβαια ότι η φύση θέλησε τον πόλεμο για τον πόλεμο (DS, 1023), τον πόλεμο ως αυτοσκοπό. Η φύση δεν θέλησε τίποτε, αν με τον όρο «βούληση» εννοείται μία ικανότητα λήψης συγκεκριμένων αποφάσεων. Πλην όμως η φύση θέλησε κάτι, με την έννοια ότι, θέτοντας ένα ζωικό είδος, σκιαγραφεί υπόρρητα τις στάσεις και τις κινήσεις του, τις προεκτάσεις της φυσικής του δομής (DS, 1216). Οι ομάδες, λοιπόν, ενόσω διεκδικούν τα ίδια πράγματα -ένα δάσος, μια λίμνη, ένα ποτάμι, εδάφη που καλλιεργούν, γυναίκες ή δούλους που έχουν αρπαχθεί-, και ενόσω προβάλλουν ποικίλους λόγους για να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους, οδηγούνται σε σύγκρουση μεταξύ τους. Απ' τη σκοπιά αυτή, τονίζει ο Μπερξόν, η απαρχή του πολέμου είναι *φυσική*: εντοπίζεται στην *ατομική ή στη συλλογική ιδιοκτησία*, στην ίδια τη δομή της ανθρωπότητας που ρέπει προς την *ιδιοκτησία* (DS, 1217), σε ένα *πρωτόγονο ένστικτο* (instinct primitif) που επιβιώνει και ασκεί διαλυτική δράση (DS, 1210).

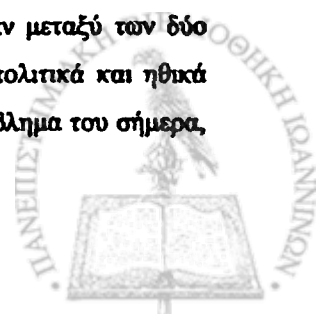
Το πρωτόγονο αυτό ένστικτο ενεργεί διττώς, με δίμορφο τρόπο: είτε με τη μορφή *προσταγής*, είτε με τη μορφή *υπακοής*. Στις κοινωνίες των εντόμων, ο «δίμορφισμός» αυτός, φυσικός και ψυχικός συγχρόνως, είναι αμετάβλητος, εφόσον βασίζεται στη διαφορά οργάνωσης. Απεναντίας, στις ανθρώπινες κοινωνίες, ο «δίμορφισμός» είναι μόνο ψυχικός, με την έννοια ότι δεν διαχωρίζει ριζικά τους ανθρώπους μεταξύ τους σε δύο άκαμπτες κατηγορίες, σε αρχηγούς και υπηκόους, σε «κυρίους» και «δούλους», όπως έλεγε ο Nietzsche, αλλά καθιστά τον καθένα μας συγχρόνως αρχηγό και υπήκοο, με τη δεύτερη τάση να παραμένει ως επί το πλείστον κυριαρχική (DS, 1211-1212). Ο ψυχικός αυτός «δίμορφισμός», λέει ο Μπερξόν, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως «πολιτικό ζώο», διότι «υπονοεί έμμεσα δύο οργανώσεις, δύο αδιαίρετα συστήματα ιδιοτήτων», όπου η εκλογή του ενός ή του άλλου επιτελείται διαμιάς, καλειδοσκοπικά, όπως ένα έμβρυο επιλέγει το φύλο του. Τέτοια *καλειδοσκοπική ατροφή* παρατηρείται για παράδειγμα σε επαναστατικές περιόδους, όπου πολίτες σεμνοί, ταπεινοί και υπάκουοι μέχρι τότε, «ξυπνούν ένα πρωί και ισχυρίζονται πως είναι ηγέτες των ανθρώπων», φανερώνονται ως άνθρωποι της δράσης (DS, 1212). Ο σχηματισμός των μεγάλων εθνών, τα οποία προέκυψαν από

την εξάρθρωση της φεουδαρχίας τους νεότερους χρόνους, οφείλεται σε μια τέτοια δράση που ανέδειξε νέες αντισταθμιστικές αξίες, στο γεγονός ότι ο εξωτερικός καταναγκασμός «αντικαταστάθηκε σιγά-σιγά από μία ενωτική αρχή που ανέρχεται από τα βάθη καθεμιάς από τις ενωμένες στοιχειώδεις κοινωνίες», από μία αντίσταση που εξουδετερώνει την τάση εξάρθρωσης των διαλυτικών δυνάμεων: την αρχή του πατριωτισμού (DS, 1210).

Από την άλλη, συμβαίνει επίσης το αντίθετο, όταν τίμιοι και ήπιοι άνθρωποι βγάζουν ξαφνικά από μέσα τους μία άγρια προσωπικότητα, εκείνη ενός αποτυχημένου αρχηγού (DS, 1212). Στις περιπτώσεις αυτές το καταγωγικό πολιτικό ένστικτο πινάζει στον αέρα τον πολιτισμό, για να ανοίξει το δρόμο στη φύση: άνθρωποι που συνδύαζαν δίκαια την τιμωρία με το αδίκημα στην περίπτωση ενός ενόχου, οδηγούνται αμέσως στη θανάτωση ενός αθώου όταν παρεμβαίνει η πολιτική, με τον ίδιο τρόπο που οι εργάτριες μέλισσες φονεύουν με το κεντρί τους τους αρσενικούς κηφήνες όταν γίνονται άχρηστοι για την κυψέλη. Όταν επέστρεψαν στη χώρα τους δύο ξένοι ευγενείς, γράφει ο Μπερξόν εξιστορώντας μια προσωπική του ανάμνηση, και εντάχθηκαν σε διαφορετικά κόμματα, ο ένας, χρησιμοποιώντας τη δικαιοσύνη, κρέμασε τον άλλο απλώς για να απαλλαγεί από έναν ενοχλητικό αντίπαλο (DS, 1213).

Το πολεμικό ένστικτο μάλιστα είναι τόσο ισχυρό, ώστε είναι το πρώτο που εμφανίζεται όταν ζύνουμε τον πολιτισμό για να ξαναβρούμε τη φύση. Απαντά όχι μόνο στα αγοράκια, -είναι γνωστό πόσο τους αρέσει ο πόλεμος-, όχι μόνο στα πολεμικά παιχνίδια -που λειτουργούν ως προπαρασκευαστικές ασκήσεις στους περισσότερους πολέμους της ιστορίας-, και όχι μόνο στις τυχαίες διενέξεις (*querelles accidentelles*) -αρκεί κανείς να θυμηθεί τους μονομάχους του *Marion Delorme*, ή τον Ιρλανδό του λόρδου Byron, ο οποίος όταν έβλεπε δυο ανθρώπους να ανταλλάσσουν γροθιές στο δρόμο ρωτούσε: «είναι αυτό ιδιωτική σας υπόθεση, ή μπορεί και άλλος να πάρει μέρος;»- όπου αλληλοσκοτώνονταν χωρίς λόγο, για την ευχαρίστηση, απλώς για να μη σκουριάσει το όπλο (DS, 1217). Το πολεμικό ένστικτο απαντά κυρίως στους ουσιαστικούς πολέμους, στους πολέμους του «σήμερα», όχι μόνο της εποχής του Μπερξόν, αλλά και της σημερινής⁶⁷⁸. Οι σύγχρονοι πόλεμοι επιδιώκουν ολοένα και λιγότερο την κατάκτηση ως αυτοσκοπό. Οι λαοί δεν συγκρούονται πλέον για το

⁶⁷⁸ Ο Lawlor, συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι οι δύο πηγές, παρότι δημοσιεύτηκαν μεταξύ των δύο παγκοσμίων πολέμων, παραμένουν ένα βιβλίο του «σήμερα», όσον αφορά στα πολιτικά και ηθικά προβλήματα, ότι ο πόλεμος δεν αφορά μόνο το παρελθόν, αλλά παραμένει ένα πρόβλημα του σήμερα, ένα πρόβλημα πάντα επίκαιρο. Βλ. Lawlor, 2002: 232.



φιλότιμο που προσβλήθηκε, το κύρος, τη δόξα, ή την πείνα. Ο πόλεμος δεν είναι πλέον μονομαχία, γιατί όλοι, όπως στις πρωταρχικές ορδές, οφείλουν να πολεμήσουν με όλους, για να διατηρήσουν ένα ορισμένο βιοτικό επίπεδο κάτω από το οποίο δεν θα άξιζε να ζουν. Έτσι, όσο η εξέλιξη του πολεμικού εξοπλισμού οδηγεί σε συγκρούσεις ανείπωτης φρίκης, αδιανόητες για τους αρχαίους, η ήττα επίκειται καθολική και πύρρειος η νίκη:

με το ρυθμό που προχωρά η επιστήμη, πλησιάζει η μέρα όπου ο ένας από τους αντιπάλους, που κρατούσε ένα μυστικό στη διάθεσή του, θα έχει το μέσο να ξεκάνει τον άλλον. Δεν θα απομείνει πλέον ίχνος ηττημένου πάνω στη γη (DS, 1219).

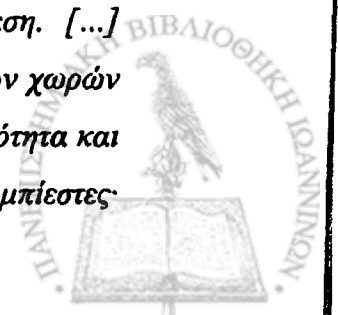
Μια σχηματική και ομολογουμένως απλοποιημένη παράσταση, προκειμένου να δούμε ιστορικά τη διεξαγωγή των πολέμων, από την εποχή που τα έθνη ήταν καθαρά γεωργικοί πληθυσμοί μέχρι σήμερα, βεβαιώνει την αυθυπαρξία του πολεμικού ενστίκτου μέσα από ποικίλα ορθολογικά κίνητρα (motifs rationnels). Αν, διατείνεται ο Μπερξόν, οι γεωργικοί πληθυσμοί, που ζουν από τα προϊόντα της γης τους, αυξηθούν ώστε να μη βρίσκουν διέξοδο σε άλλες χώρες, -πράγμα πιθανό εξαιτίας της καλής απόδοσης της γης-, αν δεν μεταναστεύσουν στο εξωτερικό, θα καταλήξουν εργάτες, «εσωτερικοί μετανάστες», γιατί η χώρα τους, για να ξεπληρώσει το χρέος και να προμηθευτεί τα τρόφιμα που της λείπουν, θα εξαρτάται: αφενός από την εισαγωγή πρώτων υλών από το εξωτερικό, αφετέρου από την εξαγωγή των βιομηχανικών προϊόντων της. Αν αυτή η διπλή συνθήκη διαταραχθεί, τότε επέρχεται πόλεμος. Επέρχεται πόλεμος ακόμη κι όταν δεν υφίσταται κυριολεκτικά απειλή για θάνατο από πείνα, γιατί αν η ζωή δεν συνδυάζεται με τις ανέσεις, τη διασκέδαση, την πολυτέλεια, αν η εθνική βιομηχανία δεν δίνει πλούτη, καλά λιμάνια ή αποικίες, τότε δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον. *Υπερπληθυσμός, έλλειψη διεξόδων, στέρηση καυσίμων και πρώτων υλών, όλα αυτά συνοψίζουν το σχήμα από τις πραγματικές αιτίες του πολέμου (DS, 1220-1221), ο οποίος συνδέεται με το βιομηχανικό χαρακτήρα του πολιτισμού μας.*

Στη διαλυτική δράση του πολεμικού ενστίκτου, που καταγράφει θα λέγαμε την αρνητική πλευρά του ψυχικού διμορφισμού, εναντιώνεται μία άλλη τάση, η ειρήνη, που λειτουργεί αντισταθμιστικά ή εξισορροπητικά, όντας πάντοτε, λέει ο Μπερξόν, όπως η υγεία σε σχέση με την ασθένεια, μια σταθερή προσπάθεια πρόληψης ή

απομάκρυνσής της, μια προετοιμασία για πόλεμο, για άμυνα ή για επίθεση (DS, 1001). Σε μια τέτοια κατάσταση, μια στάση (halte) μάλλον ανάμεσα σε δύο πολέμους, το θάρρος, που αρχικά διεγείρεται αυτόματα και προβάλλει ως *αμυντική αντίδραση εναντίον του φόβου*, λησμονείται στη συνέχεια, γιατί η οδύνη είναι μεγάλη, ενεργοποιώντας έναν μηχανισμό λήθης, ανάλογο μ' εκείνον της γυναίκας στις ωδίνες του τοκετού (DS, 1218). Η πρωτοβουλία των αστών ενάντια στην ταξική ανισότητα θα κατέγραφε ασφαλώς την ενεργοποίηση ενός τέτοιου μηχανισμού λήθης, όπου οι αμυντικοί μηχανισμοί μιας δεδομένης κοινωνίας ανατρέπονται στη συνέχεια όσο το ίδιο το ένστικτο προσανατολίζεται σε ανώτερα ιδεώδη. Έτσι το ένστικτο, το οποίο στα ολιγαρχικά καθεστώτα αποδίδεται σε έμφυτες στρατιωτικές αρετές που μεταβιβάζονται κληρονομικά και διατηρείται χάρη στα μέτρα που λαμβάνει η ανώτερη τάξη για να εμποδίσει την οργάνωση της κατώτερης, *υποχωρεί με την παρέμβαση της ανώτερης τάξης, άλλοτε ακούσια, εξαιτίας μιας προφανούς ανικανότητας, και άλλοτε εκούσια, καθόσον ορισμένα μέλη της, είτε από φιλοδοξία είτε από ένα συναίσθημα δικαιοσύνης, στρέφονται εναντίον της, διαλύοντας την ψευδαίσθηση που διατηρούσε η απόσταση*. Έτσι εξηγείται γιατί αστοί και όχι εργάτες ήταν εκείνοι που δραστηριοποιήθηκαν αποφασιστικά κατά τις επαναστάσεις του 1830 και του 1848 ενάντια στο προνόμιο του πλούτου, ενώ αργότερα άνθρωποι μορφωμένοι ήταν εκείνοι που αξίωσαν το δικαίωμα της μόρφωσης για όλους τους ανθρώπους (DS, 1214).

Το ερώτημα, λοιπόν, που ανακύπτει στο σημείο αυτό μοιάζει περισσότερο από προφανές: *είναι ή όχι δυνατή μια αποφυγή του πολέμου*; Η αισιοδοξία του Μπερξόν εξακολουθεί να διατηρείται ακόμη και όταν οι περιστάσεις φαίνεται να την αποκλείουν: ο ίδιος ο πόλεμος δεν αποτελεί μια ολοκληρωτική καταστροφή, οικονομική ή δημοσιονομική. Ο Μπερξόν, παρά την όποια μηχανοποίηση, παρά την συνεχή εξέλιξη της πολεμικής τεχνολογίας, βασίζει τις προσδοκίες του στην *ανεξάντλητη επινοητικότητα της ανθρώπινης φύσης*:

... το ανθρώπινο ον είναι ευλύγιστο και επινοητικό. Μπροστά στον κίνδυνο που έγινε εξαιρετικά μεγαλύτερος, έψαξε και βρήκε το μέσο να βρει καταφύγιο χωρίς να παραιτηθεί από την επίθεση. [...] Παρόμοια επίσης η γεωργία, η βιομηχανία, η ίδια η ζωή των χωρών θα συμβιβάζονταν με τον πόλεμο, αν η ανθρώπινη δραστηριότητα και αν οι ανθρώπινες ανάγκες ήταν αυστηρές, μη εκτατές, ασυμπίεστες.



αλλά όταν πρέπει οι ανάγκες περιορίζονται, και η δραστηριότητα διαστέλλεται: κατανάλωση και παραγωγή προσαρμόζονται σε νέες συνθήκες (Mél, 1153).

Ωστόσο, ακόμη και αυτό από μόνο του δεν είναι επαρκές. Για την αποτροπή του πολέμου απαιτείται σφαιρική και πολύπλευρη αντιμετώπιση. Στην κατεύθυνση αυτή εξαιρείται η προσπάθεια της παιδείας, προκειμένου να διαλυθούν οι διάφορες προκαταλήψεις στη συνεννόηση μεταξύ των εθνών, όταν κάθε ξένος αντιμετωπίζεται φυσικά ως *δυνητικός εχθρός*. Έτσι π.χ. η γνώση μιας ξένης γλώσσας, η βαθιά γνώση της γλώσσας και της λογοτεχνίας ενός λαού αποτρέπει κάποιον να είναι εντελώς εχθρός του, ώστε ακόμη κι όταν αυτή δεν μεταφράζεται αναγκαστικά σε συμπάθεια, τουλάχιστον αποκλείει το μίσος (DS, 1218-1219).

Το σοβαρότερο όμως αίτιο που απαιτεί μία διεθνή ρύθμιση είναι, σύμφωνα με τον Μπερξόν, ο υπερπληθυσμός, πράγμα που μπορεί να διασφαλίσει μια ευέλικτη ορθολογική δράση. Για παράδειγμα σε χώρες όπως η Γαλλία, όπου υφίσταται υπογεννητικότητα, η παρέμβαση του κράτους πρέπει να προωθεί την αύξηση του πληθυσμού (DS, 1221), ενώ σε χώρες με πλεονάζοντα πληθυσμό, το κράτος οφείλει να παρεμβαίνει, «να αναζητά την πατρότητα, να παίρνει τελικά μέτρα που σε άλλες περιπτώσεις θα θύμιζαν Ιερά Εξέταση, αφού σε αυτό βασίζονται σιωπηρά οι άνθρωποι για την εξασφάλιση της διατροφής της χώρας και επομένως της διατροφής του παιδιού που έφεραν στη ζωή». Ασφαλώς δύσκολα τίθεται ένα όριο, αν και ελαστικό, στη διοικητική ρύθμιση του πληθυσμού. Το βέβαιο όμως είναι ότι, αν η ρύθμιση αφηθεί στο ένστικτο, η Ευρώπη θα έχει υπερπληθυσμό, ότι ο κόσμος σε λίγο θα έχει το ίδιο πρόβλημα, και αν η παραγωγή ανθρώπων δεν ρυθμιστεί 'ορθολογικά', όπως η εργασία τους, θα οδηγηθούμε σε πόλεμο (DS, 1222).

Σε διεθνές επίπεδο, η παρέμβαση ενός διεθνούς οργανισμού, του οποίου ένα από τα σοβαρότερα καθήκοντα θα ήταν η εξάλειψη των αιτιών του πολέμου ή η εξασθένηση των αποτελεσμάτων τους (DS, 1221), κρίνεται απαραίτητη. Η ίδρυση της Κοινωνίας των Εθνών (Société des Nations), από ευεργέτες της ανθρωπότητας που θεώρησαν το πρόβλημα λυμένο, ήταν ένα αισιόδοξο βήμα, επειδή η δυσκολία εξάλειψης των πολέμων είναι μεγαλύτερη από όσο φαντάζονται εν γένει όσοι δεν πιστεύουν στην κατάργησή τους (DS, 1219). Ωστόσο, η πριμοδότηση μιας διεθνούς δραστηριότητας εις βάρος της κρατικής, πράγμα που συνεπάγεται την παρέμβαση του διεθνούς οργανισμού στη νομοθεσία, ίσως και στη διοίκηση διαφόρων χωρών για την

εδραίωση της οριστικής ειρήνης (DS, 1222), ενίοτε εμφανίζεται ανεπαρκής. Έτσι, ακόμη κι αν η Κοινωνία των Εθνών διέθετε μια στρατιωτική υπεροχή, επισημαίνει ο Μπερξόν, ακόμη και τότε οι δυσκολίες είναι πολύ σοβαρές, καθώς θα προσέκρουε πάντα στο *πλεονέκτημα της ορμής του απειθάρχητου*, στο βαθύ πολεμικό ένστικτο που καλύπτεται από τον πολιτισμό, αλλά και στο *απρόβλεπτο της επιστημονικής ανακάλυψης* (DS, 1220).

Κάθε προσπάθεια, λοιπόν, αποβαίνει μάταιη; Ασφαλώς όχι: *καμιά δυσκολία δεν είναι ανυπέρβλητη, αν μια ορισμένη μερίδα της ανθρωπότητας αποφασίσει να τις υπερβεί*. χρειάζεται όμως να *αντιμετωπίζουμε τις δυσκολίες, να ξέρουμε σε τι συναινούμε όταν ζητούμε κατάργηση των πολέμων* (DS, 1222). Χρειάζεται να γνωρίζουμε ότι ο πόλεμος είναι ένα φυσικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, που συνδέεται άμεσα με την επιβίωση των μέσων επιβίωσης, μια φυσική ποιότητα από την οποία αντλείται το φυσικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας⁶⁷⁹, «μια ουσιαστική δομή της ανθρώπινης ζωής, εφόσον το πολεμικό ένστικτο συγκεντρώνει τον εγωισμό και το ένστικτο του αγώνα, που γεννιούνται από τη διχοτομική διασκόρπιση του ζωτικού ενστίκτου, μαζί με τη φρενήρη έξαρση του κορέσμού τους»⁶⁸⁰. Αυτό που είναι λοιπόν ανησυχητικό, δεν είναι καθαυτό το κακό, -ως τέτοιο δεν υφίσταται στον Μπερξόν παρά εμφανίζεται δυνατό εξαιτίας της αντίστασης της ορμής-, δεν είναι ότι το πολεμικό ένστικτο συνδέεται με το κακό, αλλά η επιμονή του κακού, η πρωτόγονη βούληση που αναζητά την καταστροφή, η ηθελημένη και προμελετημένη μοχθηρία, η μανία (acharnement) με την οποία εφαρμόζεται και καταστρέφει όλες τις προσπάθειες του ανθρώπου για να πραγματώσει το καλό⁶⁸¹.

Στη βάση αυτή, η υπόδειξη του Μπερξόν είναι σαφής: το κατεξοχήν πρόβλημα του υπερπληθυσμού *πρέπει να λυθεί ό,τι και αν γίνει* (DS, 1223). Τα υπόλοιπα προβλήματα, τα οποία, εξαιτίας της κατεύθυνσης που πήρε η ζωή μας, αφορούν στην άνεση (confort), στην ευημερία (bien-être), στην πολυτέλεια (luxe), στην ηδονή/ απόλαυση (plaisir) και στον πλούτο (richesse), θα εξαρτηθούν σε μεγάλο βαθμό από την οργάνωση της βιομηχανίας, από τις συνθήκες που θα επιβάλλει ή στις συνθήκες που θα υποταχθεί (DS, 1223), προκειμένου να διασφαλιστεί όχι μόνο η εσωτερική, αλλά και η διεθνής ειρήνη. Η πολιτική θέσμιση οφείλει να τα λάβει σοβαρά υπόψη

⁶⁷⁹ Kennedy, 1987: 161.

⁶⁸⁰ Polin, 1952: 33-34.

⁶⁸¹ Mourélos, 1964: 199 και 200.

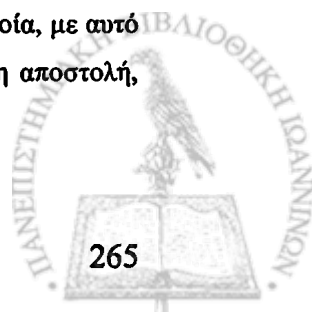


της. Καθήκον ενός πολιτικού (*homme d'Etat*) είναι να κατανοήσει το ρόλο των θεσμών, να δει ότι οι θεσμοί παρέχουν ένα αμετάβλητο πλαίσιο για την κινητικότητα των ατομικών σχεδίων έτσι ώστε, έχοντας υπόψη ότι στα δέκα πολιτικά σφάλματα, τα εννέα συνίστανται απλώς στο να θεωρείται αληθινό αυτό που έπαψε να είναι, να μπορεί έγκαιρα να τροποποιεί τους θεσμούς, να υποδεικνύει σε ποιο βαθμό απαιτείται σταθερότητα και σε ποιο βαθμό αλλαγή· να διαβλέπει επίσης ότι μέσα σε αυτή την ακαμψία η κοινωνία δεν παύει να εξελίσσεται (*PM*, 1328-1329), δεν παύει να μεγαλώνει και να ωριμάζει όπως ένα πρόσωπο⁶⁸².

Η πολιτική αυτή εγρήγορση είναι κάτι εξαιρετικά σπάνιο· έγκειται στο ότι κάθε στιγμή πρέπει να επιλύεται διεξοδικά ένα πρόβλημα πιθανόν άλυτο από την επέκταση των κοινωνιών, πράγμα που απαιτεί μια ανώτερη τέχνη διακυβέρνησης, για την οποία δεν υπάρχει προπαρασκευαστική τεχνική, ούτε αποτελεσματική εκπαίδευση (*DS*, 1209). Συνεπώς, αν όντως αληθεύουν τα λόγια του William James, ότι οι μεγάλοι πολιτικοί είναι άνθρωποι που κλονίζουν τον κόσμο, αν είναι, όπως λέει ο Μπερξόν, άνθρωποι δυνατοί «που βλέπουν πολύ απλά και πολύ αδρά, που αγνοούν τις λεπτομέρειες της ψυχολογικής ανάλυσης και ευνοούνται από αυτή την άγνοια», και στους οποίους οι αδύνατοι καταφεύγουν όπως οι πεταλούδες στη φλόγα⁶⁸³, τότε ίσως για την αποφυγή του πολέμου ο ηθικός μετασχηματισμός της κοινωνίας να είναι η μόνη διέξοδος.

⁶⁸² *Mél*, 1232: «Όταν μία κοινωνία έχει μεγαλώσει και ωριμάσει, όταν έχει φθάσει στο σημείο να έχει ολοκληρωτικά συνείδηση του εαυτού της, είναι ένα πρόσωπο. Όταν μία κοινωνία έχει παραδόσεις, νόμους, θεσμούς που συνθέτουν το παρελθόν της και παίζουν σε αυτή τον ίδιο ρόλο που παίζει η μνήμη σε κάθε άτομο, είναι ένα πρόσωπο. [...] Μία κοινωνία που τροποποιείται, μετασχηματίζεται, βελτιώνεται, δημιουργώντας καθαυτή ένα είδος νέου χαρακτήρα, είναι ένα πρόσωπο. Μία κοινωνία που αναπτύσσει αυτόν τον χαρακτήρα σε μια ορισμένη προνομιακή κατεύθυνση, και η οποία, με αυτό τον τρόπο, παίζει στον κόσμο έναν ειδικό ρόλο, και πραγματώνει μια εντελώς ορισμένη αποστολή, είναι ένα πρόσωπο».

⁶⁸³ Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στην κόμισσα Murat, στο *Cor*, 1551.



Κεφάλαιο 6^ο

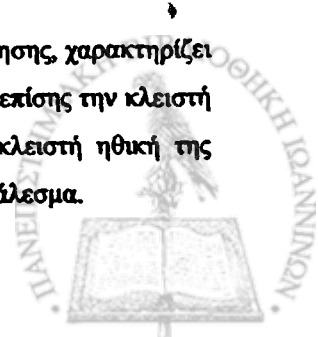
Από το κλειστό στο ανοικτό: η προβληματική της μετάβασης

1. Η κοινωνία ως άνοιγμα: η ηθική πρόκληση

Στην κλειστή κοινωνία, όπου ατομικό και γενικό συμφέρον, ιδιωτικό και κοινωνικό παραμένουν συγχωνευμένα, αδιαχώριστα στο θεμελιώδες ένστικτο της καθαρής υποχρέωσης, άτομο και κοινωνία αναδιπλώνονται στον εαυτό τους: η ψυχή, ατομική και κοινωνική, περιστρέφεται εδώ σε κύκλο, παραμένει κλειστή (DS, 1006). Στην κλειστή αυτή ηθική, το σύνολο των υποχρεώσεων έναντι της πολιτείας, ακόμη και όταν αφορούν καθήκοντα αφοσίωσης, προσφοράς του εαυτού μας, πνεύμα θυσίας ή αγαθοεργίας (DS, 1005), εκδηλώνεται ως πίεση (pression) απρόσωπων διατυπώσεων που γενικά αποδέχονται ένα νόμο (DS, 1003). Στον αντίποδα αυτής της ηθικής, η απόλυτη (absolue), η ολοκληρωμένη, η τέλεια ηθική, που ανταποκρίνεται στο «κάλεσμα» (appel) (DS, 1003), στην έλξη (attrait) μιας ορισμένης συγκινησιακής κατάστασης (DS, 1016), ή σε μια ώθηση (poussée)⁶⁸⁴, γίνεται ολοένα πιο ελκυστική όσο η γενικότητα των ηθικών αρχών συγχωνεύονται καλύτερα στην ενότητα και στην ατομικότητα ενός ανθρώπου (DS, 1004). Η εν λόγω ηθική διαφέρει από την πρώτη επειδή είναι ανθρώπινη και όχι μόνο κοινωνική (DS, 1004), επειδή το συναίσθημα που τη χαρακτηρίζει είναι η αγάπη για την ανθρωπότητα (DS, 1005). Πράγμα που «μας κάνει να προαισθανθούμε», διατείνεται ο Μπερξόν, «μία διαφορά φύσεως και όχι μόνο βαθμού», ανάμεσα στα δύο ακραία όρια των δύο ηθικών (DS, 1004).

Μας κάνει να προαισθανθούμε μια ποιοτική διαφορά ανάμεσα στις δύο ηθικές, η οποία όμως δύσκολα εκφράζεται, γιατί η αγάπη για την ανθρωπότητα δεν ενεργεί άμεσα. Οι παιδαγωγοί γνωρίζουν καλά πως δεν μπορούν να νικήσουν τον εγωισμό, απλώς συστήνοντας «τον αλτρουισμό»: το αντικείμενο είναι πολύ αχανές, το αποτέλεσμα πολύ διασκορπισμένο (DS, 1005). Η αγάπη για την ανθρωπότητα δεν είναι

⁶⁸⁴ DS, 1024. Στο εν λόγω χωρίο ο Μπερξόν με τον όρο «ώθηση», ως απαίτηση κίνησης, χαρακτηρίζει μόνο την ανοικτή ηθική, ενώ λίγο πιο πάνω (σ. 1003) με τον ίδιο όρο χαρακτηρίζει επίσης την κλειστή ηθική. Κρατούμε, λοιπόν, προς αποφυγή σύγχυσης, τον όρο «πίεση» για την κλειστή ηθική της φυσικής υποχρέωσης και τον όρο «ώθηση» για την ανοικτή ηθική που ενδίδει στο κάλεσμα.



ένα συναίσθημα που διαστέλλεται, όπως αξιώνει μια καθαρά διανοητική ψυχολογία, όταν αποδίδει το ίδιο συναίσθημα σε τρεις ψυχικές καταστάσεις: στην αγάπη της οικογένειας, της πατρίδας και της ανθρωπότητας. Η έννοια «αγάπη», μολονότι εκφράζεται με την ίδια λέξη, δεν έχει την ίδια σημασία, γιατί υπάρχει, λέει ο Μπερξόν, μία διαφορά φύσεως ανάμεσα σε αυτά τα συναισθήματα: τα δύο πρώτα προϋποθέτουν εκλογή, προτρέπουν σε αγώνα, χωρίς να αποκλείουν την πάλη και το μίσος, ενώ το τελευταίο είναι μόνο *αγάπη*: τα πρώτα χρειάζονται ένα αντικείμενο να τα ελκύει, όχι όμως το τελευταίο: *τούτο ρίχτηκε για πιο μακριά και δεν φτάνει στην ανθρωπότητα παρά μόνο διασχίζοντάς την (DS, 1007)*. Επιπλέον, η *αγάπη για την ανθρωπότητα* δεν ταυτίζεται ούτε με την αγάπη για την αδελφότητα (*fraternité*), ένα ευγενικό ιδεώδες, το οποίο οι φιλόσοφοι, στο όνομα του λόγου, θεώρησαν ότι «όλοι οι άνθρωποι μετέχουν πρωταρχικά στην ίδια λογική ουσία» (*DS, 1173*). Ούτε εκφράζει μια έμφυτη συμπάθεια του ανθρώπου για τον συνάνθρωπό του, ένα ένστικτο μέσω του οποίου περνούμε φυσικά από την αγάπη της πατρίδας και της οικογένειας στην αγάπη της ανθρωπότητας, γιατί τέτοια ένστικτα, στα οποία ενδίδουν μόνο η οικογένεια και η κοινωνική ομάδα, ωθούν τις κοινωνίες σε ανταγωνισμό και όχι στη συγκρότηση της ανθρωπότητας (*DS, 1174*). Ακόμη και το γεγονός ότι εκτείνεται στα φυτά, στα ζώα, σε όλη τη φύση, ούτε αυτό είναι αρκετό να το προσδιορίσει, καθώς *επιβιώνει ακόμη και αν δεν υπήρχε κανένα άλλο έμβιο πάνω στη γη (DS, 1006-1007)*. Απεναντίας, πρόκειται για ένα συναίσθημα εμμέσως αισθητό ή ορθολογικό, ένα συναίσθημα *μεταφυσικό* παρά ηθικό, εφόσον κατευθύνεται στην ίδια την ορμή της ζωής, έτσι ώστε να αποβεί δυνατή η προσπάθεια δημιουργικής μεταστροφής του ανθρώπινου είδους, να *καταστεί κίνηση αυτό που εξ ορισμού είναι στάση (DS, 1174)*. Κοντολογίς, το εν λόγω συναίσθημα, που διέπεται από την ουσία του και όχι από το αντικείμενό του (*DS, 1192*), είναι βέβαια κίνηση *αυτάρκης*, πλην όμως δηλώνει μια *στάση επίκτητη*, μια *στάση που ανέκαθεν απαιτούσε προσπάθεια (DS, 1007)*.

Προκειμένου να επιτευχθεί, λοιπόν, μια τέτοια στάση υψηλής ηθικότητας, λέει ο Μπερξόν από την εποχή του Clermont, μέσω της οποίας επιλύονται οι συγκρούσεις, απαιτείται θυσία, απόσπαση από τα επιφανειακά ψευδαισθησιακά αγαθά: *χρειάζεται μάλιστα να επιλέγει κανείς τη μεγαλύτερη θυσία, αυτό που του κοστίζει περισσότερο*

(CΠ, 145), πράγμα που εξαγοράζεται «με πολύ αίμα και πολλά δάκρυα»⁶⁸⁵. Απαιτείται αναστοχαστική προσπάθεια για να υπερνικηθεί η ματαιοδοξία (vanité), ένα είδος αυτοθουμασμού, βασισμένου «στο θαυμασμό τον οποίο πιστεύουμε ότι εμπνέουμε στους άλλους», πιο εγγενούς μάλιστα από τον εγωισμό, επί του οποίου «η φύση θριαμβεύει συχνά» (R, 470), καθώς όλα είναι κορεσμένα με ματαιοδοξία, δηλαδή με *κοινωνικότητα*⁶⁸⁶.

Έτσι εξηγείται γιατί η μετάβαση στην πανανθρώπινη ηθική δεν πραγματοποιείται, όπως στην ωφελμιστική, με διεύρυνση του ατομικού συμφέροντος στο γενικό, δεδομένου ότι η επιδίωξη του προσωπικού συμφέροντος συχνά οδηγεί σε άλλο πράγμα από τις απαιτήσεις του γενικού (DS, 1006). Επιπλέον, η εν λόγω ηθική δεν εκφράζει μία «ηθική του συναισθήματος», γιατί αφορά μια «συγκίνηση ικανή να κρυσταλλωθεί σε παραστάσεις, ακόμη και σε θεωρία» (DS, 1015), μια συγκίνηση βαθιά και όχι επιφανειακή⁶⁸⁷, ικανή να κινητοποιεί, να εμπνέει και να ανοίγει νέους δρόμους, μια συγκίνηση που προκαλείται από μια στάση ηρωισμού. Έτσι:

Ό,τι είναι απλό για τη νόησή μας, δεν είναι κατ' ανάγκην απλό για τη βούλησή μας. Εκεί όπου η λογική λέει ότι ένας ορισμένος δρόμος θα ήταν ο πιο σύντομος, έρχεται η εμπειρία και βρίσκει ότι προς αυτή την κατεύθυνση δεν υπάρχει δρόμος. Η αλήθεια είναι ότι πρέπει να περάσουμε εδώ από τον ηρωισμό για να φτάσουμε στην αγάπη. Ο ηρωισμός άλλωστε δεν κηρύττεται· δεν έχει παρά να φανερωθεί, και μόνη η παρουσία του θα μπορέσει να κινητοποιήσει άλλους ανθρώπους. Είναι επειδή ο ίδιος επιστρέφει στην κίνηση και απορρέει από μια συγκίνηση -μεταδοτική όπως κάθε συγκίνηση- που συγγενεύει με τη δημιουργική πράξη (DS, 1019).

⁶⁸⁵ Στην απολογητική έκθεση προς την *Ακαδημία Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών* (1915), ο Μπερξόν δεν διστάζει να γράψει: «ένας αδυσώπητος νόμος θέλει το πνεύμα να συγκρούεται με την αντίσταση της ύλης, τη ζωή να μην προχωρά ποτέ χωρίς να καταστρέφει το έμβιο και τα μεγάλα ηθικά αποτελέσματα να μην εξαγοράζονται παρά με αντίτιμο πολύ αίμα και πολλά δάκρυα». Για την παράθεση αυτή βλ. Polin, 1952: 21.

⁶⁸⁶ DS, 1051: «[...] ματαιοδοξία σημαίνει αρχικά κοινωνικότητα».

⁶⁸⁷ Βλ. παραπάνω σ. 70.



Στον ηρωισμό, γράφει ο William James, αισθανόμαστε το υπέρτατο μυστήριο της ζωής. «Κανέναν δεν ανεχόμαστε, αν δεν έχει μίαν οποιαδήποτε ικανότητα για ηρωισμό προς κάποια κατεύθυνση». Αν κάποιος «είναι πρόθυμος να διακινδυνεύσει το θάνατο και ακόμη περισσότερο να τον υπομείνει ηρωικά στην υπηρεσία που επέλεξε, το γεγονός αυτό τον καθιερώνει για πάντα», καθώς τον υπολογίζουμε με τον πιο βαθύ τρόπο ως έναν άνθρωπο ανώτερο, αφού εμείς «μένουμε προσκολλημένοι στη ζωή, ενώ εκείνος είναι ικανός 'να την πετάξει μακριά σαν λουλούδι'»⁶⁸⁸. Η ηρωική αυτή συγκίνηση, συνεχίζει ο Μπερξόν, δεν προκαλείται από την πίεση που ασκεί η αισθητικότητα της φυσικής ή κοινωνικής υποχρέωσης. Είναι η ατμόσφαιρα του συναισθήματος, η διείδυση της συγκίνησης ως τα μύχια του εαυτού, είναι η κλίση (inclination) και όχι η υποχρέωση που εγείρει και ξεσηκώνει (DS, 1015). Ανάμεσα στην κλειστή και στην ανοικτή ηθική, η διαφορά είναι «ζωτικού τόνου» (ton vital). Έτσι, ενώ το συναίσθημα της ευημερίας (bien-être), που διέπει την ηθική της πολιτείας, κοινό τόσο στην κοινωνία όσο και στο άτομο, εκδηλώνεται ως σύνδεση των υλικών αντιστάσεων μεταξύ τους, η ψυχή που ανοίγει, και μπροστά της πέφτουν τα υλικά εμπόδια, δίνεται ολόκληρη στη χαρά (DS, 1024).

Χαρά, λοιπόν, και όχι ηδονή νιώθει η ψυχή που ανοίγει: χαρά δημιουργική, ανατρεπτική, χαρά μιας ανώτερης ισορροπίας, εφόσον «πηγαίνοντας από την κοινωνική αλληλεγγύη στην ανθρώπινη αδελφότητα διαλύουμε το δεσμό μας με κάποια φύση, αλλά όχι με κάθε φύση». Είναι σαν να αποσπούμε τον εαυτό μας από τη *Nature naturée* (natura naturata=πεφυμένη φύση), γράφει ο Μπερξόν, δίνοντας ένα άλλο νόημα στις σπινοζικές εκφράσεις, για να ξαναγυρίσουμε στη *Nature naturante* (natura naturans=φύουσα φύση) (DS, 1023-1024). Αν αυτός ο δεσμός διαλυθεί, αν πετύχουμε την επιστροφή στη *Nature naturante*, επανεντασσόμαστε δυναμικά στην ηθική κατεύθυνση της ζωτικής ορμής⁶⁸⁹. Η βεβαιότητα τότε που αποκτούμε, μέσα από το ενθουσιώδες συναίσθημα της χαράς, αντί να εξαρτάται από μία μεταφυσική, θα δώσει σε αυτή «το πιο γερό της στήριγμα» (DS, 1018). Επιπλέον, μια τέτοια βιωμένη βεβαιότητα, εφόσον δεν είναι εξωτερική, αλλά αντλεί την ενεργητικότητά της από τη δυναμική εσωτερική διαφοροποίηση της αισθητικότητας, από την ένταση

⁶⁸⁸ James, 1999: β) 133.

⁶⁸⁹ DS, 1204: «... υπάρχει μια δυναμική ηθική που είναι ορμή, και προσαρτάται στη ζωή εν γένει, τη δημιουργό της φύσης που δημιούργησε την κοινωνική απαίτηση».

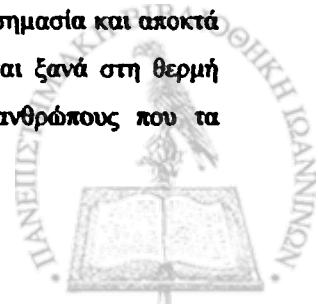


μιας θερμής συγκίνησης⁶⁹⁰, θα κατέγραφε αναμφίβολα την απόσταση που χωρίζει τη στάση από την κίνηση (DS, 1024).

Τέτοιου είδους θα ήταν, επίσης, η απόσταση ανάμεσα στις δύο μορφές δικαιοσύνης: την κλειστή και την ανοικτή, τη σχετική και την απόλυτη (DS, 1035). Ανάμεσα σε όλες τις ηθικές έννοιες, η έννοια της δικαιοσύνης (justice) θεωρείται από τον Μπερξόν μείζονος σημασίας, επειδή περιέχει τις περισσότερες έννοιες, επειδή μεταφράζεται απλούστερα και επειδή τελικά συναρμύζει τις δύο ηθικές μορφές της υποχρέωσης. Η έννοια της δικαιοσύνης, που ανέκαθεν ανακαλούσε ιδέες ισότητας (égalité), αναλογίας (proportion) και ανταπόδοσης (compensation), ακόμη και στις στοιχειώδεις κοινωνικές ομαδοποιήσεις, παρουσιάζεται με ακρίβεια στις ανταλλαγές πραγμάτων, ανάγοντας σε κανόνα και εντάσσοντας στα κοινωνικά ήθη την έννοια ενός αξιακού ισοδύναμου, που δεν εφαρμόζεται μόνο στις εμπορικές ανταλλαγές, αλλά και στις σχέσεις προσώπων, τις φυσικές παρορμήσεις των οποίων ρυθμίζει μέσα από την ιδέα της αμοιβαιότητας, μέσω μιας βλάβης ισοδύναμης με εκείνη που έχει προκληθεί (DS, 1033-1034). Περιπτώσεις, λόγου χάριν, ατομικής προσβολής ή βλάβης, οι οποίες μόνο κατ' εξαίρεση ενδιαφέρουν την κοινότητα, στις πρωτόγονες κοινωνίες επιλύονται στη βάση μιας φυσικής αντίδρασης απέναντι στη βλάβη που υφίσταται το πρόσωπο, διαμέσου μιας εκδίκησης που επαφίεται στο ένστικτο, έως ότου μια κοινωνική παρέμβαση, στηριγμένη στην ιδέα της «ανταπόδοσης», να αποκαταστήσει το δίκαιο, θέτοντας τέρμα στη διένεξη (querelle) και στη διαίωνιση της «βεντέτας» (DS, 1034).

Από αυτή τη μορφή δικαιοσύνης, πιστή στις εμπορικές της απαρχές, πώς περνούμε, διερωτάται ο Μπερξόν, στη δικαιοσύνη εκείνη που δεν προϋποθέτει ανταλλαγές ούτε υπηρεσίες, αλλά συνιστά απλώς την καθαρή διαβεβαίωση του απαραβίαστου δικαιώματος και της ασυμμετρότητας (incommensurabilité) του προσώπου με όλες τις αξίες (DS, 1035); Πώς περνούμε σε μια δικαιοσύνη ζωντανή και ενεργή, που εισδύει προσεκτικά στα συμβάντα, σταθμίζει στη ζυγαριά της την πράξη και τη συνέπεια, και δεν φοβάται καθόλου να εξαγοράσει το αγαθό με αντίτιμο ένα πιο μεγάλο κακό, στην κατάσταση π.χ. ενός ηθικού ανθρώπου (homme de bien), όπου η

⁶⁹⁰ DS, 1017: «Τα προστάγματα (maximes) της δεύτερης αυτής ηθικής δεν ενεργούν απομονωμένα, όπως της πρώτης: μόλις το ένα από αυτά, παύοντας να είναι αφηρημένο, γεμίζει σημασία και αποκτά τη δύναμη να δράσει, τα άλλα τείνουν να κάνουν το ίδιο· τελικά όλα ενώνονται ξανά στη θερμή συγκίνηση που τα άφησε άλλοτε πίσω του, και ζωντάνεψαν ξανά στους ανθρώπους που τα αισθάνθηκαν».



δικαιοσύνη γίνεται *μια εκλεπτυσμένη αίσθηση, μια θέαση ή μάλλον μια επαφή με την πρακτική αλήθεια, δηλαδή ορθοφροσύνη;*⁶⁹¹ Πώς με άλλα λόγια από τις στοιχειώδεις κοινωνίες, -στις οποίες η ιδέα της απόλυτης δικαιοσύνης παραμένει σε κατάσταση ιδανικού (DS, 1037)-, περνούμε στις σύγχρονες κοινωνίες, -όπου η έννοια της ανταποδοτικής δικαιοσύνης εξακολουθεί μεν να χαρακτηρίζει όλες τις κοινωνικές κατηγορίες και τις σχέσεις διακυβέρνησης (DS, 1034)-, πλην όμως, ανατρέχοντας στη δικαιοσύνη των «δικαιωμάτων του ανθρώπου», δεν ανακαλούν την ιδέα της σχέσης ή του μέτρου, αλλά την ιδέα του *ασύμμετρου* και του *απόλυτου* (DS, 1037);

Το ερώτημα είναι κεφαλαιώδες, δεδομένου ότι η σχέση ανάμεσα στην ιδέα της ανταποδοτικής και της απόλυτης δικαιοσύνης, ανάμεσα στην κλειστή και στην ανοικτή της μορφή, συνοψίζει μία *ριζική διαφορά φύσης και όχι βαθμού* (DS, 1043). Καθόσον όμως τα όρια αυτά παρουσιάζουν μάλλον ένα θεωρητικό ενδιαφέρον, αφού αυτό που κυρίως συναντούμε είναι «μια σειρά από διαβαθμίσεις» (DS, 1018), η αφετηρία του Μπερξόν, δεν είναι η διαφορά φύσης, αλλά μια σειρά διαβαθμίσεων ανάμεσα στα δύο ακραία όρια της ηθικής, ώστε να φθάσουμε εν προκειμένω στο *έσχατο* όριο, στο όριο της ανοικτής ηθικής⁶⁹². Αν, λοιπόν, ο Μπερξόν επιδιώκει, όπως συμπεραίνει ο Lafrance, «να αναρτήσει εκ νέου το ιδεώδες στην κοινωνική πραγματικότητα και να επαναφέρει την ιδεώδη κοινωνία στο επίπεδο της πραγματικής κοινωνίας»⁶⁹³, αυτό δεν το κάνει παρά για να αναδείξει την πορεία προς το ιδεώδες, το *πέραςμα στην ψυχή που ανοίγει, την έγερση* ανάμεσα στην ακινησία του ανθρώπου που κάθεται και στην κίνηση του ανθρώπου που τρέχει, κοντολογίς τη *μετάβαση* (transition) από το στατικό στο δυναμικό (DS, 1028).

Η μετάβαση αυτή, που σκιαγραφεί το *πέραςμα* από την κλειστή κοινωνία στην ανοικτή, από την κλειστή ηθική στην ανοικτή, από τη σχετική ιδέα της δικαιοσύνης στην απόλυτη, σε μια παράσταση που ολοκληρώνεται μόνο στο μαθηματικό *άπειρο* (DS, 1037), δεν συμβαίνει από μόνη της. Επιτελείται *μόνο με τη διαμεσολάβηση των νόμων*, μόνο με την κοινωνική συναίνεση· προϋποθέτει ένα άλμα (bond) προς τα εμπρός, πράγμα που συμβαίνει *μόνο όταν η κοινωνία αποφασίζει να δοκιμάσει την εμπειρία ενός τραντάγματος, την εμπειρία μιας δόνησης* (DS, 1037-1038). Προϋποθέτει μια δημιουργική προσπάθεια, ικανή να οδηγήσει μια δεδομένη κοινωνία στην

⁶⁹¹ *Mél*, 364.

⁶⁹² DS, 1003: «Θα χρησιμοποιήσουμε εδώ την ίδια μέθοδο και θα περάσουμε πια όχι προς τα κάτω, αλλά προς τα πάνω, στο *έσχατο* όριο».

⁶⁹³ Βλ. Lafrance, 1974: 126.



υλοποίηση του αδύνατου⁶⁹⁴, απόλυτα συνυφασμένη με την προσωπικότητα των ηθικών δημιουργών. Όσοι ισχυρίζονται το αντίθετο, λέει ο Μπερξόν, λησμονούν ότι οι περισσότερες μεταρρυθμίσεις, αρχικά ανέφικτες, κατάφεραν να πραγματοποιούν σε κοινωνίες στις οποίες «η ψυχική τους κατάσταση ήταν ήδη εκείνη που όφειλαν να φέρουν με την πραγμάτωσή τους», εξαιτίας κάποιων προνομιούχων ψυχών που παρέσυραν πίσω τους την κοινωνία (DS, 1038). Έτσι, ηθικές θεωρίες εμφανίστηκαν και άλλοτε στην ιστορία της ανθρωπότητας, όπως στην Κίνα ή ακόμη στην προχριστιανική περίοδο της στωικής φιλοσοφίας. Πλην όμως αυτές παρέμειναν στην κατάσταση ενός απραγματοποίητου ιδανικού, χωρίς άμεσες επιπτώσεις στην άρση των κοινωνικών αντιθέσεων, μεταξύ ελευθέρων και δούλων, ρωμαίων πολιτών και βαρβάρων (DS, 1040). Απεναντίας, τούτο κατέστη δυνατό χάρη στον εμπλουτισμό που επέφερε η ηθική επινόηση (DS, 1038), όταν η δικαιοσύνη διευρύνθηκε μοναδικά, κατά την περίοδο του ιουδαϊκού προφητισμού, με τη διαμεσολάβηση ενός προτύπου δράσης⁶⁹⁵.

Ανάμεσα στο κλειστό και στο ανοικτό, το σημαντικό επομένως είναι η μετάβαση. Γι' αυτό δεν απαιτείται σκέψη, αλλά τόλμη: αν σκεφτόμαστε ότι πρέπει να διασχίσουμε το διάστημα που μεσολαβεί με τα άπειρα σημεία του, τότε δεν μπορούμε να ξεκινήσουμε, αφού δεν παρουσιάζει κανένα ενδιαφέρον. Αν όμως βλέπουμε μόνο το τέρμα, αν έχουμε το θάρρος να διασχίσουμε το *διάστημα που μεσολαβεί*, τότε θα προβούμε σε μια πράξη απλή, εξαντλώντας ταυτοχρόνως την άπειρη πολλαπλότητα της απλότητας (DS, 1005). Απεικονίζοντας την προσπάθεια μιας τέτοιας απλότητας, η πράξη μετάβασης δεν εκφράζει, όπως στον Rousseau, μία θετική «παραμόρφωση» (dénaturation), ούτε αποτελεί επίτευγμα του νιτσεϊκού υπερανθρώπου⁶⁹⁶. Επιπλέον, εκφράζοντας μια αλτρομιστική ηθική πνευματικής αυτοανάπτυξης⁶⁹⁷, την εσωτερική

⁶⁹⁴ DS, 1041: «Η μέθοδος συνίστατο στο να υποθέσουν δυνατό αυτό που είναι πραγματικά αδύνατο μέσα σε μια δεδομένη κοινωνία, να φανταστούν αυτό που θα προέκυπτε για την κοινωνική ψυχή, και να συναγάγουν τότε κάτι από αυτήν την ψυχική κατάσταση με τον προσηλυτισμό και το παράδειγμα».

⁶⁹⁵ Ο Ησαΐας π.χ. ήταν εκείνος που υψώθηκε πολύ περισσότερο από την υπόλοιπη ανθρωπότητα, ώστε κατόρθωσε να συλλάβει την ιδέα της καθολικής δικαιοσύνης. Βλ. DS, 1039.

⁶⁹⁶ Βλ. Saint-Sernin, 2007: 302. Για τη διαφοροποίηση του Μπερξόν από τον υπεράνθρωπο του Nietzsche βλ. τη δήλωση του Μπερξόν στον Sertillanges (Sertillanges, 2002: 23): «Ο άγιος είναι για μένα ο αληθινός υπεράνθρωπος, για τον οποίο ο Nietzsche κατέδειξε μόνο την παραποίηση».

⁶⁹⁷ Francotte, 2004: 217.



ορμή ως πόθο (urge) πνευματικότητας, όπως έλεγε ο Aurobindo⁶⁹⁸, η εν λόγω προσπάθεια δεν μπορεί να μεταφράζεται απλώς ως μία παράθεση των θέσεων του καθολικισμού⁶⁹⁹, αλλά ενσαρκώνεται αυτούσια στη δράση μιας εξαιρετικής προσωπικότητας, ενός ηθικού δημιουργού, που φαντάζεται μια νέα κοινωνική ατμόσφαιρα, ένα καλύτερο περιβάλλον, μια κοινωνία τέτοια που, αν τη βίωναν οι άνθρωποι, δεν θα ήθελαν να επανέλθουν στην παλιά τους κατάσταση⁷⁰⁰.

2. Το εξαιρετικό υποκείμενο

Τα υδρόβια φυτά που ανεβαίνουν στην επιφάνεια τα λικνίζει αδιάκοπα το ρεύμα τα φύλλα τους, που ενώνονται πάνω από το νερό, τους δίνουν επάνω σταθερότητα με τη διασταύρωσή τους. Πιο σταθερές όμως είναι οι ρίζες, που στερεά φυτεμένες στη γη, συγκρατούν τα φυτά από κάτω⁷⁰¹.

Μια τέτοια βαθύτερη ισορροπία αναζήτησαν όσοι με εξαιρετική προσπάθεια επεχείρησαν να καταδυθούν στα βάθη του εαυτού τους, όσοι προσπάθησαν να διαρρήξουν τη δομή του κλειστού και να ανοίξουν την οδό προς την ανθρωπότητα. Αυτή την ισορροπία αναζήτησαν, σύμφωνα με τον Μπερξόν, οι μεγάλοι γητευτές της ανθρωπότητας, όσοι τόλμησαν να παραβιάσουν τις κοινωνικές περιφράξεις για να ξαναμπούν στην κατεύθυνση της ζωτικής ορμής (DS, 1023). Ήρωες «πιστοί στην πρωταρχική ώθηση», όπως έλεγε άλλοτε ο Ravaisson⁷⁰², ένας στρατός από κατακτητές

⁶⁹⁸ Sri Aurobindo (ιδρυτής της ολοκληρωτικής γιόγκα, 1872-1950), *The life Divine*, τόμ. II, σ. 843: «Ο πόθος του ανθρώπου προς την πνευματικότητα είναι η εσωτερική ορμή (driving) του πνεύματος μέσα του προς την αποκάλυψη, η επιμονή της Συνείδησης-Δύναμης του όντος προς το επόμενο βήμα της εκδήλωσής του». Για την αναφορά αυτή βλ. Maitra, 1956: 111.

⁶⁹⁹ Ο Αποστολόπουλος, εν προκειμένω, θεωρεί τη μετάβαση από την κλειστή στην ανοικτή ηθική ως ένα από τα αδύνατα σημεία του Μπερξόν, το οποίο συνιστά, όπως λέει, απλώς μια παράθεση των θέσεων του καθολικισμού. Βλ. Αποστολόπουλος, 1988: 30.

⁷⁰⁰ DS, 1042.

⁷⁰¹ DS, 986.

⁷⁰² Στη *Φιλοσοφική διαθήκη* [*Testament philosophique*, ed. Boivin, 1933, σσ. 51, 55, 81, 103 κλπ] του Ravaisson βρίσκουμε κείμενα που θυμίζουν τον Μπερξόν, αφού και για τον Ravaisson οι ήρωες παραμένουν «πιστοί στην πρωταρχική ώθηση», «συμπαθητικοί σε ό,τι τους περιβάλλει», και

και αφανείς ήρωες της ηθικής ζωής, από ιδρυτές και μεταρρυθμιστές θρησκειών, μυστικούς και αγίους, ανέτρεψαν την αντίσταση της φύσης, ανύψωσαν την ανθρωπότητα σε νέα πεπρωμένα (DS, 1017) και, με μια δράση ικανή να εντείνει τη δράση άλλων ανθρώπων και με τη γενναιοφροσύνη της να δημιουργήσει εστίες γενναιοφροσύνης, άνοιξαν στην αρετή καινούργιους δρόμους⁷⁰³.

Η συμπάθεια του Μπερξόν για τις εξαιρετικές αυτές προσωπικότητες, τους ηθικούς δημιουργούς, εκδηλώθηκε πρώιμα, πολλά χρόνια πριν από τη συγγραφή των *Δύο πηγών*⁷⁰⁴. Στη συνέχεια, έργα του William James [*Varieties of Religious Experience*, 1902]⁷⁰⁵ και του Jean Baruzi για τον Ιωάννη του Σταυρού⁷⁰⁶, ο

«κοινωνούν με τη χάρη και την αγάπη που έχουν δεχτεί». Για την αναφορά αυτή βλ. Polin, 1956: 28-29, σημ. 3.

⁷⁰³ ES, 834: «Αλλά κατ' εξοχήν δημιουργός είναι εκείνος του οποίου η δράση, που από μόνη της είναι έντονη, είναι ικανή να καταστήσει επίσης πιο έντονη τη δράση των άλλων ανθρώπων, και με τη γενναιοφροσύνη της να δημιουργήσει εστίες γενναιοφροσύνης».

⁷⁰⁴ Στα μαθήματα ηθικής φιλοσοφίας στο λύκειο Henri IV (1891-1893), ο Μπερξόν αναφέρει ότι ο θρίαμβος του λόγου έναντι της φύσης δεν επιτυγχάνεται, όπως υποστήριζε ο Spenser, με την κανονική (régulière) και κατά κάποιο τρόπο μηχανική δράση των φυσικών δυνάμεων, αλλά από το ρόλο που διαδραμάτισαν μεγαλοφυίες, ανώτερες διάνοιες και κυρίως ισχυρές βουλήσεις, όταν ακολούθησαν ανώμαλους (irrégulières) δρόμους. Βλ. CII, 170.

⁷⁰⁵ Ο Μπερξόν είχε ένα είδος κεραυνοβόλου διανοητικού έρωτα για τον W. James, τον μεγάλο αμερικανό ψυχολόγο και φιλόσοφο. Το 1902 ο James, ευχαριστώντας τον Μπερξόν για την αποστολή του *Υλη και μνήμη*, -ένα ιδιοφυές βιβλίο, όπως λέει, που επέφερε μια μικρή κοπερνίκεια επανάσταση, όπως οι Αρχές του Berkeley και η Κριτική του Kant-, του στέλνει το δικό του βιβλίο *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας* (βλ. *Méi*, 566-568). Αργότερα ο Μπερξόν τίμησε το βιβλίο του James, υπογραμμίζοντας ότι ο James είχε «μυμηθεί πιστά, όπως μια επιστημονική παρατήρηση, τη δύναμη παραφοράς ή ανύψωσης της θρησκευτικής ψυχής» (βλ. *Méi*, 1472). Για τις αναφορές βλ. Vieillard-Baron, 2001:506. Με τη φιλοσοφία του W. James (1842-1911), - του οποίου οι εργασίες πάνω στη συγκίνηση έδειξαν πως αυτή προηγείται της διανοητικής παράστασης αντί να απορρέει από την τελευταία (υπόθεση James-Lange: είμαστε λυπημένοι επειδή κλαίμε, και όχι το αντίθετο)- η φιλοσοφία του Μπερξόν έχει μεγάλη συγγένεια. Στον James, ο οποίος στράφηκε στη συνέχεια στη φιλοσοφία που χαρακτηρίζεται εν μέρει από έναν αναστοχασμό επί της θρησκευτικής εμπειρίας [*Η βούληση της πίστης*, 1897, *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας*, 1902], ο Μπερξόν αφιέρωσε έναν πρόλογο υποδοχής των έργων του με τίτλο *Le Pragmatisme*, αναδημοσιευμένο στο *Pensée et le Mouvant [Η σκέψη και το κινούν]*, ως: «Sur le pragmatisme de William James. Verité et réalité». Για την παράθεση βλ. Keck, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 15, σημ. 2.

⁷⁰⁶ Για τον Baruzi (διάδοχο του Loisy στο Collège de France) βλ. *L'intelligence mystique*. Εισ. Jean-Louis Vieillard-Baron, Berg international, 1985, στο Worms, Soulez-Worms, 2002: 373-374, σημ. 65.



μυστικισμός του Pascal (1905)⁷⁰⁷, η διατριβή του παλιού του μαθητή Henri Delacroix [*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908]⁷⁰⁸, τα έργα της Evelyn Underhill (1911)⁷⁰⁹, αλλά και ο ζωηρός μυστικισμός της Mme Guyon⁷¹⁰, συνετέλεσαν

⁷⁰⁷ Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στον Sully-Prudhomme (1905), όπου θεωρεί τον Pascal «μυστικό» και όχι φιλόσοφο της πίστης. Στο Vieillard-Baron, 2004: 463.

⁷⁰⁸ Την οποία παρουσίασε στην Ακαδημία των ηθικών και πολιτικών επιστημών στις 30 Ιανουαρίου 1909. Βλ. *Méi*, 788-790.

⁷⁰⁹ Ο Μπερξόν στις *Δύο πηγές* (*DS*, 1168, σημ. 2) μνημονεύει δύο σπουδαία έργα της Evelyn Underhill: *Mysticism*, Λονδίνο 1911 και *The mystic way*, 1913. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αναφέρει ο μελετητής του μυστικισμού Steven Fanning, σημειώθηκε μια ανάκαμψη των σοβαρών σπουδών του μυστικισμού στον αγγλόφωνο κόσμο. Ο Γουίλιαμ Ράντολφ Τντζ δημοσίευσε τον *Χριστιανικό Μυστικισμό* (1899), ο William James κυκλοφόρησε τις *Διαλέξεις Γκίφορντ με τον τίτλο Οι Ποικιλίες της θρησκευτικής εμπειρίας* (1901-2), ενώ το 1908 εμφανίστηκε *Το Μυστικιστικό Στοιχείο της Θρησκείας και η Περίπτωση της Αγίας Αικατερίνης της Γένοβας και των Φίλων της*, από τον βαρόνο Φρίντριχ φον Χέγκελ. Το βιβλίο όμως που συνέβαλε περισσότερο από κάθε άλλο στη διάδοση του μυστικισμού ήταν ο *Μυστικισμός* (1911) της Evelyn Underhill. Βλ. Christopher J. R. Armstrong, *Evelyn Underhill (1875-1941), An Introduction to her life and Writings*, London and Oxford, Mowbrayw, 1975, σ. 155, στο Fanning, 2005: 434. Η Evelyn Underhill, αναφέρει ο Fanning, -η οποία ως τα δεκαεπτά της χρόνια δήλωνε σοσιαλίστρια, θαύμαζε τον Χριστό για την ηθική του και το ενδιαφέρον του για τους «αδύναμους», και κατά τη φοίτησή της στο Βασιλικό Κολέγιο Θηλέων (Λονδίνο) ασχολήθηκε με τη νεοπλατωνική φιλοσοφία του μυστικού Πλωτίνου-, υπήρξε η ίδια μυστικός, και για ένα σύντομο διάστημα μέλος του αποκρυφιστικού τάγματος της Χρυσής Αυγής, τα μέλη του οποίου απέβλεπαν στην εμπειρική επαφή με την έσχατη πραγματικότητα. Το 1907, όταν βίωσε την πρώτη της συγκλονιστική εμπειρία που την έπεισε για την αλήθεια του ρωμαιοκαθολικισμού, θέλησε να μεταστραφεί στην πίστη αυτή. Οι αντιρρήσεις όμως του συζύγου της Χιούμπερτ, συνέβαλαν στο να καθυστερήσει την απόφασή της, η οποία τελικά απετράπη εξαιτίας μιας παπικής εγκυκλίου που καταδίκασε με απόλυτους όρους την προσπάθεια επανεμφάνισης του χριστιανισμού, ώστε να συμφωνεί με τις σύγχρονες επιστημονικές απόψεις. Έτσι η Underhill κρατήθηκε τελικά μακριά από όλες τις επίσημες θρησκείες, τις οποίες δεν εκτιμούσε ιδιαίτερα. Η Underhill υπήρξε επίσης πολυγραφότατη συγγραφέας, ήταν «η πρώτη γυναίκα που έδωσε θεολογική διάλεξη στο κολέγιο της Οξφόρδης, η πρώτη γυναίκα που έδωσε διάλεξη σε Αγγλικανούς ιερείς, και μια από τις πρώτες γυναίκες που συμπεριέλαβε η Εκκλησία της Αγγλίας στις αποστολές της». Βλ. Todd E. Johnson, "Evelyn Underhill's Pneumatology: Origins and Implications", *Downside Review*, 1998, 116, ν° 403, σ. 109, στο Fanning, 2005: 435 και 436. Στα πρώτα της βήματα ως μυθιστοριογράφος (1904-1909), η εμπειρία «μεταστροφής» την οποία βίωσε την περίοδο εκείνη, την ώθησε στη συγγραφή της αριστοτεχνικής διατριβής για τον *Μυστικισμό* (1911), έργο που την έκανε διάσημη. Αργότερα, το 1913, με την *Οδό του Μυστικισμού* (*The Mystic Way*) προέβαλε δυναμικά τη θέση ότι ο πρώτος χριστιανισμός ήταν ουσιαστικά μια μυστικιστική θρησκεία, ότι ο Ιησούς ήταν ο σπουδαιότερος όλων των μυστικών, και ο *Πρακτικός Μυστικισμός* (1914) μια προτροπή σε όλους να ενστερνιστούν την ενατένιση. Στο ίδιο, 437.

αποφασιστικά ώστε να κορυφωθεί το ενδιαφέρον του Μπερξόν στο τρίτο κεφάλαιο των *Δύο πηγών* (1932), στο οποίο πραγματεύεται τη δυναμική θρησκεία.

Η μελέτη του μυστικισμού, υποστηρίζει ο ερευνητής του φαινομένου Steven Fanning [*Οι μυστικοί της χριστιανικής παράδοσης*], μπορεί να γίνει με δύο μεθόδους: η πρώτη, που δίνει βάρος στη φαινομενολογία και στη μεθοδολογία και φωτίζει συγκεκριμένες πλευρές του φαινομένου, αφορά τη μελέτη του μυστικισμού. Στην περίπτωση αυτή, ο κίνδυνος κατά τον Fanning είναι τριπλός: να προκληθούν πρώτα στους αρχάριους αναγνώστες παρανοήσεις για τη σημασία και την κατανόηση των μυστικών έργων, παρότι οι ιδέες τους εντάσσονται σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο· να προβληθεί, στη συνέχεια, ένα μυστηριώδες και ακατάληπτο στοιχείο του μυστικισμού, και τέλος να εμφανισθεί ένα συγκεκριμένο πρότυπο, ως κριτικό μοντέλο των εκφράσεων του μυστικισμού⁷¹¹. Η δεύτερη μέθοδος, η μελέτη των μυστικών, στο βαθμό που εστιάζεται στο ειδικό πλαίσιο όπου έζησε και κινήθηκε ο μυστικός, «εξετάζει πιο εύκολα τις επιρροές προγενέστερων μυστικών, και εντοπίζει τη θέση των μυστικών και των ιδεών τους στο ευρύτερο πεδίο της μυστικιστικής παράδοσης». Το σημαντικό προτέρημα αυτής της μεθόδου είναι ότι μπορεί να οδηγήσει σε διαφορετικά συμπεράσματα, αφού δεν υπάρχει ένα «κύριο μοντέλο μυστικισμού», αλλά μια «εκπληκτική ποικιλομορφία του χριστιανικού μυστικισμού παράλληλα με μια σειρά στοιχείων, που μοιράζονται οι μυστικοί», καθώς επικεντρώνεται «ευκολότερα σε άτομα παρά σε αφηρημένες έννοιες»⁷¹².

Ο Μπερξόν δεν ακολουθεί επακριβώς ούτε τη μία ούτε την άλλη μέθοδο. Προτιμά μάλλον έναν συνδυασμό τους, έτσι ώστε εφαρμόζοντας όπως είδαμε την ενδοσκοπήση για να αναζητήσει το φυσικό, τη *φυσική ανθρώπινη κοινωνία, για την οποία η φύση φρόντισε εκ των προτέρων να μας δώσει το σχήμα της, αόριστα*

⁷¹⁰ Βλ. το γράμμα του Μπερξόν στον Joseph Segond, με αφορμή το βιβλίο του τελευταίου *La prière, essai de psychologie religieuse*, το οποίο στις 7 Δεκεμβρίου 1911 κέρδισε το βραβείο Marcelin Guérin. (*Cor*, 391-392). Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *La prière*, ο Segond μνημονεύει πολλές φορές το όνομα της Mme Guyon, αναφορικά με τη ζωή της προσευχής, ως «μια λάμπα που φωτίζει αδιάκοπα μπροστά στο Θεό». Πηγή του Segond είναι το βιβλίο του Maurice Masson, *Fénelon et Mme Guyon, documents nouveaux et inédits* (Παρίσι, 1907). Βλ. Vieillard-Baron, 2004: 468. Για το ενδιαφέρον του Μπερξόν για την Mme Guyon, αλλά και εν γένει για τον μυστικισμό, που διακόπηκε εξαιτίας του πολέμου βλ. την επιστολή του στην κόμισσα Murat (*Cor*, 675). Για μια εκτενέστερη αναφορά για τη ζωή και τη δράση της Mme Guyon βλ. Fanning, 2005: 357-363.

⁷¹¹ Fanning, 2005: 28-29.

⁷¹² Στο ίδιο, 29.



προσχεδιασμένο μέσα μας, αφήνοντας κάθε ελευθερία στη διάνοια και στη βούλησή μας να ακολουθήσουν την ένδειξη (DS, 1208), μελετά τον μυστικισμό ως γεγονός⁷¹³. Στη βάση αυτή, ο Μπερξόν δεν αποκλείει βέβαια τη μέθοδο μιας ηθικής διδασκαλίας που απευθύνεται στον καθαρό λόγο, στη διάνοια, μια «ηθική καμωμένη από απρόσωπες συνήθειες». Τη θεωρεί ωστόσο ανεπαρκή για την ασφάλεια και τη λεπτότητα της ηθικής αίσθησης, την πρόθεση της βούλησης, για τη μελέτη της οποίας προτάσσει μια άλλη μέθοδο. Η δεύτερη αυτή μέθοδος, που συμπληρώνει ή αντικαθιστά την πρώτη, που ανοίγει το δρόμο στη μίμηση ενός προσώπου, σε μία πνευματική ένωση ή σύμπτωση με αυτό (DS, 1057-1058), είναι για τον Μπερξόν η «μυστική» (mystique) (DS, 1058). Μέσω της μυστικής μεθόδου, εκείνης που ο William James αποκαλούσε «προσωπική θρησκεία», δηλαδή τα αισθήματα, οι πράξεις και οι εμπειρίες των ανθρώπων, ως ατόμων στη μοναχικότητά τους, στο μέτρο που αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους να σχετίζονται με οτιδήποτε μπορούν να θεωρούν θείο⁷¹⁴, εν ολίγοις κάθε θρησκευτική στάση που παραπέμπει σε μια πρωταρχική πραγματικότητα, στην οποία το άτομο παρακινείται να απαντήσει με σοβαρότητα και όχι με ύβρη ή αστεϊσμό⁷¹⁵, επιτελείται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, χάρη στη μεσολάβηση μιας ανώτερης ατομικότητας, η επέκταση της θεϊκής δράσης⁷¹⁶. Αλλά, δεδομένου ότι ένας τέτοιος καθαρός μυστικισμός είναι κάτι σπάνιο, για να τον συλλάβουμε εν δράσει, δεν πρέπει πρακτικά να τον διαχωρίσουμε από τη στατική θρησκεία, και να αγνοήσουμε μια σειρά μεταβάσεων από ένα σημείο στο άλλο, δηλαδή κάποιες διαφορές βαθμού, εκεί όπου στην πραγματικότητα υπάρχει μια ριζική διαφορά φύσης (DS, 1156).

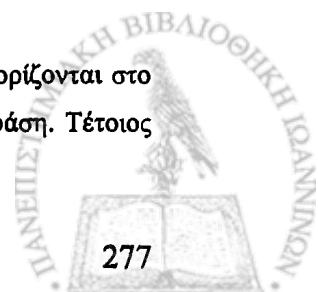
Σε αυτό το συνδυαστικό πλαίσιο στατικού-δυναμικού, κλειστής και ανοικτής ηθικής, εξετάζεται από τον Μπερξόν η ιστορική εξέλιξη του μυστικιστικού φαινομένου, με αφετηρία τη δράση ορισμένων εξαιρετικών ανθρώπων, φορέων της

⁷¹³ Στη συζήτησή του με τον Sertillanges, ο Μπερξόν αναφέρει: «Αναζήτησα λοιπόν κάτι άλλο (από την κλειστή ηθική, την κλειστή θρησκεία), και το βρήκα στο μυστικισμό (mysticité), που είναι ένα γεγονός, και το οποίο μπορούμε έτσι να μελετήσουμε ως ένα γεγονός. Και καθώς το γεγονός του μυστικισμού συνδέεται με το αντικείμενό του, το αντικείμενο, δηλαδή ο Θεός, ήταν προσβάσιμο με τη θετική μέθοδο, χωρίς ανακρίβεια και με μια επαρκή βεβαιότητα». Βλ. Sertillanges, 2002: 18.

⁷¹⁴ James, 1999: α) 68 και 69.

⁷¹⁵ Στο ίδιο, 77.

⁷¹⁶ DS, 1162: «Ο μεγάλος μυστικός θα ήταν ατομικότητα που θα διέσχιζε τα όρια που ορίζονται στο είδος από την υλικότητά του, εκείνος που θα συνέχιζε και θα επέκτεινε έτσι τη θεία δράση. Τέτοιοι είναι ο ορισμός μας».



ολοκληρωμένης ή «απόλυτης» ηθικής, όπως οι σοφοί της αρχαίας Ελλάδας, οι Αραχάν του βουδισμού, οι προφήτες του Ισραήλ (DS, 1003).

Έτσι, η εξέλιξη της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, παρότι εμφανίζεται καθαρά ορθολογική, αφού οδήγησε την ανθρώπινη σκέψη στο μέγιστο βαθμό της αφαίρεσης και της γενίκευσης, η απαρχή της οφείλεται μάλλον σε μία ώθηση (impulsion) ή δόνηση (secousse) (DS, 1161), στην προσπάθεια ορισμένων που αναζήτησαν «πέρα από τη διάνοια, ένα όραμα (vision), μια επαφή, την αποκάλυψη μιας υπερβατικής πραγματικότητας». Η προσπάθεια αυτή δεν θα απέληγε πουθενά, αν κάθε φορά δεν «εμπιστευόταν ό,τι απέμενε από τον εαυτό της στη διαλεκτική», έτσι ώστε μια νέα απόπειρα να βρει τη διάνοια, που στο μεταξύ είχε αποκτήσει μεγαλύτερη ελαστικότητα και μυστικότητα, σε ένα ανώτερο σημείο φιλοσοφικής ανάπτυξης. Έτσι ένα πρώτο κύμα (vague), διονυσιακό, διοχετεύεται πρώτα στον ορφισμό· ένα δεύτερο, το ορφικό, απέληξε στη συνέχεια στην πυθαγόρεια φιλοσοφία· ο πυθαγορισμός, που ακολούθησε, έδωσε κάτι από τον εαυτό του στον πλατωνισμό, – είναι γνωστή τόσο η μυστηριακή ατμόσφαιρα των πλατωνικών μύθων, όσο και η μυστική συμπάθεια της θεωρίας των Ιδεών προς την πυθαγόρεια θεωρία των αριθμών (DS, 1161)-, ενώ ο πλατωνισμός τέλος ανοίχτηκε στον αλεξανδρινό μυστικισμό (DS, 1162).

Η φιλοσοφία του Πλωτίνου, στην οποία κατέληξε η εν λόγω ανάπτυξη, αν και δέχτηκε την επίδραση της ανατολικής σκέψης, ζωντανή στον αλεξανδρινό κόσμο, είναι, κατά τον Μπερξόν, αναμφισβήτητα μυστικιστική, *μία άνθηση της διαλεκτικής σε μυστικισμό* (DS, 1161). Ωστόσο, συνεχίζει ο Μπερξόν, ο μυστικισμός του Πλωτίνου δεν είναι ολοκληρωμένος, υπό την έννοια μιας επαφής, «μιας μερικής σύμπτωσης με τη δημιουργική προσπάθεια που εκδηλώνει η ζωή». Ο Πλωτίνος, παρότι είδε «τη γη της επαγγελίας», δεν πάτησε το έδαφός της· έφτασε στην «έκσταση», σε μια κατάσταση όπου η ψυχή νιώθει την παρουσία του Θεού, αλλά δεν πέρασε στη δράση, στο σημείο εκείνο όπου η ανθρώπινη βούληση συγχέεται με τη θεϊκή, γιατί θεωρούσε πως το πέρασμα στη δράση ήταν κάθοδος, ήταν, όπως είπε θαυμάσια, αν και όχι με τέλεια μυστική γλώσσα, μια *εξασθένηση της θεωρίας*⁷¹⁷.

⁷¹⁷ Ενν. ΙΙΙ, 8. 4: «Ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκίαν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται», στο DS, 1162-1163. Το εν λόγω χωρίο δέχτηκε πολλές κριτικές, όσον αφορά την ερμηνεία του Μπερξόν. Ερευνητές, όπως η Mossé-Bastide [1959: b) 393], θεώρησαν ότι ο Μπερξόν δεν έλαβε υπόψη του τη διάκριση του Πλωτίνου μεταξύ πρακτικής και δημιουργικής δράσης (πρᾶξις-ποίησις), η

Η ανατολική σκέψη, επίσης, είτε με τη φυσιολογική και συνάμα ψυχολογική μέθοδο της «σόμα», -μεθυστικό ποτό στο οποίο κατέφευγαν Ινδοί και Ιρανοί προκειμένου να αναζητήσουν τη θεϊκή μέθη, διαδικασία παρόμοια με το κρασί που χρησιμοποιούσαν οι οπαδοί του Διονύσου-, είτε με τη μέθοδο της γιόγκα, -ένα συστηματικό σύνολο ασκήσεων χαλάρωσης της διανοητικής δραστηριότητας ανάλογες με τις ασκήσεις της ύπνωσης- (DS, 1164-1165), μέσω της υποβολής

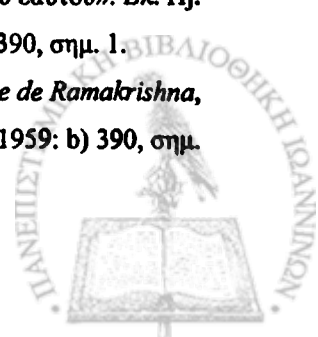
οποία απαντά αυτούσια και στον Μπερξόν. Ο Πλωτίνος, τονίζει η Mossé-Bastide, δεν αναφέρεται εν προκειμένω στη δημιουργική δράση, αλλά στην πρακτική, την οποία θεωρεί «σκιά της θεωρίας», ενώ η *ποίησις* δεν θεωρείται εξασθένηση, αλλά «παρακολούθημα» της θεωρίας, δηλαδή να «μπορεί κανείς να θεωρεί ένα πράγμα ανώτερο από εκείνο που έχει παράξει». Οι *Δύο πηγές*, συνεχίζει η Mossé-Bastide (σ. 394), θεωρούν τον Πλωτίνω ως τον στοχαστή ο οποίος τοποθέτησε την παθητική θέαση (*contemplation passive*) πάνω από τη δράση. Στον Πλωτίνω όμως δεν υφίσταται παθητική θέαση, αλλά θέαση και δημιουργική δράση παραμένουν αδιαχώριστες. Ο Jean Trouillard, μάλιστα, στο βιβλίο του *La procession plotinienne* [σ. 81, επικαλούμενος το χωρίο του Πλωτίνου (VI, 2, 5: «Ο πνευματικός μας τόπος είναι η μεταμόρφωση των αντιστάσεών μας σε ιδεατές σχέσεις, είναι η διαφορά μας που τοποθετείται και περιέχει, ενώ υπερβαίνει συγχρόνως αυτό που συνιστά»), προχωρά ακόμη παραπέρα υποστηρίζοντας ότι η δημιουργική δράση τελειοποιεί τη θέαση, ώστε να δημιουργούμε όχι μόνο επειδή υπάρχει θέαση, αλλά επειδή είμαστε ικανοί για θέαση. Αυτό φανερώνει, λέει η Mossé-Bastide, ότι βρισκόμαστε «μακριά από την παθητική έκσταση και πολύ κοντά στον ενεργό μυστικισμό» (σ. 395). Ασφαλώς η επισήμανση της Mossé-Bastide είναι καίρια όσον αφορά στη διάκριση των δύο ειδών δράσης στον Πλωτίνω. Ωστόσο, ο μυστικισμός του Πλωτίνου είναι κατεξοχήν αναχωρητικός, αφού ακόμη και όταν οραματιζόταν τη δημιουργία μιας φιλοσοφικής πόλης, της Πλατωνόπολης, που θα λειτουργούσε με βάση τους πλατωνικούς νόμους, τη φανταζόταν μόνο σαν έναν τόπο απόκοσμου ησυχαστηρίου, όπου σκόπευε να αποσυρθεί ο ίδιος μαζί με τους μαθητές του, αν το σχέδιο δεν ναυαγούσε από τα εμπόδια ορισμένων αυλικών του αυτοκράτορα Γαλλιανού και της γυναίκας του Σαλωνίνας (βλ. Πορφυρίου, *Περί του Πλωτίνου βίου*, 12, 1-12), και επιπλέον απολιτικός, καθώς υποβαθμίζει τις πολιτικές αρετές στο πεδίο της πράξης (βλ. Ζινδριλή, 2001: 27-29) -εκδηλώνεται μάλλον ως μία ηθική θεωρία νοοκρατική (εφόσον οι κατώτερες αρετές, στις οποίες συμπεριλαμβάνονται οι πολιτικές, δεν παράγουν τις ανώτερες και θεωρητικές, αλλά έπονται εκείνων βλ. Π. Καλλιγιάς, *Πλωτίνου Εννεάς Πρώτη*, Εισ. Μετ. Σχ. Π. Καλλιγιάς, Αθήνα, Έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, 1994, σ. 220)-, διαφοροποιείται από το μυστικισμό των μεγάλων χριστιανών μυστικών, η δράση των οποίων είναι καταλυτική για τον ηθικό και κατ' επέκταση τον πολιτικό μετασχηματισμό της κοινωνίας. Ας αναλογιστεί κανείς, εν προκειμένω, το ρόλο που έπαιξε η Ιωάννα της Λορένης (περίπου 1412-31) στην απελευθέρωση της Γαλλίας από τους Άγγλους, όταν, εξαιτίας μιας «φωνής» που πίστευε ότι προερχόταν από το Θεό και που σχεδόν πάντα συνοδευόταν από ένα «δυνατό φως», έπεισε τον βασιλιά Κάρολο τον Ζ' να ηγηθεί η ίδια του γαλλικού στρατού, τον οποίο οδήγησε στη συνέχεια, αφήνοντας τους γάλλους διοικητές άναυδους για τις πολεμικές της ικανότητες, στη νικηφόρα μάχη της Ορλεάνης. Για την Ιωάννα της Λορένης βλ. Fanning, 2005: 252-256.

οραμάτων και εκστάσεων που αναστέλλουν την κριτική λειτουργία της διάνοιας, θα προετοιμάσουν βέβαια τον αληθινό μυστικισμό, θα παραμείνουν ωστόσο ένας μυστικισμός υποτυπώδης, μια πιο «λαϊκή μορφή της μυστικιστικής θέασης» (DS, 1165).

Η προσπάθεια του ινδικού μυστικισμού, μέσω του βραχμανισμού, του βουδισμού και του τζαϊνισμού, δεν κατέληξε στη γνώση, όπως η ελληνική σκέψη, αφού αυτό που ενδιέφερε περισσότερο τον ινδό ήταν η διαφυγή από τη ζωή, όχι μέσω της αυτοκτονίας, -γιατί τότε η ψυχή θα μετέβαινε σε ένα άλλο σώμα μετά το θάνατο-, αλλά μέσω της παραίτησης από τη ζωή, μιας απορρόφησης στο Όλον και στον εαυτό του. Ο Βούδας, χωρίς να τροποποιήσει ουσιαστικά τον βραχμανισμό, τον προχώρησε παραπέρα, και χάραξε ακριβέστερα το δρόμο της λύτρωσης, ανακαλύπτοντας την αιτία των βασάνων στην επιθυμία για ζωή (DS, 1165). Ο βουδισμός, πέραν του ότι μπορεί να διατυπωθεί θεωρητικά, είναι μάλλον πίστη που κερδίζεται σταδιακά, εμπειρία που μοιάζει πολύ με έκσταση, εκδηλώνοντας την προσπάθεια της ψυχής να συμπέσει με τη δημιουργική ορμή (*élan créateur*) (DS, 1166). Πλην όμως ούτε ο βουδισμός θεωρείται ολοκληρωμένος μυστικισμός, όχι επειδή αγνόησε τη φιλανθρωπία (*charité*), αλλά επειδή του έλειψε η «θέρμη» (*chaleur*), επειδή αμέλησε, όπως έλεγε ένας ιστορικός των θρησκειών⁷¹⁸, «το ολικό και μυστηριώδες δόσιμο του εαυτού» (DS, 1166-1167), επειδή δεν πίστεψε στην αποτελεσματικότητα της ανθρώπινης δράσης. Εξαιρέσεις στην ανατολική παράδοση του μυστικισμού αποτελούν, πολύ αργότερα, οι περιπτώσεις των Ramakrishna και Vivekananda⁷¹⁹, ο μυστικισμός των οποίων, εδραιωμένος στο φλογερό συναίσθημα της αγάπης, καθίσταται εφάμιλλος με τον χριστιανικό μυστικισμό (DS, 1167), που εκφράζεται ως «δράση, δημιουργία, αγάπη» (DS, 1166).

⁷¹⁸ Πρόκειται για τη φράση του Sæderblom, από το έργο του *Manuel d'histoire des religions* (γαλλική έκδοση 1925). Ο Sæderblom, η επιρροή του οποίου υπήρξε αδιαμφισβήτητη για την κριτική των θρησκειών της Ινδίας, ιδιαίτερα του βουδισμού, έγραψε: «Το γεγονός ότι δεν απεικονίζει (ο βουδισμός) το αγαθό ως αυτοσκοπό, αλλά ως μέσο να πετύχει την απελευθέρωση, η φιλανθρωπία του κηλιδώθηκε από μια ορισμένη ψυχρότητα, ξένη στο ολικό και μυστηριώδες δώρο του εαυτού». Βλ. H. J. Sunden, *La théorie bergsonienne de la religion* σ. 196, στο Mossé-Bastide, 1959: b) 390, σημ. 1.

⁷¹⁹ Τη γνώση των οποίων αντλεί ο Μπερζόν από τα έργα του Romain Rolland [*La vie de Ramakrishna*, 1929 και *La vie de Vivekananda ou l'évangile universel*, 1930]. Βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 390, σημ. 2.



Περίοπτη, πλην όμως αμφίσημη θέση, κατέχουν στην ιστορία του μυστικισμού οι εβραίοι προφήτες. Οι εβραίοι προφήτες δεν συγκαταλέγονται από τον Μπερξόν ανάμεσα στους μυστικούς της αρχαιότητας⁷²⁰, γιατί ο Ιεχωβά (Jahveh) ήταν πολύ αυστηρός κριτής, για να υπάρχει αρκετή οικειότητα ανάμεσα στον Ισραήλ και στο Θεό του, ώστε να είναι ο ιουδαϊσμός μυστικισμός. Όμως, κανένα ρεύμα σκέψης δεν συνετέλεσε όσο ο ιουδαϊκός προφητισμός στην έλευση του χριστιανικού μυστικισμού, γιατί, σε αντίθεση με τον μυστικισμό της καθαρής θέασης, οι εβραίοι προφήτες είχαν ορμή και πάθος για δικαιοσύνη, την οποία απαίτησαν στο όνομα του Θεού του Ισραήλ (DS, 1179).

Από μια τέτοια ορμή δράσης, αλλά και από μια προσπάθεια ζωτικότητας, θάρρους, σύλληψης και δύναμης πραγμάτωσης, χαρακτηρίζεται πράγματι ο ολοκληρωμένος μυστικισμός, εκείνος των μεγάλων χριστιανών μυστικών. Μεγάλοι χριστιανοί μυστικοί, όπως ο Απόστολος Παύλος, η Αγία Θηρεσία, η Αγία Λικατερίνη της Σιένας, ο Άγιος Φραγκίσκος, η Ιωάννα της Λορένης (Jeanne d' Arc) (DS, 1168), υπήρξαν οι εκλεκτοί, οι λίγοι προνομιούχοι στους οποίους δόθηκε αρχικά να σκάψουν κάτω από το επίκτητο, έπειτα κάτω από τη φύση, για να τοποθετηθούν ξανά στην ίδια την ορμή της ζωής, για να παρασύρουν μαζί τους την ανθρωπότητα, μετατρέποντας το στατικό σε δυναμικό (DS, 1208).

⁷²⁰ Οι αντιδράσεις του εβραϊκού περιβάλλοντος, με αφορμή τον αποκλεισμό του επιθέτου «μυστικοί» από τους εβραίους προφήτες, υπήρξαν έντονες και εξοργιστικές. Τον Δεκέμβριο του 1932, ο Aimé Pallière [*Bergson et le judaïsme*, σ. 23], στο Σύλλογο Chema Ισραήλ είπε τα εξής: «Δεν είδε (ο Μπερξόν) στον μωσαϊσμό (...) παρά μια μορφή στατικής θρησκείας (...) μια απλή κοινωνική τάξη χωρίς θρησκευτικό χρώμα, και όχι μια καθαυτό θρησκεία, δηλαδή έναν μυστικισμό». Μια πολύ πιο αξιόλογη κριτική παρουσίασε ο Noé Gottlieb [*Revue des études juives*, 1932, τ. 95, 1-23], ο οποίος υποστήριξε πως το θεμελιώδες λάθος του Μπερξόν ήταν ότι αγνόησε ότι οι μεσσιανικές προφητείες, «των οποίων το περιεχόμενο είναι μια καθολική ιστορία», «έχουν ένα αποκλειστικά καθολικό χαρακτήρα». Ο Μπερξόν, ο οποίος μέμφεται το Θεό των προφητών, ότι έχει περισσότερο δικαιοσύνη παρά αγάπη, δεν αντιλήφθηκε ότι στο Θεό υπάρχει «απόλυτη ταυτότητα μεταξύ δικαιοσύνης και αγάπης». Τέλος, ο V. Jankélévitch [*«Bergson et le Judaïsme»*, *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, 1-2, σ. 83] έγραψε: «Δεν είναι ακριβές ότι ο Θεός του Ισραήλ είναι ο Θεός ενός μόνου προνομιούχου έθνους, (...) Ο Ησαΐας μιλά για την ομοσπονδία ολόκληρου του ανθρώπινου γένους, και η ειρήνη που μας αναγγέλλει είναι μια ειρήνη οικουμενική (Ησαΐας, LXVI, 18-20) (...) Ο Θεός του Δευτερονόμιου (*Δευτερονόμιο*, X, 17) δεν αποδέχεται την εθνικότητα, δηλαδή δεν έχει καμιά εκτίμηση στα διαφορετικά και ενδεχομενικά σημάδια που εξειδικεύουν το ανθρώπινο στον άνθρωπο». Για τις αναφορές αυτές βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 389, σημ. 1.

Η δυναμική αυτή μετάβαση από το στατικό στο δυναμικό, από το κλειστό στο ανοικτό, επιτυγχάνεται όταν ενεργοποιείται μέσα μας η επιθυμία να ασπαστούμε, μέσω της μίμησης, ένα ηθικό πρότυπο. Η μίμηση, έννοια την οποία αντλεί ο Μπερξόν από την κοινωνιολογική θεωρία του Gabriel Tarde [*Les Lois de l'imitation*]⁷²¹, συνίσταται στην επιθυμία μας να μοιάσουμε σε κάποιον, να προσκολληθούμε όπως ο μαθητής στο δάσκαλο, να ασπαστούμε ένα πρότυπο, όχι μόνο συγγενικό ή φιλικό, ή ακόμη ένα άγνωστο πρότυπο συμπεριφοράς, αλλά μια *προσωπικότητα καταλυτική που θα γεννιόταν μέσα μας (DS, 1004)*, μια *προσωπικότητα μυστική, που μισοκοιμάται και περιμένει μόνο μια ευκαιρία για να ζυπνήσει (DS, 1060)*. Αφορά μάλλον την ανταπόκριση σε μια ανέκφραστη συγκίνηση (*DS, 1173*), στο κάλεσμα μιας ακαθόριστης φωνής (*DS, 1170*), μέσω του οποίου επιχειρείται ένα επικίνδυνο άλμα στο αβέβαιο, όπως εκείνα του Μοτζούντ⁷²². Χάρη σ' αυτή την εσωτερική συγκίνηση,

⁷²¹ Βλ. Bouaniche, 2002: 151, σημ. 2. Ο Gabriel Tarde (1843-1905), δικαστής και εγκληματολόγος, τον οποίο διαδέχτηκε ο Μπερξόν στην έδρα της φιλοσοφίας στο Collège de France, ανέπτυξε μια θεωρία του κοινωνικού πάνω στις διατομικές σχέσεις, που αντιτίθεται στην υπερβατικότητα της συλλογικής συνείδησης του Durkheim. Βλ. Keck, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 12, σημ. 2.

⁷²² Πρόκειται για μια αρχαία ιστορία των Σούφι (ισλαμικός μυστικισμός) με πρωταγωνιστή τον Μοτζούντ (το όνομα δηλώνει εκείνον που ζει στο παρόν, είναι παρών στο παρόν), την οποία σχολιάζει ο Osho στην ομότιτλη πραγματεία του: *Μοτζούντ, Ο άνθρωπος με την ανεξήγητη ζωή* (Αθήνα 2000, Εκδ. Ρέμπελ). Ο Μοτζούντ ζούσε σε μια πόλη ως κατώτερος υπάλληλος, ως επιθεωρητής μέτρων και σταθμών, κι όλα έδειχναν ότι θα τέλειωνε εκεί τις μέρες του. Μια μέρα, καθώς έκανε περίπατο στους κήπους ενός παλιού κτιρίου κοντά στο σπίτι του, ο Κίντρ, -ο οποίος αντιπροσωπεύει τον εσωτερικό οδηγό, το εσώτατο κέντρο της ψυχής-, παρουσιάστηκε μπροστά του, ντυμένος με φαινερά πράσινα ρούχα και του είπε: «Άνθρωπε με τις λαμπρές προοπτικές! Άφησε τη δουλειά σου κι έλα να με συναντήσεις στην ακροποταμιά σε τρεις μέρες». Κι ύστερα χάθηκε. Τρέμοντας ο Μοτζούντ πήγε στον προϊστάμενό του και του είπε ότι έπρεπε να φύγει. Όταν το έμαθαν αυτό στην πόλη, είπαν: «Ο καημένος ο Μοτζούντ! Τρελάθηκε!». Αλλά γρήγορα τον ξέχασαν καθώς ήταν πολλοί οι υποψήφιοι για τη δουλειά του. Την καθορισμένη μέρα, ο Μοτζούντ συνάντησε τον Κίντρ, ο οποίος του είπε: «Σκίσε τα ρούχα σου και πέσε στο ποτάμι. Μπορεί κάποιος να σε σώσει». Ο Μοτζούντ το έκανε, αν και αναρωτιόταν μήπως είχε τρελαθεί. Καθώς ήξερε κολύμπι, δεν πνίγηκε, αλλά παρασύρθηκε από το ρεύμα σε μεγάλη απόσταση, ώσπου ένας ψαράς τον τράβηξε στη βάρκα του λέγοντας: «Ανόητε! Το ρεύμα είναι δυνατό. Τι προσπαθείς να κάνεις;». «Στ' αλήθεια δεν ξέρω», απάντησε ο Μοτζούντ. «Είσαι τρελός», του είπε ο ψαράς, «θα σε πάρω όμως στην καλύβα μου που 'ναι στην απέναντι όχθη, και θα δούμε τι μπορεί να γίνει με σένα». Όταν ο ψαράς ανακάλυψε ότι ο Μοτζούντ ήταν μορφωμένος, έμαθε από αυτόν να γράφει και να διαβάζει. Σε αντάλλαγμα, ο Μοτζούντ είχε το φαί του και τον βοηθούσε στη δουλειά του. Μετά από μερικούς μήνες, ο Κίντρ ξαναπαρουσιάστηκε, αυτή τη φορά στα πόδια του κρεβατιού του Μοτζούντ και του είπε: «Σήκω τώρα αμέσως και φύγε από τον ψαρά. Θα

μέσω της οποίας η ψυχή ανοίγει, απελευθερώνεται και αδιαφορεί για τα κοινά αγαθά, την ευημερία, τις ηδονές και τον πλούτο (DS, 1019), σπάζει ο δεσμός με τη φύση, αλλά και ο δεσμός που έκλεινε την ψυχή στον εαυτό της και στην πολιτεία (DS, 1018).

Για να είναι όμως ολοκληρωμένο το αποτέλεσμα, απαιτείται συμπόρευση· χρειάζεται οι υπόλοιποι να *παρασυρθούν* και να κάνουν το ίδιο, όταν τους δοθεί η ευκαιρία (DS, 1019), προκειμένου να μεταβούμε σε μια στάση υψηλότερης ηθικότητας και να περάσουμε από την κοινωνική αλληλεγγύη στην ανθρώπινη αδελφοσύνη. Η μυστική εμπειρία, λοιπόν, όχι μόνο στο προσωπικό πεδίο, αλλά και στο συλλογικό, στο σύνολο της κοινωνίας, ως δυναμική μετάβαση από το στατικό στο δυναμικό, από το κλειστό στο ανοικτό, αποτυπώνει μια *ηθική ρήξης*, μια *ειδολογική* διαφορά, καθόσον:

έχεις ό,τι χρειαστείς». Ο Μοτζούντ, ντυμένος ψαράς, έφυγε από την καλύβα αμέσως και περιπλανήθηκε μέχρις ότου έφτασε σε ένα μεγάλο δρόμο. Καθώς ξημέρωνε, είδε ένα γεωργό καθάλα στο γάιδαρό του να πηγαίνει στο παζάρι. «Ψάχνεις για δουλειά;», ρώτησε ο γεωργός, «επειδή χρειάζομαι κάποιον να με βοηθήσει να κουβαλήσω τα ψώνια μου». Ο Μοτζούντ ακολούθησε τον γεωργό, δούλεψε σχεδόν δύο χρόνια σε αυτόν, έμαθε πολλά για τη γεωργία, αλλά σχεδόν τίποτε άλλο. Ένα απόγευμα, καθώς στοίβαζε μαλλί σε μπάλες, ο Κίντρ παρουσιάστηκε και του είπε: «Άφησε αυτή τη δουλειά, πήγαινε στη Μοσούλη και χρησιμοποίησε τις οικονομίες σου για να γίνεις έμπορος δερμάτων». Ο Μοτζούντ υπάκουσε. Στη Μοσούλη έγινε γνωστός ως έμπορος δερμάτων και δεν ξαναείδε τον Κίντρ για τρία χρόνια. Είχε βάλει στην άκρη ένα αρκετά μεγάλο ποσό και σκεφτόταν να αγοράσει σπίτι, όταν ο Κίντρ εμφανίστηκε και είπε: «Δώσε μου τα χρήματά σου, φύγε απ' αυτή την πόλη, πήγαινε στη μακρινή Σαμαρκάνδη κι εκεί πάσε δουλειά σε έναν μπακάλη». Ο Μοτζούντ το έκανε. Τώρα πια άρχισε να δείχνει αναμφίβολα σημάδια φώτισης. Θεράπευε αρρώστους, βοηθούσε τους συνανθρώπους του στο μαγαζί τις ελεύθερες ώρες του και η γνώση του πάνω σε όλα τα μυστήρια γινόταν όλο και πιο βαθιά. Κληρικοί, φιλόσοφοι και άλλοι τον επισκέπτονταν και ρωτούσαν, ποιος τον δίδαξε. «Είναι δύσκολο να πω», απαντούσε ο Μοτζούντ. Ο Osho, στην ομιλία που έδωσε στις 2 Μαρτίου 1978 στην Πούνα των Ινδιών (Βλ. κυρίως σσ. 64-118, ιδιαίτερα σσ. 62, 63, 112-113), ερμήνευσε την προσωπική ιστορία του Μοτζούντ, ως μία επικίνδυνη προσπάθεια, όπου η πνευματικότητα προκύπτει ως ανταμοιβή, η συνειδητότητα ως δώρο: «Είναι καλύτερα να ρισκοκινδυνεύεις τα πάντα. Ακόμα κι αν η πιθανότητα να κατακτήσεις την αγάπη είναι ελάχιστη, κανείς πρέπει να τα παίξει όλα για όλα. Και πρέπει να ρισκοκινδυνεύει κανείς πολλές φορές, επανειλημμένα, πριν φτάσει την απόλυτη αγάπη, το Θεό. [...] Η θρησκεία είναι μόνο για τους γενναίους, για τους θεληματικούς, για τις δυνατές ψυχές. [...] Είναι για τους παίχτες, που μπορούν και τα παίζουν όλα. [...] Η πνευματικότητα είναι ένα δώρο. Έρχεται σ' εκείνους που έχουν πίστη. Συμβαίνει σ' εκείνους που αγαπούν, και που αγαπούν απέραντα, που αγαπούν χωρίς κανένα κίνητρο. Συμβαίνει στους θαρραλέους. Συμβαίνει σ' εκείνους που έχουν μια μεγάλη επιθυμία να ζήσουν επικίνδυνα».

η εμφάνιση καθεμιάς από αυτές [τις προνομιακές ψυχές] ήταν όπως η δημιουργία ενός νέου είδους, που αποτελείται από ένα μοναδικό άτομο και επειδή η ώθηση καταλήγει από καιρό σε καιρό, σε έναν ορισμένο άνθρωπο, σε αποτέλεσμα που δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί διαμιάς για το σύνολο της ανθρωπότητας (DS, 1056).

Χάρη στο ειδικό βάρος μιας τέτοιας εξαιρετικής προσωπικότητας, που υποβάλλει την ιδέα ενός σύμπαντος, όπου ζωή και ύλη συνδέονται αλληλένδετα, ως ορατή και απτή όψη της αγάπης και της ανάγκης για αγάπη (DS, 1192), ακριβώς χάρη σε αυτή την πρωτοτυπία⁷²³, ο Μπερξόν υπερβαίνει στις Δύο πηγές τα βασικά συμπεράσματα της Δημιουργικής εξέλιξης (DS, 1193). Χάρη σε μια τέτοια ατομικότητα διασφαλίζεται επίσης η συνέχιση της ζωτικής ορμής⁷²⁴. Και χάρη σε αυτήν, τέλος, επιχειρείται από τον Μπερξόν ο επαναπροσδιορισμός⁷²⁵ του όρου «βιολογία»⁷²⁶. Έτσι εξηγείται η διεύρυνση της σημασίας της ζωής, μέσω της οποίας ο Μπερξόν αφενός διαφεύγει της κατηγορίας του βιολογισμού, γιατί αποδίδει σ' αυτόν τη σημασία μιας αρχής που γίνεται αντιληπτή σαν μια προσπάθεια μαζί με τις εμπειρικές της εκδηλώσεις⁷²⁷, αφετέρου δεν φαίνεται να διαπράττει εδώ, όπως υποστηρίζει ο Soulez, ένα μεθοδολογικό σφάλμα⁷²⁸, γιατί, προσδίδοντας στον όρο

⁷²³ Βλ. Worms, στο Soulez-Worms, 2002: 219. Πρβ. Bouaniche, 2002: 170.

⁷²⁴ DS, 1203: «Αυτή η ορμή συνεχίζεται έτσι διαμέσου ορισμένων ανθρώπων, εκ των οποίων ο καθένας τους συνιστά ένα είδος που αποτελείται από ένα μόνο άτομο».

⁷²⁵ DS, 1162: «Μπορούμε», γράφει ο Μπερξόν, «να δώσουμε στις λέξεις τη σημασία που θέλουμε, αρκεί πρώτα να την ορίσουμε».

⁷²⁶ DS, 1061: «Αντίθετα όλα φωτίζονται, αν αναζητήσουμε, πέρα από αυτές τις εκδηλώσεις, την ίδια τη ζωή. Ας δώσουμε λοιπόν στη λέξη βιολογία την πολύ περιεκτική σημασία που θα έπρεπε να έχει, που θα πάρει ίσως μια μέρα, και ας πούμε [...] ότι κάθε ηθική, πίεση ή προσδοκία (aspiration), είναι βιολογική στην ουσία της». Η έμφαση δική μας.

⁷²⁷ Βλ. Bouaniche, 2002: 155. Πρβ. Goldschmidt, 2002: 104.

⁷²⁸ Ο Soulez υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος δικαιούται μεν να δίνει πολλαπλές έννοιες σε όρους της καθημερινής γλώσσας, δεν έχει όμως το δικαίωμα να διευρύνει τη σημασία τους, κυρίως αν πρόκειται για τεχνικούς όρους, όπως ο όρος 'βιολογία', καθόσον διακινδυνεύει να τον κάνει ένα απλό 'συμβατικό σημείο'. Αν όμως, συνεχίζει ο Soulez, όλα είναι 'ζωή' και επομένως κάθε επιστήμη 'βιολογία', τότε ποια είναι η τόσο ριζική διαφορά της επιστήμης με τη μεταφυσική που επικρίθηκε στο *Η σκέψη και το κινούν*; Βλ. Soulez, 1989: 273 και σημ. 35.



«βιολογία» μια πιο περιεκτική και πιο πνευματική νοηματοδότηση⁷²⁹, καθιστά δυνατή τη διεύρυνση αυτής της επιστήμης στο σύνολο των φαινομένων του έμβιου, μέχρι την εμπειρία της ίδιας της κουλτούρας στην υψηλότερη έκφρασή της, σε όλο το εσωτερικό της ανάγλυφο, τις διακρίσεις, τις πτυχές ή τις γραμμές της δύναμής της⁷³⁰.

Ο μεγάλος μυστικός, συνεχίζει ο Μπερξόν, εξαιτίας της ουσίας του είναι, όπως άλλωστε και άλλες μορφές μεγαλοφυΐας, ένας άνθρωπος προνομιούχος και σπάνιος (DS, 1156). Σπάνιος, γιατί, στην προσπάθειά του να πετύχει «μια σαφή και άμεση θέαση της εσωτερικής ζωής», εισδύει στο βάθος του εαυτού του και ανακαλύπτει, πέρα από τον ίδιο, έναν κόσμο πραγμάτων που ούτε καν υποπτεύονται οι υπόλοιποι άνθρωποι (Mél, 1201). Σπάνιος, γιατί, αφενός αφηφά τα εμπόδια που ορθώνονται μπροστά του, με τα οποία η φύση αναγκάστηκε να συμβιβαστεί, αφετέρου κατανοεί την εξέλιξη της ζωής, μόνο οδεύοντας προς το ανέφικτο (inaccessible) (DS, 1156). Σπάνιος ακόμη επειδή, στην προσπάθειά του να προεκτείνει τη ζωτική ορμή (DS, 1188), ακολουθώντας απλά «το μίτο της εμπειρίας», καταφέρνει και ζει στο παρόν, αποκλείοντας κάθε κενό, μηδέν, ούτε καν σχετικό ή μερικό, όπως και κάθε δυνατή άρνηση (EC, 743). Και επειδή τέλος ερωτήματα, όπως γιατί υπάρχει κάτι, η ύλη, τα πνεύματα, ο Θεός ή το τίποτε, δεν είναι γι' αυτόν παρά «ψευδοπροβλήματα» (DS, 1188), αυταπάτες της νόησης.

Πλην όμως για να επιτευχθεί μια τέτοια αποδοχή του πραγματικού, για να φτάσει η μυστική συνείδηση να αποφανθεί καταφατικά για τη φύση του Θεού και να πει ότι: «ο Θεός είναι αγάπη και είναι αντικείμενο αγάπης», να βιώσει δηλαδή τη θεϊκή αγάπη ως τον ίδιο τον Θεό (DS, 1189), απαιτείται προσπάθεια με αντοχή (endurance) και επιμονή (persévérance) (DS, 1172). Για να εγερθεί η μυστική συνείδηση σε *adjutore Dei*, σε συνεργό του Θεού, απαιτείται δεκτικότητα, παθητικότητα⁷³¹, έως ότου μέσω μιας μακράς και επίπονης δοκιμασίας να μεταμορφωθεί σε εργαλείο εξαιρετικής αντοχής. Θα μαρτυρούσε, τότε, όπως μια μηχανή αν αποκτούσε συνείδηση του εαυτού της, ότι:

*Ένα ένα τα μέρη της υποβλήθηκαν στις πιο σκληρές δοκιμασίες,
ορισμένα από αυτά πετάχτηκαν και αντικαταστάθηκαν με άλλα: θα είχε*

⁷²⁹ Πρβ. Ρωμανός, 2001: 88-89.

⁷³⁰ Worms, 2007: 350.

⁷³¹ DS, 1173: «...(οι μυστικοί) ... είναι παθητικοί σε σχέση με το Θεό, ενεργητικοί σε σχέση με τους ανθρώπους».



λοιπόν το αίσθημα μιας έλλειψης εδώ και εκεί, και ενός πόνου παντού· αλλά δεν θα είχε παρά να εμβαθύνει αυτόν τον εντελώς επιφανειακό πόνο, για να τον δει να χάνεται στην προσμονή και στην ελπίδα ενός θαυμάσιου εργαλείου (DS, 1171-1172).

Η μυστική ψυχή θέλει να γίνει αυτό το θαυμάσιο εργαλείο, να «αποβάλλει από την ουσία της ό,τι δεν είναι αρκετά καθαρό, αρκετά ανθεκτικό και εύκαμπτο για να το χρησιμοποιήσει ο Θεός» (DS, 1172). Η σκοτεινή νύχτα που βιώνει, ώστε μέσω μιας διαδικασίας κάθαρσης κοινωνικών έξεων και συμπεριφορών να αναζητήσει τη φυσική της κατάσταση, την απαρχή της θρησκείας και της ηθικότητας⁷³², δεν αποτελεί μόνο μία βαθιά υπαρξιακή εμπειρία⁷³³, αλλά συγχρόνως μία ψυχαναλυτική εμπειρία⁷³⁴. Σε μια τέτοια κατάσταση, εξηγεί η Von Franz, το άτομο συμπιέζεται γιατί ένα μέρος της ψυχολογικής λίμπιντο είναι βυθισμένο και πρέπει να αναδυθεί, γιατί η αληθινή ενέργεια της ζωής έχει κατέλθει σε ένα βαθύτερο στρώμα της προσωπικότητας, το οποίο προσεγγίζεται μόνο με την κατάθλιψη⁷³⁵. Εκεί, μέσα σε

⁷³² Βλ. παραπάνω σ. 236.

⁷³³ Βλ. παραπάνω σ. 217. Πρβ. Lanfranchi, 1959: 184.

⁷³⁴ Η μυστική εμπειρία, αναφέρει ο Μουρέλος, «εμφανίζεται σαν μια εμπειρία παράλληλη με την ψυχαναλυτική εμπειρία, αλλά, αντί να μας αποκαλύπτει σε κάθε επίπεδο τις διάφορες μεταμορφώσεις του απωθημένου, θα μας έθετε σε επαφή με διαφορετικούς βαθμούς του θείκου που αναδύεται, με την εμπειρία της χάρης, η οποία γίνεται ολοένα και πιο ολοκληρωμένη, όσο κατεβαίνουμε μέχρι το ύστατο βάθος της συνείδησης». Βλ. Μουρέλος, 1964: 51.

⁷³⁵ Πέραν μιας λανθάνουσας ψύχωσης η μελαγχολία, υποστηρίζει η Von Franz (1994: 138), δεν πρέπει να αποφεύγεται, αλλά να αξιοποιείται από τον άνθρωπο, ακόμη κι όταν υπαγορεύει ότι η ζωή δεν έχει νόημα, γιατί έτσι είναι δυνατόν κανείς να προχωρήσει βαθύτερα, μέχρις ότου φθάσει στο επίπεδο της ψυχολογικής ενέργειας απ' όπου μπορεί να ξεπηδήσει κάποια δημιουργική ιδέα. Η Marie-Louise Von Franz, γραμματέας, αλλά και μια από τις καλύτερες μαθήτριες του Carl Jung, χρησιμοποίησε τη γιουνγκιανή θεωρία για να αποδώσει το συμβολισμό σπουδαίων αλχημικών κειμένων με ψυχολογικούς όρους, προκειμένου να αναγνωρίσει ο καθένας μας τις διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στην εσωτερική μας ύπαρξη. Διακήρυξε πως κάθε άνθρωπος, που επιχειρεί να γνωρίσει και να μεταμορφώσει την ύπαρξή του, είναι ένας αλχημιστής, και αλχημικός του κλίβανος είναι η ίδια του η καρδιά, που αλλάζει και μεταστοιχειώνει τα πάντα μέσω της αγάπης. Στο ίδιο, 8. Η συχνή και αναλυτική αναφορά αλχημικών συμβόλων και κειμένων στο έργο του Jung, θυμίζει την παλιά εκείνη στάση που βασιζόταν όχι μόνο στην προεπιστημονική χημεία, αλλά σε μια πνευματική ατραπό γνώσης, την οποία όποιος ακολουθούσε, αναζητούσε το ελιξίριο της ζωής, τη *Lapis philosophorum*, τη φιλοσοφική λίθο. Το ενδιαφέρον ωστόσο του Jung δεν ήταν στραμμένο στην πρώτη φάση της χημείας

μια απόλυτη απομόνωση, που αγγίζει τα όρια της αντοχής της, λαμβάνει χώρα η *coniunctio*, η ένωση των αντιθέτων και γεννιέται η νέα προσωπικότητα⁷³⁶. Φαίνεται τελικά πως στον κλίβανο μιας τέτοιας υπαρξιακής εμπειρίας, η μυστική συνείδηση βιώνει τη διαδικασία μετάβασης από την κλειστή δομή της ηθικής στην ανοικτή, ως ηθική επινόηση, ως ηθική δημιουργία, διαμέσου *μίας ηθικής ενέργειας, που τρέφεται από ένα αιώνια ζωντανό ιδεώδες, αναζωογονείται αδιάκοπα και αδιάκοπα ξαναφτιάχνει το εργαλείο της οργανωμένο, όπως μια ψυχή που ανακατασκευάζει το σώμα της (Mél, 1132).*

Έτσι, ενόσω κάποιος είδε, άγγιξε, ζέρει (DS, 1173), το πρόβλημα της φύσης και της ύπαρξης του Θεού προσεγγίζεται πειραματικά (DS, 1179). Μοναχική και δύσβατη η ατραπός και με προσπάθεια που θα συνέτριβε όποιον θα το αποτολούσε⁷³⁷, οποιονδήποτε επιχειρεί να μιμηθεί, έστω και ανολοκλήρωτα, αυτό που ολοκληρωμένα εξέφραζε ο Χριστός των Ευαγγελίων⁷³⁸. Στην προσπάθειά της αυτή, η μυστική συνείδηση δεν παραμένει *αλλοιωμένη*, παραβιάζοντας μόνο τους φυσικούς νόμους⁷³⁹. Ούτε βρίσκεται απλώς σε κατάσταση έκστασης -η έκσταση δεν έχει

και της μεταλλουργίας, ούτε στην πνευματική άσκηση του αλχημιστή, που χρησιμοποιούσε χημικές εικόνες και διαδικασίες. Μέριμνά του ήταν να θέσει το πλούσιο ιστορικό των βιομάτων των αλχημιστών στην υπηρεσία της ψυχοθεραπείας, γιατί θεωρούσε ότι το ασυνείδητο πραγματοποιεί διαδικασίες που έχουν καταπληκτική ομοιότητα με τα πορίσματα των αλχημιστών και με τα περιεχόμενα των εικόνων τους. Για τις αναφορές βλ. Wehr, 2006: 84, 85 και 90.

⁷³⁶ Von Franz, 1994: 214.

⁷³⁷ DS, 1157: «δεν το θέλουμε και τις περισσότερες φορές δεν θα μπορούσαμε να το θέλουμε· η προσπάθεια θα μας τσάκιζε».

⁷³⁸ DS, 1178-1179: «στην αρχή του χριστιανισμού υπάρχει ο Χριστός. [...] λίγο ενδιαφέρει αν ο Χριστός ονομάζεται ή δεν ονομάζεται άνθρωπος. Δεν έχει σημασία ακόμη ότι ονομάζεται Χριστός. Εκείνοι που έφτασαν ως το σημείο να αρνηθούν την ύπαρξη του Ιησού, δεν θα εμποδίσουν την επί του Όρους Ομιλία να εμφανίζεται στο Ευαγγέλιο μαζί με άλλους θείους λόγους. [...] Δεν οφείλουμε λοιπόν εδώ να θέσουμε τέτοια προβλήματα. Ας πούμε απλώς ότι οι μεγάλοι μυστικοί [...] βρίσκονται ανάμεσα στους μιμητές και στους πρωτότυπους συνεχιστές, αν και ανολοκλήρωτοι, αυτού που ολοκληρωμένα ήταν ο Χριστός των Ευαγγελίων».

⁷³⁹ Σε καταστάσεις έκστασης, οι αλλοιώσεις που επέρχονται στην κανονική κατάσταση της συνείδησης, εμφανίζονται ως παραβίαση των φυσικών νόμων. Στην πυροβασία, παραδείγματος χάριν, παρατηρούμε μια *αλλοίωση της συνείδησης* που δεν προκαλείται από κάποια 'υπερφυσική', εξωτερική επέμβαση, αλλά από την ιεροτελεστία του χορού. Τα 'αναστενάρια', τα οποία τελούνται στα ίδια αρχαία μέρη της διονυσιακής λατρείας, η φυσική αδυνατεί να τα εξηγήσει, ακόμη κι όταν ανατρέχει σε υποθέσεις δημιουργίας ενός πεδίου που εξουδετερώνει τη θερμική ακτινοβολία από τα πυρακτωμένα

διάρκεια, δεν είναι παρά θέαση (contemplation), αλλά αποκτά μία τεράστια ορμή, μία ακαταμάχητη ώθηση που τη ρίχνει στα πιο αχανή εγχειρήματα, σε μία δράση που η ελευθερία της συμπίπτει με τη θεική (DS, 1172).

Μια τέτοια οριακή ηθική εμπειρία, όπου το πεδίο της ανθρώπινης ιστορίας, χάριν της δράσης, δεν εγκαταλείπεται, όπως λέει ο Worms, ενόψει μιας υπερβατικής μεταφυσικής στην οποία η προσωπική συνείδηση συγχωνεύεται ολοκληρωτικά⁷⁴⁰, δεν είναι δυνατόν, τονίζει ο Μπερξόν, να εξομοιώνεται με την εμπειρία των αρρώστων ή με εκείνη της τρέλας. Ασφαλώς οι μυστικές καταστάσεις είναι ανώμαλες καταστάσεις, από τις οποίες εκστάσεις (exstases), οράματα (visions), εξάρσεις (ravisements), που συνοδεύουν εξίσου νοσηρές καταστάσεις, καθιστώντας τα όρια μεταξύ ανωμάλου (anormal) και νοσηρού (morbide) δυσδιάκριτα, δεν αποκλείονται. Πλην όμως όλα αυτά είναι, σύμφωνα με ομολογίες των μυστικών, μόνο περιστασιακά συμβάντα της διαδρομής (DS, 1169). Όσοι ισχυρίζονται το αντίθετο, αγνοούν ότι η διανοητική υγεία των μυστικών εκδηλώνεται πολλαπλώς: ως όρεξη δράσης (goût de l' action), ως ικανότητα προσαρμογής και αναπροσαρμογής, ως συνδυασμός σταθερότητας και ευελιξίας, ως προφητική διάκριση του δυνατού από το αδύνατο, ως πνεύμα απλότητας ή ως ανώτερη ορθοφροσύνη (DS, 1169), τελικά ως μία «μεγάλη υγεία» (grande santé)⁷⁴¹.

κάρβουνα. Οι υποθέσεις αυτές συνιστούν, σύμφωνα με τον μηχανολόγο, αλλά και ερευνητή των φαινομένων Νίκο Ταμπάκη, μάλλον ταυτολογία παρά εξήγηση, αφού αφήνουν ανεξήγητο πώς θερμοκρασία 300° C δεν προκαλεί ίχνος από έγκαιμα στα πέλαμα του αναστενάρη. Βλ. Ταμπάκης, 1984: 129. Φαινόμενα μετεωρισμού επίσης φανερώνουν κάτι ανάλογο. Λέγεται ότι ο Leibniz, ο οποίος φρόντιζε να μαθαίνει από πρώτο χέρι κάθε καινούργια ιδέα, μετά από κάποιο ταξίδι του στην Ιταλία, επιβεβαίωσε τα κατορθώματα του άγιου Ιωσήφ του Copertino, ο οποίος, βρισκόμενος σε κατάσταση έκστασης, αιωρούταν πάνω από το έδαφος, παραβιάζοντας τη βαρύτητα. Στο ίδιο, 146-147.

⁷⁴⁰ Ο J.- G. Goddard [*De la simplicité, mysticisme et folie*, Desclée de Brouwer, 2002], για παράδειγμα, επισημαίνει ο Worms, συγκρίνοντας τον Μπερξόν και τον Deleuze, θεωρεί ότι ο μυστικισμός του Μπερξόν προαγγέλλει τη σχιζοφρένεια του Deleuze, δεδομένου ότι οδηγεί την προσωπική συνείδηση να εξαφανισθεί ή να συγχωνευτεί πλήρως σε ένα ανώνυμο και καθολικό 'υπερβατολογικό πεδίο'. Βλ. Worms, στο Bouaniche, Keck, Worms, 2004: 66 και 67.

⁷⁴¹ Η οποία, σύμφωνα με τον Montebello [*Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001], αντιδιαστέλλεται από τη «μεγάλη υγεία» του Nietzsche, στον οποίο ταυτίζεται με «την ικανότητα χρησιμοποίησης της ασθένειας». Για την αναφορά αυτή βλ. Goddard, 2002: 227. Ωστόσο οφείλει κανείς να αναρωτηθεί περαιτέρω, αν η «μεγάλη υγεία», την οποία όπως λέει ο Nietzsche [*Η χαρούμενη επιστήμη*, § 382, βλ. Nietzsche, 2004: 263-264], την αναζητά «όποιος έχει μία ψυχή που διψά να ζήσει όλο το φάσμα των μέχρι τούδε αξιών [...] όποιος θέλει να μάθει από τις περιπέτειες της πιο

Κατανοούμε καλύτερα τις ανώμαλες αυτές καταστάσεις, τις νευρικές διαταραχές που χαρακτηρίζουν όχι μόνο τους μυστικούς, αλλά και άλλες μορφές μεγαλοφυΐας, κυρίως τους μουσικούς (DS, 1170), αν σκεφτούμε τη διατάραξη που προκαλείται όταν αναστατώνεται η συνήθης ισορροπία ανάμεσα στο συνειδητό και στο ασυνειδητό⁷⁴², όταν αναδύεται το βαθύ εγώ (εαυτός) και εκτοπίζει το εγώ της επιφάνειας (κοινωνικό εγώ)⁷⁴³. Η αναστάτωση (bouleversement) τότε, που επέρχεται από το «πέραςμα από το στατικό στο δυναμικό, από το κλειστό στο ανοικτό, από τη συνηθισμένη ζωή στη μυστική ζωή», η ένταση, που προκαλείται όταν αναμοχλεύονται τα σκοτεινά βάθη της ψυχής και ανεβαίνει στην επιφάνεια με τη μορφή εικόνας ή συγκίνησης, καταλήγει σε μία «συστηματική ανακατάταξη ενόψει μιας ανώτερης ισορροπίας» (DS, 1170). Αλλά μόνο όταν η θυσία είναι αδίστακτη και παράτολμη, όπως γράφει ο William James, θα έρθει πραγματικά η ανώτερη ασφάλεια, έτσι ώστε διαμέσου της μεταστροφής να μπορέσει ο εσωτερικός άνθρωπος να μεταβεί σε μια εντελώς διαφορετική θέση ισορροπίας, σε ένα διαφορετικό κέντρο ενέργειας⁷⁴⁴.

Στην πορεία μετάβασης προς τη θέωση (déification), η μυστική εμπειρία, αν και εξατομικευμένη, υποβάλλει, σύμφωνα με τον Μπερξόν, τις ίδιες εικόνες, τις ίδιες εκφράσεις και παραβολές, σε πρόσωπα εντελώς άγνωστα μεταξύ τους (DS, 1184). Πλην όμως η βαθιά συμφωνία όλων αυτών των οπτασιών ή των εικόνων, δεν είναι απόρροια αφηρημένων περιγραφών ή αφηρημένων διδασκαλιών της θρησκείας (DS, 1176). Οφείλεται μάλλον σε μία «ταυτότητα ενόρασης», μέσω της οποίας οι μυστικοί επικοινωνούν με την πραγματική ύπαρξη του Όντος. Οφείλεται στο ότι υπάκουσαν μόνο στον εαυτό τους, στο ότι ένα ασφαλές ένστικτο τους οδήγησε στον άνθρωπο που

προσωπικής του εμπειρίας, πώς νιώθει ένας κατακτητής του ιδεώδους και κάποιος που το ανακαλύπτει, κι επίσης ένας καλλιτέχνης, ένας άγιος, ένας νομοθέτης, ένας σοφός, ένας επιστήμονας, ένας ευσεβής άνθρωπος, ένας μάντης κι ένας που στέκει σαν θεός παράμερα», και «την οποία δεν αρκείται να την έχει κανείς, αλλά την κατακτά συνεχώς και πρέπει να την κατακτά, γιατί τη θυσιάζει συνεχώς και πρέπει να τη θυσιάζει!...», δεν συγκλίνει εν προκειμένω με την αντιμετώπιση του Μπερξόν, όταν ο τελευταίος αναφέρεται στην υγεία των μυστικών, μέσω ενός δυναμικού χειρισμού των ανώμαλων (παθολογικών) καταστάσεων ενόψει μιας συστηματικής ανακατάταξης της προσωπικότητας. Για την πραγμάτευση του προβλήματος της υγείας μεταξύ Nietzsche και Μπερξόν βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του François (2007: 449-468), ιδιαίτερα σσ. 455-457 και 460.

⁷⁴² Βλ. παραπάνω σ. 197.

⁷⁴³ Βλ. παραπάνω κυρίως σσ. 152-153.

⁷⁴⁴ James, 1999: β) 79.



τους έδειξε ακριβώς τον δρόμο που θέλουν να βαδίσουν⁷⁴⁵, σε μία προσδοκία πέραν του λόγου⁷⁴⁶, στο ότι πειθάρχησαν αυθόρμητα, όπως λέει ο Nietzsche, σε ένα πάθος, σε ένα καθήκον για το οποίο γίνεται κανείς ακούσια ιεραπόστολος⁷⁴⁷. Μία ψυχή, λοιπόν, ικανή και άξια για την προσπάθεια αυτή, χωρίς καν να διερωτάται αν η βασική αρχή, με την οποία βρίσκεται σε επαφή, είναι η υπερβατική αιτία όλων των πραγμάτων, χωρίς να απορροφάται η προσωπικότητά της, αφήνεται να την διαπερνά ένα ον με δυνατότητες απείρως μεγαλύτερες από αυτή την ίδια, έτσι ώστε εφεξής, η προσκόλλησή της στη ζωή θα ήταν χαρά μες τη χαρά, αγάπη αυτού που είναι μόνον αγάπη (DS, 1155). Αποκλείοντας έτσι την αποκάλυψη με χρονολογία, τους θεσμούς, ακόμη και την πίστη (DS, 1188), ο μυστικός γίνεται φορέας μιας «εσωτερικής αποκάλυψης» (DS, 1176), μιας αποκάλυψης προσωπικής, όπως εκείνης του Pascal⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ Αναφορά του Μπερξόν στον M. de Montmorand [*Psychologie des mystiques catholiques*, Παρίσι, 1920, σ. 17], στο DS, 1185.

⁷⁴⁶ DS, 1204: «Η πρώτη υποχρέωση, ως πίεση, είναι υπο-ορθολογική. Η δεύτερη, ως προσδοκία, είναι υπερ-ορθολογική».

⁷⁴⁷ Nietzsche, 2003: 53-54: «Σταδιακά, όσο στρέφεται κανείς προς τα μέσα, πειθαρχεί, επανερχόμενος σε μιαν ενότητα: είναι εκείνο το πάθος για το οποίο εδώ και πολύ καιρό δεν έχουμε βρει κανένα όνομα, που μας διασώζει από κάθε εκτροπή και διασπορά, είναι εκείνο το καθήκον για το οποίο γίνεται κανείς ακούσια ιεραπόστολος».

⁷⁴⁸ «Στα μάτια ενός Νεύτωνα (Newton) ή ενός Παστέρ (Pasteur), η επιστήμη διατηρεί όλη τη σπουδαιότητά της δίπλα στην πίστη. Δεν ισχύει το ίδιο για τον Πασκάλ (Pascal). Αλλά τούτο άραγε δεν οφείλεται επειδή η πίστη του έχει έναν χαρακτήρα τελείως ιδιαίτερο, όντας η πίστη των μυστικών, στο ότι αντλεί τη δύναμή της από μια ειδική αποκάλυψη, προσωπική, της οποίας οι μυστικοί είναι οι προνομιούχοι θεματοφύλακες;». Γράμμα του Μπερξόν στον Sully-Prudhomme. Για την παράθεση αυτή βλ. Vieillard-Baron, 2004: 464. Ο Blaise Pascal (1623-1662), έχοντας έφεση στα μαθηματικά και στη γεωμετρία, έγραψε το πρώτο του επιστημονικό δοκίμιο στην ηλικία των δεκαέξι· επινόησε επίσης μια αριθμομηχανή για να βοηθήσει τον πατέρα του στους υπολογισμούς και πήρε γι' αυτό το βασιλικό δίπλωμα ευρεσιτεχνίας. Στη συνέχεια ασχολήθηκε με επιστημονικά πειράματα που τον οδήγησαν στην εφεύρεση του βαρόμετρου, του υδραυλικού πιεστηρίου και της σύριγγας. Το 1654, έχοντας για καιρό παρασυρθεί από τις απολαύσεις της κοινωνικής ζωής του Παρισιού, είχε αρχίσει να εκφράζει μια αποστροφή για την κενότητα της εγκόσμιας ζωής. Βίωσε τότε τη «δεύτερη μεταστροφή» του, την οποία κράτησε μυστική σε όλη του τη ζωή. Εντούτοις, την κατέγραψε στα *Χρονικά* του, την έραψε στη φόδρα του σακακιού του, επαναλαμβάνοντας τη διαδικασία κάθε φορά που άλλαζε ρούχα, ώσπου βρέθηκε μετά τον θάνατό του. Το σημείωμά του, με ημερομηνία 23 Νοεμβρίου 1654, έγραφε: «Φωτιά». «Θεέ του Αβραάμ, Θεέ του Ισαάκ, Θεέ του Ιακώβ, όχι των φιλοσόφων και των στοχαστών. Σιγουριά, βεβαιότητα, ειλικρινής χαρά, γαλήνη. Θεέ του Ιησού Χριστού, Θεέ του Ιησού Χριστού. [...] Χαρά, χαρά, χαρά, δάκρυα χαράς». Η εμπειρία αυτή ήταν τόσο μεταμορφωτική, ώστε αποσύρθηκε στο

Η μυστική εμπειρία, λοιπόν, απαλλαγμένη από θεολογικές διατυπώσεις, μπορεί να βοηθήσει σοβαρά τη φιλοσοφική έρευνα (DS, 1188). Η μυστική εμπειρία μπορεί, όπως γενικά η επιστημονική εμπειρία που δεν επιδέχεται διαρκώς επανάληψη ή έλεγχο, να συντελέσει στη διερεύνηση της εσωτερικής πραγματικότητας, ενόσω εμφανίζει τις ίδιες αναλογίες με την εξωτερική:

Τον καιρό που η κεντρική Αφρική ήταν terra incognita (άγνωστη γη), η γεωγραφία βασιζόταν στην αφήγηση ενός μόνο ερευνητή, αν αυτός πρόσφερε επαρκείς εγγυήσεις εντιμότητας και αρμοδιότητας. Το διάγραμμα των ταξιδιών του Λίβινγκστον απεικονιζόταν για πολύ καιρό στους χάρτες του γεωγραφικού μας άτλαντα. Θα απαντήσουν ότι η επαλήθευση ήταν δυνατή θεωρητικά (en droit), αν όχι στην πραγματικότητα (en fait), ότι και άλλοι ταξιδευτές ήταν ελεύθεροι να πάνε εκεί και να δουν, ότι ο χάρτης που χαράχθηκε άλλωστε σύμφωνα με τις οδηγίες ενός μόνο ταξιδευτή ήταν προσωρινός και περίμενε μεταγενέστερες εξερευνήσεις να τον κάνουν οριστικό. Το αποδέχομαι· αλλά και ο μυστικός, το ίδιο και αυτός, έκανε ένα ταξίδι που και άλλοι μπορούν θεωρητικά να ξανακάνουν, αν όχι στην πραγματικότητα· και εκείνοι που είναι πράγματι ικανοί να το κάνουν είναι εξίσου πολλοί με εκείνους που είχαν το θάρρος και την ενεργητικότητα ενός Στάνλεου που πήγε να βρει τον Λίβινγκστον (DS, 1183-1184).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν το μυστικό παράδειγμα μπορεί να προσφέρει τη μαρτυρία, τις απαραίτητες εγγυήσεις για τη διερεύνηση της ψυχικής ενδοχώρας, τότε η επιστήμη μας μπορεί να διευρυνθεί, λέει ο Μπερξόν, μέσα από τη μυστική εμπειρία. Αν η φιλοσοφική βεβαιότητα, που επικαλείται συγχρόνως την ενόραση και το συλλογισμό, επιδέχεται διαβάθμιση, αν η επιστημονική ενόραση μπορεί να επεκταθεί, αυτό είναι δυνατό μόνο μέσω της μυστικής ενόρασης (DS, 1193). Αυτό μπορεί να το καταλάβει ο φιλόσοφος όταν συνθέτει ένα έργο, αφού γενικά είναι συγγραφέας, και να δει ότι η αγάπη, την οποία οι μυστικοί θεωρούν ως ουσία της θεότητας, είναι «συγχρόνως πρόσωπο και δύναμη δημιουργίας (puissance de

Πορτ-Ρουαγιάλ για τρεις μήνες· αφιερώθηκε στην προσευχή και εγκατέλειψε ένα μεγάλο μέρος της επιστημονικής του εργασίας, όπως και την ιδέα του γάμου. Βλ. Fanning, 2005: 342 και 343.

création)» (DS, 1190). Θα καταλάβει τότε, αν παραμείνει στην περιοχή των εννοιών και των λέξεων, αν θεωρήσει τις έννοιες ομοιογενείς μεταξύ τους και στο ίδιο επίπεδο συνείδησης, ότι εφαρμόζει μια άκοπη μέθοδο εργασίας, με έκταση και επιφάνεια⁷⁴⁹. Η μέθοδος αυτή θα δώσει ένα λίγο πολύ ικανοποιητικό αποτέλεσμα, αλλά θα καταλήξει πάντα σε αποτέλεσμα, ίσως πρωτότυπο και ισχυρό. Αλλά αυτό δεν θα είναι παρά «αύξηση του ετήσιου εισοδήματος», εφόσον επιτρέπει στη διάνοια να ζει με το ίδιο κεφάλαιο και τις ίδιες αξίες. Αν όμως ακολουθήσει μια μέθοδο περισσότερο φιλόδοξη και λιγότερο σίγουρη, αν ο φιλόσοφος επιχειρήσει να πραγματοποιήσει το απραγματοποίητο (irréalisable), τότε δεν θα μπορέσει να πει εάν και πότε θα καταλήξει κάπου. Παρόλο που βιάζει τις λέξεις και εξαναγκάζει τα στοιχεία, παρόλο που αναζητεί την απλή συγκίνηση, μια «μορφή που θα ήθελε να δημιουργήσει την ύλη της», ανεβαίνοντας ξανά από το διανοητικό, το κοινωνικό επίπεδο, εκεί όπου ξεκινά μια απαίτηση δημιουργίας, βλέπει ότι η επιτυχία δεν είναι ποτέ εξασφαλισμένη, και κάθε στιγμή διερωτάται αν θα του δοθεί η δυνατότητα να φτάσει στο τέρμα. Αν αυτό το καταφέρει, αν καταλήξει κάπου, θα μπορέσει τότε να πλουτίσει την ανθρωπότητα με μία σκέψη ικανή να παίρνει νέα όψη για κάθε νέα γενιά, με ένα κεφάλαιο που παράγει απεριόριστους τόκους και όχι με ένα ποσό που θα πρέπει να δαπανηθεί αμέσως (DS, 1190-1191).

Όσο ο φιλόσοφος επιχειρεί να πραγματοποιήσει το απραγματοποίητο, όσο οδεύει προς το αδύνατο, μπορεί να καταλάβει τον εσωτερικό δυναμισμό της μυστικής εμπειρίας, τον φλογερό ενθουσιασμό, την έκλαμψη, την πίστη που μετακινεί βουνά, όλα αυτά που κρυσταλλώνονται μετέπειτα στο καλούπι μιας θεωρίας, ώστε να αποκτήσουν όλοι κάτι από αυτό που κατείχαν ορισμένοι προνομιούχοι (DS, 1177). Θα καταλάβει τότε, χάρη στην προσπάθεια που επιτελείται αφανώς στο εσωτερικό της συνείδησης, για να επικοινωνήσει η συνείδηση με μια υπερβατική αρχή (DS, 1186), ότι το απότομο άλμα από το κλειστό στο ανοικτό δεν ήταν καθόλου συμπτωματικό (DS, 1159). Θα καταλάβει, τελικά, εφόσον σε άλλους επιστημονικούς τομείς, η εμπάθυνση εντελώς διαφορετικών προβλημάτων από το θρησκευτικό έδωσε συμπεράσματα αντίστοιχα με εκείνα της μυστικής εμπειρίας, γιατί η προνομιακή αυτή εμπειρία λειτουργεί ενισχυτικά και συμπληρωματικά ως προς την επιστήμη και γιατί η μέθοδος διασταύρωσης (méthode de recouplement), -η σύγκλιση δύο «γραμμών γεγονότων» (lignes de faits), της επιστήμης και της μεταφυσικής, γράφει ο Μπερξόν

⁷⁴⁹ Βλ. παραπάνω σ. 191.



αναφερόμενος στο άρθρο του *Η Συνείδηση και η ζωή* (1911)⁷⁵⁰, αποτελεί τη μόνη μέθοδο που μπορεί να προχωρήσει οριστικά τη μεταφυσική (DS, 1186), τη μόνη μέθοδο που μας θέτει ενώπιον μιας τέτοιας «συσσώρευσης πιθανοτήτων», ώστε μέσω μιας κοινής και συνδυασμένης προσπάθειας νιώθουμε ότι *βρισκόμαστε στο δρόμο προς τη βεβαιότητα* (ES, 817).

Απ' τη σκοπιά αυτή, δεν θα υποστηρίζαμε, μαζί με τον Gurvitch, ότι η μυστική εμπειρία ανοίγει την πόρτα στο ανεξέλεγκτο, σε ένα υπερβατικό απόλυτο που δεν επιδέχεται αντικειμενική επαλήθευση, φανερώνοντας έτσι μία οπισθοδρόμηση της μπερξονικής σκέψης⁷⁵¹. Απεναντίας, υποδεικνύει μία κατεύθυνση επί της οποίας είναι δυνατόν να επιτευχθεί η μέχρι τώρα *εκκρεμής* συμφιλίωση μεταξύ μυστικισμού και ορθολογικότητας⁷⁵², ώστε αμφότεροι οι όροι να μην αποκλείονται αμοιβαία, αλλά

⁷⁵⁰ Διάλεξη που έδωσε ο Μπερξόν στα αγγλικά για τον Huxley, στο Πανεπιστήμιο του Birmingham (29 Μαΐου 1911), και η οποία δημοσιεύτηκε στη συνέχεια με τον τίτλο 'Ζωή και Συνείδηση', στο *Hibbert Journal*, Οκτώβριος 1911, ενώ αναδημοσιεύτηκε το 1914 στον τόμο *Huxley memorial lectures*. Εκεί ο Μπερξόν εξηγεί πώς αντιλαμβάνεται τις γραμμές γεγονότων: «Όσο με αφορά, εκτιμώ ότι δεν υπάρχει αρχή απ' όπου να μπορεί να συνάγεται μαθηματικά η επίλυση των μεγάλων προβλημάτων. Από την άλλη, είναι αλήθεια ότι δεν βλέπω να υπάρχει κάποιο καθοριστικό γεγονός που να επιλύει το πρόβλημα, όπως συμβαίνει στη φυσική και στη χημεία. Απλώς, σε διάφορες περιοχές της εμπειρίας, πιστεύω ότι αντιλαμβάνομαι διαφορετικές ομάδες γεγονότων, καθεμία από τις οποίες, χωρίς να μας δίνει την επιθυμητή γνώση, μας δείχνει μία κατεύθυνση όπου μπορούμε να τη βρούμε» (ES, 817).

⁷⁵¹ Ο Georges Gurvitch [*«La philosophie sociale de Bergson»*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ιούλιος 1948], ένας από τους πιο επιφανείς κοινωνιολόγους που προσπάθησαν να εξετάσουν σε βάθος τη δομή της κοινωνίας, πηγαίνοντας ενάντια σε κάθε Σχολή κοινωνιολογίας, είχε το κουράγιο να διακηρύξει ότι «ο Μπερξόν υπήρξε ο μοναδικός ιδιοφυής φιλόσοφος της εποχής μας». Ο Gurvitch, που έλαβε σοβαρά υπόψη του την ανάπτυξη των θέσεων του Μπερξόν στις *Δύο πηγές*, πλην όμως δεν τον ακολούθησε ως το τέρμα, διαβεβαίωσε την ύπαρξη δύο διαφορετικών τάσεων: μίας τάσης ασυνεχούς και πλουραλιστικής, όπως του William James, διά της οποίας ο Μπερξόν αντιτείνει τη δημιουργική ηθική της ελευθερίας σε διαφορετικές αιποκρατίες και αναγκαιότητες, ώστε να διαλεκτικοποιεί την ηθική ακόμη και στο κοινωνικό επίπεδο· και μίας τάσης διά της οποίας υπερβαίνει, τρόπον τινά, αυτή την αντίθεση, εισάγοντας μία διαδικασία συνέχειας και αναζητώντας τα θεμέλια της ηθικής σε μια υπερβατική εμπειρία: τη μυστική εμπειρία της χάρης (σ. 304). Αυτή η δεύτερη τάση φανερώνει κατά τον Gurvitch μία οπισθοδρόμηση της μπερξονικής σκέψης (σ. 299), αφού η εμπειρία αντί να στρέφεται στο άμεσο, ανοίγεται σε ένα υπερβατικό απόλυτο, μη αναγώγιμο σε αντικειμενική επαλήθευση, τη στιγμή που το πρόβλημα θα έπρεπε να είχε τεθεί, σύμφωνα με τον Gurvitch, στο επίπεδο των εσωτερικών αντιθέσεων της κοινωνίας (σ. 305). Για την αναφορά αυτή βλ. Mourélos, 1964: 192-194.

⁷⁵² Ένα ζήτημα το οποίο στην έρευνα θεωρείται ακόμη ανοικτό. Βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 378.

να αποκτήσουν την απαραίτητη ευελιξία και συμπληρωματικότητα ως προς τη χρήση και τη σημασία τους⁷⁵³.

Ασφαλώς η μυστική εμπειρία αποκλείει ορισμένους, όπως η μουσική άλλους, για τους οποίους είναι μόνο θόρυβος (*DS*, 1184). Μιλά μόνο σε όσους νιώθουν κάτι (*DS*, 1177), σε όσους πέρασαν καταστάσεις ανάλογες με τις προαναφερθείσες, σε όσους προχώρησαν πέρα από τη θέαση, στην *επαφή με το Θεό*, σε μια κατάσταση στην οποία, οι μυστικοί «άπαξ και επανήλθαν στον εαυτό τους, πηγαινοέρχονται, και αφοσιωμένοι στις πιο ταπεινές ασχολίες τους, αισθάνονται, παρ' όλα αυτά, μεταμορφωμένοι, μετασχηματισμένοι», επειδή ο Θεός βρισκόταν και δρούσε εντός τους όπως *μεταχειρίζεται κανείς ένα εργαλείο*⁷⁵⁴. Όντας αυτό το θεϊκό εργαλείο, η μυστική συνείδηση, «μεταδίδοντας λίγο λίγο, αργά, ένα μέρος από τον εαυτό της», προβαίνει στο έργο της: τούτο δεν είναι άλλο από τον *μετασχηματισμό της ανθρωπότητας* (*DS*, 1175), την απαλλαγή της «από την αναγκαιότητα να είναι είδος» (*espèce*) (*DS*, 1240).

Αρνούμενη να παραμείνει στην έκσταση της θέασης, η εξαιρετική προσωπικότητα, διαθέτοντας ένα απόθεμα αόρατης δύναμης, *ένα είδος ηλεκτρισμού που μαγνητίζει και ελκύει έναν λαό* (*Cor*, 715), προσφέρει τον εαυτό της στη δράση, στο όραμα μιας *ανοικτής κοινωνίας*, έτσι ώστε η ανθρωπότητα να λάβει όχι μόνο μεταφυσικά, αλλά ηθικά ακόμη και πολιτικά συνείδηση του εαυτού της⁷⁵⁵. Τώρα, αν πολλές φορές δεν την κατανοούμε, είναι επειδή η γλώσσα της δεν είναι απ' όλους το ίδιο κατανοητή. Σε *πολλά αυτιά φέρνει μόνο την ηχώ ενός χαμένου παρελθόντος, ενώ άλλα ακούν ήδη, σαν σε όνειρο, το χαρούμενο τραγούδι του μέλλοντος*⁷⁵⁶.

⁷⁵³ Στην κατεύθυνση αυτή πρέπει να εντάξουμε την προσπάθεια ορισμένων μελετητών, που αναζητούν επιχειρήματα ενάντια στον φημολογούμενο *ιρασιοναλισμό* του Μπερξόν. Η Kennedy, για παράδειγμα - επικαλούμενη τον Ryle [*The concept of mind*, 1968], στον οποίο η έννοια της ορθολογικότητας δεν περιορίζεται μόνο στα νοητικά φαινόμενα, αλλά επεκτείνεται και στα μη-ορθολογικά-, παραδέχεται ότι μερικές μη έλλογες απόψεις του νου είναι νοητές (*intelligible*), καθώς παρουσιάζουν μια ορισμένη τάξη, ακόμη και αν και αυτή δεν είναι λογική, την οποία μπορούμε να την κατανοήσουμε σε συνδυασμό με τις περιστάσεις που συνέβησαν και μέσα στο πλαίσιο της προηγούμενης εμπειρίας, ώστε τα μη-ορθολογικά νοητικά φαινόμενα να αποβούν κατανοητά και «λογικά». Βλ. Kennedy, 1987: 130.

⁷⁵⁴ *Méi*, 1235.

⁷⁵⁵ Βλ. Worms, στο Soulez-Worms, 2002: 221.

⁷⁵⁶ *PM*, 1480.



Κεφάλαιο 7^ο

Άλλες πτυχές της μετάβασης

1. Κοινωνικό γίνεσθαι και ιστορία

Η μετάβαση από την κλειστή κοινωνία, η δομή της οποίας συγκροτείται όπως είδαμε στη βάση της στατικής θρησκείας και της κοινωνικής υποχρέωσης ως πίεσης, δεν επιτελείται με διεύρυνση. Από την κλειστή στην ανοικτή κοινωνία, από την πολιτεία στην ανθρωπότητα (DS, 1202), η μετάβαση είναι δυναμική. Επιτελείται χάρη σε διαδοχικές προσπάθειες, που «δεν ήταν ακριβώς η προοδευτική πραγμάτωση ενός ιδεώδους, αφού καμία ιδέα, σφυρηλατημένη προκαταβολικά δεν μπορούσε να παριστάνει ένα σύνολο επιτεύξεων από τις οποίες η καθεμιά τους, όταν δημιουργείται, θα δημιουργούσε τη δική της ιδέα», αλλά εκφράστηκαν σε κάτι μοναδικό: σε μία ορμή, που είχε δώσει κλειστές κοινωνίες, πλην όμως, καθώς δεν μπορούσε να παρασύρει την ύλη, αναζήτησε να πραγματοποιηθεί μέσω μιας προνομιάς ατομικότητας (DS, 1203).

Μια τέτοια ορμή χαρακτηρίζει τη μετάβαση από τη δημοκρατία της πόλης στην καθολική δημοκρατία. Ο Μπερξόν, έχοντας από πολύ νωρίς εκφράσει τη συμπάθειά του προς τα δημοκρατικά ιδεώδη⁷⁵⁷, απέδωσε τη μετάβαση αυτή, κατά την οποία η δημοκρατία της πόλης, που περιοριζόταν στους ελεύθερους πολίτες, αντικαθίσταται από μία καθολική δημοκρατία (république universelle), που αγκαλιάζει όλους τους ανθρώπους (DS, 1039-1040), στη δημιουργική δράση των ανθρώπων εκείνων «που είχαν προοδευτικά συλλάβει και πραγματοποιήσει τη δημοκρατία»⁷⁵⁸, στην πρόοδο

⁷⁵⁷ Ο Hude, συγκεκριμένα, επεσήμανε ότι η συμπάθεια του Μπερξόν προς τα δημοκρατικά ιδεώδη, μάλιστα ως μια ουσιαστική σχέση μεταξύ δημοκρατικής εξέλιξης και πνευματικής ζωής, εκδηλώνεται για πρώτη φορά στα μαθήματα του στο λύκειο Henri IV, παρότι η έμφασή του σε αυτά δεν είναι τόσο η πολιτική, όσο η ηθική (αφορούν κυρίως λεπτομερείς ηθικές αναλύσεις περί της αξίας, της ανταμοιβής και της τιμωρίας). Βλ. Hude, 1990: 179.

⁷⁵⁸ PM, 1265-1266: «Το κεφαλαιώδες γεγονός των νεότερων χρόνων είναι η ανακήρυξη της δημοκρατίας. Αναμφισβήτητο στο παρελθόν [...] βρίσκουμε προειδοποιητικά σημεία· αλλά οι πιο ενδιαφέρουσες ίσως ενδείξεις, θα λαμβάνονταν υπόψη από τους σύγχρονους, αν γνώριζαν ότι η ανθρωπότητα βαδίζει σε αυτή την κατεύθυνση· αλλά η κατεύθυνση αυτή της πορείας δεν είχε ακόμη

που επέφερε η δράση των ηθικών δημιουργών. Έτσι, παρόλο που η πρόοδος ήταν πολύ αργή, -δεκαοκτώ αιώνες πέρασαν από τη γέννηση του Χριστού μέχρι την διακήρυξη των Δικαιωμάτων του ανθρώπου στην Αμερική, την οποία ακολούθησε η Γαλλική Επανάσταση-, η μετάβαση στη δημοκρατία πραγματοποιήθηκε όταν με την έλευση του χριστιανισμού ενεργοποιήθηκε «η ιδέα της καθολικής αδελφότητας, που συνεπάγεται την ισότητα των δικαιωμάτων και το απαραβίαστο του προσώπου» (DS, 1040-1041). Όταν, με άλλα λόγια, μια δημιουργική προσπάθεια, που υπέθετε δυνατό κάτι που ήταν όντως αδύνατο, ενεργοποίησε ένα ιδεώδες, η αρχή του οποίου δεν προέκυψε από αξιωματικά προκαθορισμένες εντολές, αλλά ήταν ευαγγελική και επικαλούταν την αγάπη (DS, 1041).

«Από όλες τις πολιτικές συλλήψεις», διατείνεται ο Μπερξόν, η δημοκρατία είναι η πλέον απομακρυσμένη από τη φύση, η μόνη που υπερβαίνει τα δεδομένα της «κλειστής κοινωνίας» και «αποδίδει στον άνθρωπο απαραβίαστα δικαιώματα» που απαιτούν «αναλλοίωτη πίστη στο καθήκον» (DS, 1214). Η δημοκρατία θεωρητικά, συνεχίζει ο Μπερξόν, αναφέρεται σε έναν πολίτη που είναι, όπως λέει ο Kant, συγχρόνως 'νομοθέτης και υπήκοος', σε «έναν ιδανικό άνθρωπο, που σέβεται τους άλλους όπως τον εαυτό του, που εισέρχεται σε υποχρεώσεις τις οποίες θεωρεί απόλυτες, και που συμπίπτει τόσο καλά με αυτό το απόλυτο, ώστε δεν μπορούμε πια να πούμε αν είναι το καθήκον που απονέμει το δίκαιο ή το δίκαιο που επιβάλλει το καθήκον». Μια τέτοια δημοκρατία «διακηρύσσει την ελευθερία, απαιτεί την ισότητα και συμφιλιώνει τις δύο αυτές εχθρικές αδελφές», τοποθετώντας υπεράνω τους την αδελφότητα (DS, 1215). Έτσι, ενώ μια μη δημοκρατική κοινωνία θα αντιστοιχούσε στο τρίπτυχο: «εξουσία, ιεραρχία, σταθερότητα», η δημοκρατική κοινωνία υφίσταται ως ιδεώδες, ως κατεύθυνση μάλλον προς την οποία βαδίζει η ανθρωπότητα (DS, 1215).

Αντιπροσωπεύει μία μεγάλη προσπάθεια αντίστροφη στη φύση, μία πρόθεση διά της οποίας εξαπολύεται μια ιδέα, που αρχικά εμφανίζεται αρνητικά ως διαμαρτυρία, ως πρόκληση ενάντια στις καταχρήσεις, για να βάλει τέλος σε «αβάσταχτες οδύνες», για να απομακρύνει εν ολίγοις ό,τι υπήρχε: η Επανάσταση, έλεγε χαρακτηριστικά ο Emile Faguet για τη γαλλική επανάσταση, δεν έγινε για την ελευθερία και την

τότε σημειωθεί περισσότερο από μίαν άλλη, ή μάλλον δεν υπήρχε ακόμη, αλλά δημιουργήθηκε από την ίδια την πορεία [...] από την κίνηση των ανθρώπων προς τα εμπρός, που προοδευτικά συνέλαβαν και πραγμάτωσαν τη δημοκρατία».



ισότητα, αλλά «επειδή οι άνθρωποι πέθαιναν από την πείνα». Αν γίνεται λοιπόν αισθητή η δράση των δημοκρατικών αρχών, είναι γιατί εμφανίζονται αρχικά αρνητικά, αφού *εμποδίζουν, απορρίπτουν, ανατρέπουν*, ενώ η θετική τους ένδειξη, προσθέτει ο Μπερξόν, *το τι πρέπει να γίνει, δύσκολα αντλείται από αυτές*. Και καθώς «δεν μπορούν να εφαρμοστούν, παρά μόνο αν τις μεταθέσει κανείς, απόλυτες και οιονεί ευαγγελικές, σε όρους καθαρά σχετικής ηθικότητας ή μάλλον γενικού συμφέροντος», οι δημοκρατικές αρχές διατρέχουν τον κίνδυνο να αποβούν ιδιοτελείς (DS, 1216).

Ο μετασχηματισμός άρα μιας μη δημοκρατικής κοινωνίας σε «δημοκρατία», μολονότι εμφανίζεται αρνητικά, ανατρεπτικά ως προς το ισχύον καθεστώς, επιτελείται γιατί κάθε τόσο την ονειρεύονται εκλεκτές ψυχές, ώστε «κάθε φορά να πραγματώνει κάτι από τον εαυτό της σε δημιουργίες που η καθεμιά τους, με λιγότερο ή περισσότερο βαθιά μεταμόρφωση (transformation) του ανθρώπου, επιτρέπει να υπερπηδήσουμε τις μέχρι τότε ανυπέρβλητες δυσκολίες» (DS, 1202). Οφείλεται στο γεγονός ότι κάποιιοι θυσίασαν τις βολές τους χάριν του ιδεώδους⁷⁵⁹, στο ότι τόλμησαν να αφήσουν πίσω τους τα περιττά αγαθά, και ενέδωσαν στην περιπέτεια μιας εκστρατείας, τέτοια όπως την περιέγραψε ένας αναρχικός ποιητής:

*όχι συσσωρεύοντας πλούτη, αλλά χαρίζοντας ό,τι έχεις θα γίνεις ωραίος
πρέπει να απαλλαγείς από τα περιτυλίγματα, να μη σκεπάζεσαι με
καινούργια: δεν θα κάνεις το κορμί σου γερό και υγιές πολλαπλασιάζοντας
τα ρούχα: αλλά μάλλον πετώντας τα [...] Διότι ένας στρατιώτης που
πηγαίνει σε εκστρατεία δεν ψάχνει να βρει τι καινούργια εξαρτήματα μπορεί
να κουβαλήσει στην πλάτη του, αλλά μάλλον τι μπορεί ν' αφήσει πίσω.
Ξέροντας καλά ότι κάθε τι επιπρόσθετο πράγμα, που δεν μπορεί να το
χρησιμοποιήσει και να το χειριστεί ελεύθερα, είναι εμπόδιο⁷⁶⁰.*

⁷⁵⁹ DS, 1019: «Αλλά πρόκειται να πάμε πιο μακριά, και οι ανέσεις με τις οποίες περνούμε καλά στο σπίτι μας θα ήταν εμπόδια, θα γίνονταν ενοχλητική αποσκευή, αν έπρεπε να τις πάρουμε μαζί μας στο ταξίδι».

⁷⁶⁰ Edward Carpenter, *Towards Democracy*, σ. 362 (συμπτυγμένο). Η παράθεση στο James, 1999: β) 76-77.



Η πορεία λοιπόν προς τη δημοκρατία, βασισμένη στην έννοια του ηθικού ηρωισμού, προσφέρει το κλειδί ανάγνωσης της μπερξονικής φιλοσοφίας⁷⁶¹, και συγχρόνως ένα δυναμικό πλαίσιο για τη θεώρηση της ιστορίας και εν γένει της κοινωνικοπολιτικής εξέλιξης. Ασφαλώς το ζήτημα αν ο Μπερξόν ενδιαφέρεται για την ιστορία, ή αν διαθέτει μια φιλοσοφία της ιστορίας, δεν διέφυγε της προσοχής των μελετητών. Αλλά η παραδοχή ότι ο Μπερξόν διαθέτει μια συγκροτημένη «φιλοσοφία της ιστορίας»⁷⁶², με την έννοια που η φιλοσοφική παράδοση αποδίδει στην ιστορία, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του Hegel⁷⁶³, -στον οποίο το αίνιγμα της διαδοχής διαλύεται οριστικά προκειμένου ν' αφήσει τόπο στη διαλεκτική ως λογική της ιστορίας⁷⁶⁴, ως διαδοχική κορύφωση της ιστορικής προόδου στο γερμανικό έθνος⁷⁶⁵ - μάλλον πρέπει να αποκλειστεί. Η ιστορία, στη σκέψη του Μπερξόν, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη διάρκεια· αποτελεί έκφραση της προσωπικής μας ιστορίας, της ιστορίας της συνειδήσής μας⁷⁶⁶. Ως εκ τούτου, όχι η νομοτέλεια, αλλά η ιδιαιτερότητα των συμβάντων της είναι εκείνα που τη χαρακτηρίζουν:

η ιστορία δεν αρχίζει εκ νέου· η μάχη του Αούστερλιτς δόθηκε άπαξ, και δεν θα δοθεί ποτέ πια. Εφόσον δεν μπορούν να αναπαραχθούν οι ίδιες ιστορικές συνθήκες, είναι αδύνατον να επανεμφανιστεί το ίδιο ιστορικό γεγονός και καθώς ένας νόμος εκφράζει αναγκαστικά ότι σε ορισμένες αιτίες, πάντα τις ίδιες, θα αντιστοιχεί ένα αποτέλεσμα πάντα το ίδιο επίσης,

⁷⁶¹ Mesnard, 1959: 233.

⁷⁶² Βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 413.

⁷⁶³ «Αλλά, ακόμη και αν με έναν ορισμένο τρόπο χαρακτηρίσουμε ως ιστορική όλη τη σκέψη του Μπερξόν», γράφει ο Αγον, «δυσκολευόμαστε να διακρίνουμε τι απαντά σε αυτήν ως φιλοσοφία της ιστορίας, με την έννοια που πήρε αυτός ο όρος στην παράδοση που εκτείνεται από τον Αυγουστίνο έως τον Hegel». Βλ. Αγον, 1956: 44 .

⁷⁶⁴ Βλ. Kebede, 1995: 515.

⁷⁶⁵ Ο Hegel [*Μαθήματα πάνω στη φιλοσοφία της ιστορίας: Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Παρίσι, J. Vrin, 1970, σ. 66], αναφέρει ο Kebede, γράφει: «Οι αρχές των εθνικών μεγαλοφυών, σε μια αναγκαία σειρά, καθαυτές δεν είναι παρά οι στιγμές του μοναδικού και καθολικού πνεύματος, το οποίο χάρη σε αυτές εγείρεται μέσα στην ιστορία σε μια ολότητα...». Μια τέτοια θέση, λέει ο Kebede, μας επιτρέπει να σκεφτούμε ότι η γερμανική αντίληψη της ιστορίας είναι ένα προϊόν του γερμανικού εθνικισμού, που δείχνει αφενός την καθυστέρηση της Γερμανίας σε σχέση με τη Γαλλία και την Αγγλία, αφετέρου την αποφασιστικότητά της να συμπληρώσει αυτή την καθυστέρηση και να τεθεί επικεφαλής στην ιστορία. Βλ. Kebede, 1995: 516.

⁷⁶⁶ Βλ. παραπάνω σ. 51, σημ. 135.



η καθαυτό λεγόμενη ιστορία δεν αναφέρεται σε νόμους, αλλά σε ιδιαίτερα γεγονότα και στις όχι λιγότερο ιδιαίτερες περιστάσεις στις οποίες αυτά συντελέστηκαν (ES, 863).

Απ' τη σκοπιά αυτή, η ιστορία παρουσιάζεται «περισσότερο ασυνεχής παρά συνεχή»⁷⁶⁷, δεν αποτελεί δηλαδή γραμμική εξέλιξη του ατομικού και κοινωνικού γίνεσθαι. Η ιστορία, με την έννοια της κοινωνικής προόδου, δεν θα ήταν απλώς μία αλλαγή που πολλαπλασιάζει ή μεγιστοποιεί ακατάπαυστα τα αρχικά δεδομένα, αλλά θα αποτύπωνε πλέον μία ορισμένη προσπάθεια των κοινωνιών για να ζήσουν, και την οποία εντείνουν για να ακολουθήσουν έναν επινοητή, έναν πρωτοπόρο, έναν ανώτερο άνθρωπο (DS, 1091). Στην τελευταία περίπτωση, η κοινωνική εξέλιξη δεν θα συνεπαγόταν την εξέλιξη «μιας κοινωνίας που θα είχε αρχικά αναπτυχθεί μέσω μιας μεθόδου προορισμένης να τη μεταμορφώσει αργότερα», αλλά θα έδειχνε ότι μεταξύ ανάπτυξης (développement) και μετασχηματισμού (transformation) δεν υφίσταται αναλογία, ούτε κοινό μέτρο (DS, 1043). Για τον Μπερξόν άρα το ζήτημα της κοινωνικής εξέλιξης, ως προς το περιεχόμενο και τις δυνατότητες της, μάλλον παραμένει ανοικτό σε κάθε πρόοδο, ιδιαίτερα στη δημιουργία νέων συνθηκών, που σήμερα είναι απραγματοποίητες και ίσως ακατανόητες (DS, 1215). Η κοινωνική πρόοδος εμφανίζεται έτσι ασυνεχής και ασύμμετρη ως προς τα αποτελέσματά της, ενώ κάθε θεωρητικός δυϊσμός αίρεται υπέρ της ενότητας της ζωής, χάρη σε μια προσπάθεια δημιουργικής εξέλιξης:

Ας αποκαταστήσουμε την αρχική δυαδικότητα [‘κοινωνική πίεση’ και ‘ορμή αγάπης’]: οι δυσκολίες εξαφανίζονται. Και η ίδια η δυαδικότητα απορροφάται μέσα στην ενότητα, γιατί ‘κοινωνική πίεση’ και ‘ορμή αγάπης’ δεν είναι παρά δύο συμπληρωματικές εκδηλώσεις της ζωής, που ασχολείται κανονικά με το να διατηρεί αδρά την κοινωνική μορφή, που χαρακτήριζε από την αρχή το ανθρώπινο είδος, αλλά σε εξαιρετικές περιπτώσεις ικανή να το μετασχηματίζει, χάρη σε άτομα, καθένα από τα οποία αντιπροσωπεύει, όπως θα έκανε η εμφάνιση ενός νέου είδους, μία προσπάθεια δημιουργικής εξέλιξης (DS, 1057).

⁷⁶⁷ Βλ. Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 494.

Από τον εξαιρετικό χαρακτήρα αυτής της προσπάθειας αντλεί ο Μπερξόν την αισιοδοξία του, για την εξέλιξη του κοινωνικοπολιτικού γίνεσθαι, αλλά και εν γένει της ιστορίας. Σε αυτήν στηρίζει επίσης τις προσδοκίες του για ένα μέλλον που δεν θα παλινδρομεί, όπως η αιώρηση του εκκρεμούς ανάμεσα στα αντίθετα, από την «παλίρροια» (flux) στην «άμπωτη» (reflux) (DS, 1223), αλλά θα ανελίσσεται σπειροειδώς (DS, 1224). Η εικόνα της σπειροειδούς εξέλιξης κατανοείται καλύτερα αν παραβληθεί με την εικόνα της διχοτόμησης που χαρακτηρίζει εν γένει την εξέλιξη της ζωής⁷⁶⁸. Πράγματι, διατείνεται ο Μπερξόν, ενώ η ζωή εν γένει διέπεται από το «νόμο της διχοτόμησης» (*loi de dichotomie*), που αφορά μεγάλα γεγονότα με «επαρκή κανονικότητα» (DS, 1227), -εμφανίζεται δηλαδή ως διχοτόμηση των τάσεων που καταλήγουν σε διακριτά είδη, η υλικότητα των οποίων εμποδίζει τις τάσεις να ανασυγκολληθούν, ώστε να καταστεί η αρχική τάση πιο δυνατή, πιο περίπλοκη και πιο εξελιγμένη-, στην ψυχολογική και κοινωνική ζωή, οι τάσεις που εξελίχθηκαν από διάσπαση, τόσο μέσα στην κοινωνία όσο και μέσα στο άτομο, αναπτύσσονται «μόνο διαδοχικά». «Αν είναι δύο, όπως συμβαίνει τις περισσότερες φορές, οι άνθρωποι θα προσκολληθούν στη μία από αυτές», προχωρώντας μαζί της όσο γίνεται μακρύτερα. Έπειτα, αγνοώντας την πρώτη, θα επιστρέψουν σε αυτήν που εγκατέλειψαν, για να την αναπτύξουν με τη σειρά της και να την προεκτείνουν μέχρις ότου να επανέλθουν στην πρώτη για να την ωθήσουν μακρύτερα. Η πρόοδος τότε που επιτελείται ως ταλάντωση ανάμεσα στα αντίθετα, και αποκομίζει ένα κέρδος (gain) με την επιστροφή του εκκρεμούς στην αρχική του θέση (DS, 1226), καταγράφει το «νόμο της διπλής φρενιτίδας» (*loi de double frénésie*), όπου ακολουθείται ως το τέρμα η τάση που προέκυψε από διαχωρισμό (DS, 1227).

Στην πολιτική, λόγου χάριν, παρατηρούμε κάτι ανάλογο. Σύμφωνα με τον Μπερξόν, στα νεότερα κοινοβουλευτικά καθεστάτα, η εναλλαγή μεταξύ δύο αντίπαλων κομμάτων, κυβέρνησης και αντιπολίτευσης, δεν καθορίζεται από μια ιστορική μοίρα που διέπει επιμέρους αιτίες της αλλαγής· δημιουργείται μάλλον από «αδύνατες διαθέσεις για επιστροφή προς τα πίσω». Μεταξύ δύο αντίπαλων κομμάτων, το παιγνίδι συνεχίζεται με τέλεια κανονικότητα: οι κυβερνώντες δρέπουν «μετρημένους επαίνους για ό,τι καλό κάνουν», αλλά η σταδιακή συσσώρευση ακόμη και των μικρότερων λαθών τους, επιφέρει την πτώση της κυβέρνησης. Από την άλλη,

⁷⁶⁸ Πρόκειται όπως είδαμε για τη διάσπαση της καταγωγικής ορμής σε διστάμενες γραμμές εξέλιξης. Βλ. παραπάνω σ. 31.



αν η αντιπολίτευση καταφέρει να μεταβάλλει το περιεχόμενο και τη σημασία των βασικών αρχών της, θα επωφεληθεί από την κατάσταση, ώστε να επέλθει η πρόοδος μέσω της ταλάντωσης (DS, 1224-1225). Έτσι προβαίνει η εξέλιξη: άλλοτε έχουμε ταλάντωση και πρόοδο και άλλοτε πρόοδο μέσα από ταλάντωση (DS, 1230).

Ποια από τις δύο κατευθύνσεις είναι προτιμότερη, αυτό είναι δύσκολο να απαντηθεί. Ακόμη και μια υπεράνθρωπη διάνοια δεν μπορεί να το ξέρει, αφού η δράση δημιουργεί στην πορεία τον δικό της δρόμο και τις δικές της συνθήκες στις οποίες θα πραγματοποιηθεί (DS, 1227). Πρέπει να εμπλακούμε βαθιά στη μία από τις δύο κατευθύνσεις, για να γνωρίσουμε αυτό που θα δώσει να μάθουμε δηλαδή αν είναι καλύτερο να ακολουθήσουμε την απλή τάση που θα μεγάλωνε δίχως αναδιπλασιασμό, εφόσον εξισορροπείται από την ανταγωνιστική τάση, ή την εγκαταλειμμένη κατεύθυνση, που δυνητικά θα ήταν μία άλλη προωθητική δύναμη, επιτυγχάνοντας το μέγιστο της δημιουργίας σε ποσότητα και ποιότητα διακινδυνεύοντας ωστόσο να πέσουμε στο παράλογο (absurde) (DS, 1228), στο βαθμό που θα επιδιώκαμε κάτι το ιδεώδες, κάτι πραγματικά αδύνατο, έτσι ώστε, αποσπώμενοι από το πεδίο της δράσης, θα κατευθυνόμασταν προς το πεδίο του ονείρου.

Με άλλα λόγια, η ιστορική εξέλιξη, όπως και η ζωή⁷⁶⁹, επιδέχεται για τον Μπερξόν μια διπλή ανάγνωση: νομοτελειακή ή δημιουργική, κανονική ή πρωτότυπη. Έτσι, υπάρχουν αναμφίβολα βιολογικοί νόμοι, βάσει των οποίων συντελείται η εξέλιξη του οργανωμένου κόσμου, στους οποίους υπάγονται οι ανθρώπινες κοινωνίες, η ψυχολογική εξέλιξη του ατομικού και κοινωνικού ανθρώπου, πράγμα που σημαίνει ότι οι συνήθειες της ζωής είναι αδύνατον να εγκαταλειφθούν εντελώς. Αλλά, η ιστορία δεν διέπεται από τη μοίρα (fatalité): δεν υπάρχει αναπόφευκτος ιστορικός νόμος, ούτε εμπόδιο που δεν θα μπορούσε κανείς να το υπερβεί με μια αρκετά ικανή βούληση, αν έγκαιρα ασχοληθεί με αυτό (DS, 1225). Επιπλέον, δεν καθορίζεται ούτε από ένα ιστορικό ασυνείδητο: τα μεγάλα υπόγεια ρεύματα σκέψης οφείλονται στο ότι οι ανθρώπινες μάζες παρασύρονταν από έναν ή περισσότερους ανάμεσά τους, οι οποίοι ναι μεν γνώριζαν τι έκαναν, πλην όμως «δεν προέβλεπαν όλες τις συνέπειες» (DS, 1237).

⁷⁶⁹ Βλ. παραπάνω σ. 73.



Ο μη αιτιοκρατικός, πλην όμως απρόβλεπτος χαρακτήρας της δημιουργικής εξέλιξης⁷⁷⁰, η πρόοδος που στο εξής δεν συνιστά απλώς μεγέθυνση, αλλά δημιουργία νέων ποιοτήτων (DS, 1127), το γεγονός ότι «οι λαοί δεν αναπτύσσονται καθόλου, όπως τα φυτά που γεννιούνται, μεγαλώνουν, αναπαράγονται και πεθαίνουν», δεν οφείλεται, όπως πιστεύει ο Hugo, σε ένα ρυθμό συμβάντων (*rythme des événements*), αλλά στο ότι η ανθρώπινη βούληση τροποποιεί τις δυνατότητες, κάνοντας το αδύνατο δυνατό⁷⁷¹. Όλα τα υπόλοιπα προήλθαν από εκεί. Αν, λοιπόν, η πόρτα έμενε ανοικτή σε νέες δημιουργίες, χρειάστηκε πρώτα να ανοίξει (DS, 1039), πράγμα που δεν συνέβη ερήμην της βούλησης των πρωταγωνιστών του κοινωνικού γίγνεσθαι. Άλλωστε, τονίζει ο Μπερξόν, μερικές φορές μόνο το γεγονός ότι προχώρησε κανείς πιο μακριά απ' όσο φαινόταν λογικό, οδηγεί σε νέο περιβάλλον, δημιουργεί νέα κατάσταση που εξαλείφει τον κίνδυνο και συγχρόνως τονίζει το πλεονέκτημα⁷⁷².

2. Η πολιτική χροιά του μπερξονικού στοχασμού

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε εκτενέστερα την πολιτική διάσταση του μπερξονικού στοχασμού. Ασφαλώς το ζήτημα αν ο Μπερξόν διαθέτει μία πολιτική φιλοσοφία δεν είναι η πρώτη φορά που απασχολεί την έρευνα⁷⁷³. Πλην

⁷⁷⁰ Ο Α. Τοϋνβιτς ήταν ο ιστορικός που εφάρμοσε την μπερξονική ιδέα της δημιουργικής εξέλιξης στο πεδίο της ιστορίας, ως εγγύηση στη θεωρία του περί πρόκλησης-απάντησης, διότι όπως λέει κάθε αιτιοκρατική ερμηνεία της πορείας της ιστορίας αγνοεί τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της ανθρώπινης βούλησης και της επινοητικής ικανότητας. Βλ. Agon, 1956 : 46. Πρβ. Polin, 1956 : 30: Ο Τοϋνβιτς [*A study in History*, τ. III, σσ. 217-248], αναφερόμενος συχνά και ενίοτε σε ολόκληρες σελίδες τον Μπερξόν, πιστεύει, όπως ο Μπερξόν, ότι η κοινωνία είναι ένα πεδίο δράσεων, ότι η πηγή κάθε δράσης εδρεύει μέσα στα άτομα και επομένως κάθε άνθρωπος είναι εν δυνάμει ένας δημιουργός.

⁷⁷¹ *Mél*, 1040.

⁷⁷² DS, 1227.

⁷⁷³ Από τις πιο πρόσφατες μελέτες, μνημονεύουμε εδώ τη δημοσιευμένη διατριβή της Ellen Kennedy, *Freedom and the open society. Henri Bergson's contribution to political philosophy* (1987), με έμφαση στο τελευταίο κεφάλαιο: «Η φιλοσοφία και η πολιτική»: ο Μπερξόν και οι ιδεολογίες του εικοστού αιώνα, όπως επίσης και την πολύ σημαντική μελέτη του Philippe Soulez, *Ο πολιτικός Μπερξόν (Bergson politique, 1989)*, η οποία επικεντρώνεται στην πολιτική δραστηριότητα του γάλλου φιλοσόφου κατά τη διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου και στην παρέμβασή του να πείσει τον

όμως εδώ δεν πρόκειται να επιχειρήσουμε μια εκ νέου αναφορά στον *πολιτικό Μπερξόν*, αλλά να εστιάσουμε την προσοχή μας στα σημεία εκείνα στα οποία η σκέψη του Μπερξόν παίρνει μια πολιτική χροιά, έχοντας βέβαια υπόψη ότι κατά κύριο λόγο η πολιτική του προβληματική, οι συνέπειες της οποίας συνοψίζονται στο τελευταίο κεφάλαιο των *Δύο πηγών*⁷⁷⁴, είναι σχεδόν πάντοτε έμμεση⁷⁷⁵, και πάντοτε αδιαχώριστη από την ηθική. Σε μια τέτοια βάση, θα μπορούσαν άραγε οι απόψεις του Μπερξόν για την προέλευση του πολέμου, τη μορφή της κοινωνικής δομής, την έννοια της ιστορικής προόδου, να μας δώσουν ένα κλειδί για την εκτίμηση της πολιτικής του σκέψης;

Το εγχείρημα εμφανίζεται εξαιρετικά δύσκολο, αν όχι ακατόρθωτο, δεδομένου ότι ο τρόπος, η οπτική γωνία μέσω της οποίας πραγματεύεται κανείς ορισμένα μπερξονικά δίπολα, όπως κλειστό-ανοικτό, στατικό-δυναμικό, συντήρηση-πρόοδος, είναι δυνατόν να οδηγήσει σε διαφορετικές ερμηνείες και κατ' επέκταση σε διαφορετικές πολιτικές εκτιμήσεις. Ελλείπει ενός τέτοιου κριτηρίου, πιθανόν να αισθανθούμε κάποια αμηχανία, προκειμένου να εκτιμήσουμε πολιτικά τη σκέψη του Μπερξόν. Ένα πνεύμα προικισμένο με *διεθνή νου* (international mind) δεν είναι εύκολο να καταταχθεί πολιτικά, γιατί, όπως λέει ο Soulez, ενώ η πολιτική του δραστηριότητα στο εξωτερικό δίνει την εντύπωση μιας σκέψης «προς τα δεξιά»⁷⁷⁶, η θέση του για την κρατική παρεμβατικότητα δείχνει, αν και λιγότερο συχνά, να εξελίσσεται προς «τα αριστερά»⁷⁷⁷. Έτσι, παρόλο που η συμμετοχή του Μπερξόν στη διεθνή πολιτική σκηνή υπήρξε καθοριστική για την ιστορική εξέλιξη προς μια

πρόεδρο Wilson για να συμμετάσχει η Αμερική στον πόλεμο, στο πλευρό των Γάλλων και των Άγγλων.

⁷⁷⁴ Βλ. Bouaniche, 2002: 163.

⁷⁷⁵ Βλ. Hude, 1990: 172.

⁷⁷⁶ Σύμφωνα με τον Soulez, όλα τα κόμματα διακυβέρνησης είναι «δεξιά», με την έννοια ότι θα τους στοίχιζε πολύ αν αγνοούσαν για μεγάλο διάστημα τη διεθνή σκηνή. Βλ. Soulez, 1989: 297.

⁷⁷⁷ Ο Μπερξόν, παίρνοντας θέση για την παρέμβαση του Κράτους και για ένα σύστημα οικογενειακών παροχών, προτείνει ένα σύστημα επιδομάτων αρνητικό για τις χώρες με υπερπληθυσμό. Αυτό, σύμφωνα με τον Soulez, θα ήταν η κριτική της μπερξονικής σκέψης στην αριστερά, στο βαθμό που οι στερεότυπες διατυπώσεις δεν συνιστούν έναν τρόπο κατάλληλο για την πραγματοποίηση ενός ιδεώδους, το περιεχόμενο του οποίου εξ αρχής είναι «απροσδιόριστο». Βλ. Soulez, 1989: 300 και 301.

Κοινωνία των Εθνών⁷⁷⁸, ακριβώς το γεγονός αυτό, ότι έκανε προνομιακό το πεδίο της εξωτερικής πολιτικής από το πρώτο του ταξίδι στην Αμερική⁷⁷⁹, έδωσε την εντύπωση ότι απουσίαζε από την εσωτερική πολιτική σκηνή. Στην εικόνα ενός μη πολιτικού Μπερξόν συνετέλεσε αποφασιστικά το γεγονός ότι οι παρεμβάσεις του Μπερξόν δεν ήταν καθαρά πολιτικές, αλλά είχαν εν γένει ένα ακαδημαϊκό πρόσχημα, ότι δεν επέμεινε καθόλου σε «πολιτικές» απόψεις, αλλά ελαχιστοποίησε τη φιλοσοφική τους σημασία⁷⁸⁰. Το γεγονός, επίσης, ότι δύο από τις άμεσες πολιτικές του παρεμβάσεις, αφενός για το εκλογικό σύστημα -η απλή αναλογική δίνει, κατά τον Μπερξόν, μια πιο ακριβή απεικόνιση των απόψεων του εκλογικού σώματος, αλλά υποβαθμίζει το ρόλο του Κοινοβουλίου, γιατί καθιστά δυσκολότερο το σχηματισμό σταθερών κυβερνήσεων-, αφετέρου για τη σύνθεση των εξεταστικών επιτροπών των εγκληματικών υποθέσεων -ο Μπερξόν επιθυμούσε από τη μια να καταστεί υποχρεωτική η διαβούλευση και από την άλλη να εκλέγεται ο αρχηγός της επιτροπής για να διευθύνεται η συζήτηση-⁷⁸¹, αλλά συγχρόνως η σταθερή πεποίθησή του για την αναγκαιότητα συμμετοχής στην εκλογική διαδικασία⁷⁸², φαίνεται πως ενίσχυσε ακόμη περισσότερο την αμφισημία της πολιτικής του εικόνας.

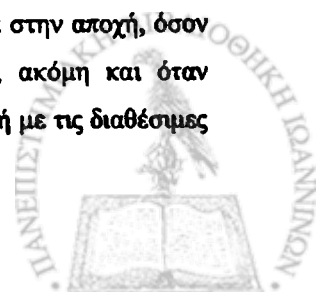
⁷⁷⁸ Η απόφαση του προέδρου Wilson, λόγου χάριν, στις 4 Απριλίου του 1917, προκειμένου να λάβει μέρος η Αμερική στον πόλεμο, ενισχύθηκε σίγουρα από την προοπτική μιας πολιτικής φιλοσοφίας που απέβλεπε στη συγκρότηση της «Κοινωνίας των Εθνών». Βλ. Robinet, 2002: 277.

⁷⁷⁹ Για τις αποστολές του Μπερξόν βλ. *Mél*, 1555-1570.

⁷⁸⁰ Πράγμα που διαπιστώνουμε, παρατηρεί ο Soulez, στη σορελιανή ερμηνεία της σκέψης του Μπερξόν, π.χ. στις θέσεις του για τον συνδικαλισμό. «Επί του συνδικαλισμού», λέει ο Μπερξόν, «όπως και για άλλα ζητήματα του ίδιου είδους, έχω μόνο τη γνώμη μου ως εκλογέα, γνώμη που σχηματίστηκε από την ανάγνωση περιοδικών ή επιθεωρήσεων, και η οποία θα ήταν σίγουρα εντελώς διαφορετική, αν όχι στη διατύπωσή της, τουλάχιστον στην εσωτερική της σημασία, αν είχα μπορούσε να εμβαθύνω σε αυτά τα προβλήματα ως εάν είχα εμβαθύνει σε δύο ή τρία άλλα» (*Mél*, 941). Βλ. Soulez, 1989: 239, σημ. 47.

⁷⁸¹ Για το ζήτημα της απλής αναλογικής βλ. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, σ. 48. Όσον αφορά στο ζήτημα της σύστασης των εξεταστικών επιτροπών για εγκληματικές υποθέσεις, βλ. *Comité républicain pour la représentation proportionnelle*, « Bouridet », Απρίλιος, 1914, σ. 1029. Για τις αναφορές βλ. Soulez, 1989: 239-240, σημ. 47.

⁷⁸² Για παράδειγμα, στα μαθήματα του στο Clermont, ο Μπερξόν τάσσεται ενάντια στην αποχή, όσον αφορά την εκλογική ψήφο, επειδή θεωρεί ότι η συμμετοχή είναι σημαντική, ακόμη και όταν εκφράζεται με το λευκό ψηφοδέλτιο, όταν δηλαδή καμιά συναίνεση δεν είναι εφικτή με τις διαθέσιμες πολιτικές προτάσεις. Βλ. *LCI*, 221.



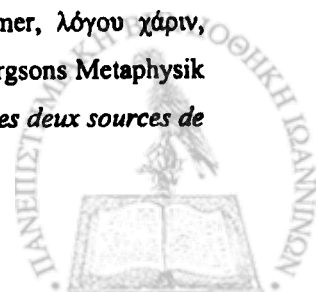
Έτσι, ενώ ο Μπερξόν διπλασίαζε το έργο του με έναν αξιόλογο όγκο γραπτών (προσφωνήσεις, αναφορές κλπ), τα οποία δεν ενσωματώνονται πλήρως στο φιλοσοφικό *corpus* γιατί δεν έχουν τον ίδιο στόχο με τα «βιβλία», ούτε αποκλείονται εντελώς γιατί ο Μπερξόν με την ιδιότητά του ως φιλοσόφου υπήρξε και «οργανικός διανοούμενος» της Γ' Γαλλικής Δημοκρατίας⁷⁸³, η σύγχυση και η αμηχανία που δοκιμάζει κανείς, προκειμένου να έχει μία σαφή εικόνα για την πολιτική απόχρωση της σκέψης του, εντείνεται από τρεις ακόμη λόγους: α) από τις δριμείες επιθέσεις που δέχτηκε από την αριστερή διάνοηση⁷⁸⁴, β) από την εχθρότητα του επιστημονικού

⁷⁸³ Ο όρος του Gramsci [*Gramsci, dans le texte*. Μετ. J. Bramant, G. Moget, A. Monjo, F. Ricci, Εισαγ. F. Ricci, Παρίσι, Ed. Sociales, 1975: 131, 153, 597, 608]. Για το παράθεμα αυτό βλ. Soulez, 1989: 35, και σημ. 98. Πρβ. Πρελορέντζος, 2008: γ) 3.

⁷⁸⁴ Η πρώτη επίθεση ενάντια στην μπερξονική φιλοσοφία γίνεται το 1926, σε ένα μαρξιστικό περιοδικό στα γερμανικά από έναν ρώσο ιστορικό της φιλοσοφίας, τον W. Assmus (ψευδώνυμο), ο οποίος δημοσίευσε ένα άρθρο με τίτλο: «Der Advokat der Intuitionsphilosophie (Bergson und seine Kritik des Intellektualismus)» στο Περιοδικό *Unter dem Banner des Marxismus*, Wien-Berlin-Moskau-Leningrad, ν° 3. [Ελληνική έκδοση: «Ο δικηγόρος της φιλοσοφίας της ενόρασης. Ο Μπερξόν και η κριτική του διανοητικισμού» (Πρβ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τ. Γ', σ. 403 και σ. 405). Στη συνέχεια ο G. Politzer, με το ψευδώνυμο Francois Arouet, με το έργο του *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929) -το οποίο επανεκδόθηκε το 1947 από τον Μ. Καναρά με τίτλο: *Le bergsonisme. Une mystification philosophique* (Παρίσι, Ed. Sociales)- επικρίνοντας τον Μπερξόν είτε στο επίπεδο της πολιτικής είτε στο επίπεδο της ψυχολογίας, τον κατηγορεί ότι ασπάστηκε πλήρως τις αστικές αξίες και εξέλαβε τις στενές σχέσεις του με τη γαλλική κυβέρνηση και με εκκλησιαστικούς κύκλους ως την «κρυφή αλήθεια της φιλοσοφίας του». Για τις αναφορές αυτές, αλλά και για την κριτική του Politzer στον Μπερξόν βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 351 και 425. «Κάθε φιλοσοφική μεταρρύθμιση, γράφει ο Politzer, οδηγεί σε έναν ορισμένο αριθμό νέων αληθειών. Η μπερξονική μεταρρύθμιση δεν οδήγησε σε καμιά καινούργια αλήθεια, σε κανένα νέο περιεχόμενο: φαντάστηκε ένα τέχνασμα επιτρέποντας να επιβιώσει ένα περιεχόμενο που δεν είναι δικό της». Η πολεμική του στη μπερξονική φιλοσοφία εστιάζεται, όπως λέει λίγο παρακάτω, στον αφηρημένο της χαρακτήρα: «Η μπερξονική φιλοσοφία δεν είναι μια συγκεκριμένη ψυχολογία, αλλά μια αφηρημένη ψυχολογία που ονειρεύεται το συγκεκριμένο και εν γένει όλη η μπερξονική μεταρρύθμιση δεν είναι παρά το όνειρο της προόδου εκείνου που δεν θέλει να μετακινηθεί». Βλ. Politzer, 1947: 93 και 94. Εκτός όμως από τον Politzer, οπαδοί της άκρας αριστεράς και μέλη του νέου γαλλικού κομμουνιστικού κόμματος εκφράζουν σύσσωμα την αποστροφή τους για τον Μπερξόν. Πιο συγκεκριμένα ο Paul Nizan, ο Georges Friedmann και ο Pierre Naville αντιμάχονται τον ανορθολογισμό του Μπερξόν και την κριτική του στην επιστήμη. «Ο μπερξονισμός», γράφει ο Nizan [«F. Arouet. La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme», *Les Revues, Articles littéraires et politiques, 1923-1935*, Joseph K., 2005, τ. 1, σ. 90], «διαμαρτυρία χωρίς αποτέλεσμα, πρόθεση χωρίς πράξεις, κρύβει ένα νόημα κάτω από τις κοκεταρίες του: εμφανίζεται σαν ένα ατύχημα

προσβλητικής επιστροφής του ιδεαλισμού που προμηνύει». Ο Friedmann [«À propos d'un livre sur Bergson», *Europe*, 27, 1931, σ. 284], κινούμενος στην ίδια κατεύθυνση, λέει: «Αυτή η έξαρση της ζωής, τόσο αβάσιμη όσο και γενική, αυτός ο κοσμικός λυρισμός, δεν αποφέρουν τίποτε στον άνθρωπο, δεν ξέρουν να πουν τίποτα για τον άνθρωπο». Για τις αναφορές αυτές βλ. Αζουνί, 2007: 306-307. Επίσης, όχι μόνο ο πρόεδρος του γαλλικού Κ.Κ. Jean Carra χαρακτήρισε τον υπαρξισμό και τον μπερξονισμό «πολεμικά άλογα της φιλοσοφίας της παρηκμασμένης αστικής τάξης» [*L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Editions Sociales, Παρίσι 1947, σ. 5, στο Ρωμανός, 2001: 425], αλλά και σύσσωμη η ρεπουμπλικανική αριστερά απώθει γενικά τον Μπερξόν, έχοντας ως πρότυπο τον Descartes. Ο Jaugès, για παράδειγμα, ο οποίος εκέκρινε έντονα τα *Άμμοα δεδομένα* μόλις εμφανίστηκαν, εμπιστεύτηκε το 1913 στον σοσιαλιστή Mairey [«Est-ce la fin d'un cauchemar?» *Le Rappel socialiste*, organe hebdomadaire de la Fédération socialiste de la Côte-d'Or, Νοέμβριος 1913] πως «αν η φύση είχε προβλέψει ότι κατά μήκος της εξέλιξής της όφειλε μια μέρα να παραγάγει έναν Μπερξόν, θα είχε σταματήσει στο στάδιο των μαλακίων». Ανταπαντώντας ο Mairey μίλησε για το τέλος ενός εφιάλη, που δεν ήταν άλλος από την επιτυχία του μπερξονισμού, μαζί με την έξαρση σκοτεινών δυνάμεων, του ενστίκτου, της ενόρασης, και εξέφρασε την απαξίωσή του για τις «δύο κατεξοχήν γαλλικές αρετές, τη λογική και τη σαφήνεια». Στο ίδιο μήκος κύματος ο Julien Benda [*Le Bergsonisme ou une philosophie de la modalité*, 7^e éd. Paris, Mercure de France, 1926], στο όνομά του καρτεσιανού ορθολογισμού των σαφών ιδεών, μέμφεται τον Μπερξόν ότι γοητεύει με το «κινητικό» του στυλ, «τους πρίγκιπες της ανελικρίνειας, τους κληρικούς της προυέταρ», ενώ το «θηλυκό» του ύφους, όπως αναφέρει, αντίκειται στο «ανδρικό», που αντιπροσωπεύει την ικανότητα διατήρησης μιας ιδέας χωρίς να τη διασκορπίζει μέσα σε εκατό άλλες. Απ' τη σκοπιά αυτή, συνεχίζει ο Benda, ο Μπερξόν πραγματοποιεί «έναν από τους σπανιότερους βαθμούς που μπορεί να πετύχει στον άνδρα η έλλειψη πνεύματος, συστήματος ή νοητικής συνοχής». Για τις αναφορές βλ. Αζουνί, 2007: 202 και 205-206.

Ο Lukács επίσης, στα πρώτα έργα του οποίου, σύμφωνα με τον Soulez, είναι αρκετά σαφές ότι υπάρχει κάτι το «μπερξονικό» -γράφει π.χ. στον Λέο Popper, έπειτα από τη δημοσίευση της *Correspondance de jeunesse* (Paris, Maspero, 1981) : «Το Βερολίνο δεν μου προσέφερε τίποτα, και δεν είναι ακόμη βέβαιο ότι οι μεγάλες αξίες του Παρισιού ασκούν την επίδρασή τους πάνω μου· δεν έρχομαι εκεί παρά μόνο αν μπορέσω να έχω μια γόνιμη συζήτηση με τον Μπερξόν ...», και επίσης ενώ επικέντρωσε την ιδέα του για τη *Θεωρία του μυθιστορήματος* [*Die Zerstörung der Vernunft*, γαλλική έκδοση: *La théorie du roman*, Biliothèque Médiations, Ed. Gauthier, 1963] πάνω στη χρονικότητα (βλ. Soulez, 1989: 340-341, σημ. 26 και 27), αργότερα υποστήριξε ότι «ο λατινογενής ανορθολογισμός συγκροτήθηκε με βάση τον άξονα Bergson-Sorel-Mussolini» (βλ. Pessina, 1999: 115), και θεώρησε (στο: *Die Zerstörung der Vernunft*) τη φιλοσοφία της ζωής, όπως και κάθε μη μαρξιστική «αστική» φιλοσοφία, «ιμπεριαλιστική». Βλ. Ρωμανός, 2001: 425. Αστική θεωρήθηκε, τέλος, η μπερξονική φιλοσοφία από τους εκπροσώπους της σχολής της Φρανκφούρτης. Ο Horkheimer, λόγου χάριν, χαρακτήρισε τον Μπερξόν «αστό φιλόσοφο». Βλ. Max Horkheimer, «Zur Henri Bergsons Metaphysik der Zeit» και επίσης το άρθρο του το 1933 για τις *Δύο πηγές*: «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*». Βλ. Πρελορέντζος, 2005: β) 351 και 425.

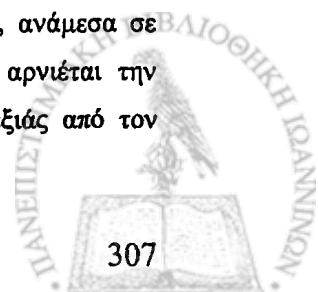


κατεστημένου της Σορβόνης⁷⁸⁵, και τέλος γ) από τον προσεταιρισμό της μπερξονικής φιλοσοφίας από τη θεωρία περί φασισμού⁷⁸⁶.

Ακόμη και οι απόπειρες εκείνες που επεχείρησαν να γεφυρώσουν το χάσμα ανάμεσα στη μαρξιστική θεωρία και στην μπερξονική, αντί να ξεκαθαρίσουν το

⁷⁸⁵ Γύρω στα 1910, έτος κατά το οποίο κορυφώνεται η διαμάχη της Νέας Σορβόνης ανάμεσα σε όσους υπερασπίζονται τις ανιδιοτελείς κλασικές σπουδές και σε όσους προωθούν την επαγγελματική εξειδίκευση – διαμάχη την οποία καταγράφουν στη διάσημη έρευνά τους ο Henri Massis και ο Alfred de Tarde, *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne* [Βλ. Agathon (Henri Massis et Alfred de Tarde), *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, Paris, Mercure de France, 1911, σ. 282]- σχηματίζεται, από συντρόφους της «Γαλλικής Δράσης» (Action Française), ένας «μπερξονισμός της δεξιάς». Την εκδοχή αυτή, που κατατάσσει τον Μπερξόν με όσους υπερασπίζονται τη διατήρηση μιας κλασικής και γαλλικής παιδείας, ενάντια σε μια Σορβόνη όπου κανείς πλέον δεν γράφει στα γαλλικά, συμερίζονται όχι μόνο οι συντηρητικοί, αλλά και οι αντίπαλοί τους, όπως για παράδειγμα ο Louis Liard. Ο Liard, φιλόσοφος, καθηγητής στη Σορβόνη και οπαδός του μετασχηματισμού της σε ένα σύγχρονο Πανεπιστήμιο, πίστευε, όπως οι Lanson, Aulard, Croiset και πολλοί άλλοι συνάδελφοί του, ότι έπρεπε να ενισχυθεί όχι η καθολικότητα, αλλά η εξειδίκευση του Πανεπιστημίου, όπως συμβαίνει στο πεδίο των θετικών επιστημών. Για τις αναφορές βλ. Azouvi, 2007: 119. Στην πλειονότητά της η ρεπουμπλικανική και ορθολογιστική Σορβόνη, που το 1896 γιόρτασε την τέταρτη εκατονταετηρίδα από τη γέννηση του Descartes, διάκειται εχθρικά «στο φιλόσοφο του γίνεσθαι και της ενόρασης». Ο ελληνοιστής Alfred Croiset [“Discours prononcé à l'ouverture des conférences de la faculté des lettres de Paris”, *Revue internationale de l'enseignement*, 56, 1909, σσ. 396-397], λόγου χάριν, υπερασπιστής της υγιούς επιστημονικής μεθόδου και του ορθολογισμού εν γένει, καταφέρεται ενάντια στη «διανοητική μόδα» που επικαλείται τις «άλογες δυνάμεις της ψυχής», όπως και στην ενόραση που οδηγεί «στον παραλογισμό και στην τρέλα». Βλ. στο ίδιο 202-203.

⁷⁸⁶ Η θεωρία περί φασισμού υποστήριζε ότι η μπερξονική φιλοσοφία της ζωής είναι φιλοφασιστική. Βλ. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Φρανκφούρτη 1983, σσ. 173-174, στο Ρωμανός, 2001: 425-426. Ο Mussolini, παραδείγματος χάριν, αν και αιρετικός του ιταλικού σοσιαλισμού, θεωρήθηκε μπερξονικός. Σε δύο άρθρα του, μεταξύ 1913 και 1914, ο Mussolini επιτίθεται στους ρεφορμιστές του κόμματός του, τονίζοντας την αδυναμία τους να συλλάβουν αυτό που ο Karl Marx αποκαλούσε «επαναστατική επανάσταση», που βασιζόταν στις ανακαλύψεις του De Vries και της θεωρίας του περί «απότομων παραλλαγών» (mutations rapides). Για τον Mussolini [«Al largo!», *Utopia*, 22-11-1913] υπάρχει μια πολιτιστική κίνηση, η οποία, ξεκινώντας από τον Nietzsche και περνώντας μέσω του De Vries, επικαλείται τη βοήθεια «της επαναστατικής ερμηνείας της σοσιαλιστικής εξέλιξης». Σύμφωνα με αυτό το ρεύμα, όπου «μέσα στη φύση όπως μέσα στη ζωή, όλα εξελίσσονται με βαθμούς: αργά, μοιραία», «δεν υπάρχει μια ξαφνική δημιουργία νέων μορφών, μια απότομη καταστροφή θεσμών και συστημάτων, αλλά ένα πέρασμα, δίχως ασυνέχεια, ανάμεσα σε διαφορετικούς κρίκους», που περιορίζει τη βούληση και τη βία στον κόσμο και αρνιέται την επανάσταση. Βλ. Schiumerini, 2001: 274 και 275. Για την ενίσχυση της άκρας δεξιάς από τον προσεταιρισμό της μπερξονικής φιλοσοφίας βλ. Azouvi, 2007: 310-311.



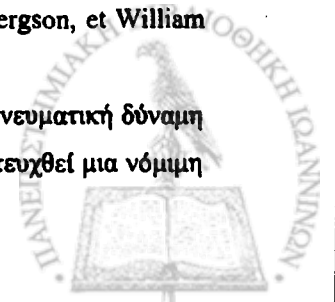
τοπίο, φαίνεται πως το έκαναν σκοτεινότερο. Σε μια τέτοια θετική, μαρξιστική ανάγνωση του Μπερξόν, σύμφωνα με τον Soulez, κινήθηκε ο Sorel⁷⁸⁷. Ο Sorel, εγκαινιάζοντας τον αποκαλούμενο «μπερξονισμό της αριστεράς»⁷⁸⁸, επέδρασε καθοριστικά στην πρόσληψη του Μπερξόν από τους θεωρητικούς και ιστορικούς της ριζοσπαστικής πολιτικής, αλλά και για όσους ήταν αρχικά μαθητές του Μπερξόν⁷⁸⁹. Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκε όχι μόνο ο Berth, -μαθητής του Sorel-, ο οποίος επιχείρησε τη σύζευξη μαρξισμού και μπερξονισμού σε μια πιο πνευματική βάση⁷⁹⁰,

⁷⁸⁷ Soulez, 1989: 332. Για τον Sorel «η κοινωνία δεν ρυθμίζει τις κατευθύνσεις της σύμφωνα με μια προϋπάρχουσα ιδέα. Η κοινωνία δεν ξέρει, πού πάει προχωρεί τυφλά, όπου μια ενδόμυχη δύναμη τη σπρώχνει, συντρίβοντας το κάθε τι που την εμποδίζει. Το κοινωνικό ιδανικό κι ο καταλογισμός των πράξεων έρχονται πολύ ύστερα, ξεπηδούνε μέσα από την πάλη των τάξεων. Μόνο κατόπι από τη βίαιη πάλη και την επανάσταση οι άνθρωποι μπορούν ν' αντιληφθούνε το τι θέλουν, το για πού τραβούνε. Η αλήθεια θα ξεπηδήσει μέσα από τον τραχύ αγώνα, από τη βία. Πάλη και βία, να οι δυο πηγές δημιουργίας για τον Σορέλ». Βλ. Καστανάκη, 1926: 330. Η ακριβής επίδραση των μπερξονικών αντιλήψεων στον Sorel είναι, σύμφωνα με τον Andreu, δύσκολο να αποτιμηθεί. Σίγουρα όμως βρίσκουν την εφαρμογή τους στην κοινωνιολογία, ιδιαίτερα σε αυτό που ο Sorel ονομάζει «θεωρία των μύθων». Οι ιδεολογικές προβολές, τις οποίες ο Sorel βαπτίζει 'μύθους', δίνουν, ενάντια 'στους ειδήμονες του σοσιαλισμού', ένα νέο σφρίγος στις κύριες μαρξιστικές θέσεις. Χάρη στους επαναστάτες συνδικαλιστές, λέει ο Sorel [Στοχασμούς πάνω στη βία], η γενική απεργία (gène générale) είναι ο μύθος όπου περικλείεται ολόκληρος ο σοσιαλισμός, ως «μια οργάνωση εικόνων ικανή να ανακαλέσει ενστικτωδώς όλα τα συναισθήματα που αντιστοιχούν σε διαφορετικές εκδηλώσεις του πολέμου, τον οποίο ξεκινά ο σοσιαλισμός ενάντια στη σύγχρονη κοινωνία». Οι απεργίες, συνεχίζει ο Sorel, «γέννησαν στο προλεταριάτο τα πιο ευγενή αισθήματα», ενώ η γενική απεργία τα ομαδοποιεί, τα εντατικοποιεί και, «επικαλούμενη πολύ φλογερές αναμνήσεις ιδιαίτερων συγκρούσεων, χρωματίζει με μια έντονη ζωή όλες τις λεπτομέρειες της παρουσιαζόμενης σύνθεσης στη συνείδηση. Πετυχαίνουμε έτσι αυτή την ενόραση του σοσιαλισμού την οποία η γλώσσα δεν μπορούσε να αποδώσει με έναν τρόπο τελείως σαφή –και την πετυχαίνουμε σε ένα σύνολο που γίνεται στιγμιαία αντιληπτό». Αυτή είναι για τον Sorel «η τέλεια γνώση της μπερξονικής φιλοσοφίας». Βλ. Andreu, 1952: 68, 69 και 70.

⁷⁸⁸ Βλ. Célestin Bouglé, «Syndicalistes et bergsoniens», *Revue du mois*, 1909, σ. 405, στο Azouvi, 2007: 113.

⁷⁸⁹ Kennedy, 1987: 167. Βλ. ενδεικτικά τις μελέτες των: David Beetham, "Sorel and the Left", *Government and Opposition* (Καλοκαίρι 1969, σσ. 308-323), James Jay Hamilton, "Georges Sorel and the Inconsistencies of a Bergsonian Marxism", *Political Theory* (Αύγουστος 1973, σσ. 329-340) και Pierre Andreau, *Notre Maître, M. Sorel*, Paris 1953, ιδιαίτερα κεφ. VI, «Sorel, Bergson, et William James». Για τις αναφορές, βλ. στο ίδιο, 244.

⁷⁹⁰ Ο Berth πίστευε πως η καθολική Εκκλησία αντιπροσώπευε τη μόνη αυθεντική πνευματική δύναμη που θα μπορούσε να μεταμορφωθεί με τη συνδρομή του σοσιαλισμού, ώστε να επιτευχθεί μια νόμιμη



αλλά και ένας άλλος μεγάλος θεωρητικός και πολιτικός της αριστεράς, ο Antonio Gramsci.

Ο Gramsci εξέφρασε με μπερξονικούς όρους τον θαυμασμό του για τη σοβιετική επανάσταση, λέγοντας: «Η διεθνής επανάσταση πήρε μορφή, πήρε σώμα, από τη στιγμή που το ρωσικό προλεταριάτο επινόησε (με την μπερξονική έννοια της λέξης) το Κράτος των Συμβουλίων (Etat des Conseils)»⁷⁹¹. Επιπλέον, η πολλαπλή χρήση της μπερξονικής ορολογίας, εξαιτίας μιας επαναστατικής ανάγνωσης της κριτικής που ασκεί ο Μπερξόν στην ιδέα της αταξίας (désordre), η αναφορά του στη «ζωτική ορμή της ρωσικής επανάστασης»⁷⁹², σε ένα *élan vital* της ιστορίας που δεν υπόκειται σε μαθηματική μέτρηση, συνετέλεσε ώστε ο Gramsci να χαρακτηριστεί «μπερξονικός», δηλαδή «αποστάτης» ή «πουλημένος» στη μπουρζουαζία⁷⁹³. Όμως, ενώ ο Gramsci προσπαθεί να εδραιώσει, από θεωρητική σκοπιά, μια ισοδυναμία ανάμεσα στο μαρξισμό και σε μια «φιλοσοφία της πράξης»⁷⁹⁴, ο ίδιος ο Μπερξόν

συνεργασία ανάμεσα σε μια κοινωνικοποιημένη Εκκλησία και έναν μαρξισμό ανοικτό στα πνευματικά προβλήματα. Βλ. Andreu, 1952: 74 και 75. Για τον «Μπερξόν» του Berth βλ. επίσης Azouvi, 2007: 211-213. Σύμφωνα με τον Soulez, βρίσκουμε στο έργο του Charles de Gaulle [*Le fil de l'épée* (Berger-Levrault, «Le livre de poche», ν° 3545)], μία χρήση του μπερξονισμού παραπλήσια μ' εκείνη των σορελιανών, κυρίως σε τρία σημεία: α) σε μία φιλοσοφία της κινητικότητας και της δράσης β) στην κριτική της εννοιολογικής διάνοιας και γ) στην ικανότητα της ενόρασης. Για την αναφορά βλ. Soulez, 1989: 345-346.

⁷⁹¹ Antonio Gramsci, *Ecrits politiques I* (intr. R. Paris, NRF Gallimard, 1914-1920), σ. 226, στο Soulez, 1989: 341.

⁷⁹² Gramsci, *Ecrits politiques I*, σ. 189, βλ. Soulez, 1989: 342: «Το ρωσικό χάος [...] είναι η απαρχή της νέας τάξης. Μια ιεραρχία αποτελείται: από την ανοργάνωτη μάζα λεία της οδύνης, περνάμε στους εργάτες και στους οργανωμένους αγρότες, στα Σοβιέτ, στο μπολσεβίκικο Κόμμα, και τέλος στο *νούμερο ένα*: τον Λένιν. [...] Όλοι οι εργάτες μπορούν να πάρουν μέρος στα Σοβιέτ, όλοι οι εργαζόμενοι μπορούν να επιδράσουν για να τα τροποποιήσουν και να τα καταστήσουν, για τις βουλήσεις τους και τις επιθυμίες τους, πιο αντιπροσωπευτικά. Η ρωσική πολιτική ζωή διαγράφεται με τρόπο που τείνει να συμπίπτει με την ηθική ζωή, με το καθολικό πνεύμα της ρωσικής ανθρωπότητας. [...] Και η εξουσία, η συνείδηση μέσω αυτής της ιεραρχίας εκτείνονται από το *νούμερο ένα* έως τη μάζα, και η κοινωνία είναι τέτοια που παρόμοια δεν υπήρξε ποτέ μέσα στην ιστορία. Αυτή είναι η ζωτική ορμή της νέας ρωσικής ιστορίας».

⁷⁹³ Gramsci, «Cronache dell'Ordine Nuovo», *L'Ordine Nuovo*, 16/23-10-1920, «Bergson», *L'Ordine Nuovo*, 30-10-1921, «Il significato e i risultati del III congresso del PCI», *L'Unità*, 24-2-1926, και Spriano Paolo, 1967: *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. I: *Da Bordiga a Gramsci*, Turin, Einaudi, σσ. 3-4, 481-3. Για τις παραθέσεις βλ. Schiumerini, 2001: 277.

⁷⁹⁴ Soulez, 1989: 343.



φροντίζει να κρατά τις αποστάσεις του από τη μαρξιστική θεώρηση: πρώτον, εξαιτίας της συγγένειάς της με τον εγγελιανισμό, τον οποίο θεωρεί μια κατασκευή· δεύτερον, εξαιτίας του υλιστικού της χαρακτήρα· τέλος και σημαντικότερο, εξαιτίας της έλλειψης γενναιοφροσύνης (*générosité*) που διακρίνει τη μαρξιστική θεωρία, καθόσον, σύμφωνα με τον Μπερξόν, παροτρύνει υπόρητα στο μίσος⁷⁹⁵.

Έτσι, εφόσον το τοπίο εξακολουθεί να παραμένει σκοτεινό όσον αφορά στην πολιτική εκτίμηση της σκέψης του γάλλου φιλοσόφου, θα επιχειρήσουμε να ανακεφαλαιώσουμε συνοπτικά ορισμένες βασικές του απόψεις, προκειμένου να αναζητήσουμε ένα κριτήριο για την αξιολόγησή της. Ο Μπερξόν, έχοντας δείξει ότι η κοινωνία, ως ζωτικό δεδομένο, είναι κλειστή, διασφαλίζοντας τη συνοχή της μέσω μιας ανακλαστικής υπακοής σε εντολές και απαγορεύσεις, ότι η προέλευση των κοινωνικών συγκρούσεων έχει πρωταρχικά βιολογική βάση, ένα πρωτόγονο ένστικτο που εμφανίζεται όταν ζύνουμε τον πολιτισμό για να ζαναβρούμε τη φύση, παραμένει εμπειρικά αισιόδοξος⁷⁹⁶, όσον αφορά στην προοπτική της κοινωνικής εξέλιξης. Η κοινωνία μπορεί να προοδεύσει, να εξελιχθεί, όταν η αδράνεια της ανθρωπότητας υποχωρήσει χάρη στην προσπάθεια ενός ή περισσότερων ανθρώπων, που επεχείρησαν να αναπτύξουν τη δυνητική γνώση και τη δυνητική δύναμη για το υπόλοιπο της ύλης⁷⁹⁷, χάρη στην προσπάθεια ορισμένων ηθικών δημιουργών που, οδεύοντας ενάντια στη φυσική της κλειστότητα, ενάντια στη φυσική αναγκαιότητα των αποκτημένων έξεων⁷⁹⁸, άλλοτε υπερβαίνοντας και άλλοτε παρακάμπτοντας τα εμπόδια που συναντούσαν, κατάφεραν με τα παλιά υλικά να αναδιατάξουν τα

⁷⁹⁵ Ο Μπερξόν, στην αλληλογραφία του με τον Berth (1936), ισχυρίζεται ότι δεν γνωρίζει καλά τον Μαγκ και δεν προσπάθησε να το κάνει επειδή δεν έτρεφε καμιά διανοητική συμπάθεια προς τις απόψεις του. Φροντίζει επίσης να αντιδιαστείλει τον Sorel από τον Μαγκ, επειδή η στάση του Sorel, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μπορεί να ενθαρρύνει τη βία, αλλά όχι το μίσος. Βλ. *Cor*, 1525.

⁷⁹⁶ *DS*, 1197: «Αλλά υπάρχει μια εμπειρική αισιοδοξία, που συνίσταται απλώς στη διαπίστωση δύο γεγονότων: πρώτον, ότι η ανθρωπότητα κρίνει καλή τη ζωή στο σύνολό της, αφού επιμένει σε αυτή· δεύτερον, ότι υπάρχει μία άκρατη χαρά, πέρα από την ευχαρίστηση και την οδύνη, που είναι η οριστική κατάσταση της ψυχής του μυστικού. Με το διπλό αυτό νόημα [...] η αισιοδοξία επιβάλλεται, χωρίς ο φιλόσοφος να υπερασπίζεται την υπόθεση του Θεού».

⁷⁹⁷ Βλ. παραπάνω σ. 244.

⁷⁹⁸ *DS*, 982: «... η έξη παίζει τον ίδιο ρόλο που παίζει η αναγκαιότητα στα έργα της φύσης».



κοινωνικά δεδομένα⁷⁹⁹, και να δώσουν στην κοινωνία όχι μόνο την ορμή που της έλειπε, αλλά και τον ιστορικό της προσανατολισμό⁸⁰⁰.

Στη βάση αυτή, ο Μπερξόν, έχοντας συνδέσει την εξέλιξη με τη διάρκεια και την προσπάθεια για κίνηση στο ατομικό και στο κοινωνικό πεδίο, έχοντας δείξει ότι, η μετάβαση από τη δημοκρατία της πόλης σε μία καθολική δημοκρατία, που εμπεριέχει όλους τους ανθρώπους, οφείλεται στη δημιουργική δράση όσων είχαν προοδευτικά συλλάβει και πραγματοποιήσει τη δημοκρατία⁸⁰¹, θεωρεί ότι κάθε διαδικασία κοινωνικής αλλαγής, κάθε πρόοδος αντίκειται στην τάση εκείνη μέσω της οποίας η κοινωνία διασφαλίζει τη συνοχή της δομής της⁸⁰². Έτσι, αν η κοινωνική εξέλιξη επιτελείται, όπως ισχυρίζεται η μαρξιστική υπόθεση, με αλλαγή της υλικής βάσης⁸⁰³, αυτό οφείλεται, σύμφωνα με τον Μπερξόν, σε βουλήσεις, η δράση των οποίων μεταμορφώνει τα υλικά δεδομένα, δίδοντας καινοφανείς επινοήσεις σε όλα τα πεδία εφαρμογής της.

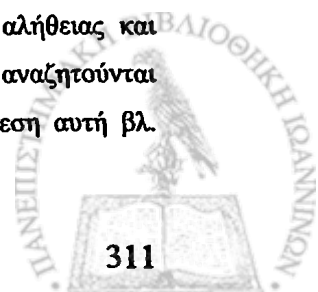
⁷⁹⁹ Για παράδειγμα, λέει ο Μπερξόν, όπως η ανοικτή κοινωνία εναντιώνεται στην κλειστή, έτσι και η δυναμική θρησκεία εναντιώνεται στη στατική. «Αλλά όπως η νέα ηθική προσδοκία δεν παίρνει σώμα παρά όσο δανείζεται από την κλειστή κοινωνία τη φυσική της μορφή, που είναι η υποχρέωση, έτσι και η δυναμική θρησκεία δεν διαδίδεται παρά μέσα από εικόνες και σύμβολα που της παρέχει η μυθοπλαστική λειτουργία» (*DS*, 1203).

⁸⁰⁰ Σε αυτή την κατεύθυνση, ορισμένοι σχολιαστές της μπερξονικής φιλοσοφίας, μεταξύ των οποίων ο Benedetto Croce [«Note Concerning Bergson's Philosophy», *Critica*, 27 Ιουλίου 1929, σ. 276] και ο R. G. Collingwood [*The Idea of 'History*, Oxford, 1946], είδαν στη διάρκεια και στο *élan vital* μια φιλοσοφία της ιστορίας. Βλ. Kennedy, 1987: 151.

⁸⁰¹ Βλ. παραπάνω σ. 295.

⁸⁰² *ES*, 834: «Η κοινωνία, που είναι η συσπείρωση των ατομικών ενεργειών, επωφελείται από τις προσπάθειες όλων και καθιστά πιο εύκολη την προσπάθεια του καθενός. Επιζεί μόνο με την υπαγωγή του ατόμου σε αυτήν, αλλά προοδεύει μόνο αν το αφήνει να δρα ελεύθερα: πρόκειται για αντίθετες απαιτήσεις, τις οποίες θα έπρεπε να συμφιλιώσουμε».

⁸⁰³ Βλ. Friedrich Engels, *Anti-Düring* (Dietz Verlag, Βερολίνο, 1973, σ. 248 κ. εξ.): «Επομένως οι αρχικές αιτίες όλων των κοινωνικών αλλαγών και των πολιτικών μεταβολών δεν πρέπει να αναζητούνται στους εγκεφάλους των ανθρώπων, στην αυξανόμενη κατανόηση της αλήθειας και δικαιοσύνης, αλλά στις αλλαγές του τρόπου παραγωγής και συναλλαγών· δεν πρέπει να αναζητούνται στη φιλοσοφία της εξεταζόμενης εποχής, αλλά στην οικονομία της». Για την παράθεση αυτή βλ. Ρωμανός, 2001: 362.



Απ' τη σκοπιά αυτή, δεν θα χαρακτηρίζαμε τη φιλοσοφία του Μπερξόν απλώς ως πολιτικό φιλελευθερισμό⁸⁰⁴, ή ως πολιτικό ουμανισμό⁸⁰⁵. Ένας χαρακτηρισμός που θα αγνοούσε ότι η ιστορική πρόοδος πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα της δημιουργικής προσπάθειας, μάλλον κινδυνεύει να μείνει μετέωρος⁸⁰⁶. Αν όμως, όπως έχει ειπωθεί, ο Μπερξόν δεν περιορίζεται να δώσει απλώς μια πολιτική θεωρία που να ισχύει αχρονικά ή προτάσεις για το παρόν⁸⁰⁷, αν ο Μπερξόν, -ο οποίος σε όλο του το έργο υπηρετεί την προσπάθεια για κίνηση και όχι για στάση, εκδηλώνοντας τη σταθερή του πεποίθηση προς τη δημοκρατία⁸⁰⁸ και το ιδεώδες της ανοικτής κοινωνίας μέσω μιας πρωτότυπης ηθικής θεωρίας σαφώς ενάντια στον αστικό κώδικα αξιών⁸⁰⁹-, αποδίδει την πρόοδο στη δράση εξαιρετικών προσωπικοτήτων που οραματίζονται το ανέφικτο⁸¹⁰, τότε ασφαλώς σε αυτή τη βάση η θεωρία του για την κοινωνική και

⁸⁰⁴ Η Lemoine (2001: 479), βλέποντας στον Μπερξόν, σε αντίθεση με τον Hegel, τη βαθιά του συγγένεια με τη δημοκρατία, τον χαρακτηρίζει πολιτικά φιλελεύθερο (*libéral*), ενώ η Kennedy (1987: 167), αποφεύγοντας να τον κατατάξει «αριστερά» ή «δεξιά», τον θεωρεί «μια σημαντική μορφή του γαλλικού φιλελευθερισμού στον 20^ο αιώνα».

⁸⁰⁵ Βλ. Hude, 1990: 175.

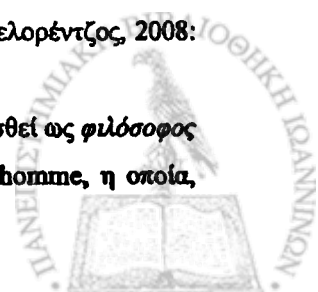
⁸⁰⁶ Ο Perelman [Ch. Perelman, «Synthèse des travaux du congrès», *Bergson et Nous*, σ. 309], εν προκειμένω, διαβεβαιώνει: «Αυτό που ο μπερξονισμός δεν είναι, είναι ένας ουμανισμός. Ουδέποτε, σε καμιά στιγμή της εξέλιξής του, ο Μπερξόν δεν συμβιβάστηκε να δώσει στον άνθρωπο μια θέση που είναι η τελευταία. Τον τοποθέτησε στην προέκταση ενός *élan vital*...». Για την αναφορά βλ. Anastassopoulou-Karoyanni, 1990: 309.

⁸⁰⁷ Βλ. Keck, 2002: 200.

⁸⁰⁸ Το γεγονός ότι ο Μπερξόν αρνήθηκε να προσχωρήσει στον καθολικισμό και να παραμείνει εβραίος, εκφράζοντας έτσι την αλληλεγγύη του προς τους διωκόμενους αδελφούς του, είναι αρκετό, κατά τη γνώμη μας, για να δηλώσει την προσήλωση του Μπερξόν στο ιδεώδες της δημοκρατικής κοινωνίας και να άρει κάθε μομφή περί φιλοφασισμού. Ένα μέρος της διαθήκης του Μπερξόν, που δημοσιεύτηκε από τη σύζυγό του, αναφέρει: «Οι σκέψεις μου με οδήγησαν ολοένα και πιο κοντά στον καθολικισμό, στον οποίο βλέπω την πλήρη πραγματοποίηση του ιουδαϊσμού. Θα προσχωρούσα στον καθολικισμό, αν δεν είχα δει να προετοιμάζεται από χρόνια (...) το τρομακτικό κύμα αντισημιτισμού που θα σκάσει τώρα πάνω στον κόσμο. Θέλησα να παραμείνω ανάμεσα σ' εκείνους που αύριο θα είναι κατατρεγμένοι». Για την αναφορά βλ. Worms, στο Soulez- Worms, 2002: 302-303. Πρβ. Ρωμανός, 2001: 319 και Pessina, 1999: 88-89.

⁸⁰⁹ F. Worms, « La philosophie morale de Bergson », στο Monique Canto-Sperber (επιμ.), *Dictionnaire d' éthique et de philosophie morale*, Παρίσι, P.U.F., 1996. Για την αναφορά βλ. Πρελορέντζος, 2008: γ) 2.

⁸¹⁰ Βλ. παραπάνω σ. 285. Ασφαλώς στη βάση αυτή ο Μπερξόν μπορεί να χαρακτηριστεί ως φιλόσοφος του αδύνατου (ανέφικτου) και όχι του δυνατού (εφικτού), όπως ισχυρίζεται η Delhomme, η οποία,



ιστορική εξέλιξη δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί συντηρητική, αλλά κατεξοχήν προοδευτική.

3. Ο Μπερξόν στο πεδίο των σύγχρονων εντάσεων: μηχανικισμός και μυστικισμός

Ο καιρός κατά τον οποίον ο βιομηχανικός πολιτισμός και ο μηχανικισμός θεωρούνταν δικλείδα ευδαιμονίας για το ανθρώπινο είδος, έχει παρέλθει, τονίζει ο Μπερξόν, εξαίροντας μια διαπίστωση που χαίρει σήμερα κοινής αποδοχής. Έτσι, ενώ αρχικά «βιομηχανισμός» και «μηχανικισμός» (*machinisme*) αποτελούσαν βασικές προϋποθέσεις για την ανθρώπινη ευδαιμονία, μια ακαταμάχητη δύναμη φαίνεται πως ωθεί την ανθρωπότητα να ικανοποιεί, ολοένα και πιο βίαια, τις πιο χονδροειδείς επιθυμίες της (*DS*, 1223), που στρέφονται στην άνεση, στην ευημερία, στην πολυτέλεια, στην ηδονή και στον πλούτο⁸¹¹. Αλλά πολυτέλεια, ηδονή και ευημερία δεν κατατάσσονται σε μια ανιούσα κλίμακα, ώστε να περνούμε από την ευημερία στην ηδονή και από εκεί στην πολυτέλεια, όπως φαντάζεται η πλειονότητα των ανθρώπων και συγχρόνως μία αμιγώς διανοητική ψυχολογία, κατά την οποία οι ψυχικές καταστάσεις αποτυπώνονται στα αντικείμενά τους (*DS*, 1232-1233). Απεναντίας, διατείνεται ο Μπερξόν, είναι η αγάπη της πολυτέλειας που οδηγεί στην επιθυμία της ευημερίας, γιατί «η ευημερία την οποία δεν έχουμε εμφανίζεται σαν πολυτέλεια», έτσι ώστε μέσω της μίμησης να πετύχουμε την εξίσωση με όσους είναι σε θέση να την έχουν (*DS*, 1233). Στην αγάπη της πολυτέλειας, που ενεργοποιεί την επιθυμία για απολαύσεις, συμβάλλουν κυρίως δύο παράγοντες: αφενός η καλλιέργεια της ματαιοδοξίας, αφετέρου η τροπή της επιστημονικής επινόησης.

Εν πρώτοις, η ματαιοδοξία. Στη ματαιοδοξία, που «είναι και δεν είναι ελάττωμα, και εντούτοις όλα τα ελαττώματα περιστρέφονται γύρω της, καθώς

συγκρίνοντας τη φιλοσοφία του Nietzsche με εκείνη του Μπερξόν, υποστηρίζει: «Η πορεία του Nietzsche είναι μια πορεία προς το αδύνατο, η σκέψη του μια σκέψη προς το αδύνατο· εκείνη του Μπερξόν είναι μια σκέψη προς το δυνατό, βεβαιωμένη από την πραγματικότητά της, που στηρίζεται στην πραγματικότητα· αδύνατη είναι η σκέψη η οποία δεν παρέχει στον εαυτό της τα μέσα για τη συνέχιση της σκέψης, δυνατή αυτή που τα παρέχει». Βλ. Delhomme, 1992: 77.

⁸¹¹ Βλ. παραπάνω σ. 264.



εκλεπτόνονται, όντας μόνο μέσα για να την ικανοποιούν» (R, 470), απέναντι δηλαδή σε ένα είδος αυτοθαυμασμού, βασισμένου «στο θαυμασμό τον οποίο πιστεύουμε ότι εμπνέουμε στους άλλους»⁸¹², χρειάζεται να αναζητήσει κανείς την ολοένα αυξανόμενη επιθυμία για ευημερία, διασκέδαση και πολυτέλεια:

Πόσα φαγητά δεν είναι περιζήτητα επειδή κοστίζουν ακριβά! Για πολλά χρόνια οι πολιτισμένοι λαοί δαπάνησαν μεγάλο μέρος των εξωτερικών τους προσπαθειών, για να προμηθεύονται μπαχαρικά. Μένουμε κατάπληκτοι βλέποντας ότι αυτό ήταν το ύψιστο αντικείμενο της τόσο επικίνδυνης τότε ναυσιπλοΐας ότι χιλιάδες άνθρωποι έπαιζαν γι' αυτό τη ζωή τους ότι το θάρρος, η ενεργητικότητα και το τυχοδιωκτικό πνεύμα, από τα οποία συμπτωματικά προέκυψε η ανακάλυψη της Αμερικής, χρησιμοποιήθηκαν ουσιαστικά για την απόκτηση της πιπερόριζας και του γαρόφαλλου, του πιπεριού και της κανέλας (DS, 1233).

Η επιστημονική επινόηση, στη συνέχεια, είναι το ζητούμενο, καθώς εισήλθε στην τροχιά της πολυτέλειας. Σήμερα, όπου η έφοδος (ruée) προς την ευημερία, ο αγώνας δρόμου για την ικανοποίηση ολοένα και πιο επιτακτικών αναγκών μας δίνει την εντύπωση ότι η επιστήμη μπορεί να προοδεύει απεριόριστα προς την ίδια κατεύθυνση (DS, 1229), μήπως δεν είναι, διερωτάται ο Μπερξόν, το πνεύμα της επινόησης που δημιουργεί αναγκαστικά τεχνητές ανάγκες, αλλά η τεχνητή ανάγκη που προσανατολίζει το πνεύμα της επινόησης; Ο Μπερξόν φαίνεται πως συντάσσεται με τη δεύτερη εκδοχή. Επικαλούμενος την έρευνα της εποχής του για τις απαρχές της μηχανοκρατίας⁸¹³, υπενθυμίζει ότι η μηχανική επινόηση υπήρξε ανέκαθεν ένα «φυσικό δώρο» (don naturel), αφού από την αρχαιότητα επινοήθηκαν έξυπνοι μηχανισμοί, συχνά ανεξάρτητοι από την επιστήμη, στην τελειοποίηση των οποίων συνέβαλαν ακόμη και ανειδίκευτοι ή αμόρφωτοι εργάτες (DS, 1234). Η αρχικά αργή πρόοδος, δεδομένου ότι η χρησιμοποιούμενη ενέργεια περιοριζόταν σε ορατούς πόρους, όπως στη μυϊκή προσπάθεια, στη δύναμη του αέρα ή της υδατόπτωσης, προχώρησε τάχιστα από τη στιγμή που επινοήθηκε η ατμομηχανή, χρησιμοποιώντας

⁸¹² Βλ. παραπάνω σ. 269.

⁸¹³ Κυρίως το βιβλίο της Gina Lombroso, *La raison du machinisme*, Paris, 1930, αλλά και του Mantoux, *La révolution industrielle au XIII siècle*, στο DS, 1234, σμ. 1.



πλήρως αποθηκευμένες «δυναμικές ενέργειες» από τον ήλιο, το κάρβουνο ή το πετρέλαιο (DS, 1234-1235).

Η πρόοδος της επιστήμης δεν πρόκειται βέβαια να σταματήσει. Πλην όμως δεν ευθύνεται η επιστήμη για την απεριόριστη αύξηση των υλικών αναγκών. Αν συνέβαινε αυτό, τότε η ανθρωπότητα θα ήταν καταδικασμένη σε μια ολοένα αυξανόμενη υλικότητα. Η επιστήμη έδωσε απλώς ό,τι της ζητούσαν, δεν πήρε εκείνη την πρωτοβουλία. Η βασική αιτία ήταν το γεγονός ότι το επινοητικό πνεύμα δεν ασκήθηκε πάντα προς το συμφέρον της ανθρωπότητας. Παραμελώντας το αναγκαίο, στράφηκε πολύ στο περιττό (superflu) και δημιούργησε πλήθος νέων αναγκών χωρίς να εξασφαλίσει για όλους την ικανοποίηση των παλαιών (DS, 1235), χωρίς να ενδιαφερθεί για την απελευθέρωση όλων, αλλά για την πολυτέλεια ορισμένων (DS, 1238).

Έτσι, μολονότι τα όρια μεταξύ «περιττού» και «αναγκαίου» είναι δυσδιάκριτα, σε αδρές γραμμές η βιομηχανία, συνεχίζει ο Μπερξόν, δεν επέδειξε αρκετό ενδιαφέρον για να ικανοποιήσει τις ανάγκες, ώστε η γεωργία, «που θρέφει τον άνθρωπο», να είναι το πρώτο της μέλημα. Αντί, λοιπόν, η επιστήμη να ασχοληθεί με την αύξηση της απόδοσης της γης, -καθώς μια αύξηση της γεωργικής παραγωγής θα μπορούσε να επιλύσει το πρόβλημα της επάρκειας εργατικών χεριών, όπως και το πρόβλημα υποσιτισμού ή θανάτου από πείνα, μέσω μιας κεντρικής οργανωτικής σκέψης «που θα συντόνιζε τη βιομηχανία με τη γεωργία και θα όριζε στις μηχανές την ορθολογική τους θέση, από την οποία μπορούν να υπηρετήσουν καλύτερα την ανθρωπότητα»-, ακολούθησε τη μόδα, αποσκοπώντας μόνο στις πωλήσεις (DS, 1235-1236).

Η επιστήμη, επίσης, δεν μπορεί να θεωρηθεί υπαίτια για τις κοινωνικές αντιθέσεις. Η μομφή ενάντια στο μηχανικισμό, αφενός ότι «υποβιβάζει τον εργάτη στην κατάσταση μιας μηχανής», αφετέρου «ότι καταλήγει σε ομοιόμορφη παραγωγή», δεν αποτελεί την ουσιαστική αιτία του προβλήματος. Τούτο γιατί στην πρώτη περίπτωση υπάρχει η δυνατότητα να αποδεσμευτεί η εργατική δραστηριότητα προς όφελος της πνευματικής ανάπτυξης, αν ο εργάτης χρησιμοποιήσει συμπληρωματικά τον 'ελεύθερο χρόνο' του (supplément de loisir) πέρα από τις δήθεν διασκεδάσεις που παρέχει σε όλους ένα κακώς κατευθυνόμενο βιομηχανικό σύστημα, ενώ στη δεύτερη το πρόβλημα θα μπορούσε να παρακαμφθεί, εάν η συνολική εξοικονόμηση χρόνου και εργασίας ωθούσε στην ανάπτυξη της πνευματικής καλλιέργειας (DS, 1236). Συνεπώς, αν πρέπει για κάτι να κατηγορηθεί ο

«μηχανικισμός», δεν είναι για τη μηχανοποίηση του εργάτη και την ομοιομορφία των αποτελεσμάτων παραγωγής, αλλά για τη ροπή στις τεχνητές ανάγκες και στην πολυτέλεια, για την ενίσχυση των πόλεων εις βάρος της υπαίθρου, για το μετασχηματισμό, τέλος, των σχέσεων ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία (DS, 1236-1237). Αν πρέπει για κάτι να κατηγορηθεί η τεχνική, είναι ότι αφέθηκε στον εαυτό της, γιατί αγνόησε ότι έχει τη δυνατότητα να ανατρέψει τις κοινωνικές δομές στις οποίες η κουλτούρα μας είναι προσδεδεμένη, συντελώντας έτσι στην πρόοδο της κοινωνικής οργάνωσης⁸¹⁴.

Ας συμφωνήσουμε, λοιπόν, συνοψίζοντας τα ανωτέρω, ότι η ματαιοδοξία και ο προσανατολισμός της επιστημονικής επινόησης υπήρξαν οι ουσιαστικές αιτίες που οδήγησαν τον πολιτισμό μας στην κατάσταση που αντανακλάται στην εποχή μας στη φρενήρη τάση προς την πολυτέλεια (DS, 1229), και ας δούμε πώς ο Μπερξόν αντιμετωπίζει την επίλυση αυτών των ζητημάτων. Να δούμε, με άλλα λόγια, πώς σε αυτές τις συνθήκες θα έστρεφε η ανθρωπότητα προς τον ουρανό μία προσοχή ουσιαστικά καθηλωμένη στη γη (DS, 1175).

Καταρχάς, η αντιμετώπιση της ματαιοδοξίας. Η ματαιοδοξία, παρότι φυσικό προϊόν της κοινωνικής ζωής, ενοχλεί την κοινωνία, αν δεν υπερνικείται μέσω του αναστοχασμού, από την καλλιέργεια μιας επίκτητης αρετής, της μετριοφροσύνης (*modestie*), που «γεννιέται από το θέαμα των ψευδαισθήσεων των άλλων και από το φόβο παραπλάνησης του ίδιου του εαυτού μας» (R, 470). Στην εργασία αυτή συμβάλλει ακατάπαυστα το γέλιο. Μέσω του γέλιου, μιας κοινωνικής χειρονομίας που μοιάζει με αμυντική αντίδραση και προκαλεί ελαφρώς το φόβο (R, 485), η κοινωνία διορθώνει, ταπεινώνει, εκδικείται με αυτό, τις ελευθερίες ενός ανθρώπου απέναντί της (R, 481), καταστέλλοντας κάθε είδους χωριστικές τάσεις, όπως την τάση

⁸¹⁴ Αυτή την ιδέα υποστηρίζουν ορισμένοι συγγραφείς λέγοντας: «Η τεχνική επανάσταση είναι το πρώτο δεδομένο της σημερινής εποχής. Οι κανόνες της πολιτικής –η τέχνη να ζουν οι άνθρωποι μαζί– δεν μπορούν να ανατραπούν από τη δράση της. Αυτή τροποποιεί τη φύση και τη διάσταση των προβλημάτων της οργάνωσης της κοινωνίας. Εγκαταλειμμένη στον εαυτό της, η τεχνική περιέχει εν δυνάμει το καλύτερο και το χειρότερο. Ανατρέπει τις κοινωνικές δομές στις οποίες η κουλτούρα από την οποία είμαστε διαποτισμένοι είναι προσδεδεμένη. Μια πρόοδος της οργάνωσης είναι λοιπόν απαραίτητη για να μπορέσει ο κόσμος να ευεργετηθεί αποτελεσματικά από τη συμβολή της τεχνικής, ενώ μια προσπάθεια φαντασίας είναι αναγκαία για να την κινητοποιήσει προς όφελος του ανθρώπου» (Armand L., Drancourt M., *Plaidoyer pour l'avenir*, Calman-Lévy, Paris, 1961). Για την παράθεση βλ. Francotte, 2004: 215, σημ. 78.



της «επαγγελματικής ματαιοδοξίας»⁸¹⁵, της «επαγγελματικής σκλήρυνσης» (*endurcissement professionnel*)⁸¹⁶, κοντολογίς τρόπους σκέψης που αληθεύουν μεν σε ορισμένα περιβάλλοντα, πλην όμως δεν ισχύουν για τα υπόλοιπα (R, 473).

Καλλιεργώντας τον αναστοχασμό, και γιατί όχι, ενδίδοντας στο γέλιο, - αναγκαίο κακό μέσω του οποίου η κοινωνία τείνει στο ιδεώδες⁸¹⁷ -, τα θαύματα της μηχανικής επινόησης είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν χάριν των πραγματικών και όχι χάριν των τεχνητών αναγκών. Ειδάλλως, προβλέπει ο Μπερξόν, το αυτοκίνητο, η απόκτηση του οποίου ήταν κάποτε για πολλούς υπέρτατη φιλοδοξία, αν και πιθανόν να μην εγκαταλειφθεί όπως συνέβη με το γαρύφαλλο και την κανέλα, ίσως σε λίγο καιρό, όταν επεκταθεί παντού όπου είναι αναγκαίο, δεν θα είναι πλέον τόσο επιθυμητή για την απόλαυση της πολυτέλειας ή για την απλή διασκέδαση (DS, 1233-1234).

Ο αναστοχασμός δεν αποκλείει το συνδυασμό δύο πολύ διαφορετικών μεθόδων, του μηχανικισμού και του μυστικισμού· απεναντίας τις προϋποθέτει. Οι δύο αυτές μέθοδοι, που αποτυπώνουν την ανάπτυξη δύο διαφορετικών τάσεων στο νόμο της *διπλής φρενίτιδας*⁸¹⁸, όπου η μία εξ αυτών αναπτύσσεται μέσω της ταύτισής της με μία άλλη δυνητικά προωθητική, αλλά *ανασχετική* δύναμη στην αντίθετη κατεύθυνση, δίνουν την εικόνα ενός φαινομένου που παρατηρείται όχι μόνο σήμερα, αλλά και παλαιότερα. Πράγματι, διατείνεται ο Μπερξόν, από τον 15^ο αιώνα και εξής, την τάση για μία διεύρυνση (*élargissement*) της υλικής ζωής συνόδευε η φρενίτιδα για ένα *ασκητικό ιδεώδες*, που καταγραφόταν σε μια γενική αδιαφορία τόσο για την έλλειψη ανέσεων, όσο και για τις συνθήκες της καθημερινότητας (DS, 1229).

⁸¹⁵ Ενώ τα αμιγώς χρήσιμα επαγγέλματα, λέει ο Μπερξόν, είναι φτιαγμένα για το κοινό, άλλα, βασισμένα σε μια ψευδαίσθηση της χρησιμότητάς τους, δικαιολογούν την ύπαρξή τους υποθέτοντας το αντίστροφο, ότι το κοινό είναι φτιαγμένο γι' αυτά. Το κωμικό π.χ. των γιατρών του Μολιέρου προκαλείται από το ότι αντιμετωπίζουν τους αρρώστους σαν να έγιναν για το γιατρό, τη φύση σαν να εξαρτάται από την ιατρική. Βλ. R, 472.

⁸¹⁶ Στην περίπτωση αυτή το κωμικό πρόσωπο εντάσσεται τόσο άκαμπτα στο πλαίσιο του κοινωνικού του ρόλου, ώστε να μην κινείται, ούτε να συγκινείται, όπως οι άλλοι άνθρωποι. Βλ. R, 473.

⁸¹⁷ R, 482: «[...] η κοινωνία όσο τελειοποιούταν, αποκτούσε από τα μέλη της μια ολοένα μεγαλύτερη ευλυγισία προσαρμογής, [...] έτεινε να εξισορροπείται ολοένα και καλύτερα στο βάθος, [...] εκτόπιζε ολοένα περισσότερο στην επιφάνειά της τις διαταραχές, αξεχώριστες από μια τόσο μεγάλη μάζα, και [...] το γέλιο επιτελούσε μία λειτουργία χρήσιμη υπογραμμίζοντας τη μορφή αυτών των διακυμάνσεων».

⁸¹⁸ Βλ. παραπάνω σ. 300.



Σήμερα, συμβαίνει το αντίθετο. Η πρόοδος της επιστήμης γίνεται ανεξέλεγκτη. Μάλιστα η ανάπτυξή της, που είναι τέτοια «ώστε το απλό εργαλείο να παραχωρήσει τη θέση του σε ένα αχανές σύστημα μηχανών ικανό να απελευθερώσει την ανθρώπινη δραστηριότητα», γίνεται επικίνδυνη, γιατί, αν και ενισχυμένη από μία κοινωνικοπολιτική οργάνωση που θα διασφάλιζε τον αληθινό της προορισμό, ενδέχεται να στραφεί ενάντια στο μυστικισμό (DS, 1175). Στη μηχανική αυτή ανάπτυξη, όπου το επινοητικό ταλέντο έθεσε στην υπηρεσία του ανθρώπου ανυπολόγιστες ενέργειες, αντικείμενο της επιστήμης ήταν το πεδίο της ύλης. Η επιστήμη, όντας για καιρό προσκολλημένη στην ύλη, εφόσον οι ανάγκες «αφορούσαν πιο επείγοντα πράγματα», αγνόησε την επιστημονική *εμβάθυνση του πνεύματος* (DS, 1241-1242), διευρύνοντας υπέρμετρα το υλικό σώμα. Αλλά «σε αυτό το σώμα που υπέρμετρα μεγάλωσε, η ψυχή μένει όπως ήταν, πάρα πολύ μικρή τώρα για να το γεμίσει, πάρα πολύ αδύνατη για να το διευθύνει». Προκειμένου να καλυφθεί το κενό ανάμεσα στο σώμα και στην ψυχή της ανθρωπότητας, απ' όπου προκαλούνται τα κοινωνικά, πολιτικά και διεθνή προβλήματα, απαιτούνται αποθέματα ενέργειας, ηθικά αυτή τη φορά· χρειάζεται ένα «συμπλήρωμα ψυχής» (*un supplément d'âme*) (DS, 1239), μία ηθική ενέργεια ενός αιώνια ζωντανού ιδεώδους που αναζωογονείται *αδιάκοπα*⁸¹⁹. Χρειάζεται ο μηχανικισμός να επικαλεσθεί τον μυστικισμό (DS, 1239).

Ο μυστικισμός αυτός, ασυμβίβαστος με το «μυστικιστικό» «ιμπεριαλισμό» του Ernest Seillière, όπου εθνικές φιλοδοξίες υποδύονται το ρόλο μιας θεϊκής αποστολής (DS, 1239), εφόσον δεν ξεπροβάλλει ως κυριαρχία πάνω στους άλλους ανθρώπους, αλλά ως «βούληση για δύναμη» («*volonté de puissance*») πάνω στα πράγματα (DS, 1240), δεν υπονοεί, όπως έχει ειπωθεί, έναν *συμβιβασμό* προς τη φύση⁸²⁰. Εναντιώνεται μάλλον σε αυτή⁸²¹, μέσα από τη δράση μιας «μυστικής μεγαλοφυΐας» (DS, 1240), ή τουλάχιστον μέσα από λίγες εξαιρετικές προσωπικότητες, που συνεχίζουν την έστω και αδυνατισμένη «μυστική ορμή» (*élan mystique*), ως ότου μια

⁸¹⁹ Βλ. παραπάνω σ. 269.

⁸²⁰ Ο Ρωμανός π.χ. υποστηρίζει ότι η μαρξιστική διατύπωση που υιοθετεί εν προκειμένω ο Μπερξόν, μιλώντας για «έξουσία πάνω στα πράγματα, όχι όμως πάνω στους ανθρώπους», ήταν ένας συμβιβασμός, μια λύση αμηχανίας ενός ανθρωπιστή που η σχέση του προς τη φύση, η οποία ήταν ικανή για το κακό, δεν μπορούσε να μείνει *αδιατάρακτη*. Βλ. Ρωμανός, 2001: 111.

⁸²¹ DS, 1144: «Άτομο και κοινωνία αλληλοκαθορίζονται, λοιπόν, κυκλικά. Τον κύκλο, που θέλησε η φύση, τον έσπασε ο άνθρωπος τη μέρα που τοποθετήθηκε ξανά στη δημιουργική ορμή, ωθώντας μπροστά την ανθρώπινη φύση, αντί να την αφήσει να περιστρέφεται επί τόπου».



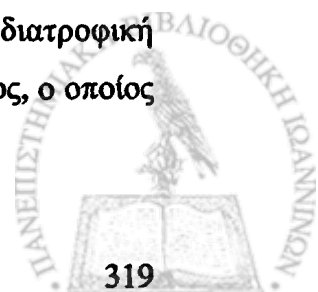
βαθιά μεταβολή των υλικών συνθηκών δώσει τη δυνατότητα ενός ριζικού πνευματικού μετασχηματισμού (DS, 1175-1176). Ως τότε, προτείνει ο Μπερξόν, ας παραμερίσουμε ένα-ένα τα εμπόδια που υψώνει η φύση στον πολιτισμό μας (DS, 1245), προκειμένου να περάσουμε από την αυξανόμενη πολυπλοκότητα της ζωής, σε μία επιστροφή στην απλότητα (retour à la simplicité). Η επιστροφή αυτή δεν είναι προφανώς βέβαιη: το μέλλον της ανθρωπότητας παραμένει απροσδιόριστο, γιατί εξαρτάται από την ίδια (DS, 1230).

4. Καθ' οδόν προς το μέλλον

Ο άνθρωπος δεν θα ανασηκωθεί πάνω από τη γη παρά μόνον αν βασιστεί σε ένα ισχυρό σύνολο εργαλείων. Πρέπει να βαραίνει πάνω στην ύλη, αν θέλει να αποσπαστεί απ' αυτήν⁸²².

Με αυτά τα λόγια ο Μπερξόν περιγράφει την υλική συνιστώσα της μετάβασης προς το όραμα μιας ανοικτής κοινωνίας. Σε αυτό, η επιστήμη έχει το λόγο. Η επιστήμη θα μπορούσε εν προκειμένω να μας δείξει το δρόμο για την επιστροφή στην απλότητα. Η επιστήμη, όχι της φυσικής και της χημείας που στοχεύει στον πολλαπλασιασμό και στην ικανοποίηση των αναγκών, αλλά της φυσιολογίας και της ιατρικής, θα επισημάνει τους κινδύνους και την απογοήτευση που επέρχεται από τον πολλαπλασιασμό τους (DS, 1231). Η ιατρική επιστήμη δεν θα αργήσει να δείξει ότι η αποφυγή πολλών ασθενειών, την αιτία των οποίων αγνοούμε, πιθανόν να επέλθει από την κατανάλωση ακατέργαστων τροφών (DS, 1231). Ίσως, αν η επιστήμη συνέδραμε σε αυτή την κατεύθυνση, αν αποδεχόταν ότι το στομάχι μας δεν «γεννιέται τροποποιημένο» (modifié), ότι δεν διαφέρει από το στομάχι των προγόνων μας, παρά μόνο εξαιτίας των έξεων που αποκτήσαμε με την πάροδο του χρόνου, τότε μια τέτοια διατροφική μεταρρύθμιση θα επέφερε τεράστιες αλλαγές, απλοποιώντας περισσότερο τη βιομηχανία, το εμπόριο και τη γεωργία (DS, 1232). Η απάρνηση του κρέατος π.χ. και η στροφή προς τη χορτοφαγία θα κατέγραφε μια τέτοια ριζική διατροφική μεταρρύθμιση, μια στροφή ή μεταστροφή συνηθειών, αφού ένας χορτοφάγος, ο οποίος

⁸²² DS, 1238.



αρχικά τρεφόταν με κρέας, αποστρέφεται συνειδητά την παλιά του συνήθεια, σε αντίθεση με έναν κρεατοφάγο, η ικανοποίηση του οποίου, καθόσον ουδέποτε δοκίμασε να γίνει χορτοφάγος, θα εξαφανιζόταν αν αποφασιστικά πειράματα αποδείκνυαν πως με την κρεοφαγία σιγά-σιγά δηλητηριαζόμαστε⁸²³.

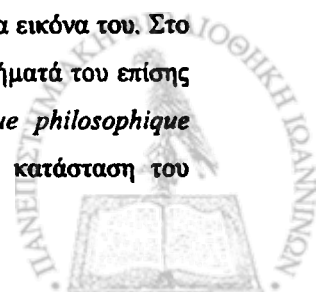
Δεν είναι όμως μόνο το ζήτημα των διατροφικών συνηθειών που απαιτεί μετασχηματισμό, αλλά και άλλες ανάγκες, επιτακτικές, όπως οι απαιτήσεις της γενετήσιας ορμής (*sens génétique*). Οι ανάγκες όμως αυτές, διατείνεται ο Μπερξόν, είναι δυνατόν απλώς να περιοριστούν στη φύση, αντί να πολλαπλασιάζονται αφειδώς, αντί να ενδίδει κανείς στην ηδονή για την ηδονή. Η ζωή μας τότε θα γίνει πιο σοβαρή και συγχρόνως πιο απλή, αν η γυναίκα λάβει την πρωτοβουλία και, αντί να παραμένει το εργαλείο στην υπηρεσία του άνδρα, επιδιώξει την ισότητα. Έτσι θα υπάρχει «λιγότερη σπατάλη» και «λιγότερη ζηλοφθονία» (*envie*), επειδή κάθε στροφή προς την πολυτέλεια, προκειμένου να αρέσει η γυναίκα πρώτα στον άνδρα και έμμεσα στον εαυτό της, θα αποβεί περιττή (*DS*, 1232).

Επιπλέον, αν η επιστήμη -της γεωμετρίας, της φυσικής, της χημείας και της βιολογίας- προθυμοποιηθεί να αναγνωρίσει μια πραγματικότητα πέραν της έκτασης και του χώρου, αποφεύγοντας να θεωρήσει την ψυχική δραστηριότητα απόρροια της εγκεφαλικής (*DS*, 1242), αν θεωρήσει τον εγκέφαλο μέσο και εμπόδιο που λειτουργεί, αφενός προς όφελος της πράξης μας, αφετέρου μας εμποδίζει να κοιτάζουμε απλώς δεξιά και αριστερά για την ευχαρίστησή μας, εν ολίγοις σαν ένα όργανο προσοχής στη ζωή⁸²⁴, τότε οφείλει να αποδεχτεί το εξής: ότι κάθε διατάραξη αυτού του μηχανισμού, που απομακρύνει από την αντίληψη αντικείμενα πέραν της ανθρώπινης δράσης, ανοίγει τη θύρα πιθανόν σ' ένα «επέκεινα», δηλαδή σε «ανώμαλες αντιλήψεις» με τις οποίες ασχολείται η «ψυχική επιστήμη» (*DS*, 1243), καταστάσεις που για τον φυσικό επιστήμονα θεωρούνται μάλλον «αναληθοφανείς» («*in vraisemblables*») ή «αδύνατες»⁸²⁵, όπως για παράδειγμα το ψυχικό φαινόμενο της

⁸²³ Το παράδειγμα του κρέατος, διευκρινίζει ο Μπερξόν, είναι εδώ εντελώς ενδεικτικό και θα μπορούσε να ισχύσει για οποιαδήποτε άλλη τροφή. Βλ. *DS*, 1231 και σημ. 1.

⁸²⁴ Βλ. παραπάνω σ. 106.

⁸²⁵ *DS*, 1244. Το ενδιαφέρον του Μπερξόν για τις ψυχικές επιστήμες και τον αποκρυφισμό είναι μια πλευρά της προσωπικότητάς του όχι τόσο γνωστή, σε σχέση με την κοσμική, δημόσια εικόνα του. Στο Clermont ενθουσιαζόταν με τις συνεδρίες υπνωτισμού του γιατρού Moutin, στα μαθήματά του επίσης αναφερόταν λεπτομερώς στον υπνωτισμό, ενώ το πρώτο του άρθρο στο *Revue philosophique* [Νοέμβριος, 1886] είχε τίτλο: «οι ασυνείδητες προσποιήσεις (*simulations*) στην κατάσταση του



τηλεπάθειας. Το φαινόμενο αυτό, λέει ο Μπερξόν, πρέπει να μελετηθεί με τον ίδιο τρόπο που μελετώνται τα φυσικά, τα χημικά και τα βιολογικά φαινόμενα, επειδή είναι ένα πραγματικό γεγονός που επαναλαμβάνεται, και επειδή πιθανόν ενεργεί κάθε στιγμή σε όλους τους ανθρώπους. Πλην όμως δεν γίνεται αντιληπτό, -όπως για χιλιάδες χρόνια εκατομμύρια ανθρώπων αγνοούσαν τον ηλεκτρισμό, παρότι η ατμόσφαιρα είναι σταθερά ηλεκτρικά φορτισμένη, παρότι κυκλοφορούμε μεταξύ μαγνητικών ρευμάτων-, είτε γιατί έχει τόσο μικρή ένταση, είτε γιατί ο εγκεφαλικός μηχανισμός σταματά προς όφελός μας το αποτέλεσμά του, όταν διασχίζει το κατώφλι της συνείδησής μας (ES, 863). Μια παντελής απόρριψη των φαινομένων αυτών⁸²⁶,

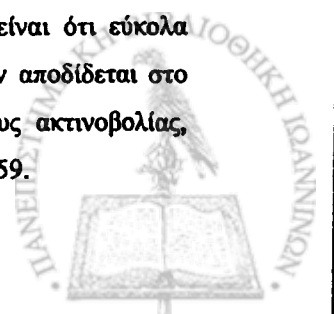
υπνωτισμού». Βλ. Bardy, 1989: 19. Το ενδιαφέρον του Μπερξόν για τις ψυχικές έρευνες, στις οποίες η διερεύνηση του 'επέκεινα' επιχειρήθηκε χάρη σε διάμεσα (médiams), ήταν σε όλη του τη ζωή απαραμείωτο. Μάλιστα, κατά το διάστημα 1903-1904, ο ίδιος ήταν ελεγκτής στις συνεδρίες που έδωσε στο γενικό Ινστιτούτο ψυχολογίας το διάσημο διάμεσο Eusapia Palladino, τη δράση της οποίας περιέγραψε στο βιβλίο του ο J. Labadie [*Aux frontières de l'au-delà*, 1939], με πρόλογο του ίδιου του Μπερξόν. Βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 263.

⁸²⁶ Ουσιαστικά η παραψυχολογία, που ασχολείται με τα φαινόμενα αυτά, διαβάζουμε στο ενδιαφέρον βιβλίο του Ν. Ταμπάκη: *Από τη φυσική στη μεταφυσική* (1984), αρχίζει να διεκδικεί μια θέση ανάμεσα στις επιστήμες με το έργο του J. Rhine (1927), που εισήγαγε σύγχρονες στατιστικές μεθόδους και αυστηρούς ελέγχους στα φαινόμενα τηλεπάθειας, διόρασης και πρόγνωσης. Ο Rhine, στο εργαστήριο ψυχολογίας του πανεπιστημίου του Duke (Η.Π.Α.), οργάνωσε με προσοχή και σε μεγάλη κλίμακα ένα πείραμα καρτελομαντείας. Ο Rhine, υποβάλλοντας στα τεστ πλήθος ατόμων, κυρίως φοιτητές, κρατούσε για περαιτέρω δοκιμασίες όσους είχαν ποσοστό επιτυχίας πάνω από 20 % (π.χ. στα 500 χαρτιά όπου μαντεύονταν σωστά τα 128, το ποσοστό επιτυχίας ήταν $128:500 = 25,6\%$, δηλαδή 5,6 μονάδες πάνω από το 20 %). Με βάση την κλασική θεωρία των πιθανοτήτων το ποσοστό επιτυχίας στα 500 χαρτιά είναι ένα στα χίλια, ενώ για πάνω από χίλια η πιθανότητα επιτυχίας είναι μία στις δέκα χιλιάδες, πράγμα που περιορίζει πολύ το ρόλο του τυχαίου. Ο Rhine βρήκε τα ίδια εντυπωσιακά στατιστικά αποτελέσματα, ακόμη και όταν το πρόσωπο με τις μαντικές ικανότητες βρισκόταν μερικά κτίρια μακρύτερα από το δωμάτιο που ήταν οι καρτέλες. Το συμπέρασμά του ήταν ότι η τηλεπάθεια, αν υπάρχει, φαίνεται να μην επηρεάζεται από την απόσταση. Οι έρευνες του Rhine, παρότι δεν κατόρθωσαν να πετύχουν το στόχο τους, το επαναλαμβανόμενο πείραμα, έδειξαν εντούτοις ότι για να επιτευχθεί η πρόοδος της παραψυχολογίας, θα έπρεπε να αυξηθούν οι γνώσεις μας για τη φυσιολογία του εγκεφάλου, πράγμα εφικτό υπό τον όρο ότι η βιολογία μπορεί να συμβαδίσει με την κβαντική φυσική. Στη συνέχεια ο H. Schmidt, διάδοχος του Rhine, εισήγαγε στο εργαστήριο παραψυχολογίας συσκευές που θεωρούνταν αδιανόητες πριν από λίγα χρόνια. Στα πειράματα αυτά, ο εξεταζόμενος προσπαθούσε, έχοντας μπροστά του ένα μικρό μεταλλικό κουτί με μια ακίνδυνη ποσότητα ραδιενεργού στροντίου 90, να μαντέψει ποιο από τα τέσσερα χρωματιστά φωτάκια θα ανάψει πάνω στο κουτί, κάθε φορά που ένας πυρήνας στροντίου ακτινοβολεί. Η σύγκριση των αποτελεσμάτων, που γινόταν αυτόματα σε ηλεκτρονικό υπολογιστή, έδωσε αποτελέσματα πιο εντυπωσιακά από τις

έπειτα από αναρίθμητες μαρτυρίες για τη δράση τους, θα ισοδυναμούσε με άρνηση της ανθρώπινης εμπειρίας, αλλά και εν γένει της ίδιας της ιστορίας (DS, 1244). Αν όμως κάτι τέτοιο ήταν δυνατό, αν μια ακτίνα φωτός από τον άγνωστο αυτόν τόπο, την *terra incognita*, έπεφτε στην αντίληψή μας, αυτή θα ήταν αρκετή, ώστε μία πίστη στο επέκεινα, λεκτική, αφηρημένη και ανενεργή, να μεταστραφεί σε ζωντανή, ενεργή πραγματικότητα και να μετασχηματίσει την ανθρωπότητα που θεωρεί συνήθως υπαρκτά μόνο όσα βλέπει και όσα αγγίζει. Ο τρόπος με τον οποίο ρίχνεται κανείς στο κυνήγι της ηδονής, θα έδειχνε την αξία μιας πίστης στο «επέκεινα»: κανείς «δεν θα

καρτελομαντείες του Rhine. Βλ. Ταμπάκης, 1984: 148-155. Ορισμένοι φυσικοί επιστήμονες, στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν τα τηλεπαθητικά φαινόμενα μεταβίβασης, ψάχνοντας τις άγνωστες πτυχές του ηλεκτρομαγνητισμού, ανέτρεξαν όχι στη φύση του φωτόνιου (στοιχειώδους σωματίου ηλεκτρομαγνητικής ακτινοβολίας), αλλά στον φανταστικό κόσμο στοιχειωδών σωματίων, στον κόσμο του νετρίνο (neutrino). Το νετρίνο, λόγου χάριν, που προτάθηκε από τον W. Pauli το 1930 για να εξηγήσει το έλλειμμα ενέργειας και ορμής στην ακτινοβολία βήτα (εκπομπή ηλεκτρονίων από ραδιενεργούς πυρήνες), μόλις το 1956 επιβεβαιώθηκε πειραματικά από τους C. Cowan και F. Reines. Το νετρίνο, που έμοιαζε με φωτόνιο, αφού ήταν ηλεκτρικά αφόρτιστο, είχε μάζα ηρεμίας μηδέν και ταχύτητα φωτός, πλην όμως με μια μεγάλη διαφορά: δεν αλληλεπιδρούσε καθόλου με άλλα σωματίδια (εκλαϊκευτικά βιβλία αναφέρουν ότι ένα νετρίνο μπορεί να διασχίσει ανέπαφο μια συμπαγή μάζα από χυτοσίδηρο που εκτείνεται 1000 εκατομμύρια φορές στην απόσταση γης-ηλίου!). Τα νετρίνο μοιάζουν κυριολεκτικά με φαντάσματα που γλιστρούν τελείως απαρατήρητα ανάμεσα στον κόσμο των στοιχειωδών σωματίων, ανάμεσα σε ηλεκτρόνια, ποζιτρόνια κλπ. Ασύλληπτα σχεδόν από τη στιγμή που γεννιούνται σε τεράστιες ποσότητες από τις πυρηνικές αντιδράσεις στο κέντρο κάποιου άστρου, κατακλύζουν κυριολεκτικά τον κόσμο μας. Με τέτοιες ιδιότητες, λοιπόν, το νετρίνο εύκολα προβάλλεται ως φορέας τηλεπαθητικών μηνυμάτων. Αλλά και σωματίδια όπως τα ταχυόνια, τα υποθετικά gravitons (φορείς της βαρυτικής αλληλεπίδρασης), τα «νοόνια» από τον αστρονόμο V. Firsoff [*Life Mind and Galaxies*, 1967, σσ. 102-106], τα «ψυχόνια» από τους W. Carington και C. Burt, τα «ψιτρόνια» από τον φυσιολόγο J. Eccles (Νομπέλ 1963) και τον μαθηματικό A. Dobbs κ.ο.κ. Βλ. στο ίδιο, 170, 171 και 172.

Το φαινόμενο τηλεκίνησης, επίσης, που υποθέτει τη μεταβίβαση δύναμης με άγνωστα μέσα, εντάσσεται εξίσου στην κατηγορία των παραψυχολογικών φαινομένων. Για την τηλεκίνηση, ο καθηγητής Sergeyev [*Proceedings of Symposium of Psychotronics*, Πράγα, 1970], που ασχολήθηκε συστηματικά με τη N. Kulagina, -διάσημη για τις τηλεκινητικές της ικανότητες-, δίνει την εξής εικόνα: Η Kulagina, έπειτα από μια βαθιά συγκέντρωση, και κινώντας τα χέρια της πάνω από ένα μικροαντικείμενο, κατόρθωνε να το κινήσει ή να το ανυψώσει για λίγο. Μια άλλη ικανότητά της επίσης, που αν δεν τη βεβαίωνε ο Sergeyev θα έμοιαζε μεσαιωνικός απόδηχος, είναι ότι εύκολα προκαλούσε έγκαιμα στο δέρμα που ακουμπούσε, πράγμα που κατά τον Sergeyev αποδίδεται στο γεγονός ότι η Kulagina, τις στιγμές της συγκέντρωσης, γινόταν πηγή υπερϊώδους ακτινοβολίας, υπεύθυνη τόσο για τα εγκαύματα, όσο και για τα φαινόμενα τηλεκίνησης. Στο ίδιο, 159.



επέμενε τόσο πολύ, αν δεν έβλεπε σε αυτή ένα έρεισμα στο μηδέν, ένα μέσο περιφρόνησης του θανάτου» (DS, 1245).

Αν όμως, διερωτάται ο Μπερξόν, «υφίσταται για τις συνειδήσεις ένα επέκεινα», τότε γιατί να μην μπορούμε το εξερευνήσουμε, αφού μερικές φορές οι πληροφορίες, που νομίζουμε ότι βρίσκονται πολύ μακριά, είναι δίπλα μας και περιμένουν να τις συλλέξουμε; Δεν ήταν ο Comte εκείνος που υποστήριζε, για ένα άλλο υπερπλανητικό επέκεινα, πως θα έμενε για πάντα άγνωστη η χημική σύνθεση των ουρανίων σωμάτων, πράγμα που μερικά χρόνια αργότερα κατέστη δυνατό, χάρη στη μέθοδο της φασματικής ανάλυσης (ES, 835-836); Η επιστήμη τότε πιθανόν να μη διασφάλιζε απλώς την ευημερία ή το πολύ την ικανοποίηση, αλλά θα μπορούσε, όπως η φιλοσοφία, να μας δώσει τη χαρά⁸²⁷, καθώς θα προέκυπτε, όχι μόνο από την απλότητα της ζωής που θα σκόρπιζε μια μυστική ενόραση, αλλά από μια θέαση του επέκεινα μέσα από τη διεύρυνση των επιστημονικών δεδομένων (DS, 1245). Απέναντι στο αίτημα της χαράς, κανείς πλέον δεν θα εντυπωσιαζόταν από την ολική απουσία μιας σκέψης περί *Επιθυμίας* στον Μπερξόν⁸²⁸. Απέναντι σ' αυτή τη χαρά επίσης, απόρροια μιας απόλυτης βεβαιότητας για τη συνέχιση της ζωής, η ανθρωπότητα οφείλει επιπλέον να τοποθετηθεί απέναντι στην πρόκληση: να αποφασίσει πρώτα «αν επιθυμεί να συνεχίσει να ζει», και να αναρωτηθεί στη συνέχεια αν επιθυμεί μόνο αυτό, ή επιπλέον να καταβάλει την *αναγκαία προσπάθεια* για την αυτοπραγμάτωσή της, αφού ακόμη και εδώ, στον οπισθοδρομικό πλανήτη μας, *το σύμπαν λειτουργεί μόνο σαν μια μηχανή παραγωγής θεών* (DS, 1245).

⁸²⁷ Βλ. παραπάνω σ. 222.

⁸²⁸ Όπως π.χ. ισχυρίζεται εν προκειμένω ο Barbaras, ο οποίος επιχειρεί να εδραιώσει την επιθυμία ως σκοπό και ουσία της ζωής. Αν δείχναμε, λέει ο Barbaras, «ότι η επιθυμία χαρακτηρίζει την ουσία της ζωής, θα ήμασταν αληθινά σε θέση να θεμελιώσουμε τον αποβλεπτικό χαρακτήρα της ζωής ως άνοιγμα στην ολότητα. Μόνη η επιθυμία επιτρέπει να αντιληφθούμε την αληθινή ενότητα της ζωής, αδιάκριτα σωματικής και προθετικής, και να αποκαταστήσουμε συνακόλουθα τη διάσταση που τη συγκροτεί, χωρίς να ανατρέχουμε σε ένα άλλο επίπεδο συνείδησης». Βλ. Barbaras, 2004: 303.

ΣΥΝΟΨΗ

Η συμβολή του Μπερξόν στον σύγχρονο κοινωνικοπολιτικό στοχασμό

Έχοντας εκθέσει ως εδώ το υλικό της μελέτης μας για την κοινωνική και πολιτική διάσταση της μπερξονικής σκέψης, θα επιχειρήσουμε, απαλλαγμένοι πλέον από το καθήκον της περιγραφής, να ανακεφαλαιώσουμε τα όσα προηγήθηκαν. Ο Μπερξόν εκλαμβάνει την κοινωνία ως ένα ζωντανό οργανισμό, που παραμένει εκ φύσεως κλειστός. Η κοινωνία, ως πρόσωπο που διαρκεί, αναπτύσσεται, ωριμάζει και γερνά, διαθέτει από τη φύση της δύο αντιμαχόμενες τάσεις μεταξύ τους: την τάση συνοχής ή αυτοσυντήρησης και την τάση προόδου. Η πρώτη τάση, που λειτουργεί ασυνείδητα, ως ένα ένστικτο δυνητικό, είναι τόσο ισχυρή, ώστε αν επιχειρήσουμε να την αγνοήσουμε και να υπερβούμε τα όρια που έχει χαράξει, ο κοινωνικός αποκλεισμός φαντάζει σαν έσχατη απειλή και τιμωρία. Η δεύτερη απαιτεί προσπάθεια, υπό την έννοια ότι χρειάζεται να προχωρήσουμε πέρα από τις εδραιωμένες κοινωνικές έξεις και συμπεριφορές, ώστε η κοινωνία να προοδεύσει και να οδηγηθεί σε διάνοιξη. Από το κλειστό, που χαρακτηρίζει τις κοινωνικές δομές σάμπως η κοινωνία να μην έχει ιστορία⁸²⁹, το εγχείρημα προς το ηθικό «άνοιγμα» συνιστά μια πνευματική πρόκληση, που ασφαλώς εμπεριέχει ένα ορισμένο ρίσκο, πλην όμως δεν μένει χωρίς έρεισμα επί της ιστορίας⁸³⁰, στο βαθμό που δεν βασίζεται

⁸²⁹ Vieillard-Baron, 2004: 69.

⁸³⁰ Το ρίσκο που απειλεί την μπερξονική ηθική, σχολιάζει η Barthélemy-Madaule, έγκειται στη «φυγή στην καθαρή πνευματικότητα. Δεν αρνούμαστε ότι αυτή η γραμμή εξειδικεύει και εκλεπτύνει το σημείο στο οποίο συμβαίνει η αντιστροφή του κλειστού προς το ανοικτό. [...] Αλλά μας φαίνεται ότι αυτή η βούληση προσανατολίζεται προς έναν κλωνισμό του κόσμου, που τείνει περισσότερο προς το αόρατο παρά προς το ορατό. Η ιστορία, η ανθρώπινη κατάσταση υπερβαίνεται από μια ορμή πολύ ευρύτερη από αυτές. Μας φαίνεται ότι, όπως η φιλοσοφία, η ηθική τείνει να μας υψώσει πάνω από την ανθρώπινη κατάσταση. [...] Η πρόοδος, στην οποία πιστεύει ο Μπερξόν, είναι μια πρόοδος που οδηγούν οι άγιοι και οι θεμελιωτές της θρησκείας. Όμως και άλλοι προχώρησαν μπροστά, και αυτοί δεν ονομάζονται στις *Δύο πηγές*. Ο Μπερξόν ακροθιγώς εξετάζει τους κοινωνικούς αγώνες. Ο μαρξισμός εξίσου δεν απαντά. [...] Ο Μπερξόν προσχωρεί, χωρίς να χρειάζεται να το πει, στην ηθική του Ευαγγελίου. Αλλά η ηθική του μένει χωρίς πραγματική λαβή στην ιστορία. Οι θεωρήσεις που πληρούν το τέλος των *Δύο πηγών* δεν είναι παρά θεωρήσεις. Δεν συγκροτούνται από μια ηθική που ανανεώνει την οπτική των προβλημάτων». Βλ. Barthélemy-Madaule, 1966: 168-169.



σε μια ιστορική αναγκαιότητα ή σε μια ιστορική μοίρα, αλλά διεκπεραιώνεται από τη δράση ορισμένων πρωτοπόρων μελών μιας δεδομένης κοινωνίας.

Η δράση αυτών των προσώπων, παρακάμπτοντας την κοινωνική πίεση που ασκεί το «όλο της υποχρέωσης», ενδίδει στην περιπέτεια ενός καλέσματος. Επιχειρώντας να ανακαλύψουν τις απαρχές της θρησκείας και της ηθικότητας, το φυσικό κάτω από τις κοινωνικές έξεις, καθαυτό την ορμή της ζωής, ένας στρατός από κατακτητές και αφανείς ήρωες της ηθικής ζωής, από ιδρυτές και μεταρρυθμιστές θρησκειών, μυστικούς και αγίους, η «Διεθνής της ανοικτής ηθικής», όπως έχουν ονομασθεί στο σύνολό τους οι προνομιακές προσωπικότητες⁸³¹, ανέτρεψαν την αντίσταση της φύσης, αναπτύσσοντας μία δράση που κινητοποιεί, εμπνέει και οδηγεί την ηθική μιας δεδομένης κοινωνίας σε διάνοιξη. Έτσι, μέσω ενός κλονισμού που επέρχεται στις υφιστάμενες κοινωνικές δομές, μέσω μιας προσπάθειας επινόησης που δεν σταματά στην έκσταση αλλά επανέρχεται στην ακαταμάχητη ώθηση της δράσης, η κοινωνία μπορεί να οδεύσει προς το ιδεώδες, στην προοπτική μιας ηθικής μεταμόρφωσης, ώστε να μεταβεί, όπως θα έλεγε ο Kuhn, σε ένα νέο Παράδειγμα⁸³².

⁸³¹ Vieillard-Baron, 2004: 70.

⁸³² Η μετάβαση από ένα Παράδειγμα που βρίσκεται σε κρίση σε ένα νέο δεν επιτυγχάνεται συσσωρευτικά, λέει ο Kuhn, με τη διάρθρωση και την επέκταση του παλιού Παραδείγματος, αλλά αφορά μάλλον μια ανακατασκευή του πεδίου από νέα θεμέλια που τροποποιεί ορισμένες από τις πιο στοιχειώδεις θεωρητικές γενικεύσεις του πεδίου, όπως και πολλές από τις μεθόδους και τις εφαρμογές του, ώστε η Παραδειγματική αλλαγή να συντελεστεί ως «γύρισμα πραγμάτων από την ανάποδη». Βλ. Kuhn, χ.χ.ε: 159. Ο Kuhn, αναφέρει ο Αυγελής, με τη βοήθεια της μορφολογικής ψυχολογίας, - σύμφωνα με την οποία μια εικόνα γίνεται αντιληπτή με διάφορες μορφές (π.χ. το πείραμα πάπια-κουνέλι δείχνει ότι δύο άνθρωποι με τις ίδιες οπτικές εντυπώσεις στον αμφιβληστροειδή βλέπουν διαφορετικά πράγματα)- υποστηρίζει ότι η αλλαγή του παραδείγματος των επιστημονικών ανακαλύψεων μοιάζει με την οπτική εναλλαγή μορφής των ψυχολογικών πειραμάτων. Πρόκειται για μια αντίληψη μορφής που, χωρίς κανένα στοιχείο συνειδητής ερμηνείας, είναι άμεση, καθορισμένη από το εκάστοτε παράδειγμα. Εξαιρέση για τον Kuhn αποτελεί, σύμφωνα με τον Munz [βλ. Munz [Our Knowledge of the Growth of Knowledge: Popper or Wittgenstein, Λονδίνο 1985, σ. 118-19], η ιστορική γνώση, που παραμένει ανεξάρτητη από τα επιστημολογικά παραδείγματα. Για τη θέση αυτή ο Kuhn επικρίθηκε ότι υποπίπτει σε μεθοδολογικό φαύλο κύκλο, εφόσον και τα ιστορικά γεγονότα επιδέχονται, όπως τα εμπειρικά, διαφορετικές ερμηνείες στο πλαίσιο διαφορετικών παραδειγμάτων [βλ. I. Scaffler, Science and Subjectivity, σσ. 21-22, 53-54], στο Αυγελής, 1998: 100 και σημ. 7. Χρειάζεται, ωστόσο, να διερευνηθεί περαιτέρω, αν η μετάβαση σε ένα νέο παράδειγμα, που για τον Kuhn επιλύεται όχι με βάση τη δυαδική σχέση θεωρία-πραγματικότητα, αλλά με μια τριαδική Παράδειγμα I- πραγματικότητα, Παράδειγμα II. (Βλ. Kuhn, χ.χ.ε: 150-151, σ.τ.ε. 1,) σε ποιο βαθμό

Η πορεία εξέλιξης προς τη δημοκρατία καταγράφει μια τέτοια επινοητική προσπάθεια, τον αγώνα μετάβασης στην ιδεώδη κοινωνία που στοιχειοθετεί την ανθρωπότητα. Μια τέτοια προσπάθεια είναι καθοριστική όχι μόνο για να κατανοήσουμε εν γένει την ιστορική εξέλιξη, αλλά και τις σημερινές προκλήσεις, στο βαθμό που η σύγχρονη κοινωνία παραμένει δέσμια της πολυτέλειας και των απολαύσεων. Σήμερα που η ανθρωπότητα στενάζει μισοσυντριμμένη υπό το βάρος των προόδων που έκανε (DS, 1245), σήμερα που ο άνθρωπος βρίσκεται είτε στο δρόμο της υπεροψίας είτε στο δρόμο της ματαιοδοξίας (DS, 1230), η μετάβαση στην ιδεώδη κατάσταση της δημοκρατίας, αν είναι δυνατή, όπως υποστηρίζει η Μουφ, μέσω ενός μοντέλου «αγωνιστικού πλουραλισμού», που συνυπολογίζει την αξία της σύγκρουσης και το ρόλο των παθών στη συγκρότηση των συλλογικών ταυτοτήτων⁸³³, για τον Μπερξόν επιλύεται μέσα από τον κλονισμό που επιφέρει η δράση των ηθικών δημιουργών, προκειμένου να επιτευχθεί ο δυναμικός μετασχηματισμός της τρέχουσας ηθικής σε μια στάση συνειδητής αυτάρκειας, από την οποία θα εξέλτετε κάθε αίσθηση της στέρησης (DS, 1025).

Για τη μετάβαση στην ανθρωπότητα απαιτείται ένα έργο ηθικής επινόησης⁸³⁴, ένα συνειδητό πέρασμα στην αγάπη⁸³⁵, ώστε ένα νέο είδος ασκητισμού, αντίβαρο

προϋποθέτει, όπως για τον Μπερξόν, μια προσπάθεια επινόησης έτσι ώστε να υπερπηδηθούν οι δυσκολίες -ανωμαλίες ή αντενδείξεις- για την ορθότητα μιας κυρίαρχης επιστημολογικής θεωρίας.

⁸³³ Σαντάλ Μουφ [Το δημοκρατικό παράδοξο. Εκδ. Πόλις, 2004]. Προκειμένου να κατανοήσουμε, σύμφωνα με τη Μουφ, το χαρακτήρα της δημοκρατικής πολιτικής, χρειάζεται να προχωρήσουμε πέρα από το μοντέλο που βασίζεται στο άθροισμα των συμφερόντων των υποκειμένων της πολιτικής δράσης, και πέρα από το μοντέλο της διαβούλευσης που επιμένει στο ρόλο του λόγου και των ηθικών επιχειρημάτων. Απαιτείται ένα νέο μοντέλο, εκείνο του «αγωνιστικού πλουραλισμού», που θα συνυπολογίζει το ρόλο των παθών στη διαμόρφωση των συλλογικών ταυτοτήτων. Στη βάση αυτή, λέει ο Μουφ, «το θεμελιακό πολιτικό ζήτημα δεν είναι το πώς θα φτάσουμε σε μιαν ορθολογιστική συναίνεση που επιτυγχάνεται χωρίς αποκλεισμό, αφού αυτό θα σήμαινε ότι θα μπορούσαμε να οικοδομήσουμε ένα 'Εμείς' χωρίς την προσφυγή σε ένα 'Αυτοί'. Το κομβικό πολιτικό ζήτημα είναι να ορίσουμε έναν τρόπο για να εδραιώνουμε μια διάκριση 'Εμείς/Αυτοί' που θα είναι συμβατός με την αναγνώριση του πλουραλισμού». Για την αναφορά βλ. Γιαλκέτσης, 2005: 27.

⁸³⁴ Πρβ. Μανίτ, 1952: 146: Η καθολική κοινωνία, προς την οποία τείνουμε απελπισμένα, δείχνει «ότι δεν μπορεί να θεμελιωθεί πάνω σε περισσότερο ή λιγότερο συμφιλιωμένους ιμπεριαλισμούς, αλλά οφείλει να είναι ένα έργο ηθικής επινόησης, η αναγνώριση μιας ζώσας αδελφότητας».

⁸³⁵ «Το εγώ γίνεται εμείς», επισημαίνει η Mossé-Bastide, «όχι το ασυνείδητο εμείς του ενστίκτου, αλλά το συνειδητό εμείς της αγάπης». Βλ. Mossé-Bastide, 1959: b) 385.



στην «αφροδισιακή» φύση του πολιτισμού μας⁸³⁶, να σηματοδοτήσει την επιστροφή από την αυξανόμενη πολυπλοκότητα της ζωής στην απλότητά της.

Καθ' οδόν, λοιπόν, προς το μέλλον, η προσπάθεια της γυναίκας, ενόσω η ίδια θα επιδιώκει την ισότητα, ενόσω θα συνειδητοποιεί τη ματαιότητα να αρέσει πρώτα στους άλλους και έπειτα στον εαυτό της⁸³⁷, θα συμβάλλει στην πορεία αυτή, στην τάση επιστροφής προς την απλότητα. Αρωγός θα είναι επίσης η επιστήμη, καθόσον, ασχολούμενη με τα αποκαλούμενα *ανώμαλα* ή *αναληθοφανή* γεγονότα, και συντελώντας με τη διάδοση των επιτευγμάτων της στην εξοικονόμηση του εργασιακού χρόνου, θα βαρύνει σε μια τέτοια *ηθική μεταβολή*, ώστε προτάσεις περί αναγκαστικών διορθωτικών παρεμβάσεων (Horkheimer)⁸³⁸, ή περί της αναγκαιότητας μιας λειτουργικής επικοινωνιακής δράσης, που καθοδηγείται από δηλώσεις εγκυρότητας και διαλόγου (Habermas)⁸³⁹, ίσως αποβούν περιττές.

⁸³⁶ Marie Carou, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier, 1976, σσ. 228-229, στο Lawlor, 2002: 232-233.

⁸³⁷ Μερικές δεκαετίες αργότερα, η Maria Mies και η Vandana Shiva [*Ecofeminism*, Atlantic Highlands, Zed Books, 1993, σσ. 255-256] αναφέρουν σχετικά με την επιστροφή στην 'εκούσια απλότητα': «Η αυτοεκτίμηση των γυναικών στις βιομηχανικές κοινωνίες είναι στενά συνδεδεμένη με την εξωτερική τους εμφάνιση, αλλά σε αντίθεση με αυτές τις προσπάθειες αντισταθμιστικής κατανάλωσης, η ανάγκη αυτή δεν μπορεί ποτέ να τεθεί με την αγορά καινούργιων ρούχων· αυτές είναι ψευδο-ικανοποιήσεις. Μια βαθιά ανθρώπινη ανάγκη δεν μπορεί να εκπληρωθεί αγοράζοντας μια άνεση», αλλά μόνο διαμέσου ενός νέου «φυλετικού καταμερισμού εργασίας». Για την αναφορά βλ. Gunter, 1999: 180.

⁸³⁸ Σε δύο κριτικά του άρθρα (1933 και 1934), ο Max Horkheimer [*«Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion»* (1933) και στο *«Zu Bergsons Metaphysik der Zeit»*, Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, τ. 3, Φρανκφούρτη 1988], καταλογίζει στον Μπερξόν ελλιπή κατανόηση της κοινωνικοοικονομικής εξάρτησης της ηθικής και της μεταφυσικής. Από τη μια επιβεβαιώνει τη μέριμνα του Μπερξόν για την κοινωνική πρόοδο, όπως και τη συμβολή του, με την ανάλυση της διανοητικής δραστηριότητας –προπάντων της χωροποιητικής λειτουργίας της διάνοιας– στον αγώνα κατά της φετιχιστικής υπερτίμησης των εννοιών και των εκπραγματισμένων αντιλήψεων, ενώ από την άλλη αμφισβητεί την κοινωνική βαρύτητα της γνωσιοκριτικής του, διότι γίνεται στο όνομα μιας υπερυψωμένης μεταφυσικής, αντί να ενταχθεί στη διαδικασία της αναγκαίας διορθωτικής εργασίας, ως «καθορισμένη άρνηση». Βλ. Ρωμανός, 2001: 323.

⁸³⁹ Jürgen Habermas, *Θεωρία της Επικοινωνιακής Πρακτικής* [*The Theory of Communicative Action*, τ. 1], στο Finlayson, 2006: 62. Απομένει ωστόσο να διερευνηθεί αν η στροφή του Habermas από την ηθική του διάλογου –μια καντιανής έμπνευσης γνωστικιστική ηθική, που, με βάση τα μέσα της φιλοσοφίας της διυποκειμενικότητας [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983], στηρίζεται στην ανάλυση των προϋποθέσεων ενός *πρακτικού διαλόγου* και στην κατάδειξη μιας αρχής καθολίκευσης για την ανεύρεση ηθικά ορθών κανόνων στο πλαίσιο ηθικών

Αν πραγματικά θέλουμε το μέλλον να μας ανήκει, αν θέλουμε η κοινωνικοπολιτική εξέλιξη να είναι δημιουργική, τότε πρέπει να αναγνωρίσουμε μαζί με τον Μπερξόν ότι η εποχή των μηχανών στην οποία εισήλθαμε «μπορεί να είναι μια περίοδος τρομερών συγκρούσεων στις οποίες, αν αφεθούμε, ο πολιτισμός μας πράγματι θα καταποντιστεί, αλλά ότι αν τολμήσουμε, θα καταλήξει σε μια τόσο υπέροχη οικονομία προσπάθειας, και ίσως, σε πείσμα των φαινομένων, σε μια τέτοια απλοποίηση της ζωής, ώστε οι ώρες της εργασίας θα μειωθούν στο ελάχιστο και η ισότητα, που τόσο αναζητείται μεταξύ των ανθρώπων, θα βρεθεί μέσα σε μια κοινότητα ελεύθερου χρόνου». Η πρόκληση γι' αυτό το Ουτοπικό βασίλειο αφορά όλους μας: «το μέλλον θα είναι αυτό που θέλουμε να είναι», αν καταφέρουμε να εναντιωθούμε στη μοίρα μας⁸⁴⁰, ενάντια σε τεχνητές ανάγκες, αυτοματοποιημένες έξεις και ματαιόδοξες συμπεριφορές. Με άξονα αυτή την προσπάθεια, οι μεγάλες ηθικές μορφές, αλλά και αφανείς ήρωες της ηθικής ζωής, δείχνουν το δρόμο προς τα εκεί, προς μια *ιδεώδη κοινωνία*. Σε αυτήν απευθυνόμαστε «όταν υποκλινόμαστε στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια μέσα μας, όταν δηλώνουμε ότι ενεργούμε με σεβασμό προς τον εαυτό μας» (DS, 1032).

επιχειρηματολογιών-, προς μια ψυχαναλυτική κατεύθυνση, ορατή στο όψιμο έργο του (Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*), -όπου θα αποσαφηνίζεται η διαισθητική μας κατανόηση των «κλινικών χαρακτηριστικών» μιας «επιτυχημένης ζωής», η φιλοσοφική θεώρηση του έθους (του κριτηρίου του ευ ζην), με βάση αναφοράς την εξαιρετικά τυπική «αξία» του Kierkegaard, «την ικανότητα» δηλαδή «να είναι κανείς ο εαυτός του» (Selbstseinkoennen) (Καβουλάκος, 2004: 12 και 13-14)-, συνιστά ή όχι μια σοβαρή αναθεώρηση της αρχικής ηθικοφιλοσοφικής του στάσης.

⁸⁴⁰ *Méi*, 1538.



ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Για τα έργα του Μπερξόν χρησιμοποιούνται οι ακόλουθες συντομογραφίες:

<i>Essai sur les données immédiates de la conscience:</i>	<i>E</i>
<i>Matière et Mémoire:</i>	<i>MM</i>
<i>Le Rire:</i>	<i>R</i>
<i>L'évolution créatrice:</i>	<i>EC</i>
<i>Durée et simultanéité:</i>	<i>DES</i>
<i>L' Energie spirituelle</i>	<i>ES</i>
<i>Les deux sources de la morale et de la religion:</i>	<i>DS</i>
<i>La pensée et le mouvant:</i>	<i>PM</i>
<i>Mélanges:</i>	<i>Mél</i>
<i>Cours I, II, III, IV:</i>	<i>C I, II, III, IV</i>
<i>Leçons Clermontoises I</i>	<i>LCI</i>
<i>Correspondances</i>	<i>Cor</i>
<i>Histoire de l'idée de temps</i>	<i>HT</i>
<i>Histoire des théories de la mémoire</i>	<i>HM</i>

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Bergson, Henri. *Œuvres*. Εισαγωγή Henri Gouhier, υπομνηματισμός κειμένων André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France [PUF], 1970 (2001⁶).

_____, *Mélanges*. Πρόλογος Henri Gouhier, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τους Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet και Michel Gauthier, Παρίσι, Presses Universitaires de France [PUF], 1972.

_____, *Cours* 4 τόμοι, επιμέλεια έκδοσης Henri Hude (σε συνεργασία με τον Jean-Louis Dumas ως προς τους τρεις πρώτους τόμους, και με την Françoise Vinel, όσον αφορά τον τέταρτο), Παρίσι, Presses Universitaires de France [PUF], συλλογή «Epiméthée», 1990-2000.

Cours I : *Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887-1888*(1990¹, 1999²).

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, Παρίσι, Presses Universitaires de France [PUF], 2002.

_____, *Leçons Clermontoises I*. Επιμέλεια έκδοσης, παρουσίαση και υπομνηματισμός Renzo Raggi, Παρίσι, L' Harmattan, 2003.

_____, «Histoire de l'Idée de temps» (3 ανέκδοτα μαθήματα του Μπερζόν από το 1902 - 23 Μαΐου 1903 στο Collège de France), *Annales bergsoniennes I*.



Bergson dans le siècle, παρουσίαση και υπομνηματισμός François Arnaud, éd. Fr. Worms, Epiméthée, Presses Universitaires de France [PUF], 25-68, 2002.

_____, «Histoire des théories de la mémoire» (ανέκδοτο μάθημα του Μπερξόν στο Collège de France, 1903-1904). *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, παρουσίαση και υπομνηματισμός François Arnaud, éd. Fr. Worms, Epiméthée, Presses Universitaires de France [PUF], 41-149, 2005.

ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ HENRI BERGSON

Bergson, Henri. «Φαντάσματα και όνειρα», «Ψυχή και Σώμα». Μετ. Α. Γ. Δαλέζιος, Αθήναι, Εκδ. Χ. Γιανιάρη, 1927.

_____, «Η διανοητική προσπάθεια». Μετ. Έλλη Λαμπρίδη, Αθήνα, Εκδ. βιβλ. Γ. Καλλέργη, 1929.

_____, *Η δημιουργός εξέλιξις*. Μετ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα, Εκδ. Οίκος Ι. Βασιλείου, 1925.

_____, *Η δημιουργός εξέλιξις*. Μετ. Π. Γ. Τεσσέρη, επιμ. Δ. Αραβαντινού, Αθήνα, Εκδ. Αναγνωστίδη, 1968.

_____, *Η δημιουργική εξέλιξη*. Μετ. Κ. Παπαγιώργης – Γ. Πρελορέντζος, Επιμέλεια- Επίμετρο Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα, Εκδ. Πόλις, 2005.

_____, «Εισαγωγή στη φιλοσοφία». Μετ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα, Εκδ. Δίφρος, 1962.

_____, «Η φιλοσοφική ενόρασις». Μετ. Κωνσταντίνος Θ. Παπαλεξάνδρου, *Εποπτεία*, τ. 1^ο, Αθήνα, Εκδ. Π. Δρακόπουλος, 1976.

_____, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*. Μετ. Κωστής Παπαγιώργης, *Μείζονα Φιλοσοφικά*. Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη, 1988.



_____ , *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. Μετ. Β. Ν., Τατάκης, Αθήνα, Εκδ. οίκος Γ. Παπαδημητρίου, 1951.

_____ , *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. Αθήνα, Εκδ. «Πέλλα», «Πανεκδοτική», Π. Σμυρνιώτης, Αναγνωστίδη κ.α.

_____ , *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*. Μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα, Εκδ. Νησίδες, 2006.

_____ , *Το γέλιο*. Μετ. Ν. Καζαντζάκης. Εκδ. Φέξη, 1914, επαν. 1965.

_____ , *Το γέλιο*. Δοκίμιο για τη Σημασία του Κωμικού. Μετ. Ιάνης Λό Σκόκκο, Εκδ. Γ. Αναγνωστίδης, Αθήνα, χχ.

_____ , *Το γέλιο*. Μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα, Εκδ. Εξάντας-Νήματα, 1998.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Άγιος Αυγουστίνος, 2001: *Εξομολογήσεις*. Μετ. σχ. Φρ. Αμπατζόγλου, 2ος τόμος (βιβλία VIII-XIII). Αθήνα, 1999¹ - 2001³, Εκδ. Πατάκη.

Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, 1990: «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 21 (1990), 235-246.

_____ , 1991: «Από το υποκείμενο στο αντικείμενο. Υποκειμενικότητα και γνώση», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 8, τεύχος 24, 247-266.

_____ , 2001: «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», στο *Αθήνα και Εσπερία*, Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού, Γ΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Αθήνα, Επ. Εκδ. Δ. Κούτρας, 19-30.

_____ , 2004: «Το αίτημα της ιστορικής επιστημολογίας κατά τον Georges Canguilhem», *Φιλοσοφίας Αγώνισμα*, Μελέτες προς τιμήν του καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη, 40-52.

_____ , 2006: «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», *Δωδώνη*, τ. 33, 233-252.



Ανδρούτσος, Χρήστος, 1930: *Τολστόη, Νίτσε, Μπερζόν*. Αθήνα, Ι. Α. Αλευροπούλου & ΣΙΑΣ.

Αποστολόπουλος, Θεόδωρος, 1988: *Μπερζόν και Θρησκεία. Κριτικό φιλοσοφικό δοκίμιο πάνω στις θέσεις του Μπερζόν για την ηθική και τη θρησκεία*, Αθήνα, Ιδ. Εκδ.

Αποστολοπούλου, Γεωργία, 1978: «Πρόσωπο και κόσμος των προσώπων στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Helmuth Plessner», *Παρνασσός*, 20(1978), 425-443.

_____, 2004: «Ο Σωκράτης, η αυτογνωσία και η αυτοσυνειδησία», *Δωδώνη*, Επιστημονική ημερίδα με θέμα: «Ξανά για τον Σωκράτη», Αφιέρωμα στον ομ. Καθ. Ν. Ψημμένο, Παν/μιο Ιωαν/νων παρ. αρ. 72, 93-109.

Αργυροπούλου, Ρωξάνη, 1998: *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα*. Εισ. & Σχόλια Ρ. Αργυροπούλου, τόμ. Β', Αθήνα, Εκδ. Γνώση.

Αριστοτέλης, *De Anima*. W. D. Ross (ed), 1956¹, Oxonii e typographeo clarendoniano.

Αυγελής, Νίκος, 1998: *Φιλοσοφία της επιστήμης*. Θεσσαλονίκη, Εκδ. Κώδικας.

Βαλερύ, Πώλ, 1996: *Επιλογή από το έργο του*. Εισ. Μετ. Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, Αθήνα, Εκδ. Στιγμή.

Buber, Martin, 1987: *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, Μετ. Χ. Αποστολόπουλος, Αθήνα, Εκδ. Γνώση.

Carr H. Wildon, 1915: *Η φιλοσοφία της μεταβολής*, εκ του αγγλικού υπό Α.Κ.Ι, Λονδίνο, τυπογραφεία Γ. Βελώνη.

Châtelet, François, 1985: *Η Φιλοσοφία. Από τον Kant ως τον Husserl*. Μετ. Κ. Παπαγιώργης, τ. Γ' Αθήνα, Εκδ. Γνώση.



Γεωργίου, Θόδωρος, 1988: «Η συζήτηση για τη μεταμοντέρνα κατάσταση», Προλεγόμενα της εισαγωγής στο Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, Μετ. Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα, 1988, Εκδ. Γνώση.

Γεωργούλης, Κωνσταντίνος, 1962: *Αριστοτέλης, ο Σταγίριτης*. Θεσσαλονίκη, Εκδ. Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής.

Γιαλκέτσης, Θανάσης, 2005: «Σαντάλ Μούφ, 'Η αξία της σύγκρουσης'», *Σημειωματάριο Ιδεών*, 6/11/05, Ελευθεροτυπία.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, 2000: *Επιμέλεια-Σχόλια-Επίμετρο, Σπινόζα, Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, Αθήνα, Εκδ. Πόλις.

Γκόγκας, Α. Νικόλαος, 2000: *Ο Πλωτίνος περί της ενότητας και της ωραιότητας. Το ανθρωπολογικό ερώτημα. Δημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων*.

Γκουτζινοπούλου, Αθηνά, 2004: «Η ενορασιακή διάσταση του όντος στη φιλοσοφία του Henri Bergson», *Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμ.21, τεύχος 63, 235-256.

Damasio, Antonio, R., 2000: *Το λάθος του Καρτέσιου. Συγκίνηση, Λογική & Ανθρώπινος Εγκέφαλος*. Πρόλογος Δ. Κούβελας, Μετ. Κ. Παπακωνσταντίνου. Αθήνα, Εκδ. Σύνασμα.

Descartes, René, 1976: *Λόγος περί της Μεθόδου*. Εισ. μετ. σημ. Χ. Χρηστίδης, 2η έκδοση, Εκδ. Παπαζήση.

_____, 2003: *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*. Μετ. σχόλια Ε. Βανταράκης, Αθήνα, Ευμενείς Έλεγχοι, Εκδ. Εκκρεμές.

Eliot, T.S., 1994: *Τα ποιήματα 1909-1962*. Μετ. Λέανδρος Κ. Βατάκας, Αθήνα, Εκδ. Εξάντας.

Ζινδριλή, Πολυξένη, 2001: *Τα όρια της διαλεκτικής στη φιλοσοφία του Πλωτίνου*. Δημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Παν/μιο Ιωαννίνων.



Hayman, Ronald, 2005: *Friedrich Nietzsche. Η τραγική ζωή μιας μεγαλοφυΐας*. Μετ. Μ. Αναγνώστου, επιμ. Α. Μιράσγεση, Αθήνα, Εκδ. Νεφέλη.

Heidegger, Martin, 1987: *Επιστολή για τον «Ανθρωπισμό»*. Αθήνα, Εκδ. Ροές.

Husserl, Edmund, 2002: *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, Μετ. εισ. σχ. Παύλος Κοντός, 2^η έκδοση, Αθήνα, Εκδ. Ροές.

Jankélévitch, Vladimir, 1997: *Η ειρωνεία*. Μετ. Μ. Καραχάλιος, Αθήνα, Εκδ. Πλέθρον.

James, William, 1999: α) *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας. Σπουδή στην ανθρώπινη φύση*. τ. Ι, 1902¹. Πρόλογος Η. Π. Νικολούδης, Μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα, Εκδ. Printa.

_____ , 1999: β) *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας*. τ. ΙΙ, 1902¹. Πρόλογος Η. Π. Νικολούδης, Μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα, Εκδ. Printa.

Jung, Carl, χ.χ.ε.: α) *Αναλυτική Ψυχολογία*. 1. *Η ψυχολογία του ασυνείδητου*. 2. *Σχέσεις μεταξύ του «εγώ» και του ασυνείδητου*. Μετ. Πην. Ιερομνήμονος. Αθήνα, Εκδ. ΓΚΟΒΟΣΤΗ.

_____ , χ.χ.ε.: β) *Το πνεύμα στον άνθρωπο, την τέχνη και τη λογοτεχνία*. Αθήνα, Εκδ. ΙΑΜΒΛΙΧΟΣ.

Ιμβριώτης, Γιάννης, 1939: *Η φιλοσοφία του Μπερζόν*. Θεσσαλονίκη.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, 2004: *Πρόλογος στο Jürgen Habermas, Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης: προς μια φιλελεύθερη ευγονική; Και πίστη και γνώση*. Μετ. Μαρία Τοπάλη, επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης. Αθήνα, Εκδ. Scripta.

Καζαντζάκης, Νίκος, 1912: «H. Bergson», *Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου*, τ. Β, 310-334.

_____ , 1964: *Ασκητική. Salvatores Dei*. Αθήνα, Εκδ. Ε. Καζαντζάκη.



Καίσελερ, Άρθουρ, 1976: *Η Πράξη της Δημιουργίας. Μια μελέτη του Συνειδητού και του Ασυνειδητού στην Επιστήμη και στην Τέχνη.* (1964¹). Εισ. Sir Cyril Burt, Εκδ. Χατζηνικολή.

Kant, Immanuel, 1979: *Κριτική του καθαρού λόγου.* Εισ. μετ. σχ. Αναστάσιος Γιανναράς, τ. 2^{ος}, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση.

_____, 1984: *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών.* Εισ. μετ. σχ. Γιάννης Τζαβάρας, Εκδ. Δωδώνη.

Καστανάκη, Αγγελική, 1926: «Τα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα στη Γαλλία», *Αναγέννηση*, 327-335.

Kierkegaard, Søren, 1977: *Η επανάληψη.* Μετ. Σοφία Σκοπετέα, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση.

Kuhn, T. S., χ.χ.ε.: *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων.* Εισ, επιμ. Β. Κάλφας, Μετ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Η' έκδοση, Αθήνα, Εκδ. Σύγχρονα Θέματα.

Λαμπρίδη, Έλλη, 1929: *Ο Μπερξόν και η φιλοσοφία του,* Αθήνα, Εκδ. Βιβλ. Γ. Καλλέργη.

_____, 1965: «Μια άλλη άποψη για τον Μπερξόν», *Εποχές*, τ. 32, 80-81.

Maeterlinck, Maurice, 1977: *Η νοημοσύνη των φυτών.* Μετ. Θ. Φωτιάδης, Αθήνα, 2^η έκδ., Εκδ. Χατζηνικολή.

_____, 2002: *Επιλογή από το έργο του.* Εισ.-μετ. Χ. Μπακονικόλα, Αθήνα Εκδ. Στιγμή.

Μερλώ-Ποντύ, Μωρίς, 2005: *Σημεία*, μετ. & σημειώσεις Γ. Φαράκλας, επίμετρο Αλέκα Μουρίκη, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Μουρέλος, Γιώργος, 1965: «H. Bergson, Η ενότητα της φιλοσοφίας του», *Εποχές*, τ. 30, Αθήνα, 84-91.

_____, χ.χ.ε. : *Μεταμορφώσεις του χρόνου.* Δοκίμιο 2, Θεσσαλονίκη. Εκδ. Κωνσταντινίδη.



Μουσούρου, Λ. Μ., 1994: *Ο Εμίλ Ντυρκάϊμ και η κοινωνιολογία του*. Εισαγωγή στο Εμίλ Ντυρκάϊμ, *Οι Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*. Μετ.-Επιμ. Λ. Μ. Μουσούρου, Αθήνα, Gutenberg.

Μουτσόπουλος, Ευάγγελος, 1971: *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί, Συνειδήσις και Δημιουργία*, τόμ. Ι, Αθήναι, Εκδ. Π. Τζουνάκου.

Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου Χαρά, 1989: «Max Scheler: Ένα φαινόμενο συνεπούς διχασμού». *Εισαγωγή στο Max Scheler, Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*. 2^η έκδοση, Αθήνα, Εκδ. Ροές.

Nietzsche, Friedrich, 2000: *Το λυκόφως των ειδώλων, Ο Αντίχριστος, Ecce Homo*, Μετ.-επιμ. Ζήσης Σαρίκας, Σκόπελος, Θεσ/κη, Εκδ. Νησίδες.

_____, 2003: *Τελευταίες επιστολές*. Εισ. Επιλογή Jean-Michel Rey. Μετ. -Αιμιλία Μανούση, Εκδ. Άγρα.

_____, 2004: *Η χαρούμενη επιστήμη*. Μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Εκδ. Νησίδες.

Εηροπαΐδης, Γιώργος, 1987: «Εισαγωγή» στο Μ. Heidegger: *Επιστολή για τον «ανθρωπισμό»*, 11-35.

Οικονομίδης, Γιάννης, 1933: «'Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας' του Henri Bergson», *Ιδέα*, τχ. 1, Αθήναι, Εκδ. Μ. Σαλιβέρου, 18-46.

Παπαγιώργης, Κωστής, 2006: *Τρία Μουστάκια. Ψυχία μηδενισμού*. Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη.

Παπαθανασόπουλος, Δημήτρης, 1985: «Το νόημα της 'θέας' και το κύρος του πνεύματος», *Ακτίνες*, τχ. 48, 270-273.

Παπαλεξάνδρου, Κωνσταντίνος, 1925: «Πρόλογος» στο Η. Bergson, *Η δημιουργός εξέλιξις*. Μετ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα, Εκδ. Οίκος Ι. Βασιλείου, 3-89.



Πλωτίνος: *Plotini Opera* I-III. Oxford, 1964, 1977, 1982, Ed. P. Henry - H. R. Schwyzer.

Πόππερ, Κάρλ, 1980: *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Τόμος I, *Η γοητεία του Πλάτωνα*. Μετ.. Ειρ. Παπαδάκη, Αθήνα, Εκδ. Δωδώνη.

_____, 1982. *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Τόμος II, Hegel, Marx, και τα επακόλουθα. Μετ. Ειρ. Παπαδάκη, Αθήνα-Γιάννινα, Εκδ. Δωδώνη.

Πορφυρίου, *Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού*. Εισ. Αρχ. Κεϊμ, Μετ., Σχόλια Π. Καλλιγιάς. Ακαδημία Αθηνών, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση, Αθήνα 1991, Κέντρον εκδόσεως έργων ελλήνων συγγραφέων.

Πρελορέντζος, Γιάννης, 2003: α) «Ένα μεταπτυχιακό μάθημα σύγχρονης φιλοσοφίας με θέμα: 'Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Henri Bergson'», *Η εξ αποστάσεως εκπαίδευση*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, Τομέας Φιλοσοφίας.

_____, 2003 : β) «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη», στο Δ' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας με θέμα: Περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ'Αριστοτέλη, 7-9 Δεκεμβρίου 2001, Αθήνα, Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «ΤΟ ΛΥΚΕΙΟΝ».

_____, 2005: α) «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», στο *Επιστημονικό Συμπόσιο «Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου»*, Ιωάννινα, Παν/μιο Ιωαν/νων και Πολιτιστικός Σύλλογος Καπεσόβου «Αλέξης Νούτσος», 49-78.

_____, 2005: β) *Επίμετρο στη μετάφραση της Δημιουργικής εξέλιξης*, 349-476.

_____, 2006: «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson», *Vita Contemplativa. Βίος Θεωρητικός*. Αφιερωματικός τόμος εις τον καθηγητήν Δημήτριον Ν. Κούτραν. Αθήνα, 433-457.

_____, 2008: α) «Η επίδραση της φιλοσοφίας της φύσης και της φιλοσοφίας της ζωής του Bergson στον φιλοσοφικό στοχασμό του Deleuze», Πρακτικά 10^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, Μάιος 2006, 1-8 (υπό δημοσίευση).

_____, 2008: β) «Δεν υπάρχουν πράγματα, υπάρχουν μόνο πρόοδοι ή μεταβάσεις· δεν υπάρχουν καταστάσεις, υπάρχουν μόνο τάσεις ή κατευθύνσεις».



Συνέπειες και όρια μια θεμελιώδους θέσης του Μπερξόν», Πρακτικά Διεθνούς επιστημονικής ημερίδας «Η φιλοσοφία του Μπερξόν και η κληρονομιά της», (διοργ. Τομ. Φιλοσοφίας Παν/μίου Ιωαν/νων), Νοέμβριος 2007, Γαλλικό Ινστιτούτο, Αθήνα, 1-17 (υπό δημοσίευση).

_____, 2008: γ) «Όψεις της επανόδου του Bergson στο φιλοσοφικό προσκήνιο», Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου «Η φιλοσοφία σήμερα» (διοργ. Τμ. Φιλοσοφίας και Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής Παν/μίου Κρήτης), Ρέθυμνο, 18-20 Νοεμβρίου 2005, 1-17 (υπό δημοσίευση).

Rimbaud, Arthur, 2004: *Μια εποχή στην κόλαση*. Μετ. Χριστόφορος Λιοντάκης, 1873¹, Βρυξέλλες. Αθήνα, Εκδ. Γαβριηλίδης.

Ρωμανός, Κωνσταντίνος, 2001: *Οικειώσεις, Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερξόν*, Αθήνα, Εκδ. Παραφερνάλια-Τυπωθήτω.

Sartre, Jean Paul, χ.χ.ε.: *Το Είναι και το Μηδέν*. Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας. Εισ.- μετ.- σχόλια Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση.

Scheler, Max, 1989: *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*. Μετ. Χ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου Θ. Λουπασάκης, 2^η έκδοση, Αθήνα, Εκδ. Ροές.

Schopenhauer, A., *Ο άνθρωπος – Η κοινωνία*, 1925, στο Σοπενάουερ, Α., Φ. Νίτσε, *Εκλεκτά έργα*. Πρόλογος και μετ. Ι. Ζερβού, Αθήνα, Εκδ. «Βιβλιοθήκη για όλους».

Spinoza, 2000: *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*. Μετ. Bernard Jacquemart, Βασ. Γρηγοροπούλου, Επιμ.-Σχ.-Επίμετρο Βασ. Γρηγοροπούλου, Αθήνα, Εκδ. Πόλις.

Svendsen, Lars, 2006: *Η φιλοσοφία της βαρεμάρας*. Μετ. Π. Καλαμαράς, Αθήνα, Εκδ. Σαββάλας.

Ταμπάκης, Νίκος, 1984: *Από τη φυσική στη μεταφυσική*. Σειρά: Σύγχρονη Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Δ/ντης σειράς Ευτύχης Μπιτσάκης, Αθήνα, Εκδ. Ζαχαρόπουλος.



Τέσσερης, Παναγιώτης, 1969: «Η φιλοσοφία του Μπερξόν (Θεωρία του περί 'δημιουργικής εξελίξεως'», *Νέο Σχολείο*, τχ. 227-228, 456-459.

Τζαβάρας, Θανάσης, 1999: «Ο Μπερξόν και η γαλλική νευροψυχιατρική παράδοση», *Νεύσις*, τ. 8^ο, 55-69.

Τσιριμώκου, Λίζυ, 1998: «Άσβεστος γέλωσ», *Βήμα* 11/10/1998, <http://tovima.dolnet.gr>, 1-3.

Fanning, Steven, 2005: *Οι μυστικοί της χριστιανικής παράδοσης*. Μετ. Θ. Δαβίρη, Αθήνα, Εκδ. Ενάλιος.

Finlayson, James Gordon, 2006: *Χάμπερμας. Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. Μετ. Γ. Κωστελέτος, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, Ειδική έκδοση για την εφημερίδα «ΤΟ ΒΗΜΑ».

Von Franz, Marie-Luise, 1994: *Αλχημεία. Ψυχολογική ερμηνεία και Συμβολισμός*. Μετ. Αθηνά Δάντη, Εκδ. Ιάμβλιχος.

Χέγκελ, Γκέοργκ, 1993: *Η φιλοσοφία του πνεύματος*. Τ. 1^{ος} : Το υποκειμενικό πνεύμα [από την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή*, §§ 377-482]. Εισ. μετ. σχ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα, Εκδ. Δωδώνη.

_____, 1995: *Φαινομενολογία του πνεύματος*. Τ. 2^{ος}, Εισ.-μετ.-σχ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Αθήνα- Γιάννινα, Εκδ. Δωδώνη.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, 2001: *Κείμενα Παιδείας, Henri Bergson*. Επιμ. Μ. Καΐλα, Guy Berger, Έλενα Θεοδωροπούλου, Αθήνα, Εκδ. Ατραπός.

Wehr, Gerhard, 2006: *Carl Gustav Jung*. Μετ. Μαρία Νικηφόρου, επιμ. Αλεξ. Μακροπούλου. Αθήνα, Εκδ. Πλέθρον.



ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adamson, Gregory Dale, 2000: «Bergson's Spinozist Tendencies», *Philosophy Today*, 73-85.

Adolphe, Lydie, 1951: *La dialectique des images chez Bergson*. Paris, PUF.

Amado Lévy-Valensi, Eliane, 1959: «Bergson et le mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien ?». *Bulletin de la Société française de Philosophie, Bergson et Nous*. Actes du X^e congrès de philosophie de langue française, Paris, 17-19 Mai 1959, 7-11.

Anastassopoulou-Kapoyanni, Théoni, 1990: *Causalité et Création. Le continu et le discontinu dans l'œuvre d'Henri Bergson*. (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή) Παν/μιο Paris-Sorbonne (Paris IV).

Andreu, Pierre, 1952: «Bergson et Sorel», *Les Études bergsoniennes III*, 43-78.

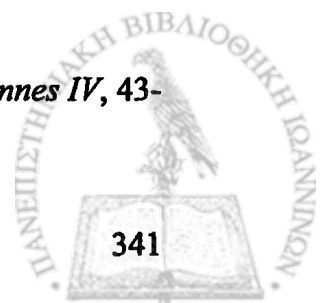
Ansell-Pearson, Keith, 1999: "Bergson and creative evolution/involution: exposing the transcendental illusion of organismic life", *The new Bergson*, Ed. John Mullarkey, 146-167.

_____, 2002: *Philosophy and the adventure of the virtual, Bergson and the time of life*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη, Routledge.

Apostolopoulou, Georgia, 2007: «Philosophy and science at the 'end' of cartesianism». International Academy of Philosophy: Perspectives of philosophy in the 21st century, Proceedings of the second annual conference, Athens November 24-26, 2006, 74-91.

Arabatzis, Georges, 2004: «Plotin, la théologie négative et Bergson. L'apophatisme du lieu », *Philosophical Inquiry*, τ. XXVI, 4, 45-66.

Aron, Raymond, 1956: «Note sur Bergson et l'histoire», *Études bergsoniennes IV*, 43-51.



Auroux, Sylvain, 2005: *Η Φιλοσοφία της γλώσσας*. Συν. J. Deschamps, D. Kouloughi. Μετ. Θ. Τραμπούλης, επ. επιμ. Θ. Σακελλαριάδης, Αθήνα, Εκδ. Μεταίχμιο.

Azouvi, Francois, 2007: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Editions Gallimard.

Barbaras, Renaud, 2000: «Le problème de la perception», τ. 386, *Magazine Littéraire*, 46- 47.

_____, 2004: ««Le problème de l'expérience», *Annales bergsoniennes II*, 287-303.

Bardy, Jean, 1989: *Bergson. Naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, 13-22.

_____, 2003: *Regard sur 'L' Evolution Créatrice'*, Paris, L' Harmattan.

Barlow, Michel, 1966: *Henri Bergson*. Paris, Editions Universitaires.

Barthélemy-Madaule, Madeleine, 1966: *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Pref. V. Jankélévitch, Paris, P.U.F.

Belloy, Camille (de), 2002: «Une mise au point de Bergson sur les *Deux Sources*», *Annales bergsoniennes I*, 131-142.

Bianco, Giuseppe, 2007: « Présentation du 'commentaire' de Georges Canguilhem », *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 99-111.

Le Blanc, Guillaume, 2004: «Le problème de la création: Bergson et Canguilhem», *Annales bergsoniennes II*, 489-506.

Bordron, Jean-François, 1998: « Bergson et les images. L'iconicité de la pensée dans 'Le possible et le réel' », *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, PUF, 159-181.



Bouaniche, Arnaud, 2000: « La pensée et le nouveau », *Magazine littéraire*, v^o 386, 43-45.

_____ , 2002: «L'original et l'originaire, l'unité de l'origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes I*, 143-170.

Bouaniche, Arnaud, Keck, Frédéric, Worms, Frédéric, 2004 : *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson. Philo-œuvres*, Collection dir. par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ed. Ellipses.

Bourgeois, Bernard, 1989 : «Bergson et l'idéalisme allemand », *Bergson. Naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, 139-157.

Bréhier, Émile, 1949: «Images plotiniennes, images bergsoniennes», *Les Études bergsoniennes II*, 105-128.

Brès, Yvon, 2002: *L'inconscient*. Paris, Ellipses.

Bufalo, Romeo, 2001: «Pour une esthétique du comique. Considérations sur *Le Rire de Bergson*», *Henri Bergson: esprit et langage*, éd. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 165-174.

Canguilhem, Georges, 2007: "Commentaire au troisième chapitre de *l'évolution créatrice*", *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 113-160.

Čapek, Jakub, 2004 : «Les apories de la liberté bergsonienne», *Annales bergsoniennes II*, 249-259.

Castillo, Monique, 2001: "L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant", *Les Études Philosophiques*, Octobre - Décembre 2001, 439- 452.



Cassirer, Ernst, 2007: «L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson (1933) », *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 71-97.

Cavalieri, Rosalia, 2001: "Langage et tons mentaux. La théorie bergsonienne de la conscience », *Henri Bergson: esprit et langage*, éd. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 107-114.

Chaix-Ruy, Jules, 1960: "Vitalité et élan vital: Bergson et Croce", *Les Études bergsoniennes V*, 143-167.

Clair, André, 1996 : «Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition», *Archives de Philosophie* 59, 203-218.

Conry, Yvette, 2000: *L'évolution créatrice d'Henri Bergson*, Paris, L'Harmattan.

Contini, Annamaria , 2001: « Dire la vie: art et création vitale chez Bergson», *Henri Bergson: esprit et langage*, ed. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 205-217.

Deleuze, Gilles, 1960 : « Cours sur le chapitre III de l'évolution créatrice de Bergson », *Annales bergsoniennes II*, 166-188.

_____ , 1998. *Le Bergsonisme*. (1966¹), Paris, Presses Universitaires de France.

_____ , 1999: «Bergson's conception of difference», *The new Bergson*, ed. John Mullarkey, 42-65.

Delhomme, Jeanne, 1949: «Durée et vie dans la philosophie de Bergson», *Les Études bergsoniennes II*, 131-191.

_____ , 1992: *Nietzsche et Bergson*. Littérales II, coll. dirigée par Françoise Collin, Editions Deuxtemps Tierce.



Didier, Gil, 2001: «Si les fourmis se mettaient à parler», *Henri Bergson: esprit et langage*, éd. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 33-50.

Dumoncel, Jean-Claude, 1997 : « L'argument de Bergson contre la théorie de la trace », *Bergson et les neurosciences*, 141-149.

Dupéron, Isabelle, 2000: *G.T. Fechner. Le parallélisme psychophysique*. Paris. P.U.F.

Durie, Robin, 2000: «Splitting time. Bergson's philosophical legacy», *Philosophy Today*, 44, 152-168.

François, Arnaud, 2007: «Nietzsche et Bergson : La signification ontologique du problème de la santé », *Annales bergsoniennes III, Bergson et la science*. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 449-460.

Francotte, Sylvain, 2004: *Bergson. Durée et morale*. Belgique, Academia Bruylant.

Guérault, Martial, 1960: "Bergson en faces des philosophies", *Les Études bergsoniennes V*, 11-35.

Gilson, Bernard, 1985: *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, J. Vrin.

Goddard, Jean-Christophe, 2002: «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans les *Deux sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes I*, 215-229.

Goldschmidt, Victor, 2002: «Sur le premier chapitre de *Matière et mémoire*», ed. Par Debora Morato-Pinto, *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, 69-128.

Gouhier, Henri, 1970 : *Introduction, H. Bergson, Œuvres* , Paris, P.U.F.



Gruson (De), Françoise Fabre Luce, 1960 : « Bergson, lecteur de Kant », *Les Études bergsoniennes V*, 171-190.

Gunter, Pete, A.Y, 1991: «Bergson and non linear non-equilibrium thermodynamics an application of method», *Revue Internationale de philosophie*, 45:177, 108-121.

_____, 1999: "Bergson and the war against nature", *The new Bergson*, ed. John Mullarkey, 168-182.

Hude, Henri, 1989: *Bergson I*. Paris, Editions Universitaires.

_____, 1990: *Bergson II*. Paris, Editions Universitaires.

James, William, χ.χ.ε.: «Bergson and his critique of Intellectualism», *A pluralistic universe*. United States, Kessinger Publishing, 225-273.

Jankélévitch, Vladimir, 1931: *Bergson*. Paris, Librairie Félix Alcan.

Jaquet, Chantal, 2001: *Le corps*. Paris, Presses Universitaires de France.

_____, 2004: «La critique bergsonienne du réductionnisme de l' esprit à la matière », στο πλαίσιο των διαλέξεων του μεταπτυχιακού προγράμματος του Τομέα Φιλοσοφίας του Παν/μίου Ιωαν/νων στις 18-5- 2004, 1-5.

Kaplan, Francis, 2007: «La vie, essence de réalité», *Bergson, la vie et l'action*. Études rassemblées par Jean-Louis Vieillard-Baron, 33-52.

Kebede, Messay, 1989: «Ways leading to Bergson's Notion of the 'Perpetual Present'», *Philosophy Today*, 33, 275-287.

_____, 1995: "Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire", *Les Études philosophiques*, v° 4, 513-522.

Keck, Frédéric, 2000: «Face aux sciences humaines», *Magazine littéraire*, τχ. 386, 58-61.

_____, 2002: « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l' humanité dans les *Deux sources de la morale et de le religion* », *Annales bergsoniennes I*, 195-214.



Kennedy, Ellen, 1987: *Freedom and the open society. Henri Bergson's contribution to political philosophy*. Διδακτορική διατριβή, The London School of Economics and Political Science, 1977, N. York-London, Garland publishing.

Kremer-Marietti, Angèle, 1991: «Physique et métaphysique du rythme comme mimésis», *Revue Internationale de Philosophie*, 45:177, 137-150.

Lafrance, Guy, 1974: *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*. Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa.

_____, 1991: «La liberté et la vie chez Bergson», *Revue Internationale de Philosophie*, 130-136.

Lanfranchi, Geneviève, 1959: «Du niveau psychologique de l'intuition bergsonienne». *Bulletin de la Société française de Philosophie, Bergson et Nous*. Actes du X^e congrès de philosophie de langue française, Paris, 183-184.

Lapoujade, David, 2007: «Intuition et sympathie chez Bergson», *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 429-447

Lawlor, Leonard, 2002: «L'ascétisme et la sexualité : le progrès éthique dans les *Deux sources de la morale et de la religion* στο *Annales bergsoniennes I*, 231-242.

_____, 2003: *The Challenge of Bergsonism. Phenomenology, Ontology, Ethics*. London/N. York, Continuum.

Lazzarini, Renato, 1959: «Intention et intuition chez Bergson». *Bulletin de la Société française de Philosophie, Bergson et Nous*. Actes du X^e congrès de philosophie de langue française, Paris, 17-19 Mai 1959, 185-189.

Lefeuvre, Michel, 2005: *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*. Préface de René Lenoir. Paris, L'Harmattan.

Lemoine, Maël 2001: «Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique», *Les Études Philosophiques*, Octobre - Décembre 2001, 479- 497.



_____ , 2004: "Durée, différence et plasticité de l'esprit", *Bergson, la durée et la nature*, 99-117.

Lorand, Ruth, 1999: «Bergson's concept of art», *British Journal of Aesthetics*, 39: 4, 400-415.

Marquet, Jean-François, 2007 : « Bergson, l'axe et le cercle », *Bergson, la vie et l'action*. Études rassemblées par Jean-Louis Vieillard-Baron, 19-29.

Maitra, S. K., 1956 : *The meeting of the east and the west in Sri Aurobindo's philosophy*. Sri Aurobindo Ashram Pondicherry.

Mavit, Henry, 1952: «Bergson et l'existence créatrice», *Les Études bergsoniennes III*, 141-148.

Meletti, Bertolini, 1987: « Il pensiero morale e religioso di Henri Bergson e la sociologia », *Filosofia*, 33, 11-28.

Mesnard, Pierre, 1959: « La doctrine de l'héroïsme moral considérée comme clef de voute de la philosophie bergsonienne », *Bulletin de la Société française de Philosophie, Bergson et Nous*. Actes du X^e congrès de philosophie de langue française, Paris, 229-233.

Meyer, François, 1964: *Pour connaître la pensée de Bergson*. Paris/Montréal, Presses Universitaires de France.

Miquel, Paul-Antoine, 1996: *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*. Διδακτορική διατριβή, Lille, Atelier national de reproduction des thèses.

_____ , 2000 : «La contingence de l' évolution», *Magazine littéraire*, τχ. 386, 55-57.

_____ , 2004: "Bergson et Darwin", *Bergson, la durée et la nature*, 119-135.



Montebello, Pierre, 2000: «Nietzsche et Bergson: deux philosophes de la vie», *Magazine littéraire*, τχ. 386, 52-57.

_____, 2004: "Différences de la nature et différences de nature", *Bergson, la durée et la nature*, 137-158.

_____, 2007: « Les lectures croisées de Deleuze : Spinoza, Nietzsche, Bergson », *Annales bergsoniennes III, Bergson et la science*. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 469-508..

Mossé-Bastide, Rose-Marie, 1959: a) « Bergson et Plotin », *Bulletin de la Société française de Philosophie, Bergson et Nous*. Actes du X^e congrès de philosophie de langue française, Paris, 17-19 Mai 1959, 243-247.

_____, 1959: b) *Bergson et Plotin*. Presses Universitaires de France.

Mourélos, Georges, 1964: *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, Presses Universitaires de France.

Moutsopoulos, E., 1980. *La critique du platonisme chez Bergson*. Athènes, Éditions Grigoris.

Mullarkey, John, 1995: "Bergson and the language process", *Process Studies*, 24, 44-58.

_____, 1999: a) *Bergson and philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

_____, 1999: b) «La philosophie nouvelle, or change in philosophy», *The new Bergson*, Εκδ. John Mullarkey, 1-16.

Naulin, Paul, 1990: «Le problème de la conscience et la notion d' 'image'», *Bergson, naissance d'une philosophie*, actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, Paris, P.U.F., 97-109.

Panero, Alain, 2004: « La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance », *Bergson, la durée et la nature*, 35-44.



Papamichael – Paspalides, Eleni, 2001: «L' originalité et la non-originalité simultanée de la conception bergsonienne de l'espace », *Philosophical Inquiry*, vol. XXIII, τχ. 3-4, 71-86.

Peillon, Vincent, 1997: «H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 385-403.

Pessina, Adriano, 1999: *Introduzione a Bergson*. Roma-Bari, Editori Laterza.

Philonenko, Alexis, 1970: «Bergson et la Philosophie. Etude critique sur l'interprétation de P. Trotignon», *Archives de Philosophie* 33, 73-95.

_____, 1994: *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Les éditions du Cerf.

Phipps, John-Francis, 2004: «Henri Bergson and the perception of time», *Philosophy Now*, 48, 20-22.

Polin, Raymond, 1952: « Henri Bergson et le mal », *Les Études bergsoniennes III*, 9-40.

_____, 1956: « Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'Histoire? », *Les Études bergsoniennes IV*, 9-40.

Politzer, Georges, 1947: *Le Bergsonisme. Une mystification philosophique*. Paris, Ed. Sociales.

Portera, Tiziana, 1998: «Il sens commun tra metafisica e scienza in Henri Bergson», *Idee, Rivista di Filosofia*, Lecce 37/38 (1998), 157-180.

Prado, Bendo, 2000: «Une philosophie vivante», *Magazine Littéraire*, τχ. 386, 28- 30.
_____, 2002: *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Présentation et traduction du portugais (Brésil) par Renaud Barbaras. Hildsheim-Zurich-N.York, Georg Olms Verlag.



Prelorentzos, Yannis, 1996: *Temps, durée et éternité dans les «Principes de la philosophie de Descartes» de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne.

_____, 2004: «Volonté et liberté de Descartes à Spinoza à travers les *Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques*», *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, éd. Chantal Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 97-122.

_____, 2006: «Bergson est-il Durkheimien dans les *Deux Sources de la morale et de la religion* ?», *Φιλοσοφία*, 36, Αφιέρωμα στον Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο, 230-253.

_____, 2006-2007: «Questions concernant la morale de Bergson», *Philonsorbonne*, 103-129.

Prochianz, Alain, 2002: «A propos de Henri Bergson: être et ne pas être un animal», *Critique*, LVII: 661-662, 532-541.

Prusak, Bernard G, 2004: «*Le rire à nouveau: Rereading Bergson*», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 62: 4, 377-388.

Robinet, André, 1966: *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris, 2ème éd. Paris, Seghers.

_____, 2002: «L'œuvre de Bergson: et maintenant?», *Annales bergsoniennes I*, 267-278.

Rostrevor, George, 1921: *Bergson and future philosophy. An essay on the scope of intelligence*. London, Macmillan and Co., Limited.

Saint-Sernin, Bertrand, 2007: «L'interconnexité entre les êtres selon *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes III*, 295-312.

Salanskis, Jean-Michel, 2004: «Bergson, Le continu et l' être – au - monde», *Annales bergsoniennes II*, 227-248.

Sauvagnargues, Annes, 2004: «Deleuze avec Bergson. Le Cours de 1960 sur l' *Evolution créatrice*», *Annales bergsoniennes II*, 151-165.



Scarpelli, Paola, 2001: « Intuition et langage chez Henri Bergson », *Henri Bergson: esprit et langage*, ed. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 61-70.

Schiumerini, Pietro, 2001: "Deux 'bergsoniens' en Italie: Mussolini et Gramsci", *Henri Bergson: esprit et langage*, ed. Cl. Stancati, D. Chirico, F. Vercillò, Mardaga, 273-280.

Saint-Sernin, Retrand, 2007: « L' interconnexité entre les êtres selon les *Deux sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes III, Bergson et la science*. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 295-312.

Sertillanges, A. D., 2002: *Avec Henri Bergson*. Collection Les fac-similés 1, Gallimard.

Le Senne, René, 1970: *Introduction à la philosophie*, 5^{me} éd. E. Morot- Sir et P. Levert, Paris, Presses Universitaires de France.

Seris, Jean-Pierre, 1989: «Bergson et la technique». *Bergson. Naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, 121-138.

Sitbon-Peillon, Brigitte 2002: «Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie», *Annales bergsoniennes I*, 171-194.

Soulez, Philippe, 1989: *Bergson politique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Soulez, Philippe - Worms, Frédéric, 2002: *Bergson Biographie*. Paris, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige ».

Tiberghien, Gilles, A., 1989 : «Une Source inconnue du bergsonisme», *Bergson, naissance d'une philosophie*, 43-56.

Tonquédec, J. de, MCMXXXVI: *Sur la philosophie Bergsonienne*. Paris.



Trotignon, Pierre, 1997: «Durée et mémoire : une difficulté dans la philosophie bergsonienne », *Bergson et les neurosciences*, 161-167.

Verdeau, Patricia, 2007 : « Sur la relation de Bergson à Spencer », *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, P.U.F., 361-376

Vieillard-Baron, Jean-Louis, 1999: *Bergson et le bergsonisme*. Paris, Arman Colin.

_____, 2001: «Bergson et la religion», *Revue Philosophique*, 126^e année, τ. CLXXXI, 505-516.

_____, 2002: "Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson", *Annales bergsoniennes I*, 279-307.

_____, 2004: «Introduction: La durée et la nature», *Bergson, la durée et la nature*, 11-34.

_____, 2004: «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », *Bergson, la durée et la nature*, 45-75.

_____, 2004: "Lettres inédites de Bergson", *Annales bergsoniennes II*, 461-468.

Worms, Frédéric, 1996: «Bergson» *Gradus Philosophique*, 4^e éd. Paris, GF-Flammarion.

_____, 1997: a) *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris, Presses Universitaires de France.

_____, 1997: b) « La conception bergsonienne du temps », *Philosophie*, τχ. 54, 73-91.

_____, 1997: c) « La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* », *Bergson et les neurosciences*, 85-108.

_____, 2000: a) « Les trois postérités de Bergson », *Magazine Littéraire*, 23.

_____, 2000: b) *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, éd. Ellipses.

_____, 2001: « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les études philosophiques*, 453-464.

_____, 2004: « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologique et métaphysique », *Annales bergsoniennes II*, 191-206.



_____, 2007: « La biologie au sens 'très compréhensive': de Bergson à aujourd'hui », *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science. Ed. F. Worms, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 337-350.

Zac, Sylvain, 1985: *Essais Spinozistes*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

ΠΗΓΕΣ INTERNET

<http://news.pathfinder.gr/periscopio/smartplants.html>, 2/2/2006.



SOMMAIRE

Polixeni K. Zindrili

De la théorie de la conscience vers la théorie sociale et politique: la contribution d'Henri Bergson

Notre thèse porte principalement sur les problèmes de la conscience et de la société selon Bergson, envisagés du point de vue de l'effort que doivent sans cesse fournir les êtres vivants concrets, c'est-à-dire toute forme de conscience déterminée (celle de la plante, celle de l'animal et surtout celle de l'homme). Nous visons ainsi à comprendre tant le rapport entre l'être vivant et son environnement que celui entre toute société (animale ou humaine) et les individus qui la composent.

Dans la première partie, qui concerne le problème de la vie, notre intérêt se focalise sur certaines notions fondamentales de la philosophie bergsonienne, en particulier sur celles de la vie, de la durée, du mouvement, de l'évolution, de la conscience, de l'intuition, de la sympathie et de l'individualité. La philosophie de Bergson, cherchant à saisir la vie dans ce qu'elle a de concret, de singulier et d'irréductible à des phénomènes physiques et chimiques et à toute explication mécaniste, s'appuie –à travers l'hypothèse empiriquement fondée d'un *élan vital*, qui aboutit à des formes concrètes de la conscience (celles de la plante, de l'animal et de l'homme)– sur la réalité de la durée, de «cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie». L'organisation spécifique de deux courants antagonistes, de la vie et de la matière, sert à Bergson de cadre pour l'explication du caractère contingent de l'évolution et de la multiplicité de ses lignes. Bergson met en relief la créativité et l'imprévisibilité de l'évolution de la vie à l'opposé de l'évolution de chaque espèce particulière qui régit des êtres vivants relativement stables, soumis à l'automatisme et à la répétition. La prise en compte du rôle capital de l'effort chez tout être vivant incite Bergson à adopter, comme principe explicatif de la vie, non le finalisme radical (auquel il s'oppose d'une manière explicite et ferme), mais une finalité souple, en tant

qu'effort de recherche d'une *similitude naturelle* dans la *fabrication d'organes identiques* (par exemple l'œil, organe de la vue) à *travers des moyens différents* sur des lignes d'évolution divergentes. Bergson met également en lumière l'effort fait par chaque être vivant pour acquérir plus de mouvement et de liberté d'agir.

L'étude des différentes formes de la conscience –végétale, animale, humaine– à laquelle nous procédons par la suite nous permet de déceler la spécificité et les limites de l'effort requis par chacune. L'éveil incomplet de la sensibilité des végétaux, dû à l'absence de sensations et de système nerveux, c'est-à-dire la défaillance d'une motilité manifeste, rend leur conscience «léthargique», «endormie», «assoupie»; ainsi leur effort pour continuer à évoluer est sans issue.

En revanche, la conscience animale, «sensible» et «éveillée», se distingue de celle des végétaux grâce à l'effort exigé par le déplacement que la recherche de nourriture impose à l'animal. Néanmoins la sensibilité de l'animal demeure limitée et imparfaite par rapport à celle de l'homme, car l'animal est privé de mémoire active –étant donné qu'il ne prolonge pas son passé dans son présent– de sorte que ses plaisirs et ses douleurs n'ont pas la profondeur de ceux de l'homme, chez qui ils se prolongent indéfiniment à travers leur réflexion. L'étude du rapport entre l'instinct et l'intelligence d'un point de vue purement psychologique montre, à travers un dessin schématique, que leur différence est une différence de degré et non de nature, ce qui rend manifeste la diversité de l'effort exigé afin qu'une conscience donnée puisse évoluer. L'horizon de cet effort reste cependant «clos» pour la conscience animale, comme l'atteste le fonctionnement de l'intelligence animale. En effet, le fait que *l'élan d'agir chez l'animal s'étend aussi loin que son action* ainsi que le fait que l'association de ses représentations est le produit d'une généralité automatique et vécue –à l'opposé de l'homme chez qui le processus de généralisation ne s'appuie pas seulement sur l'association des idées mais est également inventif, puisqu'il implique un effort de réflexion à travers lequel *les particularités de temps et de lieu sont éliminées de sa représentation*– rendent l'action de l'animal prévisible, mécanique et «fermée» au caractère imprévisible, créateur et «ouvert» du progrès.



Du point de vue d'un tel effort, la conscience humaine devient l'*axe* de la pensée de Bergson. Le trait distinctif de la conscience humaine par rapport aux autres formes de la conscience est la particularité de l'effort de l'homme, qui vise à transformer la matière afin qu'il se transforme lui-même, moralement et spirituellement, à travers ce processus. À partir de cet effort, rendu possible par la résistance de la matière, l'homme est appelé à être «agissant» plutôt qu'«agi», c'est-à-dire à déployer non pas une action mécanique et automatique, mais une action qualitative, consciemment libre et créatrice, marquée au sceau de la volonté, cette faculté consciente dont le rôle «paraît bien être d'apporter sans cesse quelque chose de nouveau dans le monde». Sur la même voie, le fait que la visée pratique de la perception implique la mémoire, en tant que progrès du passé dans le présent, en tant qu'état virtuel qui s'actualise progressivement à travers une série de «niveaux de conscience» différents vers une perception actuelle, met en évidence la théorie des «niveaux de conscience». Bergson élabore cette théorie pour mettre en relief, non pas la différence de nature entre la mémoire pure et la perception pure,⁸⁴¹ mais le commencement d'un travail désintéressé visant à palper le passé inconscient, bref l'effort intellectuel pour actualiser les souvenirs virtuels et pour reconstruire l'objet de la perception. La même conclusion s'impose, à travers l'examen de l'intelligence et de l'intuition, en ce qui concerne l'intuition proprement *philosophique* ; il ne s'agit pas d'un travail intéressé et utilitaire, mais d'un effort désintéressé et contemplatif, à travers lequel *nous nous transportons à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et, par conséquent, d'inexprimable*. L'effort ne coïncide pas ici avec l'analyse qui généralise, par les concepts abstraits, déformant leurs propriétés spécifiques. Mais il concerne plutôt un processus de réflexion ; c'est un effort pour dépasser les concepts en vertu des concepts eux-mêmes, en vertu des mots, puisque les mots sont faits pour nous transporter *d'une chose perçue à son souvenir, de son souvenir exact à une image plus fugitive*, à la représentation d'une idée. Ce processus de dépassement nous permettra, à travers un effort difficile de résistance aux préjugés et aux habitudes intellectuelles, de former

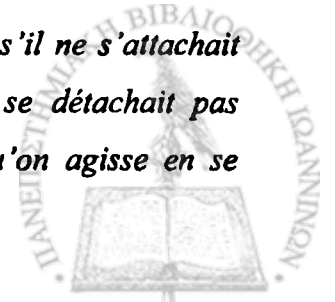
5)

⁸⁴¹ C'est le point de départ de Gilles Deleuze, ainsi que d'autres commentateurs. Georges Mourélos adopte également la notion du niveau, en tant que différence de nature et non en tant que différence de degré, mais en traitant les «niveaux de réalité» chez Bergson.

des représentations plus souples, des concepts d'un nouveau type, prêts à se mouler sur les sinuosités de la réalité mouvante. Comme l'intuition implique un tel effort, il n'est pas légitime de la considérer comme irrationnelle ou mystérieuse. Étant une *incitation au mouvement*, à la simplicité même, l'intuition assurerait plutôt l'unité de la vie spirituelle, *en projetant une lumière vacillante et faible sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, en perçant l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence*, selon *L'évolution créatrice* (1907).

Dans la deuxième partie, nous nous penchons sur les conceptions sociales et politiques de Bergson, formulées notamment dans son dernier grand livre, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). L'idée de l'effort créateur trouve ici des points d'appui dans l'évolution sociale et politique à travers le rôle primordial de l'action humaine. La problématique du «clos», la société comme aboutissement *vital* ou *naturel* du mouvement général de la vie, lequel crée, sur des lignes d'évolution divergentes, des formes toujours nouvelles, qu'il s'agisse des sociétés dites primitives ou des sociétés dites civilisées, sont expliquées biologiquement par un «instinct virtuel» qui assure la cohésion sociale, le caractère statique de la structure sociale contre les idées de la mort, de l'imprévu et de l'accidentel, à travers la formation de représentations illusives compensatrices. Appuyé sur des considérations du même ordre, Bergson propose une interprétation biologique et non théorique de la religion statique, du caractère clos de la morale d'une société donnée —à savoir de l'obéissance automatique à des devoirs généraux ou à des obligations impersonnelles—, ainsi que de la guerre.

En revanche, la problématique du passage du clos à l'ouvert, l'évolution de l'intelligence primitive vers l'intelligence civilisée, bref tout progrès effectif, implique *un effort laborieux et persévérant afin que l'homme puisse, par exemple, tourner le dos à la magie et acquérir des connaissances scientifiques au-delà des limites posées par la nature, au-delà d'une vie médiocre*. Si l'on veut adopter une attitude d'une moralité supérieure qui pousse la société à s'ouvrir, il faut fournir un effort *qui serait privé d'intensité s'il ne s'attachait pas à la vie, mais qui serait privé de direction s'il ne se détachait pas imperceptiblement d'elle*; il s'agit d'un effort qui exige qu'on agisse en se



libérant des préjugés de toute sorte. Porteur d'une telle morale radicalement novatrice, à travers laquelle il rompt les liens avec la nature, avec la nécessité naturelle des habitudes, le grand mystique assure la continuité de l'élan vital. La considération de l'expérience mystique comme d'une invention morale et sa contribution à l'élargissement de la recherche philosophique suggèrent la direction vers laquelle Bergson cherche à concilier le mysticisme avec la rationalité.

Le philosophe français envisage le progrès historique comme la manifestation de la durée créatrice et de la volonté humaine ; il considère l'évolution sociale et politique non seulement comme une oscillation d'une action vers deux directions opposées, mais plutôt comme un mouvement en spirale vers un avenir imprévisible, comme une création de qualités nouvelles. Enfin, toujours dans la perspective d'un tel effort, nous tentons de procéder à une évaluation de la pensée politique de Bergson et nous considérons que les problèmes principaux de l'humanité de nos jours sont dus à la soumission de l'invention scientifique aux *besoins artificiels* et au *luxe*. Il s'agit, à notre sens, de la cause principale du développement excessif des villes au détriment de la campagne, de la transformation des rapports entre le capital et le travail et de l'orientation de la science vers le développement mécanique et les exploits technologiques. Le passage d'une société «close» à une société «ouverte», de la complication croissante de la vie à la simplicité, exige un effort de réflexion sur la vanité et une série de transformations: d'abord, *une transformation morale*, dans laquelle le rôle primordial ne sera plus attribué seulement aux grands hommes de bien, mais aussi à l'initiative de la femme ; ensuite *une transformation scientifique* décisive pour le changement radical de nos habitudes nutritives ; nous croyons, enfin, que l'approfondissement de la recherche de certains phénomènes, qui continuent à être considérés comme «impossibles» ou «invraisemblables», comme par exemple les «manifestations télépathiques», sera décisif pour *la transformation de cette humanité*, généralement habituée à ne tenir pour existant que ce qu'elle voit et ce qu'elle touche. La récompense des efforts requis par une telle transformation, qui aboutit à la connaissance approfondie de nous-mêmes et à la vision d'une société «ouverte», est inestimable. La philosophie bergsonienne, suggérant un tel effort *créateur*, nous offre la clef d'or de la connaissance et l'accès à la joie.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Πολυξένης Κ. Ζινδριλή

ΓΕΝΝΗΣΗ: Ιωάννινα

ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Πρωτοβάθμια & Δευτεροβάθμια: δημόσια σχολεία των Ιωαννίνων.

Τριτοβάθμια:

A. 1981-1984: Σχολή Γεωπονίας, Τμήμα Φυτικής Παραγωγής ΤΕΙ Θεσ/κης.

B. 1984-1986: Σχολή Κοινωνιολογίας Trento (Ιταλία)

Γ. 1986-1989: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας. Πτυχίο Κοινωνιολογίας, Ιούνιος 1989.

Δ: 1989: Σεμινάριο Δημοσίων Σχέσεων και Διαφήμισης, Ελληνικό Κέντρο Παραγωγικότητας (ΕΛ.ΚΕ.ΠΑ.)

Ε. 1998-2000: Εισαγωγή και φοίτηση στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών», Τομέας Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού εγκεκριμένου «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης»). Εκπόνηση διπλωματικής μεταπτυχιακής εργασίας με θέμα: «Τα όρια της διαλεκτικής στη φιλοσοφία του Πλωτίνου». Μεταπτυχιακό δίπλωμα Φεβρουάριος 2001.

ΣΤ. 2001: Εισαγωγή και φοίτηση στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών», Τομέας Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ. Πανεπιστημίου Ιωαννίνων για εκπόνηση διδακτορικής διατριβής με θέμα: «Από τη θεωρία της συνείδησης, στην κοινωνική και πολιτική θεωρία: η συμβολή του Henri Bergson». Μετάφραση της διάλεξης του Henri Bergson: “La conscience et la vie” (υπό δημοσίευση, στο: *Δωδώνη*) [«Η συνείδηση και η ζωή»]. Συμμετοχή στο Πανελλήνιο Συνέδριο του Τομέα Φιλοσοφίας του Παν/μίου Ιωαννίνων: Henri Bergson, εκατό χρόνια από την *Évolution créatrice*. Θέμα ανακοίνωσης: «Γυναίκα και δημιουργικότητα στη φιλοσοφία του Μπερξόν» [Δεκέμβριος, 2007].

ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΑ: Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Φιλοσοφία της Τέχνης, Σύγχρονη Φιλοσοφία, Ηθική.

Ιωάννινα, Μάιος 2008

Π. Κ. Ζινδριλή

