

148  
ΜΠΛΕ

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

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΗΣ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ  
ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΝΤΕΡΑΚΗ

ΜΕ ΘΕΜΑ :

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΣΕ ΣΥΝΑΡΤΗΣΗ ΜΕ ΤΗΝ "ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ  
ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ" ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ Η. BERGSON

ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: αναπληρωτής καθηγητής ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΜΕΛΗ ΤΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ : καθηγητής ΕΥΘΥΜΗΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

επίκουρη καθηγήτρια ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2007



**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΣΕ ΣΥΝΑΡΤΗΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ**  
**ΧΡΟΝΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ HENRI BERGSON**

**ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

- A. Η φιλοσοφία της διάρκειας . . . . . σ. 3-8  
B. Η μεθοδολογία του Bergson . . . . . σ. 8-10  
Γ. Η ενότητα της μπερζονικής φιλοσοφίας . . . . . σ. 10-14

**ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ**

- A. Η διάρκεια  
1. Η ψυχική ζωή ως διάρκεια . . . . . σ. 15-20  
2. Ο χρόνος και ο χώρος στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*  
. . . . . σ. 20-27  
3. Το εγώ . . . . . σ. 27-31  
B. Η έννοια της προσωπικότητας  
1. Προσωπικότητα, μνήμη και συνείδηση . . . . . σ. 31-39  
2. Η ενότητα της προσωπικότητας . . . . . σ. 39-42

**ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ Ο ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΣ ΧΡΟΝΟΣ**

- A. Το πρόβλημα της ελευθερίας . . . . . σ. 43-51  
B. Η ελευθερία  
1. Η ύπαρξη της ελευθερίας . . . . . σ. 51-55  
2. Η ελεύθερη πράξη . . . . . σ. 55-61  
3. Ελευθερία και αυτοδημιουργία . . . . . σ. 61-67

**ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ**

- A. Η κριτική στη μηχανοκρατία και την τελεολογία . . . . . σ. 68-70  
B. Η υπόθεση της ζωτικής ορμής . . . . . σ. 70-80



ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΝΟΗΣΗ ΚΑΙ Η ΕΝΟΡΑΣΗ

- A. Η νόηση και η γλώσσα ..... σ. 81-86  
B. Η ενόραση και η φιλοσοφία ..... σ. 87-97

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΧΡΟΝΙΚΗ ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

- A. Η σχέση μεταξύ διάρκειας και ύλης ..... σ. 98-106  
B. Η ζωή ως συνείδηση ..... σ. 107-116  
Γ. Η ανθρώπινη συνείδηση ..... σ. 116-119

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ..... σ. 120-123

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ..... σ. 124-132



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### Α. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΡΚΕΙΑΣ

Στη φιλοσοφία του Henri Bergson (1859-1941) κεντρική θέση κατέχει η έννοια του χρόνου (*temps*), τον οποίο ο φιλόσοφος αποκαλεί *διάρκεια* (*durée*). Ο Bergson όχι μόνο ασχολείται με το ζήτημα του χρόνου στο σύνολο του έργου του, αλλά θεωρεί ότι «ολόκληρη η φιλοσοφία του θεμελιώνεται στην ενόραση της διάρκειας (*intuition de la durée*)». Είναι λοιπόν εμφανής ο λόγος για τον οποίο, «για να κατανοήσει κανείς επαρκώς οποιαδήποτε θέση του σε οποιοδήποτε ζήτημα, οφείλει να εκκινεί από την ενόραση της διάρκειας και να επανέρχεται ακατάπαυστα σε αυτήν»<sup>1</sup>.

Μάλιστα ο γάλλος φιλόσοφος μας προτρέπει «να βλέπουμε όλα τα πράγματα *Sub specie durationis* (υπό το πρίσμα της διάρκειας)»<sup>2</sup>. Υποστηρίζει επίσης ότι «το πρόβλημα της διάρκειας είναι το κεντρικό πρόβλημα της μεταφυσικής και ότι στην ιστορία των [φιλοσοφικών] συστημάτων, ακόμη και όταν δεν γίνεται αναφορά στο χρόνο, στη διάρκεια, το πρόβλημα είναι σίγουρα παρόν, γίνεται υπόρρητα αντικείμενο πραγμάτευσης και το ερώτημα είναι κεντρικό. Βρίσκεται, παρά τα φαινόμενα, στο επίκεντρο του συστήματος»<sup>3</sup>.

Ο Bergson αποτελεί τον πρώτο φιλόσοφο της περιόδου από τα τέλη του δεκάτου

---

<sup>1</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson στον H. Höfding, *Mélanges*, πρόλογος (*avant-propos*) Henri Gouhier, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τους Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet και Michel Gauthier, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1972, σ. 1148 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>2</sup> «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, εισαγωγή Henri Gouhier, υπομνηματισμός κειμένων André Robinet, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1959<sup>1</sup>, 1991<sup>2</sup>, σ. 1365 / 32, όπου ο πρώτος αριθμός δηλώνει την σελίδα του πρωτότυπου γαλλικού κειμένου κι ο δεύτερος τη σελίδα της ελληνικής μετάφρασης του αντίστοιχου κειμένου, εφόσον αυτή χρησιμοποιήθηκε. Όσον αφορά τις ελληνικές μεταφράσεις των έργων του Bergson που χρησιμοποιήθηκαν (οι οποίες σε αρκετά σημεία είναι ελαφρώς διορθωμένες) καθώς και τις συντομογραφίες των γαλλικών πρωτότυπων έργων βλ. τη βιβλιογραφία που βρίσκεται στο τέλος της εργασίας.

<sup>3</sup> Βλ. την φιλοσοφική επιθεώρηση μπερζονικών μελετών, *Annales bergsoniennes*, επιμέλεια Frédéric Worms, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Epiméthée», τόμος Α': «Bergson dans le siècle», 2002, σ. 44-45.

ενάτου αιώνα έως το πρώτο μισό του εικοστού, ο οποίος θεματοποίησε την έννοια του χρόνου. Κορυφαίοι μάλιστα φιλόσοφοι, όπως ο Edmund Husserl, ο Martin Heidegger, ο Jean-Paul Sartre και ο Alfred North Whitehead, τον ακολούθησαν<sup>4</sup>. Σύμφωνα με τον Γ. Μουρέλο, «το πρόβλημα των διαστάσεων του χρόνου» μπορεί να θεωρηθεί ως ένα «πρόβλημα πρωταρχικό» και ως ένα «από τα βαθύτερα θέματα του σύγχρονου φιλοσοφικού στοχασμού, σχετικά τόσο με την πορεία των φαινομένων μέσα στη φύση, όσο και με τη μοίρα και την ύπαρξη του ανθρώπου». Διακρίνει μάλιστα «δύο ακραίες μα σημαντικές για το πρόβλημα» αυτό, στιγμές της φιλοσοφικής σκέψης: αυτή του Αριστοτέλη και αυτή του Bergson<sup>5</sup>.

Ο πρώτος διαμόρφωσε διά παντός «το γενικό πλαίσιο εντός ή περί του οποίου στοχαζόμαστε τη φύση του χρόνου»<sup>6</sup> και ο δεύτερος τοποθετείται «στους αντίποδες της αριστοτελικής αντίληψης, εφόσον ο Αριστοτέλης ορίζει πρωταρχικά τον χρόνο ως “αριθμό κινήσεως”»<sup>7</sup>. Επιπλέον έχει υποστηριχθεί ότι το πρώτο έργο του Bergson, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889)*, το οποίο αποτελεί και τη διδακτορική του διατριβή, συνδέεται άρρηκτα με την συμπληρωματική διατριβή του, γραμμένη στα λατινικά, η οποία έχει ως θέμα την ιδέα του τόπου στον Αριστοτέλη (*Quid Aristoteles de loco senserit, 1889*)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», στο συλλογικό τόμο *Μορφές Κατανόησης και Διαχείρισης του Χρόνου*, (Επιστημονικό Συμπόσιο, Καπέσοβο, 25 και 26 Σεπτεμβρίου 2004), Ιωάννινα, Πολιτιστικός Σύλλογος Καπεσόβου «Αλέξης Νούτσος», 2005, σ. 49.

<sup>5</sup> Βλ. Γιώργος Μουρέλος, *Μεταμορφώσεις του χρόνου*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Κωνσταντινίδη, χ.χ., σ. 11-12.

<sup>6</sup> Βλ. Ευάγγελος Βανταράκης, «Ο δημιουργός χρόνος», *Νέα Εστία*, τχ. 1722, τόμος 147<sup>ος</sup>, Απρίλιος 2000, αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, σ. 646-648.

<sup>7</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Δ' 11, 219 b 3. Πβ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής» στο *Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών "Το Λύκειον"*, Αθήνα και Εσπερία. *Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού*, επιμέλεια Δ. Κούτρας, Αθήνα, Αφοι Παπαδάκη ΕΠΕ, 20001, σ. 24-25 και σημ. 25-28.

<sup>8</sup> Σύμφωνα μάλιστα με τον Heidegger, «η έννοια της μπερζονικής “διάρκειας” γεννιέται μέσα από την ερμηνεία που ο Bergson κάνει του δοκιμίου του Αριστοτέλη για το χρόνο (πρόκειται κυρίως για το βιβλίο Δ' των Φυσικών), βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του



Η καταστατική οντολογική θέση του χρόνου στον στοχασμό του Bergson, η σύλληψη της διάρκειας ως «θεμελιώδους οντολογικού δεδομένου»<sup>9</sup>, σημαίνει ότι, τόσο η εσωτερική μας ζωή, η προσωπικότητά μας, όσο και το σύνολο της ζωής χαρακτηρίζονται από τη διάρκεια, δηλαδή από μια ακατάπαυστη και δημιουργική μεταβολή. Κι ενώ στο *Δοκίμιο* ο κόσμος φαίνεται να διαχωρίζεται σε δύο διαφορετικές περιοχές, στην περιοχή της ύλης και στην περιοχή της ψυχικής ζωής, στο μεταγενέστερο έργο *Η Δημιουργική εξέλιξη* (*L'Évolution Créatrice*, 1907) ο γάλλος φιλόσοφος διευρύνει την αντίληψή του για τον χρόνο: «αυτό το δημιουργικό γίνεσθαι υπάρχει μέσα σε ολόκληρη η ζωή κι όχι μόνο στην ατομική συνείδηση»<sup>10</sup>.

Με ποιόν όμως τρόπο ο γάλλος φιλόσοφος θεμελιώνει την χρονική φύση της ζωής και στα δύο αυτά πεδία, με ποιόν τρόπο οι όροι της ύπαρξης και του σύμπαντος διαπλέκονται στη βάση του χρόνου-διάρκειας; Εδώ ακριβώς έγκειται το ερώτημα της παρούσας εργασίας, ερώτημα το οποίο θα μελετηθεί σύμφωνα με την εσωτερική λογική των φιλοσοφικών κειμένων, πρωτίστως του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* και της *Δημιουργικής Εξέλιξης* και δευτερεύοντως των διαλέξεων με θέμα «το πρόβλημα της προσωπικότητας» («The problem of personality», 1914), τη «Φιλοσοφική Ενόραση» («L'Intuition Philosophique», 1911), τη «Συνείδηση και τη Ζωή» («La Conscience et la Vie», 1911) και του δοκιμίου «Εισαγωγή στη Μεταφυσική» («Introduction à la Métaphysique», 1903)<sup>11</sup>.

---

Bergson», ό.π., σ. 52-53. Όσον αφορά την ενασχόληση του γάλλου φιλοσόφου με το αριστοτελικό έργο, καθώς και την επίδραση αυτού στη σκέψη του, βλ. του ιδίου, «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Vita contemplativa, Αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Δημήτριο Κούτρα*, Αθήνα, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου Αθηνών, 2006, σ. 433-457 καθώς και Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», ό.π., σ. 19-30.

<sup>9</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 51.

<sup>10</sup> Βλ. Γιάννης Ιμβριώτης, *Η φιλοσοφία του Μπερξόν*, Τυπογραφείο Τριανταφύλλου, Θεσσαλονίκη, 1939, σ.58-59. Πβ. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Παρίσι, P.U.F.,1959, συλλογή «Quadriges», 1999, σ.7, 44: «Το αληθινά θεμελιώδες γεγονός, στην τάξη του πνεύματος, όπως και στην τάξη της ζωής, είναι το γεγονός ότι 'διαρκώ': «Ο μπερξονισμός είναι η φιλοσοφία του ανακτημένου χρόνου».

<sup>11</sup> Πρέπει να σημειωθεί ότι, ακολουθώντας το αίτημα του φιλοσόφου δεν έλαβα υπ' όψιν τα μαθήματα που έδωσε ο Bergson στο λύκειο Blaise-Pascal του Clermont-Ferrand, στο Πανεπιστήμιο της ίδιας



Αρχικά στα δυο πρώτα κεφάλαια θα παρουσιάσουμε και θα εξετάσουμε το ζήτημα του βιωμένου-εσωτερικού χρόνου και στη συνέχεια, στα επόμενα τρία κεφάλαια, θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Bergson βρίσκει στο πεδίο της βιολογικής ζωής το δημιουργικό χρόνο, ο οποίος είναι ταυτόσημος με την ανθρώπινη συνείδηση.

Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο κεφάλαιο της εργασίας διερευνά το ζήτημα του χρόνου, το πώς δηλαδή ο Bergson συλλαμβάνει την εσωτερική μας ζωή, και αποτελείται από δύο ενότητες, στην πρώτη εκ των οποίων παρουσιάζεται και εξετάζεται η έννοια της διάρκειας του συγκεκριμένου προσώπου, ή με άλλα λόγια, ο ψυχολογικός μας χρόνος ενώ η δεύτερη ενότητα διερευνά τον τρόπο συγκρότησης της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η πρώτη ενότητα αποτελείται από τρεις υποενότητες οι οποίες αφορούν α) τη χρονική σύλληψη της ψυχικής ζωής β) την αντιπαράθεση της έννοιας της διάρκειας με αυτήν του χώρου στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* και γ) τις δύο όψεις του εγώ. Η δεύτερη ενότητα αποτελείται από δύο υποενότητες οι οποίες πραγματεύονται α) τον συσχετισμό των εννοιών της προσωπικότητας, της μνήμης και της συνείδησης και β) την έννοια της προσωπικότητάς μας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο μελετάται η έννοια της ελευθερίας. Στην πρώτη ενότητα παρουσιάζεται αυτό που ο φιλόσοφος εκλαμβάνει ως πρόβλημα της ελευθερίας, αναφερόμενος στον λανθασμένο τρόπο πραγμάτευσής της τόσο από όσους διατείνονται ότι δεν υπάρχει όσο και από τους υπέρμαχους της ύπαρξής της. Στην δεύτερη ενότητα (αποτελούμενη από τρεις υποενότητες) εξετάζεται α) ο τρόπος τεκμηρίωσης από το γάλλο φιλόσοφο της ύπαρξης της ελευθερίας β) το πώς επιτελείται η ελεύθερη πράξη και γ) ο δημιουργικός χαρακτήρας της εσωτερικής διάρκειας.

---

πόλης, στο λύκειο Henri-IV στο Παρίσι και στην École Normale Supérieure επίσης στο Παρίσι και τα οποία μαθήματα εκδόθηκαν βάσει των σημειώσεων των μαθητών του, βλ. *Cours*, 4 τόμοι, επιμέλεια έκδοσης Henri Hude (σε συνεργασία με τον Jean-Louis Dumas, όσον αφορά τους τρεις πρώτους τόμους, και με την Françoise Vinel, όσον αφορά τον τέταρτο), Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée», 1990-2000. Ο γάλλος φιλόσοφος απαγόρευσε καταγορηματικά την, μετά τον θάνατό του, δημοσίευση οποιουδήποτε κειμένου που δεν δημοσίευσε ο ίδιος ενόσω ζούσε και ειδικότερα των μαθημάτων και της αλληλογραφίας του, βλ. το απόσπασμα της διαθήκης του Bergson, την οποία συνέταξε στις 8 Φεβρουαρίου 1937, τέσσερα χρόνια πριν από τον θάνατό του, απόσπασμα το οποίο δημοσιεύτηκε στον πρόλογο του Henri Gouhier στον πρώτο τόμο των *Μαθημάτων: Cours I*, σ. 5.



Ενώ τα δύο πρώτα κεφάλαια αφορούν τη διάρκεια της ψυχικής μας ζωής, τα δύο επόμενα κεφάλαια ασχολούνται με τη διάρκεια, τη χρονική φύση της καθολικής ζωής. Το γεγονός αυτό συνεπάγεται τον επαναπροσδιορισμό των διπόλων του χώρου και του χρόνου<sup>12</sup>, της ύλης και της συνείδησης, καθώς και των εννοιών της δημιουργίας και της ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, το τρίτο κεφάλαιο χωρίζεται σε δύο ενότητες. Στην πρώτη παρουσιάζεται η κριτική του Bergson στις μηχανιστικές και τις τελεολογικές αντιλήψεις σχετικά με τον τρόπο εξέλιξης της ζωής και η δεύτερη πραγματεύεται την θεωρία της ζωτικής ορμής (*élan vital*) την οποία αντιπαραθέτει στις προαναφερθείσες αντιλήψεις.

Το τέταρτο κεφάλαιο αποτελείται από δύο ενότητες, η πρώτη εκ των οποίων αφορά την μπερζονική αντίληψη για τη νόηση και τη γλώσσα, ενώ η δεύτερη εξετάζει τον τρόπο νοηματοδότησης από τον Bergson της ενόρασης και της αξίας της ως φιλοσοφικής μεθόδου.

Τέλος, το πέμπτο κεφάλαιο διερευνά τη σχέση ανάμεσα στη διάρκεια, τη συνείδηση και την ύλη και πραγματεύεται τα ακόλουθα ερωτήματα σε τρεις αντίστοιχες ενότητες: Α) ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson συλλαμβάνει την έννοια της ζωής αποτελεί άραγε μια δυϊστική ή μονιστική θεώρηση της πραγματικότητας, Β) πώς θεμελιώνεται η χρονική φύση της ζωής εν γένει και Γ) με ποιά έννοια ο άνθρωπος κατέχει μια ξεχωριστή θέση στην εξέλιξη της ζωής.

Στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της αλλαγής, όπως είναι αυτή της μπερζονικής διάρκειας, η έννοια της ζωής εκλαμβάνεται «ως συνεχής διαφοροποιητική δραστηριότητα»<sup>13</sup>. Όμως η χρήση του όρου “έννοια” είναι ασύμβατη με την ουσία του στοχασμού του γάλλου φιλοσόφου, κατά τον οποίον η καθιερωμένη σημασία του όρου

---

<sup>12</sup> Όπως έχει επισημάνει ο G. Deleuze (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Initiation philosophique», 1966<sup>1</sup>, Quadrige, 1998, σ. 44), με την ανάπτυξη της μπερζονικής φιλοσοφίας το ζήτημα του χώρου τίθεται σε νέα βάση. Στη *Δημιουργική Εξέλιξη* ειδικότερα, διαπιστώνεται η νέα κατεύθυνση της σκέψης του φιλοσόφου, βλ. Georges Mourélos, *Berson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P. U. F., συλλογή «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1964, σ. 141.

<sup>13</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ', 2005 (υπό δημοσίευση), σ. 2.





αυτού υποδηλώνει μια θεώρηση της πραγματικότητας που τοποθετείται εκτός του πραγματικού χρόνου, της συνεχούς και αδιάλειπτης μεταβολής.

Προκειμένου λοιπόν να μελετήσουμε το έργο του Bergson, πρέπει να επαναπροσδιορίσουμε τον τρόπο αντίληψης και χρήσης των φιλοσοφικών εννοιών και, όπως συστήνει ο ίδιος ο φιλόσοφος, πρέπει να απευθυνθούμε σε έννοιες "ρευστές" (fluides) και φιλοσοφικά σχήματα μονίμως μεταλλασσόμενα. Μόνο έτσι θα είμαστε σε θέση «να παρακολουθήσουμε την πραγματικότητα σε όλους τους ελιγμούς της και να υιοθετήσουμε την ίδια την κίνηση της εσωτερικής ζωής των πραγμάτων»<sup>14</sup>.

## B. Η ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ BERGSON

Σύμφωνα με τον Bergson, η συνείδηση (conscience) αποτελεί «ότι πιο αδιαμφισβήτητο υπάρχει στην εμπειρία μας», διότι «η ύπαρξη για την οποία είμαστε περισσότερο βέβαιοι και την οποία γνωρίζουμε καλύτερα είναι αδιαμφισβήτητη η δική μας». Οι «έννοιες που έχουμε για όλα τα άλλα αντικείμενα μπορούν να κριθούν εξωτερικές και επιφανειακές, ενώ τον εαυτό μας τον αντιλαμβανόμαστε εσωτερικά και βαθύτατα»<sup>15</sup>. Η ίδια λοιπόν η προσωπική συνείδηση αναδεικνύεται ως «το πιο άμεσο δεδομένο και δεν υπάρχει τίποτα πιο πραγματικό από αυτήν»<sup>16</sup>, δηλαδή ο εαυτός αποτελώντας την πρώτη πραγματικότητα για την ύπαρξη της οποίας είμαστε σίγουροι, λειτουργεί ως το αφηρητικό σημείο της γνωσιολογικής έρευνας του φιλοσόφου.

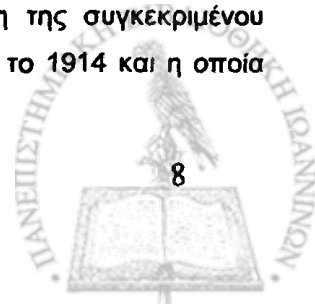
Επομένως, η έρευνα της πραγματικότητας πρέπει να γίνεται «με άμεσο τρόπο» (directly, directement), μέσω της επαφής «με τη συνείδηση που έχουμε της προσωπικότητάς μας»<sup>17</sup>. Η μεθοδολογία λοιπόν του γάλλου φιλοσόφου συνίσταται σε

<sup>14</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1422. Πβ. επίσης John Mullarkey, «La philosophie nouvelle, or change in philosophy» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, Manchester και New York, Manchester University Press, 1999, σ. 6, 11 καθώς και Frédéric Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, Παρίσι, Ellipses, 2000, σ. 4-7.

<sup>15</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 495 / 17.

<sup>16</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 857.

<sup>17</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1053 / 1072. Στην περίπτωση της συγκεκριμένου κειμένου, το οποίο αποτελεί μια σειρά διαλέξεων του φιλοσόφου στο Εδιμβούργο το 1914 και η οποία



μια μορφή εμπειρισμού που περιλαμβάνει πρωτίστως την εσωτερική εμπειρία εσωτερική εμπειρία, καθώς επίσης και την εμπειρία του εξωτερικού κόσμου<sup>18</sup>. Πρόκειται για έναν «διευρυμένο εμπειρισμό»<sup>19</sup> ο οποίος, βασίζεται κυρίως στο γεγονός ότι *διαρκώ με αυτόν τον τρόπο*<sup>20</sup>, ή με άλλα λόγια, στη σύμπτωση του βιώματος της ύπαρξής μας με την συνεχή και προσωπική χρονική ροή που αποκαλεί διάρκεια. Μάλιστα, ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι και η ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας δίνεται «άμεσα στο πνεύμα μας» ως κινητικότητα<sup>21</sup>: παρόλο όμως που διαπιστώνουμε ότι και τα εξωτερικά πράγματα μεταβάλλονται, είμαστε αναγκασμένοι να δρούμε και να σκεφτόμαστε με βάση τον χωροποιημένο χρόνο και να αναζητούμε πράγματα σταθερά και διακριτά μεταξύ τους.

Όπως προαναφέρθηκε η εξέλιξη της μπερξονικής σκέψης μας φέρνει αντιμέτωπους με το ζήτημα της διάρκειας της ύλης. Ενώ στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* ο χρόνος (*temps*) και η ελευθερία (*liberté*) αποτελούν αφορούν μόνο το πεδίο της συνείδησης, στη *Δημιουργική Εξέλιξη* η μπερξονική αντίληψη περί χρόνου

---

δόθηκε στα αγγλικά, η παραπομπή δηλώνει πρώτα τον αριθμό της σελίδας του αγγλικού κειμένου κι έπειτα τον αριθμό της γαλλικής μετάφρασης.

<sup>18</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson στον Édouard Le Roy (30 Οκτωβρίου 1912), επιστολή η οποία δεν περιλαμβάνεται στον τόμο των *Correspondances*, αλλά δημοσιεύτηκε στο *Annales bergsoniennes*, τόμος Β': «Bergson, Deleuze, la rhéno-métopologie» (2004), ό.π., σ. 474.

<sup>19</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου – Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 1. Σύμφωνα με τη Θεώνη Αναστασοπούλου – Καπογιάννη (βλ. ό.π., σ. 3–4), ο Bergson, «παρά τη σταθερή αντιπαράθεσή του προς την καρτεσιανή οντολογία, ως αφετηρία της φιλοσοφίας του, υιοθετεί ένα είδος μεθοδολογικού χρονικού "cogito". Πρόκειται για μια πρώτη βεβαιότητα, πάνω στην οποία μπορεί να στηριχθεί η γνώση. Κορυφαία, λοιπόν, ανακάλυψη αυτού του ιδιότυπου χρονικού 'cogito': 'διαρκώ', άρα είμαι ελεύθερος. Παραμένοντας, έτσι, μεθοδολογικά καρτεσιανός, ο Bergson ανατρέπεται τον Descartes οντολογικά. Δεν είναι ο λόγος που διασφαλίζει τη βεβαιότητα της ύπαρξής μου, αλλά μια ανυπότακτη χρονική πραγματικότητα», «Το ιδιάζον χαρακτηριστικό (le trait le plus spécifique) του "μπερξονικού cogito", δεν πρόκειται να κατανοηθεί εντός μιας δεδομένης κατάστασης, αλλά εντός της διάρκειας», βλ. Maëli L'épinoie, «Durée, différence et plasticité» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμ.), *Bergson. La durée et la nature*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Débats philosophiques», 2004, σ. 99-100. Πβ. επίσης Bernard Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Παρίσι, Vrin, σ. 7-14, 54.

<sup>20</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 72 /148 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>21</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1420.



διευρύνεται. Η διάρκεια χαρακτηρίζει πλέον τόσο το εγώ όσο και τη ζωή στο σύνολό της και η ελευθερία συνεχεται με τον χρόνο και σε οντολογικό επίπεδο. Ο Bergson θεμελιώνει τον δημιουργικό χαρακτήρα της ζωής, στηριζόμενος γνωσιολογικά στην ενόραση της διάρκειας, στην κατανόηση της συνεχούς εξέλιξης του εγώ<sup>22</sup>. «Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη (évolution intérieure). Και αναμφίβολα αυτός είναι ο χαρακτήρας της εξέλιξης της ζωής (évolution de la vie)»<sup>23</sup>.

### Γ. Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΜΠΕΡΞΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

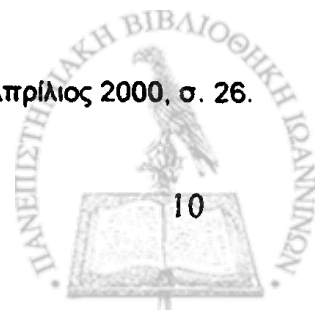
Άραγε η σκέψη του Bergson στερείται συστηματικότητας και συνοχής ή μάλλον, θέτει το ζήτημα «του ακαθόριστου, προκειμένου όχι να συντηρήσει ένα μυστήριο, αλλά να αναδείξει μια πραγματική πλευρά του κόσμου»; Ακολουθώντας τη δεύτερη οπτική, μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι «η πρωτοτυπία της μπερξονικής σκέψης συνίσταται στην υποστήριξη της ιδέας ενός διαφορετικού είδους πραγματικότητας (της κινητικότητας) κι επομένως ενός διαφορετικού είδους εννοιών και γλώσσας που να αντιστοιχεί σε αυτήν»<sup>24</sup>.

Όπως δηλώνει με έμφαση ο ίδιος ο Bergson, «η δυσκολία την οποία αντιμετωπίζουν ορισμένοι που ασκούν κριτική στο στοχασμό μου, όταν επιχειρούν να συμφιλιώσουν τις τάδε με τις δείνα αντιλήψεις μου, προέρχεται κυρίως από το γεγονός ότι θέλουν να τις συνδέσουν με μια αρχή (principe) από την οποία θα μπορούσαν να συναχθούν κατά συστηματικό τρόπο. Εργάστηκα με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο, ακολουθώντας αργά και σταθερά την εμπειρία –κατ'αρχάς την εσωτερική εμπειρία,

<sup>22</sup> Πβ. ό.π., σ. 1399 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Ιδιαίτερη αναφορά, αξίζει να γίνει, στην άποψη της M.Barthélemy-Madaule (βλ. Madeleine Barthélemy-Madaule, «Lire Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 8<sup>ος</sup> τόμος, 1968, σ. 90), κατά την οποία, «η διάρκεια δεν κατανοείται χάρη στην ενορατική μεθόδο, απιθέτως είναι η διάρκεια η οποία “κάνει κατανοητή” την ενόραση». Με άλλα λόγια, η ύπαρξη της διάρκειας ως άμεσου δεδομένου της συνείδησης προηγείται της ενορατικής προσπάθειας σύλληψής της.

<sup>23</sup> Βλ. EC, *Oeuvres*, σ. 535 / 58.

<sup>24</sup> Βλ. John Mullarkey, «Les nouvelles lectures» στο *Magazine Littéraire*, τχ. 386, Απρίλιος 2000, σ. 26.



αλλά επίσης την εμπειρία των εξωτερικών πραγμάτων. Δεν είχα καμιά άλλη αρχή και σε αυτό έγκειται όλο το "σύστημά" μου. Υπολόγιζα βεβαίως, σε κάποιο βαθμό, ότι θα ανακάλυπτα μια ορισμένη ενότητα ή τουλάχιστον μια ορισμένη συνέχεια της πραγματικότητας, αλλά θα προτιμούσα να απαρνηθώ κάθε είδος ενότητας παρά να θυσιάσω το παραμικρό τμήμα της πραγματικότητας»<sup>25</sup>.

Όπως επισημαίνει ο Fr. Worms, «ο Bergson παρουσιάζει ολόκληρη τη φιλοσοφία του ως απόρροια, όχι του "ζητήματος" του χρόνου, αλλά της απλής διαπίστωσης ότι ο χρόνος περνά, του απλού γεγονότος ότι ο χρόνος κυλά. Η ριζικότητα αυτής της συνάντησης μας απαγορεύει να προϋποθέτουμε οτιδήποτε σχετικά με την ιστορία αυτού του προβλήματος ή με την ερμηνεία αυτής της θεωρίας και μας κληροδοτεί ένα πολύ δύσκολο χρέος: να κατανοήσουμε πώς μια ολόκληρη φιλοσοφία μπορεί να θεμελιωθεί σε αυτό το απλό γεγονός και να υποβάλλουμε στη βάσανο της κριτικής αυτή τη φιλοσοφία βάσει της ικανότητάς της να φωτίζει την ολότητα αυτής της εμπειρίας η οποία δεν επιδέχεται αναγωγή σε κάτι άλλο»<sup>26</sup>.

Επιπροσθέτως «η έννοια της διάρκειας φαίνεται να έχει μια καθαρά ψυχολογική προέλευση αφού αυτή είναι το άμεσο δεδομένο της συνείδησης», κι ότι «αργότερα ο φιλόσοφος προεκτείνει την έννοια και τη γενικεύει δίνοντάς της ένα κοσμολογικό περιεχόμενο». Εργάστηκε όμως πράγματι με αυτόν τον τρόπο ο Bergson; Ο Γ. Μουρέλος διαπιστώνει την ύπαρξη μιας *διπλής κατεύθυνσης* της μπερξονικής σκέψης: πρόκειται για *δύο κατευθύνσεις* που «*συνυπάρχουν από την αρχή μέσα στο έργο του φιλοσόφου*», ο οποίος είναι «*ταυτόχρονα*» στραμμένος προς τις θετικές επιστήμες και «*αφοσιωμένος στην παρατήρηση*» του εσωτερικού κόσμου. «Ίσως όχι μόνο λόγοι πρακτικοί αλλά και μεθοδολογικοί να τον έκαναν να ακολουθήσει στα βιβλία του τη σειρά που ακολούθησε { . . . } Άλλωστε ολόκληρη η φιλοσοφία του από την αρχή ως το τέλος είναι διαρθρωμένη σε δύο διαφορετικές κλίμακες, το χώρο της ψυχολογικής εμπειρίας και το χώρο της βιολογίας και των φυσικομαθηματικών επιστημών». Δεν

<sup>25</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson Edouard Le Roy στο *Annales bergsoniennes*, τόμος Β': «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» (2004), ό.π., σ. 473-474.

<sup>26</sup> Βλ. Frédéric Worms, «La conception bergsonienne du temps», *Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σ. 73 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).



έχουμε όμως «να κάνουμε με μια φιλοσοφία δύο χωριστών επιπέδων»<sup>27</sup>. Οι δύο αυτές διαφορετικές κλίμακες του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας, το σύνολο της οποίας ο φιλόσοφος επιχειρεί να κατανοήσει. Ανάμεσα λοιπόν στα διαφορετικά αυτά επίπεδα υπάρχει ένας «οργανικός δεσμός»<sup>28</sup>.

Κατά την Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «δεν θα είναι υπερβολή, επιπλέον, να υποστηριχθεί πως *Οι Δύο Πηγές της Ηθικής και της Θρησκείας* ολοκληρώνουν μια διανοητική πορεία που ξεκίνησε με μια διερεύνηση του πραγματικού, για να καταλήξει στο αξιολογικό, εν ευρεία έννοια. Όταν ο Bergson έγραψε το *Δοκίμιο* το 1889, καθόλου δε γνώριζε, φυσικά, τι επρόκειτο να γράψει το 1932. Αρκεί να ερευνηθεί κανείς διεξοδικότερα όμως τα πρωταρχικά αιτήματα της φιλοσοφίας της *διάρκειας* και της *δημιουργικής εξέλιξης*, για να ανακαλύψει πως το *ψυχολογικό* αποτελεί το πρότυπο του *οντολογικού*, το οποίο, με τη σειρά του, έρχεται να θεμελιώσει το *ηθικό*»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Βλ. Γιώργος Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», *Εποχές*, τχ. 30, Οκτώβριος 1965, σ. 85-87 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «Η παρεμβολή του έργου *Υλη και Μνήμη*, του βαθύτερου και δυσκολότερου έργου του φιλοσόφου, ανάμεσα στο *Δοκίμιο* και τη *Δημιουργική Εξέλιξη*, δείχνει ότι, παρά το ενδιαφέρον του φιλοσόφου για την εξελικτική θεωρία, η στροφή του προς την ψυχολογική εμπειρία στα χρόνια της διαμόρφωσης των μεγάλων γραμμών της φιλοσοφίας του είναι κάτι που δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε. Ωστόσο πρέπει να παραδεχτούμε ότι και σ' αυτό το έργο η συνεχής αναφορά στα δεδομένα της φυσιολογίας και της παθολογίας καθώς και το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, όπου μας μιλά για τους κοσμικούς ρυθμούς και τη δομή της ύλης, δείχνουν ότι βρισκόταν σε αδιάκοπη επαφή με τις βιολογικές και τις φυσικές επιστήμες. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να συμπεράνουμε ότι η στροφή του φιλοσόφου προς το βαθύτερο εγώ δεν τον απομάκρυνε ούτε για μια στιγμή από το κοσμολογικό πρόβλημα».

<sup>28</sup> Βλ. του ιδίου, «Η αναβίωση των μπερξονικών μελετών» (βιβλιοκρισία της μελέτης του Henri Gouhier *Bergson et le Christ des Évangiles*, Παρίσι, Fayard, 1961), *Εποχές*, τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σ. 64.

<sup>29</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου - Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 5-6 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Bergson στηρίζει τη θέση περί της φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπου στο βιολογικό μοντέλο. (βλ. *DSMR, Oeuvres*, σ. 1060-1061) -για τη διαμόρφωση του οποίου βιολογικού μοντέλου έχει βασιστεί στην έννοια του ψυχολογικού χρόνου: η κοινωνία συλλαμβάνεται «ως προέκταση της βιολογικής οργάνωσης» και «ο άνθρωπος είναι ένα κοινωνικό ον, επειδή είναι ένα οργανωμένο ον», βλ. Philippe Soulez και Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2002, σ. 93-94.

Εξάλλου, ο γάλλος φιλόσοφος κινείται πολλές φορές ανάμεσα σε έννοιες αντίθετες, προκειμένου να αναδείξει ότι η αντίθεσή τους είναι φαινομενική και ότι στο βάθος τα πάντα προέρχονται από την ίδια ορμή ζωής και η ύπαρξή τους στηρίζεται στο κοινό βίωμα του χρόνου και σε αυτήν ακριβώς τη βάση, τα αντίθετα στοιχεία ενοποιοούνται<sup>30</sup>. «Το να σκεφτόμαστε εν διάρκεια σημαίνει συνάμα να αναγνωρίζουμε τις διαφορές μέσα στη φύση και να περιγράφουμε τη γένεση και την σύζευξη (arrangement) αυτών των διαφορών»<sup>31</sup>, κάτι το οποίο συνεπάγεται «ότι παίρνουμε το ρίσκο να σκεφτόμαστε, ενάντια σε μια μεταφυσική που επικαλείται την αιωνιότητα (métaphysique éterniste), την ενδεχομενικότητα (énévementialité) της ενόρασης». Η ουσία του μπερξονικού αιτήματος έγκειται στην αναζήτηση ενός τρόπου σκέψης ευλίγιστου, εύκαμπτου και μη κατηγορηματικού<sup>32</sup>.

Πρέπει να σημειωθεί ότι κατά τη μετάβαση από τη μία προβληματική στην άλλη, διαπιστώνεται μια προοδευτική ωρίμανση του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson: το κάθε καινούριο έργο διαφωτίζει τα προηγούμενα και ταυτόχρονα, προβαίνει σε μια νέα φιλοσοφική θέση, μένοντας πιστός πάντα στην αρχική ενόραση της διάρκειας, η οποία, αν και συνεχώς παρούσα, δεν προβάλλεται ως μια αυτή καθαυτή σταθερή και αμετάβλητη αρχή. Στο πλαίσιο της εκάστοτε προβληματικής η μπερξονική διάρκεια δεν χρησιμοποιείται απλώς στην ερμηνεία του υπό συζήτηση ζητήματος, αλλά εμπλουτίζεται και ανανεώνεται και η ίδια<sup>33</sup>. Ενδεικτικά, μπορούμε να επισημάνουμε ότι είναι στις πρώτες σελίδες της *Δημιουργικής Εξέλιξης*, οι οποίες εκ πρώτης όψεως αποτελούν μια σύνοψη του *Δοκιμίου*, όπου η διάρκεια φανερώνεται ως μια συνεχής διαφοροποιητική διαδικασία και λαμβάνει τον χαρακτήρα μιας όχι απλώς συνεχούς αλλά και ριζικής μεταβολής<sup>34</sup>.

Έχοντας επομένως υπ' όψιν μας συνεχώς τη διάρκεια, θα επιχειρήσουμε να

<sup>30</sup> Πβ. Frédéric Worms, «La conception bergsonienne du temps», ό.π., σ. 91.

<sup>31</sup> Βλ. Pierre Montebello, «Différences de la nature et différences de nature» στο Jean-Louis Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, ό.π., σ. 158.

<sup>32</sup> Βλ. Alain Panero, «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance» στο J.-l. Vieillard-Baron (επιμελ.): *Bergson. La durée et la nature*, ό.π., σ. 31, 44.

<sup>33</sup> Πβ. Jean-Louis Vieillard-Baron, «Continuité et discontinuité de l'oeuvre de Bergson», *Annales bergsoniennes*. τόμος Α': «Bergson dans le siècle», ό.π., σ. 279-307 (ιδ. σ. 285, 307).

<sup>34</sup> Βλ. EC, *Oeuvres*, σ. 495-496 / 17-18.



διερευνήσουμε το ζήτημα της μπερξονικής σύλληψης της ζωής, δίνοντας έμφαση στον ριζικό χαρακτήρα της διάρκειας, ως μιας συνεχούς εσωτερικής μεταβολής. Βάσει αυτής ακριβώς της νοηματοδότησης της έννοιας του χρόνου, μπορούμε να εξετάσουμε βασικά ζητήματα της σκέψης του Bergson, όπως η ελευθερία και η δημιουργία και να διευκρινίσουμε επιμέρους ερωτήματα σχετικά με την υποκειμενικότητα ή μη της ενόρασης και τη δυστοκή αντίληψη της ζωής.



## ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ : ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

### Α. Η ΔΙΑΡΚΕΙΑ

#### 1. Η ψυχική ζωή ως διάρκεια

Στη φιλοσοφία του Bergson, οι έννοιες του εγώ (*moi*), του πνεύματος (*esprit*) και της ψυχής (*âme*) προβάλλουν ως ταυτόσημες και συνδέονται στενά με τη συνείδηση (*conscience*)<sup>35</sup>, η οποία αποτελείται από τις αισθήσεις (*sensations*), τα συναισθήματα (*sentiments*), τα πάθη (*passions*), τις προσπάθειες (*efforts*), τις βουλήσεις (*volitions*), τις παραστάσεις (*représentations*), τις θυμικές καταστάσεις (*affections*), τις επιθυμίες (*désirs*) και, γενικότερα, από ο,τιδήποτε υπάρχει σε αυτήν<sup>36</sup>.

Δεν πρόκειται όμως για ξεχωριστά μεταξύ τους φαινόμενα και ανεξάρτητες καταστάσεις, αλλά για «τροποποιήσεις (*modifications*) ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ύπαρξή μου και από τις οποίες χρωματίζεται εκ περιτροπής»<sup>37</sup>. Η ψυχική μας ζωή συνίσταται σε μια συνεχή χρονική μεταβολή κατά την οποία, οι συνειδησιακές μας καταστάσεις «διεισδύουν η μια στην άλλη (*se pénétrer*)», «συγχωνεύονται (*se fondre ensemble*)» και η κάθε μια «χρωματίζεται (*se teindre*) με την απόχρωση (*coloration*)

---

35 Βλ. «*L'âme et le corps*», *ES, Oeuvres*, σ. 838 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. επίσης «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 818. Ως εκ τούτου, οι όροι «ψυχικές καταστάσεις (*états psychiques*)», «καταστάσεις της ψυχής (*états de l'âme*)», «ψυχολογικά γεγονότα (*faits psychologiques*)», «ψυχικά γεγονότα (*faits psychiques*)», «συνειδησιακές καταστάσεις (*états de conscience*)» και «καταστάσεις του εγώ (*états du moi*)» παρουσιάζονται ως συνώνυμοι, βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», ό.π., σ. 58.

<sup>36</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 5/11 και *EC, Oeuvres*, σ. 495, 496/17, 18. Ο ψυχικός κόσμος, τουλάχιστον σύμφωνα με το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, αποτελείται από τα ακόλουθα στοιχεία: τα αμιγώς ψυχικά βαθιά συναισθήματα, τις επιφανειακές προσπάθειες, οι οποίες συνοδεύονται από σωματικές κινήσεις, τις ενδόμυες καταστάσεις, που είναι κατά το ήμισυ ψυχικές και κατά το ήμισυ σωματικές (όπως η προσοχή), τις θυμικές αισθήσεις (*sensations affectives*) και τις αναπαραστατικές αισθήσεις (*sensations représentatives*), βλ. Pierre Montebello, *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, συλλογή «DDB/Philosophie», 2003, σ. 236-238 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>37</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 495 / 17.



όλων των άλλων»<sup>38</sup>.

Ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο συντελείται αυτή η αλληλοδιείσδυση των συνειδησιακών καταστάσεων είναι το παράδειγμα μιας κρυφής επιθυμίας, η οποία «κατέστη σιγά σιγά ένα έντονο πάθος». Κι ενώ «η αδύναμη ένταση αυτής της επιθυμίας συνίστατο αρχικά στο γεγονός ότι φαινόταν απομονωμένη και σάμπως ξένη στην υπόλοιπη εσωτερική σας ζωή», σταδιακά, «διαπέρασε περισσότερα ψυχικά στοιχεία, χρωματίζοντάς τα, θα λέγαμε, με το δικό της χρώμα· ιδού, λοιπόν, που η οπτική σας γωνία για το σύνολο των πραγμάτων σας φαίνεται ότι έχει αλλάξει. Δεν αληθεύει τάχα ότι αντιλαμβανόσαστε τον εαυτό σας μέσα ένα έντονο πάθος που άπαξ και ρίξωσε, τα ίδια αντικείμενα δεν σας έκαναν πια την ίδια εντύπωση;»<sup>39</sup>.

Σε αυτήν ακριβώς τη «μορφή που παίρνει η διαδοχή (succession) των συνειδησιακών μας καταστάσεων όταν το εγώ μας ζει ανέμελα, όταν αποφεύγει να διαχωρίσει την παρούσα κατάσταση από τις πρότερες καταστάσεις», συνίσταται αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί διάρκεια<sup>40</sup>. Ποια είναι λοιπόν η «ακριβής σημασία της λέξης *υπάρχω*;». Ενώ, «αρχικά διαπιστώνω ότι περνώ από μια κατάσταση σε άλλη», στην πραγματικότητα *μεταβάλλομαι ακατάπαυστα (change sans cesse)*»<sup>41</sup>.

Ο εσωτερικός μας κόσμος, «η περιοχή των γεγονότων της συνείδησης (*région des faits de conscience*)»<sup>42</sup> δεν αποτελείται από καθορισμένες και πλήρως διαχωρισμένες καταστάσεις, αλλά έγκειται σε μια συνεχή διαδικασία, μια δυναμική πορεία της οποίας η ουσία είναι χρονική, με την έννοια του πραγματικού χρόνου, δηλαδή της εσωτερικής μας διάρκειας (*durée interne*)<sup>43</sup>. Η προσωπική συνείδηση έχει τη φύση της διάρκειας, με άλλα λόγια η διάρκεια είναι η ίδια η ουσία της συνείδησης, κάτι το οποίο σημαίνει ότι,

<sup>38</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 108.

<sup>39</sup> *Ο.π.*, σ. 9-10 / 20-21: «Όλες σας οι αισθήσεις, όλες σας οι ιδέες σας φαίνονται ανανεωμένες (*rafraîchies*)· είναι σαν να ξαναγίνετε παιδί. Νιώθουμε κάτι ανάλογο σε κάποια όνειρα, όπου, ενώ φανταζόμαστε κάτι συνηθισμένο, μέσα στο όνειρο αντηχεί κάτι απροσδιόριστο πρωτόγνωρο (*originale*)».

<sup>40</sup> *Ο.π.*, σ. 67 / 137-138. Στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ο Bergson πραγματεύεται αυτό που θεωρεί ως αληθινή (*vraie*), αμιγή (*pure*) και καθαυτό διάρκεια, βλ. *ό.π.*, σ. 67, 71, 72 / 137-138, 146, 147.

<sup>41</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 495/17 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>42</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 102.

<sup>43</sup> βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 72 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



«όλες οι συνειδησιακές μας καταστάσεις είναι κινητές διαδικασίες», άρα το εγώ βρίσκεται σε συνεχή εξέλιξη και «ακατάπαυστη διαμόρφωση (formation)»<sup>44</sup>. Επομένως, η ψυχική μας ζωή έγκειται σε μια διαδικασία εξέλιξης και λαμβάνει έναν δυναμικό χαρακτήρα.

Γίνεται φανερό ότι, οι έννοιες της διάρκειας και της προσωπικότητας «είναι αλληλένδετες, στο μέτρο που αμφότερες βρίσκουν κοινό οντολογικό έδαφος στο δημιουργικό γίνεσθαι»<sup>45</sup>, σε μια συνεχή, εσωτερική μεταβολή, μια μεταβολή «πολύ πιο ριζική απ' ό,τι θα πίστευε κανείς αρχικά». Για το λόγο αυτό, οι ψυχικές μας καταστάσεις (états de l' âme) ούτε είναι εντελώς διακεκριμένες μεταξύ τους, ούτε παραμένουν ως έχουν σε όλο το διάστημα κατά το οποίο λαμβάνουν χώρα. Η μεταβολή τους δεν έγκειται στο πέρασμα από τη μια κατάσταση στην άλλη, καθώς η κάθε μια από αυτές «τροποποιείται ανά πάσα στιγμή», εξαιτίας της ίδιας τους της φύσης. Στην αντίθετη περίπτωση, «αν μια ψυχική κατάσταση παρέμενε αμετάβλητη, αυτόχρονα θα έπαυε να ρέει και η διάρκειά της»<sup>46</sup>. «Το ίδιο δεν παραμένει το ίδιο, αλλά ενισχύεται και διογκώνεται ενέχοντας το παρελθόν του», έτσι «μια αίσθηση, απλώς και μόνο επειδή παρατείνεται, τροποποιείται»<sup>47</sup>.

Πρέπει να σημειωθεί, ότι η χρήση του όρου "καταστάσεις" στη φιλοσοφία του Bergson απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή. Το γεγονός ότι η εσωτερική μας ζωή (vie intérieure) συγκροτείται από «τροποποιήσεις που διεισδύουν η μία στην άλλη»<sup>48</sup>, το γεγονός ότι εμείς οι ίδιοι «μεταβαλλόμαστε ακατάπαυστα», έχει ως συνακόλουθο, ότι οι ψυχικές μας καταστάσεις δεν αποτελούν συμπαγή πράγματα<sup>49</sup>, αλλά προόδους<sup>50</sup>. Στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται για "καταστάσεις", καθώς ο όρος υποδηλώνει πλήρως διακεκριμένες, σταθερές και ξεχωριστές μεταξύ τους μορφές. Για τον Bergson ακόμα και η κατάσταση αυτή καθεαυτή, δεν υπόκειται απλώς σε μια συνεχή μεταβολή, αλλά

<sup>44</sup> Ο.π., σ. 79 / 162.

<sup>45</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», ό.π., σ. 50.

<sup>46</sup> EC, *Oeuvres*, 495 / 17.

<sup>47</sup> DI, *Oeuvres*, σ. 102 / 210.

<sup>48</sup> Ο.π., σ. 71 / 146.

<sup>49</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 495-496 / 17-18

<sup>50</sup> Βλ. DI, *Oeuvres*, σ. 74/151.



συνίσταται στο ίδιο το «ακατάπαυστο γίνεσθαι (*perpétuel devenir*)»<sup>51</sup>. Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος: «η κατάσταση είναι ήδη μεταβολή (*changement*)» και αυτό που εκλαμβάνουμε ως μετάβαση από την μια κατάσταση σε μια άλλη, είναι μια συνεχής πορεία<sup>52</sup>, μια «διαδικασία οργάνωσης ή αμοιβαίας διείσδυσης των συνειδησιακών

---

<sup>51</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1412 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Σύμφωνα με τον Ε. Βανταράκη (βλ. Ευάγγελος Βανταράκης, «Ο δημιουργός χρόνος», ό.π., σ. 652-654), η ταύτιση της έννοιας του χρόνου με τη μεταβολή και το γίνεσθαι «είναι παραπλανητική». Άρα «όταν ο Μπερξόν και ο Καστοριάδης ξιφουλκούν υπέρ της δημιουργίας, εκείνο που διακυβεύεται στην πραγματικότητα είναι το γίνεσθαι και όχι ο χρόνος καθ' εαυτόν». Αν και «αποτελεί अपαραμείωτη αρετή του Μπερξόν και του Καστοριάδη ότι προσπάθησαν και μπόρεσαν να καταδείξουν τον απερίσταλτο χαρακτήρα της δημιουργίας», «αυτή η γνήσια οντολογική γένεση και η φθορά η οποία κείται στον αντίποδά της προσδιορίζουν, κατά πρώτο λόγο, το γίνεσθαι και όχι το χρόνο. Από αυτήν την άποψη είναι αδόκιμο και καταχρηστικό να μεταχειριζόμαστε τη λέξη χρόνος εκεί όπου πρόκειται ουσιαστικά για το γίνεσθαι, όσο κι αν μια τέτοια φιλοσοφική πρόταση εμφανίζεται ως ρηξικέλευθη και πρωτοποριακή». «Η αναντίρρηση συγγένεια χρόνου και μεταβολής δεν δικαιολογεί τη σύγχυσή τους. Όπως το γίνεσθαι δεν πρέπει να συρρικνώνεται τόσο ώστε να εξομοιώνεται με το χρόνο (δηλαδή με μια ρυθμική, επαναλαμβανόμενη και ταυτόσημη μεταβολή), έτσι και ο χρόνος δεν πρέπει να διογκώνεται τόσο ώστε να εξομοιώνεται με το γίνεσθαι. Τούτο πρέπει να είναι σαφές τόσο στο θεωρητικό όσο και στο λεκτικό επίπεδο».

Παρά το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της προαναφερθείσας άποψης, αναρωτώμενοι, όσον αφορά τουλάχιστον τον Bergson, σχετικά με το βαθμό στον οποίο ο χρόνος διαφέρει από το γίνεσθαι, δεν διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας τέτοιου είδους ασυμφωνίας ανάμεσα στους δύο όρους, η οποία να μην επιτρέπει στο γάλλο φιλόσοφο τη νοηματοδότηση του όρου “χρόνος” ως ριζικής μεταβολής. Ήδη από το πρώτο του έργο ο Bergson προσπαθεί να καταστήσει σαφές το είδος του χρόνου στον οποίο στηρίζει όλη τη φιλοσοφία του, διαχωρίζοντας τη θέση του από την παραδοσιακή αντίληψη περί χρόνου και προτείνει μάλιστα έναν άλλον όρο, αυτόν της “διάρκειας”. Στους κόλπους της μπερξονικής σκέψης, η διάρκεια-ο χρόνος μπορούν και είναι σύστοιχοι με ένα ακατάπαυστο γίνεσθαι.

<sup>52</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496 / 18 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στη μετάβαση από μια κατάσταση σε μίαν άλλη και στην παραμονή στην ίδια κατάσταση. Εάν η κατάσταση που “παραμένει ως έχει (*reste le même*)” είναι πιο ποικιλόμορφη απ’ ότι πιστεύουμε, αντίστροφα η μετάβαση από μια κατάσταση σε μίαν άλλη μοιάζει περισσότερο απ’ όσο φαντάζεται κανείς με μια και την αυτή κατάσταση που παρατείνεται (*prolonge*): η μετάβαση (*transition*) είναι συνεχής (*continue*)». Στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας, θα γίνει κατανοητό ότι στη φύση τίποτε δεν βρίσκεται σε καθαρή μορφή, γι’ αυτό, άλλωστε, ο φιλόσοφος ουσιαστικά κάνει λόγο για τάσεις κι όχι για καταστάσεις.

γεγονότων»<sup>53</sup>. Έτσι, «μέσα στην ανθρώπινη ψυχή υπάρχουν σχεδόν μόνο πρόοδοι (*progrès*)», τις οποίες εμείς, προκειμένου να τις κατανοήσουμε, τις αντιμετωπίζουμε ως πράγματα (*choses*) και τις οποίες αδρανοποιούμε, αφού έχουμε συνηθίσει να σκεφτόμαστε στον χώρο<sup>54</sup>.

«Αλλά είναι βολικό να μην προσέχουμε αυτή την αδιάλειπτη μεταβολή και να μην την παρατηρούμε παρά μόνο όταν γίνεται επαρκώς αδρή για να επιβάλλει στο σώμα μια νέα στάση και στην προσοχή μια νέα κατεύθυνση. Εκείνη ακριβώς την στιγμή διαπιστώνουμε ότι αλλάξαμε κατάσταση»<sup>55</sup>. Το γεγονός αυτό, οφείλεται στην ατελή κατασκευή (*mal fait*) της νόησης που διαθέτουμε και της γλώσσας που χρησιμοποιούμε<sup>56</sup>. Έτσι, «επειδή ακριβώς εθελουφλούμε απέναντι στην αδιάλειπτη μεταβολή (*incessante variation*) κάθε ψυχολογικής κατάστασης, είμαστε υποχρεωμένοι, όταν η μεταλλαγή αποβαίνει τόσο σημαντική ώστε να επιβάλλει στην προσοχή μας, να μιλάμε σάμπως μια νέα κατεύθυνση να συμπαρατέθηκε στην προηγούμενη. Και γι' αυτήν υποθέτουμε ότι, με τη σειρά της, παραμένει αναλλοίωτη, και ούτω καθεξής επ' άπειρον»<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 72 / 148. Στο σημείο αυτό, η αλληλοδιείσδυση και η οργάνωση (*organisation*) φαίνεται να ταυτίζονται, αν και μάλλον η αλληλοδιείσδυση αποτελεί αναγκαίο όρο της οργάνωσης, βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 63.

<sup>54</sup> Ό.π., σ. 87 / 179 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>55</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496 / 18.

<sup>56</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 13 / 27. Το ζήτημα των εγγενών γνωρισμάτων και της κύριας λειτουργίας της νόησης θα παρουσιαστεί αναλυτικότερα στο τρίτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

Αξίζει να γίνει ιδιαίτερη αναφορά στον ρόλο που κατέχει η έννοια της προσοχής (*attention*) στο έργο του Bergson, έννοια η οποία φαίνεται σχετίζεται με τη νοητική προσπάθεια και με τη λειτουργία του ανθρώπινου σώματος, βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 21, 29 / 44, 61 καθώς και «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1069 / 1084: Με την προσοχή «τεντώνουμε όλα τα ελατήρια (*ressorts*) της δραστηριότητάς μας» προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Ο ρόλος της προσοχής συνίσταται στην προσήλωση του πνεύματός μας στην εξωτερική ζωή, με σκοπό τη δράση, κάτι που την συνδέει με τον ρόλο που διαδραματίζει το σώμα μας, αν και «δεν είναι ένα αμιγώς φυσιολογικό φαινόμενο». Πβ. επίσης «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 850-851. Παρόλα αυτά, υπάρχουν αποσπάσματα, όπου η προσοχή χρησιμοποιείται και στο πεδίο της συνειδήσης, επιτελώντας την ίδια λειτουργία, αλλά έχοντας διαφορετική κατεύθυνση, βλ. ενδεικτικά *DI, Oeuvres*, σ. 113.

<sup>57</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496/18.

## 2. Ο χρόνος και ο χώρος στο Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης

Σύμφωνα με τον Bergson, η νόηση λειτουργεί πάντα με αναφορά σε έναν ομοιογενή χώρο (*espace homogène*) κι όχι στην συγκεκριμένη διάρκεια (*durée concrète*), και συνεπώς, δεν έχει τη δυνατότητα να έρθει σε επαφή με την πολλαπλότητα των καταστάσεων της συνείδησης (*multiplicité des états de conscience*)<sup>58</sup>. Στη σκέψη του Bergson, ο χώρος συσχετίζεται με τη διαδικασία διαίρεσης και αντικειμενοποίησης των στοιχείων που γίνονται αντιληπτά από τη συνείδησή μας.

Η νόηση (*intelligence*), επιζητώντας μόνο την αντικειμενική όψη (*aspect objectif*) των ψυχικών καταστάσεων, τις αποσπά (*dégager*) από την δημιουργική συνέχεια και τις προβάλλει σε έναν ομοιογενή και διαιρετό χώρο. Ουσιαστικά, η νόηση τεμαχίζει αυτήν την αδιαίρετη συνέχεια, προκειμένου να διαμορφώσει ομοιογενή πράγματα, τα οποία να μπορούν να έχουν κοινή αναφορά σε έναν επίσης ομοιογενή χώρο<sup>59</sup>. Ενώ οι καταστάσεις αυτές «ενέχουν (*renferment*) μια απροσδιόριστη πολλαπλότητα (*pluralité indéfinie*) συνειδησιακών γεγονότων (*faits de conscience*)»<sup>60</sup>, μέσω της νόησης, «παραθέτουμε (*juxtaposons*) τις συνειδησιακές μας καταστάσεις έτσι, ώστε να τις αντιλαμβανόμαστε ταυτόχρονα (*simultanément*), όχι τη μία μέσα στην άλλη, αλλά τη μία πλάι στην άλλη εν ολίγοις, προβάλλουμε (*projetons*) τον χρόνο μέσα στον χώρο, εκφράζουμε τη διάρκεια σαν έκταση (*étendue*), και η διαδοχή προσλαμβάνει για μας τη μορφή μιας συνεχόμενης γραμμής ή αλυσίδας, τα τμήματα της οποίας εφάπτονται χωρίς να αλληλοδιεισδύουν»<sup>61</sup>.

Επίσης, η νόηση χρησιμοποιεί τη γλώσσα (*langage*), η οποία μέσω των λέξεων, σταθεροποιεί την εσωτερική ροή και διαμορφώνει κοινά και συνεπώς απρόσωπα στοιχεία. Με αυτόν τον τρόπο, η γλώσσα «συντρίβει (*écrase*) ή τουλάχιστον επικαλύπτει (*recouvre*) τις λεπτές και φευγαλέες εντυπώσεις (*impressions*) της ατομικής μας συνείδησης (*conscience individuelle*)»<sup>62</sup>. Η γλώσσα λοιπόν χαρακτηρίζεται από ένα

<sup>58</sup> Βλ. τα δύο πρώτα κεφάλαια του Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης στο *DI, Oeuvres*, σ. 5-92.

<sup>59</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 107-108 / 221, 222-223.

<sup>60</sup> *Ο.π.*, σ. 107 / 222.

<sup>61</sup> *Ο.π.*, σ. 68 / 139 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>62</sup> *Ο.π.*, σ. 87 / 178-179.

«πρωταρχικό ελάττωμα (*vice originel*)»<sup>63</sup>: αποτελείται από σύμβολα που αναφέρονται στον χώρο, τα οποία δεν μπορούν να έχουν σχέση με την πραγματική διάρκεια. Για το λόγο αυτό, δεν έχει τη δυνατότητα να εκφράσει όλες τις αποχρώσεις των εσωτερικών μας καταστάσεων, το μοναδικό και αυθεντικό της κάθε συγκεκριμένης ύπαρξης.

Η επιστήμη και ο κοινός νους (*sens commun*) «εδραιώνουν έτσι ποσοτικές διαφορές ανάμεσα σε καθαρά εσωτερικές διαθέσεις (*états purement internes*)»<sup>64</sup>. Η επιστήμη, έχοντας ως σκοπό την πρόβλεψη (*prévoir*) και την καταμέτρηση (*mesurer*), λειτουργεί υπό τον όρο πως τα φυσικά φαινόμενα δεν χαρακτηρίζονται από τη διάρκεια και εργάζεται, «υπό την προϋπόθεση να εξαλείψει αρχικά το ουσιώδες (*essentiel*) και ποιοτικό στοιχείο –από τον χρόνο τη διάρκεια, και από την κίνηση την κινητικότητα»<sup>65</sup>.

Επομένως, η επιστήμη και ο κοινός νους παίρνουν ως δεδομένο έναν κόσμο αποσπασμένο από την πραγματικότητα, έναν κόσμο που δεν έχει σχέση με τη δική μας εσωτερική εμπειρία<sup>66</sup>. Εντούτοις πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο Bergson δεν αντιτίθεται στην ύπαρξη της επιστήμης, αλλά προσπαθεί να αποκαλύψει τις νοητικές συνήθειες και τα θεωρητικά αξιώματα στα οποία βασίζεται ο τρόπος αντίληψης των εννοιών του χώρου και του χρόνου. Η κριτική του φιλοσόφου αφορά την άκριτη χρήση των συνηθειών του κοινού νου και των εννοιών της επιστήμης στο συνειδησιακό πεδίο<sup>67</sup>.

Για τον Bergson μάλιστα εδώ υπάρχει ένα «πολύ σκοτεινό σημείο (*point fort obscure*)» και «ένα πρόβλημα πολύ πιο σοβαρό απ' ό,τι φανταζόμαστε γενικά»<sup>68</sup>. Πρόκειται για την «αντίληψη του εντατικού μεγέθους (*conception de la grandeur intensive*)»<sup>69</sup>, μια ιδέα που παραπέμπει στην εικόνα του χώρου και έχει ως αποτέλεσμα, να ερμηνεύουμε ως μεταβολή μεγέθους μια μεταβολή φύσεως, μια ποιοτική πρόοδο και να εξαλείφουμε την «απροσδιόριστη ποιότητα (*indéfinissable qualité*)» των προοδευτικών τροποποιήσεων (*modifications progressives*) «που

<sup>63</sup> Ο.π., σ. 81 / 166 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>64</sup> Ο.π., σ. 5 / 11-12.

<sup>65</sup> Ο.π., σ. 77 / 157.

<sup>66</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 122.

<sup>67</sup> Βλ. το πρώτο κεφάλαιο του *Δοκιμίου* στο *DI, Oeuvres*, σ. 5-51/11-104.

<sup>68</sup> Ο.π., σ. 5 / 12.

<sup>69</sup> Ο.π., σ. 6 / 13.

συμβαίνουν μέσα στη συγκεχυμένη μάζα (*masse confuse*) των συνυπαρχόντων ψυχικών γεγονότων»<sup>70</sup>.

Όμως, η *λελογισμένη συνείδηση* (*conscience réfléchie*), την οποία ο Bergson διακρίνει από την *άμεση συνείδησή* (*conscience immédiate*) μας, «προτιμά τις ξεκάθαρες διακρίσεις, που εκφράζονται άκοπτα με λέξεις, και τα καλοπροσδιορισμένα πράγματα, όπως αυτά που αντιλαμβανόμαστε μέσα στον χώρο»<sup>71</sup>. Με τον τρόπο αυτό, η συνείδηση εθίζεται να σκέφτεται στον χώρο<sup>72</sup> και υποκαθιστά «την ποιοτική εντύπωση που δέχεται { . . } με την ποσοτική ερμηνεία που δίνει η νόησή μας»<sup>73</sup>. Εξαιτίας λοιπόν της νόησης οδηγούμαστε σε μια «συμβολική ερμηνεία της ποιότητας σε ποσότητα», της έντασης σε έκταση, γεγονός το οποίο προκαλεί μια σύγχυση ανάμεσα στις δύο έννοιες<sup>74</sup>. Σύμφωνα όμως με τον φιλόσοφο, «δεν υπάρχει σημείο (*point*) επαφής ανάμεσα στο *μη εκτατό* και το *εκτατό*, ανάμεσα στην ποιότητα και την ποσότητα. Μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη μία μέσω της άλλης, αλλά, αργά ή γρήγορα, στην αρχή ή στο τέλος, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τον συμβατικό χαρακτήρα αυτής της *εξομοίωσης* (*assimilation*)»<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Ο.π., σ. 10-11 / 22-23. Βλ. επίσης ό.π., σ. 7 / 15: «Μέσα στην ιδέα της έντασης, και μάλιστα στη λέξη που την αποδίδει, θα βρούμε την εικόνα μιας παρούσας συστολής και, ως εκ τούτου, μιας μελλοντικής διαστολής, την εικόνα μιας δυναμικής έκτασης και, αν μπορούμε να εκφρασθούμε έτσι, ενός συμπιεσμένου χώρου».

<sup>71</sup> Ο.π., σ. 10 / 21 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>72</sup> Βλ. ό.π., σ. 21 / 43.

<sup>73</sup> Ο.π., σ. 37 / 75.

<sup>74</sup> Ο.π., σ. 48 / 98. Μια τέτοιου είδους διάκριση ανάμεσα σε δύο μορφές της συνείδησης, προφανώς αντιστοιχεί στη διάκριση των δύο μορφών του εγώ. Σχετικά με τη διάκριση αυτή, βλ. την επόμενη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου.

<sup>75</sup> Βλ. ό.π., σ. 48 / 99 (υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Στο συμπέρασμα του *Δοκιμίου* [βλ. ό.π., σ. 147 / 302-303 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου)], ο φιλόσοφος φαίνεται να επαναπροσδιορίζει την άποψή του, όσον αφορά την ύπαρξη ενός σημείου επαφής ανάμεσα στην *καθαρή ποιότητα* (*qualité pure*)-*διάρκεια* και την *καθαρή ποσότητα* (*quantité pure*)-*χώρο*, αλλά και όσον αφορά την ύπαρξη της διάρκειας και του χώρου, της έντασης και της έκτασης σε *απόλυτη και καθαρή μορφή*. «Η ένταση μιας απλής κατάστασης δεν είναι λοιπόν ποτέ ποσότητα, αλλά ποιοτικό της σημείο. Την καταγωγή (*origine*) της θα τη βρείτε σε έναν *συμβιβασμό* (*compromis*) ανάμεσα στην καθαρή ποιότητα, που είναι συνειδησιακό γεγονός, και στην καθαρή ποσότητα, που είναι αναγκαστικά χώρος. Άρα, αυτόν τον συμβιβασμό τον εγκαταλείπετε χωρίς δισταγμό όταν μελετάτε τα εξωτερικά πράγματα, γιατί αφήνετε κατά μέρος τις ίδιες



Με τη νοητική συνήθεια της προβολής του χρόνου στον χώρο (*projection du temps dans l' espace*), αποδίδουμε στον πρώτο όλα τα χαρακτηριστικά του δεύτερου με αποτέλεσμα, να αλλοιώνουμε ριζικά «τις παραστάσεις (*représentations*) που έχουμε για την εξωτερική μεταβολή και την εσωτερική μεταβολή, για την κίνηση και την ελευθερία»<sup>76</sup>. Εξαιτίας της εισαγωγής του χώρου στην άποψή μας για τη διάρκεια, δηλαδή της παράσταση του χρόνου ως απροσδιόριστου και ομοιογενούς περιβάλλοντος και μη διακρίνοντας τη διαφορετική φύση που χαρακτηρίζει τα δύο στοιχεία, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τον χρόνο και τον χώρο στην καθαρότητά τους.

Στο σημείο αυτό, έγκειται και η βασική μομφή του φιλόσοφου ενάντια «στην επικρατέστερη εκδοχή του επιστημονικού χρόνου στην εποχή του»<sup>77</sup>. Σύμφωνα με τον Bergson, η επιστήμη στην εποχή του και, ειδικότερα αυτή που ονομάζει «ψυχοφυσική (*psychophysique*)», εφαρμόζοντας το μοντέλο των θετικών επιστημών στην περιοχή της ψυχολογίας, «οδηγεί στις ακραίες συνέπειες μια άποψη που είναι οικεία στον κοινό νου», καθώς η αντικειμενοποίηση των ψυχολογικών καταστάσεων αποτελεί μια βολική προσέγγιση η οποία ταιριάζει και εξυπηρετεί τις ανάγκες της κοινωνικής μας ζωής. Όσον αφορά τον τρόπο αυτής της εξομοίωσης, ο φιλόσοφος τον εντοπίζει στην εισαγωγή της παράστασης της εξωτερικής αιτίας (*cause extérieurement*) των ψυχικών γεγονότων στο ίδιο το γεγονός και στην απαίτηση μέτρησής του, όπως ισχύει για τα φυσικά φαινόμενα<sup>78</sup>. Έτσι, κάθε ψυχικό φαινόμενο γίνεται κατανοητό με τον ίδιο τρόπο

---

δυνάμεις, αν υποθέσουμε ότι υπάρχουν, για να κοιτάξετε τα μετρήσιμα και εκτατά αποτελέσματα». Κι ενώ η άποψη αυτή προσεγγίζει την *Δημιουργική Εξέλιξη*, ο Bergson επιστρέφει στη διπολική του θεώρηση: «Άραγε, γιατί διατηρείτε αυτή τη νόθα έννοια, όταν αναλύετε το συνειδησιακό γεγονός; Αν το μέγεθος, έξω από εσάς, δεν είναι ποτέ εντατικό, τότε η ένταση, μέσα σε σας, δεν είναι ποτέ μέγεθος».

<sup>76</sup> Ο.π., σ. 51 / 104.

<sup>77</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 58.

<sup>78</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 49 / 99-100. Όσον αφορά:

α) την θέση του Bergson για τον ρόλο της επιστήμης και την σχέση της με τη φιλοσοφία, βλ. την δεύτερη ενότητα του 4<sup>ου</sup> κεφαλαίου της παρούσας εργασίας.

β) το πώς νοηματοδοτεί ο φιλόσοφος τους όρους της κοινωνικής ζωής και του χρήσιμου, βλ. επίσης το τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας όπου παρουσιάζεται η έννοια της νόησης, έννοια με την οποία συνδέονται όλα τα προαναφερθέντα ζητήματα.



(même manière) και ερμηνεύεται ποσοτικά, δηλαδή θεωρείται ως ένα μέγεθος το οποίο επιδέχεται μέτρηση<sup>79</sup>. Όμως, η αληθινή διάρκεια δεν αποτελεί «ποσότητα και, άπαξ και δοκιμάζουμε να τη μετρήσουμε, την υποκαθιστούμε ασυνειδήτως με τον χώρο»<sup>80</sup>.

Ο Bergson αντιτίθεται σε αυτό που εκλαμβάνει ως προσπάθεια εξαντικειμενίσης των ψυχολογικών μας καταστάσεων και ποσοτικοποίησης της εσωτερικότητας<sup>81</sup>, υποστηρίζοντας την ύπαρξη μιας προσωπικής και δυναμικής οργάνωσης των καταστάσεων αυτών, οργάνωση η οποία στηρίζεται στην αλληλοδιείσδυση όλων των συνειδησιακών γεγονότων. Ενώ «μέσα στο εγώ μας, υπάρχει διαδοχή χωρίς αμοιβαία εξωτερικότητα· έξω από το εγώ, υπάρχει αμοιβαία εξωτερικότητα χωρίς διαδοχή». Όμως εξαιτίας της εσφαλμένης (επιτοπεί) ιδέας «μιας εσωτερικής ομοιογενούς διάρκειας, ανάλογης με τον χώρο», «συνηθίζουμε να εδραιώνουμε» μια διάκριση «ανάμεσα στις διαδοχικές στιγμές της συνειδητής ζωής μας». Με αυτόν τον τρόπο, οι συνειδησιακές μας καταστάσεις μετατρέπονται «σε τμήματα εξωτερικά μεταξύ τους (parties extérieures)»<sup>82</sup>, δηλαδή «σε αντικείμενα ή σε πράγματα» που «όχι μόνο αποσπώνται (détachent) μεταξύ τους, αλλά και από εμάς»<sup>83</sup>.

Η «βαθύτατα ριζωμένη συνήθεια να αναπτύσσουμε τον χρόνο μέσα στον χώρο»<sup>84</sup>, της προβολής του εσωτερικού χρόνου σε έναν ομοιογενή χώρο εξυπηρετεί τις ανάγκες της επιφανειακής και εξωτερικής πλευράς του εγώ, διότι «μια εσωτερική ζωή με διακεκριμένες στιγμές, με σαφώς χαρακτηρισμένες καταστάσεις, θα ανταποκριθεί καλύτερα στις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής»<sup>85</sup>. Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος: «η

<sup>79</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 31 / 65.

<sup>80</sup> *Ο.π.*, σ. 71 / 146.

<sup>81</sup> Σύμφωνα με τον Κ.Π. Ρωμανό, [βλ. Κωνσταντίνος Π. Ρωμανός, *Απολιθωμένη Ζωή. Η κυριαρχία της ποσότητας στη μηχανιστική κοσμοθεώρηση*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2002, σ. 95-134 (ιδ. σ. 100-103) (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα): «η ποσοτικοποίηση της συνειδησης είναι το αρνητικό κύριο θέμα της ανθρωπολογίας του Μπερζόν, ενώ το θετικό είναι η ποιότητα. Αν ισχυριζόμαστε ωστόσο ότι αυτή η ανθρωπολογία περιέχει ένα ουσιαστικά θετικό, "αισιόδοξο" μήνυμα, αυτό συμβαίνει μόνον επειδή βλέπει το ποιοτικό στοιχείο ως το πρωτογενές και το ποσοτικό ως το δευτερεύον στοιχείο της ζωής, κάτι που προστέθηκε πάνω στο αρχικό».

<sup>82</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 72-73 / 148-149.

<sup>83</sup> *Ο.π.*, σ. 91 / 187 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>84</sup> *Ο.π.*, σ. 81 / 166.

<sup>85</sup> *Ο.π.*, σ. 92 / 188..

ενόραση (intuition) ενός ομοιογενούς χώρου είναι ήδη μια πορεία προς την κοινωνική ζωή<sup>86</sup>, η οποία «έχει για μας μεγαλύτερη πρακτική σημασία (*importance pratique*)» από την εσωτερική μας ύπαρξη<sup>87</sup>.

Ο Bergson δεν κατακρίνει την ύπαρξη της κοινωνικής ζωής<sup>88</sup>, απλώς θέλει να αποκαλύψει τις νοητικές συνήθειες και τις εσφαλμένες αντιλήψεις που βρίσκονται στη βάση της ιδέας που έχουμε για τον εαυτό μας, για το περιβάλλον μας και για τη μεταξύ τους σχέση. Το να έχουμε συνείδηση του εαυτού μας περιλαμβάνει τόσο την εμπειρία του εαυτού μας ως ενεργού όντος όσο και την εμπειρία της εσωτερικότητάς μας, πέρα από τις ανάγκες της καθημερινής μας δράσης. Αγνοώντας «την ουσιαστικά ενεργή φύση της εμπλοκής μας με τον κόσμο», τότε συγχέουμε μια «εργαλειακά χρήσιμη εικόνα» (αυτή του χρόνου ως χώρου) με την αληθινή φύση της πραγματικότητας. Με τον τρόπο αυτό, ο εαυτός μας παύει να αποτελεί μια συγκεκριμένη ύπαρξη και μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο που παρατίθεται ανάμεσα σε όλα τα άλλα<sup>89</sup>.

Η εσωτερική ζωή εμφανίζεται ως ασυνεχής, επειδή «η προσοχή μας προσηλώνεται σ' αυτήν με μια σειρά ασυνεχών ενεργημάτων (*actes*) της νόησης»: «η ψυχολογική ζωή είναι γεμάτη απρόοπτα», καθώς «ανακλύπουν» συμβάντα «που μοιάζουν να αντιδιαστέλλονται σαφώς από ό,τι προηγείται και να μη συνδέονται με ό,τι έπεται». Πρόκειται για μια «φαινομενική (*apparente*) ασυνέχεια (*discontinuité*)», δηλαδή τα συνειδησιακά γεγονότα που έχουν απρόοπτο (*imprévu*) χαρακτήρα, εμφανίζονται σε

<sup>86</sup> Βλ. ό.π., σ. 91 / 186. Η χρήση του όρου ενόραση-intuition αναφορικά με τον χώρο, ίσως προκαλεί μια έκπληξη, γι' αυτό, πρέπει να σημειωθεί ότι η θεματοποίηση της έννοιας της ενόρασης είναι μεταγενέστερη του Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης

<sup>87</sup> Ο.π., σ. 86 / 176 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Όπως προαναφέρθηκε, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η νόηση σχετίζεται με τις ανάγκες της ανθρώπινης δράσης και έχει ως κύριο εργαλείο της τη γλώσσα. Για το ζήτημα αυτό, βλ. το τέταρτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

<sup>88</sup> Βλ. ό.π., σ. 91 / 186. Εξάλλου, ακόμα και αν «ο καθένας μας ζούσε μια ζωή καθαρά ατομική (*individuelle*), αν δεν υπήρχε κοινωνία και γλώσσα», η συνείδησή μας δεν θα συνελάμβανε ολοκληρωτικά «τη σειρά των εσωτερικών καταστάσεων» «με αυτή την ασαφή μορφή», «επειδή θα διατηρούσαμε την ιδέα ενός ομοιογενούς χώρου όπου τα αντικείμενα διακρίνονται καθαρά μεταξύ τους, και επειδή παραείναι βολικό να αραδιάσουμε σε ένα παρόμοιο περιβάλλον, με σκοπό να τις αναλύσουμε σε απλούστερους όρους, τις νεφελώδεις, κατά κάποιον τρόπο, καταστάσεις που εντυπώνονται αρχικά στην οπτική της συνείδησης».

<sup>89</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 128, 131.

μας ως ξεχωριστά και εντελώς διακριτά φαινόμενα, διότι «η προσοχή μας εστιάζεται σε αυτά» που «την ενδιαφέρουν περισσότερο». Στην πραγματικότητα όμως, «κάθε συμβάν φέρεται από τη ρευστή μάζα ολόκληρης της ψυχολογικής μας ύπαρξης» και η ασυνέχεια της εμφάνισής του «διακρίνεται πάνω στο βάθος μιας συνέχειας», της ατέρμονης ροής που σχηματίζει η διαδοχή των καταστάσεών μας. Το απρόβλεπτο, δεν διακόπτει τη συνεχή ροή, άρα δεν αποτελεί ένα ξεχωριστό στοιχείο, παρόλο που κατανοείται με αυτόν τον τρόπο<sup>90</sup>.

Η συνειδησιακή ροή ουσιαστικά συνίσταται σε μια πολλαπλότητα αλληλοδιείσδυσης ετερογενών στοιχείων, μια συνέχεια η οποία διαφοροποιείται στο εσωτερικό της και δημιουργεί κάτι καινούργιο και απρόβλεπτο. «Η διάρκεια είναι παράδοξη εκ φύσεως (*par nature*)», διότι αποτελεί μια έννοια στην οποία ενέχονται δύο ασύμβατοι όροι, αυτοί της ενιαίας συνέχειας και της αλλαγής, η οποία αλλαγή προϋποθέτει την ασυνέχεια<sup>91</sup>.

Στη φιλοσοφική σκέψη του Bergson παρατηρείται «μια μακρά σειρά διπόλων αντίθετων εννοιών», τα οποία ο φιλόσοφος αξιοποιεί, ώστε να καταστήσει σαφέστερη την αντίληψη του για τη διάρκεια. Το πρώτο μέρος κάθε διπόλου αναφέρεται αποκλειστικά στον χώρο, ενώ το δεύτερο αποκλειστικά στον χρόνο-διάρκεια. Τα δίπολα αυτά είναι κυρίως τα ακόλουθα: έκταση-ένταση, ποσότητα-ποιότητα, ομοιογένεια-ετερογένεια, ασυνέχεια-συνέχεια, (συμ)παράθεση-αλληλοδιείσδυση, αριθμητική πολλαπλότητα-ποιοτική πολλαπλότητα, διαιρετό-αδιαίρετο, ταυτοχρονία-διαδοχή, στατικό-δυναμικό, αντικείμενο-υποκείμενο, εξωτερικότητα-εσωτερικότητα, επιφάνεια-βάθος, λελογισμένη συνείδηση-άμεση συνείδηση, αφηρημένο εγώ-συγκεκριμένο ή θεμελιώδες εγώ, αντιστρέψιμο-αναντίστρεπτο, επανάληψη-διαφορά, μηχανική αιτιότητα-δημιουργία απρόβλεπτης καινοτομίας<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496-497/ 18-19.

<sup>91</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση: ελληνικά-γαλλικά), μετάφραση Έλενα Θεοδωροπούλου, Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα Παιδείας», 2001, σ. 206 (γαλλικό κείμενο) / 33 (ελληνική μτφρ.). Πβ. επίσης του ιδίου, *Bergson et le bergsonisme*, σειρά «Synthèse», Armand Colin, Παρίσι, 1999, σ. 13. Το ζήτημα της νοηματοδότησης και της σχέσης ανάμεσα στη συνέχεια και την ασυνέχεια αποτελεί ένα θεμελιώδες πρόβλημα της μπερξονικής σκέψης το οποίο θα παρουσιαστεί στη συνέχεια της εργασίας, βλ. υποσημ. 336, σ. 83.

<sup>92</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ.



### 3. Το εγώ

Σύμφωνα με τον Bergson, μέσω της νόησης κι «όσο πραγματώνονται πληρέστερα οι συνθήκες της κοινωνικής ζωής, τόσο εντείνεται και το ρεύμα που φέρει τις συνειδητές μας καταστάσεις από μέσα προς τα έξω». «Έτσι, σχηματίζεται ένα δεύτερο εγώ (*second moi*) που επικαλύπτει το πρώτο, ένα εγώ του οποίου η ύπαρξη έχει ξεχωριστές στιγμές, και του οποίου οι καταστάσεις αποσπώνται μεταξύ τους και εκφράζονται άκοπα (*sans peine*) με λέξεις (*mots*)»<sup>93</sup>.

Υποστηρίζει μάλιστα, ότι «αυτή η συντριβή της άμεσης συνείδησης δεν είναι πουθενά αλλού τόσο εντυπωσιακή, όσο στα φαινόμενα του συναισθήματος». Ενώ, «το ίδιο το *συναίσθημα* είναι ένα *ζωντανό όν* (*être qui vit*) που αναπτύσσεται, που μεταβάλλεται» ακατάπαυστα, διότι «η διάρκεια μέσα στην οποία αναπτύσσεται είναι μια διάρκεια της οποίας οι στιγμές αλληλοδιεισδύουν», εμείς, προσπαθώντας να το αναλύσουμε, ακολουθώντας τους κανόνες της γλώσσας, το υποκαθιστούμε με μια «συμπάρθεση αδρανών (*inertes*) καταστάσεων { . . . } που η καθεμιά τους αποτελεί το κοινό στοιχείο (*élément commun*), την απρόσωπη (*impersonnel*) συνεπώς υποστάθμη, των εντυπώσεων που ένιωσε σε μια δεδομένη (*donnée*) περίπτωση σύνολη η κοινωνία (*société entière*)». Για τον λόγο αυτό, εξαλείφουμε τον πρωτότυπο και αυθεντικό τρόπο με τον οποίο βιώνεται κάθε ανθρώπινο συναίσθημα<sup>94</sup>.

---

59. Σύμφωνα μάλιστα με τον G. Deleuze (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 23), «η κύρια μπερξονική εννοιολογική διαίρεση είναι αυτή ανάμεσα στη διάρκεια και στον χώρο. Όλες οι άλλες διαιρέσεις, όλοι οι άλλοι δυϊσμοί την προϋποθέτουν, προέρχονται από αυτήν ή καταλήγουν σε αυτήν»<sup>92</sup>. Στην ίδια γραμμή σκέψης, ο Fr. Worms (βλ. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, συλλογή «Quadriges», P.U.F., Παρίσι, 2004, σ. 7-8), υποστηρίζει τον πρωταρχικό χαρακτήρα της μπερξονικής διάκρισης ανάμεσα στην διάρκεια και τον χώρο, προχωρώντας μάλιστα στην πρόταση «να κατανοήσουμε την πρωταρχική αυτή διάκριση ως μια διαφορά ανάμεσα σε “δύο νοήματα της ζωής”».

<sup>93</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 91-92 / 187.

<sup>94</sup> Ό.π., σ. 87-88 / 179-180 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

Τα αμιγώς ψυχικά συναισθήματα, οι βαθιές ψυχικές καταστάσεις «φαίνονται, σωστά ή και λύπες, τα πάθη που έχουν γίνει αντικείμενο αναστοχασμού (*passions réfléchies*), οι αισθητικές συγκινήσεις (*émotions esthétiques*). Η καθαρή ένταση πρέπει να ορίζεται πιο εύκολα σε αυτές τις απλές περιπτώσεις, όπου δεν φαίνεται να παρεμβαίνει το παραμικρό εκτατικό στοιχείο. Πράγματι, θα δούμε ότι ανάγεται εν προκειμένω σε μια ορισμένη ποιότητα ή απόχρωση (*nuance*) με την οποία χρωματίζεται μια λιγότερο ή περισσότερο σημαντική μάζα ψυχικών καταστάσεων ή, εάν προτιμάτε, στον μεγαλύτερο ή μικρότερο

Απαλείφοντας τον πραγματικό χρόνο, «επιτυγχάνουμε μια τεχνητή απομίμηση της εσωτερικής ζωής», φανταζόμαστε ένα άμορφο (amorphe) εγώ, αδιάφορο (indifférent), αμετάβλητο (immuable), πάνω στο οποίο παρελαύνουν ή αρμαθιάζονται οι ψυχολογικές καταστάσεις που η προσοχή κατέστησε ανεξάρτητες οντότητες (entités indépendantes)». Το δεύτερο εγώ αποτελεί έναν «τεχνητό σύνδεσμο (lien artificiel)» με τον οποίο η προσοχή μας ενώνει τις καταστάσεις που διέκρινε και ξεχώρισε τεχνητά (artificiellment). Όμως, πρόκειται για «ένα στατικό ισοδύναμο (équivalent statique) που ανταποκρίνεται καλύτερα στις απαιτήσεις της λογικής (logique) και της γλώσσας», διότι ο ψυχολογικός μας βίος, η ρέουσα διάρκεια (durée qui coule) «εκτυλίσσεται κάτω από τα σύμβολα (symboles) που τον επικαλύπτουν»<sup>95</sup>.

Είναι εμφανές, ότι ο φιλόσοφος διακρίνει «δύο όψεις (aspects) της συνειδητής ζωής»<sup>96</sup>. Την μια όψη αποκαλεί εσωτερικό (intérieur), βαθύ (profond)<sup>97</sup>, θεμελιώδες

---

αριθμό απλών καταστάσεων λάθος, να είναι αυτάρκεις (se suffire à eux-mêmes): τέτοιες είναι οι βαθιές (profondes) χαρές που διεισδύουν στη θεμελιώδη συγκίνηση (émotion fondamentale)», βλ. ό.π., σ. 9.

Οι καταστάσεις αυτές αποτελούν «το σαφέστερο δείγμα ποιοτικής αλληλοδιεισδυσης», διότι «δεν έχουν καμία σωματική έκταση. Μολονότι παρόμοια συναισθήματα παρουσιάζονται σπανίως απολύτως ξεχωριστά, καθότι εν γένει συνοδεύονται από προσοχή, προσπάθεια, θυμικές ή αναπαραστατικές αισθήσεις, το ενδιαφέρον να τα απομονώσουμε έγκειται στο ότι εισχωρούμε στους κόλπους της ετερογενούς πολλαπλότητας», βλ. Pierre Montebello, *L' autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, ό.π., σ. 237.

<sup>95</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 497-498 / 19-20 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα): Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του περιδέрайου «όπου υπάρχει ρευστότητα (fluidité) φευγαλέων αποχρώσεων που αλληλοεπικαλύπτονται, η προσοχή μας αντιλαμβάνεται ξεκάθαρα χρώματα, μάλιστα, θα λέγαμε, στέρεα, τα οποία συμπαρατίθενται σαν τις πολύχρωμες χάντρες (perles) ενός περιδέрайου (collier): οπότε είναι επιβεβλημένο να υποθέσουμε μίαν εξίσου στέρεη κλωστή (fil) που θα συγκρατεί τις χάντρες. Αλλά αν αυτό το άχρωμο υπόστρωμα χρωματίζεται διαρκώς από τις επικαλύψεις του, λόγω της απροσδιοριστίας του, για μας είναι σαν να μην υπάρχει. Για την ακρίβεια, εμείς αντιλαμβανόμαστε μόνο το έγχρωμο, δηλαδή ψυχολογικές καταστάσεις. Οπότε αυτό το "υπόστρωμα" δεν αποτελεί κάτι πραγματικό· για τη συνειδησή μας, είναι ένα απλό σημείο προορισμένο να της υπενθυμίζει ακατάπαυστα τον τεχνητό χαρακτήρα της διεργασίας μέσω της οποίας η προσοχή συμπαραθέτει μια κατάσταση σε μίαν άλλη, εκεί όπου έχουμε ένα εκτυλισσόμενο συνεχές».

<sup>96</sup> DI, *Oeuvres*, σ. 85.

<sup>97</sup> Ο.π., σ. 83.

(fondamental)<sup>98</sup>, συγκεκριμένο (concret), πραγματικό (réel) και ζωντανό (vivant) εγώ<sup>99</sup>, το οποίο συνίσταται σε «εκείνο που αισθάνεται και παθιάζεται (passionné), εκείνο που αναλογίζεται (déliberé) και αποφασίζει», σε «μια δύναμη της οποίας οι διαθέσεις και οι τροποποιήσεις αλληλοδιδύουν μύχια (intimement), και υφίστανται μια βαθιά μεταβολή άπαξ και τις χωρίσουμε, προκειμένου να τις εκτυλίξουμε στον χώρο». Ενώ, η άλλη όψη χαρακτηρίζεται ως επιφανειακό (superficiel)<sup>100</sup>, εξωτερικό, συμβατικό (conventionnel)<sup>101</sup> διαθλασμένο (réfracté) «και ως εκ τούτου υποδιαιρεμένο (subdivisé)»<sup>102</sup> εγώ, το οποίο σχηματίζεται «διά διαθλάσεως (réfraction) μέσω του χώρου»<sup>103</sup> και κατατέμνει την εσωτερική και πραγματική διάρκεια «σε τμήματα εξωτερικά μεταξύ τους», σε «καθορισμένες στιγμές», οι οποίες «ορίζουν, με τη σειρά τους, διακεκριμένα διαστήματα μέσα στη δυναμική και αδιαίρετη πρόοδο των πιο προσωπικών (plus personnels) μας συνειδησιακών μας καταστάσεων»<sup>104</sup>.

Με τον τρόπο αυτό, οι αντιλήψεις, οι σκέψεις, οι ιδέες, οι αισθήσεις και οι συγκινήσεις «μας παρουσιάζονται με διπλή όψη (double aspect)». Από τη μία πλευρά, έχουμε μια «καθαρή (net), σαφή (précis) αλλά απρόσωπη (impersonnel)» μορφή των ψυχολογικών καταστάσεων, ενώ, από την άλλη, υπάρχει η «συγκεχυμένη (confus), απείρως κινητή (mobile) και ανέκφραστη (inexprimable)» μορφή της αληθινής ψυχολογικής μας ζωής<sup>105</sup>. Δεν πρόκειται όμως, για μια διάκριση που έχει ως αποτέλεσμα έναν διχασμό του συγκεκριμένου προσώπου, καθώς οι δύο μορφές του εγώ δεν αποτελούν δύο ξεχωριστά είδη της προσωπικότητάς μας, αλλά δύο διαφορετικές όψεις που ανήκουν στο ίδιο πρόσωπο<sup>106</sup> και συγκροτούν το εγώ αυτό

<sup>98</sup> Ο.π., σ. 85.

<sup>99</sup> Ο.π., σ. 92 / 189 - 189.

<sup>100</sup> Ο.π., σ. 83.

<sup>101</sup> Ο.π., σ. 88.

<sup>102</sup> Ο.π., σ. 85 / 174.

<sup>103</sup> Ο.π., σ. 91 / 185.

<sup>104</sup> Βλ. Ο.π., σ. 83-84 / 170-171 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>105</sup> Ο.π., σ. 85 / 175.

<sup>106</sup> Βλ. Ο.π., σ. 92 / 187-188: «είναι το ίδιο εγώ που αντιλαμβάνεται διακεκριμένες καταστάσεις, και που στη συνέχεια, εντείνοντας την προσοχή του, θα δει αυτές τις καταστάσεις να συγχωνεύονται σαν τους κρυστάλλους (aiguilles) του χιονιού (neige) κάτω από την παρατεινόμενη επαφή τους με το χέρι».

καθεαυτό. Η μια όψη είναι στραμμένη προς το εξωτερικό περιβάλλον, σε μεμονωμένα, διακριτά και στατικά γεγονότα, διότι λειτουργεί βασιζόμενη στις νοητικές συνήθειες κι εξυπηρετεί τις πρακτικές και τις κοινωνικές ανάγκες. Η άλλη όμως στρέφεται προς το εσωτερικό και προσωπικό στοιχείο του εαυτού μας. Εκεί κάποιος διαπιστώνει ότι όλα όσα νιώθει και σκέφτεται διαμορφώνονται και αλληλεπιδρούν το ένα στο άλλο συνεχώς. Για το λόγο αυτό, «είναι προφανές ότι καθένα συνειδησιακό γεγονός, ιδωμένο ξεχωριστά, θα πρέπει να περιβληθεί μια διαφορετική όψη, ανάλογα με το εάν το βλέπουμε μέσα στους κόλπους μιας διακεκριμένης πολλαπλότητας ή μιας συγκεχυμένης πολλαπλότητας, μέσα στον χρόνο-ποιότητα όπου σχηματίζεται ή μέσα στον χρόνο-ποσότητα όπου προβάλλεται»<sup>107</sup>.

Πώς όμως ερχόμαστε σε επαφή άμεσα με τη συνείδηση, με το βαθύτερο εγώ; Πώς μπορούμε να παραμερίσουμε «το διαχωριστικό πέπλο»<sup>108</sup> που παρεμβάλαμε ανάμεσα στη συνείδησή μας και σε εμάς<sup>109</sup>; «Για να ανακτήσουμε (*retrouver*) το θεμελιώδες εγώ, όπως θα το αντιλαμβανόταν μια αναλλοίωτη (*inaltérée*) συνείδηση, απαιτείται μια έντονη προσπάθεια ανάλυσης, διά της οποίας θα απομονώσουμε τα εσωτερικά ψυχολογικά γεγονότα» από την επιφανειακή συμπαράθεσή τους<sup>110</sup> και θα

<sup>107</sup> Ο.π., σ. 86 / 175.

<sup>108</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1061 / σ. 1079 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>109</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 88-89 / 181: Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση ενός παράτολμου (*hardi*) μυθιστοριογράφου (*romancier*), ο οποίος, «σχίζοντας τον επιδέξια υφασμένο ιστό (*toile*) του συμβατικού μας εγώ, μας δείχνει κάτω από αυτή την επιφανειακή λογική ένα θεμελιώδη παραλογισμό, κάτω από αυτή τη συμπαράθεση απλών καταστάσεων μια άπειρη διεξόδυση ποικίλων εντυπώσεων που έπαιψαν ήδη να υπάρχουν τη στιγμή που τις κατονομάζουμε». Για το λόγο αυτό, «τον επαινούμε επειδή μας ξέρει καλύτερα απ' ό,τι ξέρουμε εμείς οι ίδιοι τον εαυτό μας. Εντούτοις, δεν ισχύει αυτό, γιατί, εκτυλίσσοντάς το συναίσθημά μας μέσα σε έναν ομοιογενή χρόνο και εκφράζοντας τα στοιχεία με λέξεις, ουσιαστικά αυτό μας παρουσιάζει μόνο μια σκιά». Παρόλα αυτά, ο μυθιστοριογράφος «σχημάτισε αυτή τη σκιά με τρόπο που μας κάνει να υποψιαστούμε την έκτακτη και άλογη φύση του αντικειμένου που την προβάλλει» και «μας προέτρεψε», μας ενθάρρυνε να παραμερίσουμε το πέπλο και «μας έφερε αντιμέτωπους με τον εαυτό μας».

<sup>110</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 85 / 174. Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 84 / 171-172 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «*Το όνειρο (rêve) μας τοποθετεί μέσα σε αυτές ακριβώς τις συνθήκες*», της ετερογενούς πολλαπλότητας της πραγματικής διάρκειας, φανερώνοντας την αλληλοδιείσδυση των εσωτερικών μας γεγονότων. «Ο ύπνος (*sommeil*), επιβραδύνοντας την κανονική κίνηση των οργανικών λειτουργιών, τροποποιεί κυρίως την

τοποθετηθούμε μέσα στην καθαρή διάρκεια.

## Β. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑΣ

### 1. Προσωπικότητα, μνήμη και συνείδηση

Στη φιλοσοφία του Bergson, το εγώ, η ψυχή, το πνεύμα ορίζεται ως μια «δύναμη (force) ικανή να αντλήσει από τον εαυτό της περισσότερα από όσα εμπεριέχει, να αποδώσει περισσότερα από όσα δέχεται, να δώσει περισσότερα από όσα έχει»<sup>111</sup>. Επίσης, και η έννοια του προσώπου (*human person, personne humaine*) ορίζεται σχεδόν με τον ίδιο τρόπο με τη διαφορά ότι εδώ ο Bergson δεν χρησιμοποιεί τον όρο δύναμη, αλλά κάνει λόγο για «ένα ον (being, être) ικανό να αντλήσει από τον εαυτό του περισσότερα από όσα υπάρχουν πραγματικά εντός του»<sup>112</sup>. Οι εκ πρώτης όψεως παράδοξοι αυτοί ορισμοί μπορούν, σε κάποιο βαθμό, να κατανοηθούν σε συνάρτηση

---

επιφάνεια επικοινωνίας ανάμεσα στο εγώ και στα εξωτερικά πράγματα. Τότε δεν καταμετρούμε πια τη διάρκεια, αλλά την αισθανόμαστε· από ποσότητα, επιστρέφει σε κατάσταση ποιότητας· η μαθηματική αποτίμηση του διαρρέυσαντος χρόνου δεν τελείται πια, αλλά παραχωρεί τη θέση της σε ένα συγκεχυμένο ένστικτο, ικανό –όπως όλα τα ένστικτα- να διαπράξει χονδροειδή λάθη και ενίοτε να ενεργήσει με εξαιρετική ακρίβεια». Πβ. Philippe Soulez, *Bergson politique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1989, σ. 33.

Επίσης η αναφορά σε ένα συγκεχυμένο ένστικτο καθώς και στον ζωικό κόσμο μας παραπέμπει σε ένα μεταγενέστερο έργο, τη *Δημιουργική Εξέλιξη*. Όσον αφορά την έννοια της προσπάθειας, βλ σ. 61-62 της εργασίας.

<sup>111</sup> Βλ. «L' âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 838. Βλ. επίσης «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 830–831 / 14: «Προφανώς, μια δύναμη βρίσκεται επί το έργο ενώπιόν μας πασχίζοντας να απελευθερωθεί από τα δεσμά της και επίσης να ξεπεράσει τον εαυτό της, να δώσει αρχικά όλα όσα έχει να δώσει και στη συνέχεια ακόμη περισσότερα: πώς αλλιώς να ορίσουμε το πνεύμα; Και πώς η πνευματική δύναμη, εάν υπάρχει, θα διακρινόταν από τις άλλες, αν όχι μέσω της ικανότητας να αντλεί από τον εαυτό της περισσότερα από όσα εμπεριέχει;».

<sup>112</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1064–1065 / 1081: Πρόκειται για «κάτι που είναι μετά δυσκολίας νοητό στον υλικό κόσμο, αλλά υπάρχει στον ηθικό κόσμο. Με μια ελαφριά προσπάθεια της βούλησης, μπορούμε να αντλήσουμε πολλά κατ' αυτόν τον τρόπο και με μια μεγάλη προσπάθεια της βούλησης μπορούμε να αντλήσουμε περισσότερα».





με την έννοια της αυτοδημιουργίας (*création de soi par soi*)<sup>113</sup>, δηλαδή με την ικανότητα της πνευματικής δύναμης να «δημιουργεί πράξεις (*crée des actes*) αυτοδημιουργούμενη εκ νέου (*se créant à nouveau elle-même*)»<sup>114</sup>.

Η δραστηριότητα του εγώ δεν μπορεί «να συγκριθεί με τη δραστηριότητα καμιάς άλλης δύναμης»<sup>115</sup>. Η οργάνωση των καταστάσεων της συνείδησης συνίσταται σε μια συνεχή διαδικασία, μια «δυναμική πρόοδο»<sup>116</sup>: «η εσωτερική διάρκεια, ιδωμένη από τη συνείδηση, συγχέεται με την συναρμογή (*emboîtement*) των συνειδησιακών γεγονότων μεταξύ τους, με το βαθμιαίο εμπλουτισμό του εγώ»<sup>117</sup>. Ο χρόνος αποτελεί το «υφάδι (*étouffe, tissu*)» της εσωτερικής μας ζωής. Χαρακτηρίζεται μάλιστα ως το «πιο στέρεο και ανθεκτικό υφάδι», διότι «η διάρκειά μας δεν είναι μόνο μια στιγμή που αντικαθιστά μιαν άλλη», καθώς «αν αυτό ίσχυε, θα υπήρχε μόνο το παρόν, δεν θα υπήρχε προέκταση του παρελθόντος στο παρόν ούτε εξέλιξη ούτε συγκεκριμένη διάρκεια (*durée concrète*)»<sup>118</sup>.

Σε αυτήν την αδιάκοπη ροή φαίνεται να συνίσταται η έννοια της μπερξονικής μνήμης (*mémoire*), κύριο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η συνεχής εισαγωγή του παρελθόντος στο παρόν<sup>119</sup>. Στη φιλοσοφία του Bergson, ο ρόλος της μνήμης είναι ιδιαίτερα σημαντικός: η ίδια η συνείδηση «σημαίνει (*signifie*) προ παντός μνήμη»<sup>120</sup>.

<sup>113</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 73 – 74 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>114</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 838.

<sup>115</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 95 / 195

<sup>116</sup> *Ο.π.*, σ. 83 / 169.

<sup>117</sup> *Ο.π.*, σ. 72 / 147.

<sup>118</sup> *EC*, σ. 498 / 20. Πβ. επίσης *DI, Oeuvres*, σ. 15 / 32.

<sup>119</sup> Για παράδειγμα ένα ακίνητο εξωτερικό αντικείμενο (βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 495–496 / 17–18) «παραμένει το ίδιο, μολονότι το κοιτάζω από την ίδια πλευρά, την ίδια γωνία και το αυτό φως, αυτό που βλέπω διαφέρει από αυτό που έβλεπα προηγουμένως, καθότι η θέαση πάλιωσε κατά μία στιγμή».

<sup>120</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 857 / 88 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. «La conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 818. Βλ. επίσης *EC, Oeuvres*, σ. 498 / σ. 20: «Η μνήμη, όπως επιχειρήσαμε να αποδείξουμε [βλ. το *Υλη και Μνήμη (Matière et Mémoire)*, κεφ. 2 και 3], δεν είναι μια ικανότητα ταξινόμησης των αναμνήσεων μέσα σε ένα συρτάρι ούτε καταγραφής τους σε ένα κατάστιχο. Συρτάρι και κατάστιχο δεν υπάρχουν, μάλιστα, κυριολεκτώντας, θα λέγαμε ότι δεν υπάρχει καν



Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, «το παρελθόν μας παραμένει για εμάς συνεχώς παρόν», «το σύνολο του παρελθόντος μας να διατηρείται ακέραιο»<sup>121</sup> και «δεν χωράει αμφιβολία ότι μας ακολουθεί σύσσωμο ανά πάσα στιγμή»<sup>122</sup>. Βέβαια, «σε κάθε ξεχωριστή στιγμή αναπαριστούμε με σαφήνεια μόνο εκείνο το μέρος του παρελθόντος μας το οποίο έχει κάποια σχέση με την παρούσα κατάσταση μας και το οποίο μπορεί να μας βοηθήσει περισσότερο ή λιγότερο στη δράση μας»<sup>123</sup>.

Υπάρχουν όμως, «κάποιες ιδιαίζουσες αναμνήσεις» οι οποίες «τρυπώνουν λάθρα από τη μισάνοιχτη πόρτα και, σαν αγγελιοφόροι του ασυνειδήτου, μας ειδοποιούν για κείνο που σέρνουμε πίσω εν αγνοία μας»<sup>124</sup>. Πρόκειται για σκέψεις, ιδέες και συναισθήματα τα οποία σχηματίστηκαν και βιώθηκαν από εμάς, «αλλά, με μια

---

ικανότητα, καθότι μια ικανότητα ασκείται διακεκομμένα, όταν θέλει ή όταν μπορεί, ενώ η επισώρευση (*amoncellement*) του παρελθόντος επί του παρελθόντος συνεχίζεται αδιάκοπα».

<sup>121</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1079.

<sup>122</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 498 / σ. 20.

<sup>123</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1079. Πβ. *EC, Oeuvres*, σ. 498 / σ. 20 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα): ενώ «ό,τι νιώσαμε, σκεφτήκαμε, θελήσαμε, εξ απαλών ονύχων είναι εκεί, συνάπτεται με το παρόν και σπρώχνει τη θύρα της συνειδησης που θα ήθελε να το κλείσει απέξω. Ο εγκεφαλικός μηχανισμός είναι καμωμένος έτσι ακριβώς ώστε να απωθεί την ολότητα σχεδόν του παρελθόντος στο ασυνειδήτο και να εισάγει στη συνειδηση μόνο ό,τι δύναται να φωτίσει την παρούσα κατάσταση, να βοηθήσει την μελετώμενη πράξη και να αποδώσει τελικά μια *χρήσιμη* εργασία». Σχετικά με την εγκεφαλική λειτουργία, βλ. *MM, Oeuvres*, σ. 161-378 και ιδιαίτερα το δεύτερο κεφάλαιο, σ. 223-275. Βλ. επίσης «L' âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 847-852, 858-859 καθώς και «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 819-821.

Στην έκτη διάλεξη του φιλοσόφου με θέμα το «πρόβλημα της προσωπικότητας» το 1914 (βλ. «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1078), η διατήρηση του παρελθόντος στο σύνολό του χαρακτηρίζεται ως κάτι «πιθανό (*probable*)». Στο σημείο αυτό, μπορούμε να αναρωτηθούμε σχετικά με το αν ο Bergson αμφιταλαντεύεται όσον αφορά την βεβαιότητα της θέσης του, όμως μια προσεκτικότερη ανάγνωση δείχνει ότι ο όρος «πιθανό», τίθεται σε αντιπαράθεση με πώς χρησιμοποιούμε τη μνήμη του παρελθόντος μας στην καθημερινότητά μας και, ουσιαστικά, δεν μεταβάλλει τη φιλοσοφική αντίληψη περί της διατήρησης του παρελθόντος στο παρόν. Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί στο σημείο αυτό τον συγκεκριμένο όρο, προκειμένου, αρχικά να εκφράσει την πιθανότητα της διατήρησης σύνολης της παρελθοντικής εμπειρίας, παρά το γεγονός ότι στην καθημερινή μας δράση ανακαλούμε συγκεκριμένα στοιχεία της μνήμης μας, και στη συνέχεια να παρουσιάσει τη θέση αυτή.

<sup>124</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 498 / 20.



ανεξήγητη απέχθεια της βούλησης, τα απωθούσαμε στα σκοτεινά βάθη του είναι μας κάθε φορά που αναδύονταν στην επιφάνεια»<sup>125</sup>. Η απώθηση αυτή οφείλεται στην ίδια τη συνείδηση και, ειδικότερα, στην εξωτερική και συμβατική πλευρά της, η οποία προκειμένου να εστιάσει την προσοχή της στην δράση και συμβαδίζοντας με τη νοητική λειτουργία, απωθεί στα βάθη της όλα όσα δεν της χρησιμεύουν, ίσως μάλιστα και την αποπροσανατολίζουν από την προσήλωσή της στις καθημερινές και τις κοινωνικές ανάγκες<sup>126</sup>.

Στο σημείο αυτό, παρουσιάζεται ένα ζήτημα με ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αυτό της ύπαρξης ενός ασυνείδητου (*inconscient*) μέρους του εγώ<sup>127</sup>, έννοια η οποία

---

<sup>125</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 112 / 231.

<sup>126</sup> *BL. EC, Oeuvres*, σ. 498 / 20.

<sup>127</sup> *BL. «The problem of personality», Mélanges*, σ. 1062 / 1079 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Στην έκτη διάλεξη με θέμα το «πρόβλημα της προσωπικότητας» (βλ., ό.π., σ. 1062-1063 / 1079-1080), ο Bergson υποστηρίζει την ύπαρξη *ασυνείδητων ψυχικών καταστάσεων*, ιδέα η οποία έχει υποστεί κριτική εξαιτίας της αντίφασης ανάμεσα στους όρους του ψυχικού και του ασυνείδητου, καθώς το ψυχικό θεωρείται εκ των προτέρων ως συνειδητό. Πρόκειται για μια θέση που συναντάται στις απαρχές της ψυχολογικής επιστήμης.

Σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο (βλ. αυτόθι), η ανάγκη αυστηρού καθορισμού του επιστημονικού αντικειμένου της ψυχολογίας, είχε ως συνέπεια την ταύτιση του ψυχικού με την συνείδηση. Η διαπίστωση της ύπαρξης ενός ασυνείδητου μέρους, οδήγησε σε δύο υποθέσεις: α) ότι «η αποκαλούμενη ασυνείδητη ψυχική κατάσταση αποτελούσε στην πραγματικότητα μια εγκεφαλική κατάσταση» και β) ότι ακόμα και εάν ήταν ψυχική κατάσταση, θα έπρεπε «να αποδοθεί σε μια δευτερεύουσα συνείδηση, η οποία διαχωρίζεται από τη θεμελιώδη». Και οι δύο υποθέσεις απορρίπτονται από τον φιλόσοφο. «Μια μνήμη της οποίας δεν έχουμε συνείδηση δεν αποτελεί, κατά την άποψή μου, απλώς μια εντύπωση του εγκεφάλου» ούτε ανήκει σε μια διαφορετικής μορφής συνείδηση. Κατά τον τρόπο με τον οποίο ο φιλόσοφος συλλαμβάνει την ψυχή, η φύση του ασυνείδητου είναι ψυχική. Με τον ακριβή καθορισμό του ψυχικού στοιχείου αποκλείουμε «πολλά πράγματα των οποίων έχουμε μια εννοιακή αίσθηση (*intuition*) όταν σκεφτόμαστε το "ψυχικό"». Επομένως, ο Bergson αντιτίθεται σε μια θεώρηση που συνεπάγεται τον περιορισμό της εσωτερικής μας ζωής και ζητά τη διεύρυνση της ψυχολογικής επιστήμης. Υποστηρίζει, μάλιστα, ότι η αντιπαράθεση ανάμεσα στο ψυχικό και το ασυνείδητο είναι προσωρινή και αποτελεί «το σημάδι» της επιστημονικής αυτής διεύρυνσης. Σχετικά με το ασυνείδητο, βλ. επίσης *MM, Oeuvres*, σ. 283-289.

αναπόφευκτα μας παραπέμπει στον Freud<sup>128</sup>. Το παρελθόν μας λοιπόν «διατηρείται με τη μορφή αυτού που αποκαλούμε "εικόνα (image) του παρελθόντος μας εν γένει" – εικόνα η οποία είναι ασαφής και ακαθόριστη». Με την έννοια αυτή, «έχουμε μια "ασυνείδητη μνήμη" του συνόλου του παρελθόντος μας», κάτι το οποίο υποδεικνύεται από τα ίδια τα γεγονότα της εσωτερικής μας εμπειρίας<sup>129</sup>. Είναι ενδεικτικό ότι, «ακόμη και αν δεν είχαμε ευκρινή ιδέα αυτού του γεγονότος, θα αισθανόμασταν αορίστως ότι το παρελθόν μας παραμένει παρόν σε εμάς», καθώς ο *χαρακτήρας* μας αποτελεί την «*συμπύκνωση της ιστορίας που ζήσαμε από γεννήσεως, μάλιστα και προ γεννήσεως, αφού φέρουμε μέσα μας και προγενετικές διαθέσεις (dispositions);*»<sup>130</sup>.

Με λίγα λόγια, το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος μας μένει στο βάθος της συνείδησης χωρίς να γίνεται αντιληπτό από αυτήν<sup>131</sup>. Η προσπάθεια να έρθει στο φως θα έχει σπουδαία αξία για μας, διότι, «εάν εξεταστεί πλήρως, ή μάλλον εάν εξεταστεί υπό το πνευματικό μικροσκόπιο, θα αποδώσει όλες τις λεπτομέρειες της προηγούμενης μας ζωής»<sup>132</sup>. Η εξέταση αυτή απαιτεί μια προσπάθεια αποκάλυψης της εσωτερικής πλευράς του εγώ, δηλαδή αυτού που είναι κρυμμένο κάτω από την επιφάνεια και καλύπτεται από ένα πέπλο. Για να αποκαλυφθεί λοιπόν το ασυνείδητο δεν χρειάζεται η συνδρομή κάποιας εξωτερικής δύναμης, παρά μόνο η εισχώρηση στο βάθος της

<sup>128</sup> Εξάλλου, ο ίδιος ο φιλόσοφος αναφέρεται στον Freud, βλ. ενδεικτικά *PM, Oeuvres*, σ. 1316. Όσον αφορά τη σχέση ανάμεσα στον Bergson και τον Freud, βλ. Frédéric Worms, «Le rire et sa relation au mon d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud» στο *Freud et le rire, Métaillé*, 1994.

<sup>129</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062-1063 / 1079-1080 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>130</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 498-499 / 20-21 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>131</sup> Σύμφωνα με τον G. Deleuze (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 50-51), πρέπει να γίνει κατανοητό πώς ο όρος "ασυνείδητο" στη σκέψη του Bergson δεν χρησιμοποιείται προκειμένου να «υποδειχθεί μια ψυχολογική πραγματικότητα εκτός της συνείδησης». Το ασυνείδητο υποδεικνύει μια πραγματικότητα όχι ψυχολογική, αλλά οντολογική, δηλαδή «το ον (être) όπως είναι στον εαυτό μας». Ο G. Deleuze υποστηρίζει ότι για τον Bergson «μόνο το παρόν είναι ψυχολογικό». Το παρελθόν στην καθαρή του μορφή αποκτά οντολογική αξία. Ίσως η άποψη του G. Deleuze να πρέπει να γίνει αντιληπτή στο πλαίσιο της δικής του φιλοσοφικής σκέψης, καθώς σε γενικές γραμμές, ο Deleuze οντολογοποιεί την μπερξονική αντίληψη αναφορικά με την ψυχολογική ζωή, βλ. ενδεικτικά Madeleine Barthélémy-Madaule, «Lire Bergson», ό.π., σ. 85-120.

<sup>132</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1079.



συνείδησης<sup>133</sup>.

«Ο ψυχολογικός χρόνος είναι λοιπόν η διάσταση του μνημονικού βάθους, που ενεργεί σαν μια ιδιότυπη προοπτική, που τοποθετεί τα βιώματα σε διαφορετικά ψυχολογικά επίπεδα σε σχέση με την τωρινή στιγμή, που τα αναπλάθει και τα φωτίζει με ένα ιδιαίτερο φως που τ' ονομάζουμε φως της μνήμης». «Ο μνημονικός τούτος χρόνος είναι ένας χρόνος που προεκτείνεται σε απεριόριστο ψυχικό βάθος και ποτέ δεν μας δίνεται σαν ίσια γραμμή. Είναι ένας χρόνος που ακολουθεί τους δικούς του εσωτερικούς ελιγμούς, σε μια πορεία που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αποκαλυπτική. Γιατί, αφαιρώντας ένα ένα τα πέπλα του εαυτού μας, μας αποκαλύπτει το βάθος της ύπαρξής μας, τα μυστηριώδη κέντρα της εσωτερικής ζωής»<sup>134</sup>.

Στη φιλοσοφία του Bergson, η διάρκεια προβάλλει ως μια «ιδιάζουσα δύναμη»<sup>135</sup> που συνίσταται στην «συνεχή πρόοδο του παρελθόντος που ροκανίζει το μέλλον και ογκώνεται προελαύνουσα»<sup>136</sup> και «η εσωτερική ζωή είναι η συνεχής ζωή μιας μνήμης που επεκτείνει το παρελθόν στο παρόν»<sup>137</sup>. Έτσι, «η ψυχική μου κατάσταση, προχωρώντας στη οδό του χρόνου (*sur la route du temps*), ογκώνεται συνεχώς από τη συσσώρευση της διάρκειας»<sup>138</sup>. Γίνεται φανερό ότι υπάρχει μια βαθιά σύνδεση ανάμεσα στην προσωπικότητα (*personnalité*) και τη διάρκεια, καθώς και οι δύο έννοιες ορίζονται με τον ίδιο τρόπο<sup>139</sup>, ως μια «αδιαίρετη συνέχεια αλλαγής»<sup>140</sup>.

Ο χρόνος λοιπόν συλλαμβάνεται ως πραγματικότητα «μέσω της μνήμης», όμως δεν αποτελεί μια ανεξάρτητη και εξωτερική οντότητα ως προς αυτήν, άρα και ως προς εμάς. Για τον φιλόσοφο, ο χρόνος είμαστε εμείς οι ίδιοι και εμείς είμαστε όχι απλώς ό,τι

<sup>133</sup> Βλ. «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 858.

<sup>134</sup> Βλ. Γιώργος Μουρέλος, *Οι μεταμορφώσεις του χρόνου*, ό.π., σ. 23-25.

<sup>135</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 103 / 212.

<sup>136</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496, 498 / 18, 20: Η πορεία αυτή παρομοιάζεται με τον σχηματισμό μιας χιονοστιβάδας: η ψυχική μου κατάσταση «σχηματίζει, θα λέγαμε, χιονοστιβάδα με τον εαυτό της».

<sup>137</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1411.

<sup>138</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 496 / 18.

<sup>139</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 50.

<sup>140</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062, 1063 / 1079, 1080 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

θυμόμαστε, αλλά και ό,τι νιώσαμε, ό,τι ζήσαμε, αφού το παρελθόν διατηρείται «αυτομάτως»<sup>141</sup> και, ως εκ τούτου υπάρχει και δρα είτε συνειδητά είτε ασυνείδητα<sup>142</sup>. Το να έχεις συνείδηση του εαυτού σου, σημαίνει να έχεις συνείδηση της διάρκειάς σου, να έχεις συνείδηση της σχέσης ανάμεσα σε αυτό που συμβαίνει τώρα και σε αυτό που συνέβη στο παρελθόν. Η διάρκεια αυτή βιώνεται ποιοτικά και εσωτερικά, κι όχι ποσοτικά και με αναφορά στον χώρο ή στον χωροποιημένο χρόνο. Η σχέση με το παρελθόν μας δεν βιώνεται με τη μορφή αιτιακών σχέσεων ανάμεσα σε ξεχωριστά αντικείμενα, διότι «τόσο το παρελθόν όσο και το παρόν ανήκουν σε εμάς, είναι στοιχεία του εαυτού μας»<sup>143</sup>.

Η προσωπικότητά μας συγκροτείται α) από το παρελθόν μας, το οποίο διατηρείται κυρίως με την συγκεχυμένη μορφή της ασυνείδητης μνήμης και β) «από το αίσθημα που έχουμε μιας ορμής προς τα εμπρός», αίσθημα το οποίο βλέπουμε ιδίως σε ό,τι αποκαλούμε βούληση. Συνακόλουθα, η μνήμη και η βούληση αποτελούν τις δύο ουσιώδεις όψεις της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η πρώτη αποτελείται από

<sup>141</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 498 / 20.

<sup>142</sup> Υπό αυτήν την έννοια, η μνήμη, όπως και ο χρόνος, έχει οντολογική αξία. Επίσης, και η συνείδηση, εφόσον συνδέεται άρρηκτα με την μνήμη και έχει χρονική φύση. Έχει, μάλιστα, υποστηριχθεί ότι η συνείδηση αποτελεί μια υπόσταση αυτή καθαυτή χωρίς να έχει κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο αναφοράς, βλ. Leonard Lawlor, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, Νέα Υόρκη, Continuum/Athlone Press, 2003, σ. ix-x, 27. Η απαρχή του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson έγκειται στη συνείδηση της εσωτερικής διάρκειας: άραγε, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η συνείδηση έχει ένα αντικείμενο, αυτό της εσωτερικής διάρκειας; Όμως ο εσωτερικός χρόνος δεν αποτελεί απλώς το αντικείμενο της συνείδησης, αλλά ταυτίζεται με αυτή και, για το λόγο αυτό, η συνείδηση φαίνεται να υπάρχει αυτή καθαυτή.

<sup>143</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 130 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Ενδεικτικό είναι το παράδειγμα (βλ. *DI*, *Oeuvres*, σ. 86 / 175-176) της αλλαγής που έχει συντελεστεί ανάμεσα στην αρχική εντύπωση που προκαλεί ένας περίπατος μέσα στην πόλη όπου προτίθεμαι να κατοικήσω και στο αίσθημα που έχω για την ίδια πόλη, και ειδικότερα για τα αντικείμενά της μετά από κάποια χρόνια. Όλα τα αντικείμενα της πόλης, τα οποία «το εγώ μου συνεχώς αντιλαμβάνεται και τα οποία το πνεύμα μου αδιάκοπα επεξεργάζεται, τελικά δανείστηκαν κάτι από τη συνειδητή μου ύπαρξη· έζησαν και αυτά όπως κι εγώ, και γέρασαν όπως κι εγώ. Δεν πρόκειται εδώ για καθαρή αυταπάτη· γιατί, αν η σημερινή εντύπωση ήταν απολύτως ταυτόσημη με τη χθεσινή, ποιά διαφορά θα υπήρχε ανάμεσα στην αντίληψη (*percevoir*) και την αναγνώριση (*reconnaitre*), ανάμεσα στο μαθαίνω (*apprendre*) και στο θυμάμαι (*se souvenir*);».

ολόκληρο το παρελθόν, συμπεριλαμβανομένου και του ασυνείδητου μέρους, και η δεύτερη τείνει συνεχώς προς το μέλλον. Κάθε συνείδηση λοιπόν, «είναι μνήμη, ήτοι διατήρηση και συσσώρευση του παρελθόντος στο παρόν», αλλά, συγχρόνως, «κάθε συνείδηση προαγγέλλει (anticiper) το μέλλον»: «Το μέλλον είναι εδώ» και «μας καλεί ή μάλλον μας προσελκύει». Αυτή η «αδιάκοπη έλξη (traction), η οποία μας ωθεί να προχωρούμε στο δρόμο του χρόνου είναι επίσης η αιτία λόγω της οποίας δρούμε συνεχώς». «Κάθε δράση (action) είναι μια καταπάτηση (empiétement) του μέλλοντος»<sup>144</sup>.

Διαπιστώνουμε α) ότι η χρονική διάσταση του παρόντος δεν αναφέρεται και β) ότι η αναφορά του φιλοσόφου στο μέλλον ως χρονικής συνιστώσας είναι μικρή συγκριτικά με την αναφορά στο παρελθόν. Η ανάλυση που έχει προηγηθεί μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι στο πλαίσιο της μπερξονικής σκέψης το παρόν συνίσταται σε αυτήν ακριβώς την αυτόματη και συνολική διατήρηση του παρελθόντος. Ωστόσο, ένας τέτοιου είδους "ορισμός" του παρόντος δεν ανταποκρίνεται σε αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί διάρκεια, καθώς, προκειμένου να ορίσουμε το παρόν, πρέπει να απομονώσουμε τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή στην οποία βρισκόμαστε, ενώ για τον Bergson βρισκόμαστε, ή ακόμη καλύτερα, είμαστε μια συνεχή χρονική ροή. Ο καλύτερος ίσως "ορισμός" του παρόντος θα ήταν σύστοιχος του "ορισμού" του ανθρωπίνου προσώπου: δίνεται η εντύπωση ότι το παρόν συνίσταται στην αυτόματη και συνολική διατήρηση του παρελθόντος, το οποίο όμως παρελθόν ταυτόχρονα τείνει προς το μέλλον.

Επίσης, τα αποσπάσματα στα οποία Bergson πραγματεύεται το μέλλον είναι σημαντικά, διότι η αντίληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας ως μιας εκ φύσεως συνεχούς πορείας που στηρίζεται στο παρελθόν δημιουργώντας το μέλλον, φανερώνει τον λόγο για τον οποίο η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να εκφραστεί επαρκώς παρά μόνο «με όρους αλλαγής»<sup>145</sup>. Πώς όμως εξηγείται η απουσία μιας πιο συστηματικής προσέγγισης της έννοιας του μέλλοντος<sup>146</sup>; Δεδομένου ότι η χρονική διάσταση του

<sup>144</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 818 / 4.

<sup>145</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1065-1066 / 1081-1082.

<sup>146</sup> Σε αντίθεση, ο Martin Heidegger αποδίδει τον πρωταρχικό ρόλο στη διάσταση του μέλλοντος, βλ. ενδεικτικά Jean-François Marquet, «Durée bergsonienne et temporalité», στο Jean-Louis Vieillard-Baron



μέλλοντος στον Bergson, αντιστοιχεί σε μια τάση προς ένα μέλλον ανοιχτό, κι όπως θα δούμε στη συνέχεια απρόβλεπτο, κι όχι σε κάτι προδιαγεγραμμένο, κατανοούμε ότι μια πιο συστηματική θεώρηση της ιδέας του μέλλοντος θα κατέλυε την ουσία της συνεχούς διάρκειας και της βουλητικής δράσης. Επομένως, η συνείδηση αποτελεί «το ενωτικό (*trait d' union*) ανάμεσα σε αυτό που υπήρξε και σε αυτό που θα υπάρξει, μια γέφυρα (*pont jeté*) που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον»<sup>147</sup>.

## 2. Η ενότητα της προσωπικότητας

Κατά τον Bergson, η ενότητα της προσωπικότητας, θεμελιώνεται στην πολλαπλότητα και την ετερογένεια της διάρκειας. Με την αλληλοδιείσδυση των εσωτερικών μας καταστάσεων και τη συνεχή παρουσία του παρελθόντος στο παρόν, η διάρκεια αναδεικνύεται ως ο συνεκτικός ιστός της εσωτερικής μας ζωής. Τα ερωτήματα που προκύπτουν σχετικά με τη δυνατότητα συνύπαρξης των εννοιών της ενότητας (*unité*) και της πολλαπλότητας (*multiplicité*) είναι αναπόφευκτα, καθώς ο Bergson ισχυρίζεται ότι η διάρκεια συνίσταται σε μια αδιαίρετη (*indivisible*) «συνέχεια αλλαγής»<sup>148</sup>, αλλά ταυτοχρόνως την εκλαμβάνει ως πολλαπλότητα, έννοια η οποία φαίνεται να προϋποθέτει τη διαιρετότητα<sup>149</sup>.

Ο ισχυρισμός του φιλοσόφου ότι ακριβώς αυτή η συνέχεια αλλαγής είναι η αιτία της προσωπικής μας υπόστασης είναι φαινομενικά παράδοξος: πώς ένα ον μπορεί να είναι «μια άπειρη πολλαπλότητα καταστάσεων» και συγχρόνως μπορεί να παραμένει το ίδιο και το αυτό πρόσωπο; Ο Bergson αντιμετωπίζει το πρόβλημα αυτό ζητώντας την τροποποίηση των εννοιών της ενότητας και της πολλαπλότητας, καθώς, ως έννοιες,

---

(επιμ.), Bergson. *La durée et la nature*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Débats philosophiques», 2004, σ. 88-89.

<sup>147</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 818-819 / 4 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «Αυτό που όντως αντιλαμβανόμαστε είναι μια ορισμένη πυκνότητα (*certaine épaisseur*) διάρκειας που απαρτίζεται από δύο μέρη: από το άμεσο παρελθόν μας και από το επικείμενο μέλλον μας. Σ' αυτό το παρελθόν στηριζόμαστε, με αυτό το μέλλον ασχολούμαστε· το στήριγμα (*s' appuyer*) και η ενασχόληση (*se pencher*) είναι λοιπόν το ίδιο ενός συνειδητού όντος».

<sup>148</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1079.

<sup>149</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», ό.π., σ. 71.





αποτελούν νοητικές κατηγορίες, οι οποίες δεν μπορούν να εφαρμοστούν με τη συνηθισμένη τους σημασία στην περιοχή της ψυχολογικής ζωής<sup>150</sup>.

Ουσιαστικά οι όροι της ενότητας και της πολλαπλότητας καταδεικνύουν τις έννοιες της αφηρημένης ενότητας και της αφηρημένης πολλαπλότητας και, ως εκ τούτου, μπορούν να προσδιορίσουν μόνο τον χώρο κι όχι την ψυχολογική ζωή: «αυτό που είναι ψυχολογικής φύσεως (*nature psychologique*) δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί επακριβώς στο χώρο ούτε να ενταχθεί πλήρως στα πλαίσια της νόησης»<sup>151</sup>. Η αποκλειστικά νοητική λοιπόν αναζήτηση μιας ενιαίας προσωπικότητας δεν φέρει τα επιθυμητά αποτελέσματα, αφού, «η ενότητα του προσώπου μας (η οποία εμφανίζεται σε μας ως το βασικό στοιχείο της προσωπικότητάς μας) μας ξεφεύγει τη στιγμή ακριβώς που νομίζουμε ότι τη συλλάβαμε»<sup>152</sup>.

Η μπερξονική θέση περί μιας πολλαπλής αλλά αδιαίρετης προσωπικότητας αποσαφηνίζεται, αν λάβουμε υπόψιν τη χρονική φύση του εαυτού μας. Όπως η διάρκεια δεν αποτελείται από πλήρως διαχωρισμένες χρονικές διαστάσεις, έτσι και ο εαυτός μας δεν αποτελείται από εντελώς διακριτά μεταξύ τους στοιχεία, αλλά συνίσταται σε μια συνέχεια αλλαγής η οποία, λόγω της συνεχούς αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών γεγονότων, δεν είναι δυνατό να διαιρεθεί. Κάθε εσωτερική κατάσταση είναι ξεχωριστή, υπό την έννοια ότι είναι κάτι πρωτόγνωρο και αυθεντικό, άρα διακρίνεται από τις υπόλοιπες αλλά, συνάμα, εντός της εμπεριέχει κι όλα όσα έχουν βιωθεί, οπότε η κάθε κατάσταση δεν μπορεί να ιδωθεί απομονωμένη από την ψυχολογική συνέχεια της προσωπικότητάς μας. Επομένως, το εγώ, παρά την πολλαπλότητα και την ετερογένειά του, παραμένει το εγώ ενός συγκεκριμένου

<sup>150</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1055 / 1073-1074.

<sup>151</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 713 / 246.

<sup>152</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1060 / 1077. Βλ. επίσης *EC, Oeuvres*, σ. 714 / 246: Υιοθετώντας τη γλώσσα της νόησης, καθότι μόνο αυτή έχει γλώσσα μπορούμε να πούμε ότι «είμαι μια πολλαπλή ενότητα (*unité multiple*) και μια ενιαία πολλαπλότητα (*multiplicité une*). Αλλά η ενότητα και πολλαπλότητα είναι απλές όψεις της προσωπικότητάς μου που ανήκουν σε μια νόηση η οποία εφαρμόζει πάνω μου τις κατηγορίες της· δεν υπάγομαι στη μια ή στην άλλη ούτε και στις δύο ταυτόχρονα, παρότι αμφότερες, συναιρεμένες, μπορούν να προσφέρουν μια κατά προσέγγιση μίμηση αυτής της αλληλοδιείσδυσης και αυτής της συνέχειας που βρίσκω στο βάθος του εαυτού μου».



προσώπου<sup>153</sup>. Αντιθέτως, η διάρκεια ως πολλαπλή και ετερογενής πραγματικότητα συγκροτεί την δυναμική ενότητα της προσωπικότητάς μας<sup>154</sup>.

Διαπιστώνουμε ότι η "επίλυση" του ζητήματος της ασυμβατότητας των όρων της ενότητας και της πολλαπλότητας συντελείται μέσω της διερεύνησης και της κατανόησης του τρόπου με τον οποίο ο γάλλος φιλόσοφος νοηματοδοτεί και χρησιμοποιεί τις έννοιες της διαιρετότητας και της αδιαιρετότητας. Σύμφωνα με τον G. Deleuze, υπάρχουν δύο ειδών διαιρέσεων: το αντικειμενικό, η διαίρεση του οποίου δεν συνεπάγεται καμία μεταβολή φύσεως και η υποκειμενική διάρκεια, η οποία διαιρείται ακατάπαυστα, μεταβάλλοντας όμως τη φύση της. Ο Deleuze υποστηρίζει ότι η χρήση, αναφορικά με τη διάρκεια, του όρου "αδιαίρετη" γίνεται από τον Bergson για λόγους «ευκολίας»<sup>155</sup>.

Η άποψη του Deleuze χαρακτηρίζεται από την M. Barthélemy-Madaule ως «εύκολη» λύση. Κατά την Barthélemy-Madaule, στη σκέψη του Bergson οι έννοιες της πολλαπλότητας και της διαίρεσης δεν προϋποθέτουν η μία την άλλη, διότι η ίδια η διάρκεια αποτελεί τη γενεσιουργό δύναμη μιας διαδικασίας εσωτερικής διαφοροποίησης: «η εσωτερική πολλαπλότητα είναι συνάμα ποικιλομορφία και αδιαιρετότητα», γεγονός το οποίο, από τη μια πλευρά, σημαίνει ότι υπάρχει «συνέχεια ανάμεσα σε ετερογενείς όψεις» και από την άλλη, διασφαλίζει «την παρουσία του όλου σε κάθε όψη»<sup>156</sup>.

Η άποψη αυτή, κατά τη γνώμη μου, φαίνεται να ανταποκρίνεται πληρέστερα από αυτήν του Deleuze στον στοχασμό του Bergson, διότι κατανοεί τον τρόπο τροποποίησης του νοήματος των εννοιών της ενότητας και της πολλαπλότητας και τη

---

<sup>153</sup> Το ακόλουθο απόσπασμα είναι άκρως ενδεικτικό (βλ. EC, *Oeuvres*, σ. 713-714 / 246): «Άραγε η προσωπικότητά μου, σε μια δεδομένη στιγμή, είναι μια ή πολλαπλή; Αν δηλώσω ότι είναι ενιαία, τότε κάποιες εσωτερικές φωνές εγείρονται και διαμαρτύρονται· είναι οι φωνές των αισθήσεων, των συναισθημάτων, των παραστάσεων ανάμεσα στις οποίες κατανέμεται η ατομικότητά μου. Αλλά αν πάλι τη χαρακτηρίσω διακριτά πολλαπλή, εξηγείται η συνειδησή μου με την ίδια δριμύτητα· βεβαιώνει ότι οι αισθήσεις μου, τα συναισθήματά μου, οι σκέψεις μου είναι αφαιρέσεις του εαυτού μου, και ότι κάθε κατάστασή μου εμπεριέχει όλες τις άλλες».

<sup>154</sup> Βλ. DI, *Oeuvres*, σ. 156.

<sup>155</sup> Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 34-36.

<sup>156</sup> Βλ. Madeleine Barthélemy-Madaule, «Lire Bergson», ό.π., σ. 97-101.



λειτουργία της διάρκειας ως μιας «ποιοτικής ετερογένειας», στον παράδοξο χαρακτήρα της οποίας<sup>157</sup> οφείλεται το πρόβλημα ενότητας-πολλαπλότητας στην μπερξονική φιλοσοφία. Η συγκεκριμένη επίσης άποψη προσεγγίζει καλύτερα το σύνολο της σκέψης του γάλλου φιλοσόφου. Το ζήτημα της ενότητας και της πολλαπλότητας συναρτάται με το πρόβλημα της “συνύπαρξης” των εννοιών της συνέχειας και της ασυνέχειας.

---

<sup>157</sup> Βλ. Jean-Luis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ.13.



## ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ Ο ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΣ ΧΡΟΝΟΣ

### Α. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Το κύριο πρόβλημα που πραγματεύεται ο Bergson στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* είναι το «πρόβλημα της ελευθερίας», πρόβλημα «κοινό στη μεταφυσική και στην ψυχολογία». Ο Bergson απορρίπτει δύο θεωρίες αναφορικά με αυτό το ζήτημα: αντιτίθεται αφενός στην άρνηση της ελευθερίας από τους αιτιοκράτες και αφετέρου στον τρόπο υπεράσπισης της ελευθερίας από τους μέχρι τότε οπαδούς της, και κυρίως, από τον Kant<sup>158</sup>. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι «κάθε διάλογος ανάμεσα στους αιτιοκράτες και στους αντιπάλους τους υπονοεί μια πρότερη σύγχυση της διάρκειας με την έκταση, της διαδοχής με την ταυτοχρονία, της ποιότητας με την ποσότητα». Ουσιαστικά, το «πρόβλημα της ελευθερίας» οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν η νόηση και η γλώσσα και στη συνακόλουθη προβολή του χρόνου στον χώρο. Σκοπός του έργου είναι να ξεδιαλύνει τη σύγχυση αυτή<sup>159</sup> και να παρουσιάσει την ελευθερία ως ένα συστατικό στοιχείο της διάρκειας και της προσωπικής εξέλιξης.

Η απόδειξη της ύπαρξης της ελευθερίας λαμβάνει χώρα στο τρίτο κεφάλαιο του *Δοκιμίου*. Όμως, στον πρόλογο του συγκεκριμένου έργου, ο ίδιος ο φιλόσοφος επισημαίνει, ότι τα δύο πρώτα κεφάλαια «γράφτηκαν ως εισαγωγή στο τρίτο κεφάλαιο» και αναρωτιέται «αν οι ανυπέρβλητες δυσκολίες που εγείρουν ορισμένα φιλοσοφικά προβλήματα προκύπτουν από το γεγονός ότι επιμένουμε να παραθέτουμε στον χώρο φαινόμενα που δεν κατέχουν διόλου χώρο» και αυτή «η αντίφαση συναντάται εκ νέου στις λύσεις που προτείνονται»<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Σύμφωνα με το γάλλο φιλόσοφο (βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 151-154 / 311-316 καθώς και «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1059-1061 / 1076-1078), ο Kant, μη έχοντας ξεδιαλύνει τη σύγχυση ανάμεσα στο χρόνο και το χώρο και θεωρώντας ότι ο χρόνος είναι κάτι ομοιογενές α) θέτει την ελευθερία εκτός του πραγματικού χρόνου, δηλαδή εκτός της διάρκειας και β) μεταβάλλει τον χρόνο σε ένα φαινόμενο που υπόκειται στη σχετικότητα της ανθρώπινης γνώσης. Πβ. *EC, Oeuvres*, σ. 795-802 / 335-340.

<sup>159</sup> *DI, Oeuvres* σ. 3 / 11.

<sup>160</sup> Βλ. τον πρόλογο και τα συμπεράσματα στο *DI*, σ. 3, 156 / 11, 322. Επιπλέον, το έργο καταλήγει με το ακόλουθο συμπέρασμα: «Συνεπώς, το πρόβλημα της ελευθερίας γεννήθηκε από μια παρεξήγηση: ήταν



Το πρόβλημα της ελευθερίας, λοιπόν, αποτελεί ένα πρόβλημα διατυπωμένο με λάθος τρόπο (*mal posé*)<sup>161</sup>. Γενικότερα, ο Bergson κάνει λόγο για “ψευδοπροβλήματα” της μεταφυσικής και της θεωρίας της γνώσης<sup>162</sup>. Στη βάση των προβλημάτων αυτών βρίσκονται οι «ιδέες-φαντάσματα (*fantômes d’idées*)», που διαμορφώνονται εξαιτίας της μη αντιδιαστολής της ενόρασης από την νόηση και στις οποίες «θα προσκολληθούν προβλήματα-φαντάσματα (*fantômes de problèmes*)»<sup>163</sup>.

Ένα μέρος του τρίτου κεφαλαίου του *Δοκιμίου για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*<sup>164</sup> αφορά την αιτιοκρατική αντίληψη και κριτική της έννοιας της ελευθερίας. Ο Bergson διακρίνει στην αιτιοκρατική επιχειρηματολογία ενάντια στην ελευθερία δύο

---

για τους σύγχρονους ό,τι ήταν για τους αρχαίους τα σοφίσματα της Ελέας· και, όπως αυτά τα σοφίσματα, πηγάζει από την ψευδαίσθηση διά της οποίας συγχέουμε διαδοχή και ταυτοχρονία, διάρκεια και έκταση, ποιότητα και ποσότητα».

<sup>161</sup> Βλ. «Le possible et le réel», *PM*, σ. 1335.

<sup>162</sup> Βλ. «L’Intuition philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1363.

<sup>163</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 646 / 174. Πβ. επίσης «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1421. Ο τρόπος με τον οποίο θέτουμε τα φιλοσοφικά προβλήματα απαιτεί την εξέταση των εννοιών της νόησης και της ενόρασης. Το ζήτημα αυτό παρουσιάζεται διεξοδικότερα στο τέταρτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

Σύμφωνα με τον G.Deleuze, στη φιλοσοφία του Bergson, τα «ψευδοπροβλήματα (*faux problèmes*)» αφορούν είτε προβλήματα «ανύπαρκτα (*inexistants*)» είτε προβλήματα «διατυπωμένα με λάθος τρόπο». Στην πρώτη περίπτωση, οι όροι των προβλημάτων ενέχουν μια σύγχυση ανάμεσα στο “περισσότερο” και το “λιγότερο”, ενώ στην δεύτερη, οι αντίστοιχοι όροι αναπαριστούν μίγματα, τα οποία αποτελούν προϊόντα κακής ανάλυσης. Ενδεικτικό παράδειγμα του πρώτου είδους είναι το πρόβλημα του μηδενός και του δεύτερου είδους το πρόβλημα της ελευθερίας, βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 6-8.

<sup>164</sup> Ο Bergson ξεκινά την πραγμάτευση της ελευθερίας, στο τρίτο κεφάλαιο του *Δοκιμίου* [βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 93-95 / 191-195 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου, πλην του όρου απλότητα που είναι υπογραμμισμένος από τον συγγραφέα)], αναφερόμενος στο μηχανοκρατικό και το δυναμοκρατικό μοντέλο, «τα δύο αντίθετα συστήματα της φύσης» τα οποία «φέρνει αντιμέτωπα» το πρόβλημα της ελευθερίας. Ενώ, «ο οπαδός της δυναμοκρατίας (*dynamisme*) πιστεύει ότι αντιλαμβάνεται γεγονότα τα οποία ξεφεύγουν από τον εναγκαλισμό των νόμων» και «αναγορεύει, λοιπόν, το γεγονός σε απόλυτη πραγματικότητα, και τον νόμο σε κατά το μάλλον ή ήττον συμβολική έκφραση αυτής της πραγματικότητας», η μηχανοκρατία (*mécanisme*) «ξεδιαλύει μέσα στους κόλπους του επιμέρους γεγονότος έναν ορισμένο αριθμό νόμων των οποίων (αυτός ο αριθμός νόμων) θα αποτελούσε, κατά κάποιον τρόπο, το σημείο διατομής· σε αυτή την υπόθεση, ο νόμος θα γινόταν η θεμελιώδης πραγματικότητα».

ειδών επιχειρήματα: αυτά που επικαλούνται συγκεκριμένα φυσικά γεγονότα και αυτά που επικαλούνται συγκεκριμένα ψυχολογικά γεγονότα. Στο πρώτο είδος, η ελευθερία είναι «ασύμβατη (incompatible) με τα θεμελιώδη γνωρίσματα της ύλης», και ειδικά με την αρχή της διατήρησης της ενέργειας. Η απόρριψη της ελευθερίας στηρίζεται όμως, στην διευρυμένη μορφή της αρχής αυτής, στην αναγόρευσή της σε μια γενική αρχή, σε έναν νόμο με καθολικό χαρακτήρα<sup>165</sup>. Η γενίκευση της αρχής για τη διατήρηση της ενέργειας υποδηλώνει έναν «σχεδόν ακριβή παραλληλισμό»<sup>166</sup> ανάμεσα στα φυσικά και τα ψυχολογικά φαινόμενα, κάτι στο οποίο ο γάλλος φιλόσοφος αντιτίθεται, έχοντας ως βάση την δική του θεωρία για την σχέση ψυχής-σώματος.

Στη φιλοσοφία του Bergson, η ψυχή και το σώμα, το πνεύμα και η ύλη διακρίνονται βάσει της διαφορετικής τους φύσης. Το σώμα, ως κάτι υλικό, διέπεται από τους αιτιοκρατικούς νόμους (lois), ενώ η ψυχή ως συνείδηση, άρα και μνήμη, λειτουργεί με έναν απρόβλεπτο και απροσδόκητο χαρακτήρα. Ο εσωτερικός της κόσμος, το εγώ αποτελεί μια ενσυνείδητη δύναμη<sup>167</sup>, η οποία χαρακτηρίζεται από την ενέργεια της βούλησης, συνεπώς, όλα όσα συμβαίνουν στην περιοχή της συνείδησης δεν μπορούν να ενταχθούν σε ένα μηχανικιστικό μοντέλο εξήγησης, δεν μπορούν να ερμηνευθούν με βάση τις σχέσεις αιτίας-αιτιατού.

Στη διάλεξη με θέμα τη σχέση ψυχής-σώματος<sup>168</sup>, στο *Δοκίμιο*<sup>169</sup> και κυρίως στο

---

<sup>165</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 94-102 (ιδ. σ. 94, 100) / 194-211 (ιδ. σ. 194, 205-207). Ο φιλόσοφος επισημαίνει μάλιστα ότι «δεν θα πρέπει να μεγαλοποιούμε τον ρόλο της αρχής για τη διατήρηση της ενέργειας στην ιστορία των επιστημών της φύσης», αφού «με τη σημερινή της μορφή, σφραγίζει μια ορισμένη φάση της εξέλιξης κάποιων επιστημών», «αλλά δεν πρυτάνευσε σε αυτή την εξέλιξη, και θα σφάλλαμε αν τη θεωρούσαμε απαραίτητο αίτημα κάθε επιστημονικής έρευνας».

<sup>166</sup> *Ο.π.*, σ. 97 / 201.

<sup>167</sup> Η χρήση του όρου "ενσυνείδητη δύναμη" δεν αποκλείει την ύπαρξη και τη δράση του ασυνείδητου, καθώς, όπως ήδη δείξαμε (βλ. σ. 33-34), α) η στενή σύνδεση συνείδησης και μνήμης αφορά και τις δύο μορφές της δεύτερης και β) η ασυνείδητη μνήμη δεν αποτελεί ένα ξεχωριστό είδος μνήμης, αλλά μια μορφή διατήρησης ιδεών σκέψεων και συναισθημάτων που απωθούνται στα βάθη της ίδιας της συνείδησης.

<sup>168</sup> Βλ. τη διάλεξη του φιλοσόφου με θέμα τη σχέση ψυχής-σώματος (1912): «L' âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 836-860.

<sup>169</sup> Βλ. ενδεικτικά, *DI, Oeuvres*, σ. 95-110.



Υλη και Μνήμη<sup>170</sup>, ο Bergson διατυπώνει τη θέση του ενάντια στην αναγωγή του πνευματικού-συνειδησιακού στοιχείου στην ύλη και ενάντια στην αντίστοιχη επιστημονική τάση της εποχής του. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η ψυχή «υπερβαίνει (*dépasser*) το σώμα τόσο στον χώρο όσο και στον χρόνο. Αρχικά στον χώρο, διότι το σώμα του καθενός από εμάς σταματά σε ένα ορισμένο περίγραμμα, το οποίο το περιορίζει, ενώ με την ικανότητα της (αισθητηριακής) αντίληψης και, ειδικότερα με αυτήν της όρασης, διαχεόμαστε πέρα από τα όρια του σώματός μας { . . . } Έπειτα στον χρόνο διότι το σώμα είναι ύλη, η ύλη βρίσκεται στο παρόν και, εάν είναι αληθές ότι το παρελθόν αφήνει ίχνη, τα ίχνη αυτά του παρελθόντος δεν υπάρχουν παρά για μια συνείδηση, η οποία τα αντιλαμβάνεται και η οποία ερμηνεύει αυτό που αντιλαμβάνεται υπό το φως αυτού που θυμάται». Ενώ λοιπόν η συνείδηση συγκρατεί το παρελθόν, η ύλη δεν διαθέτει μνήμη, άρα ότι συμβαίνει σε αυτήν δεν διατηρείται<sup>171</sup>.

Ο διαχωρισμός ανάμεσα στην ύλη-σώμα και στο πνεύμα-ψυχή δίνει την εντύπωση μιας δυϊστικής αντίληψης της πραγματικότητας, χωρίς όμως, αυτό να συνεπάγεται απαραίτητα έναν καρτεσιανού τύπου δυισμό<sup>172</sup>. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο κύριος σκοπός της προαναφερθείσας διάλεξης, είναι η ανεύρεση του σημείου επαφής της ψυχής και του σώματος, το οποίο θα δείξει πώς τα δύο στοιχεία ενώνονται και πώς χωρίζονται. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει μάλιστα ότι η ένωση (*union*) και ο χωρισμός (*séparation*) τους «είναι γεγονότα της εμπειρίας», άρα, ο διαχωρισμός δεν φαίνεται να εκκινεί από μια καθαρά θεωρητική αρχή<sup>173</sup>. Επίσης, είναι σαφές ότι ο Bergson δεν αρνείται την χρησιμότητα του σώματος και αναγνωρίζει την αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο διαφορετικών στοιχείων<sup>174</sup>.

<sup>170</sup> Βλ. ενδεικτικά, *MM, Oeuvres*, σ. 163-165, 352-356.

<sup>171</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 837 / 60. Αντιθέτως, ο Bergson αναγνωρίζει την πιθανότητα επιβίωσης της ανθρώπινης ψυχής ακόμα και μετά τον θάνατο, χωρίς όμως να προσδιορίζει το χρονικό διάστημα της επιβίωσης αυτής, ενώ αποφεύγει να κάνει λόγο για αθανασία της ψυχής, επειδή δεν μπορούμε να έχουμε εμπειρία του πόσο διαρκεί αυτή η πιθανή, κι όχι βέβαιη, μετά θάνατον επιβίωση της ψυχής. βλ. ό.π., σ. 859.

<sup>172</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 123-133.

<sup>173</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 836. Πβ. επίσης ό.π., σ. 846-858.

<sup>174</sup> Πιο συγκεκριμένα, ο ρόλος του σώματος, όπου κεντρική θέση κατέχει η εγκεφαλική λειτουργία, έγκειται στην προσήλωση της προσοχής μας στην εξωτερική ζωή, «με σκοπό τη δράση», βλ. «The problem of

Από την άλλη πλευρά, κάθε μορφής αιτιοκρατία (*déterminisme*), έστω και φυσική (*physique*), «ενέχει μια ψυχολογική υπόθεση»<sup>175</sup> και η γενίκευση της αρχής για τη διατήρηση της ενέργειας, με τον καθολικό (*universel*) χαρακτήρα που τις προσδίδεται, «δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή παρά δυνάμει κάποιας ψυχολογικής υποθέσεως». Η αιτιοκρατία, επεκτείνοντας μια αρχή που έχει ισχύ μόνο στον υλικό κόσμο, «θεωρεί απόλυτο τον καθορισμό των συνειδησιακών γεγονότων μεταξύ τους»<sup>176</sup>. Εφόσον η αιτιοκρατία έχει εκ των προτέρων «δεχθεί τον αναγκαίο καθορισμό των συνειδησιακών μας καταστάσεων από τις περιστάσεις μέσα στις οποίες γεννώνται», επιλύει το πρόβλημα της ελευθερίας *a priori*. «Έτσι, η φυσική αιτιοκρατία στην οποία καταλήγουμε δεν είναι παρά η ψυχολογική αιτιοκρατία, η οποία ζητεί να αυτοεπαληθευθεί (*se vérifier lui-même*) και να ορίσει τα περιγράμματά της, επικαλούμενη τις επιστήμες της φύσης»<sup>177</sup>.

Με την αναγωγή της φυσικής αιτιοκρατίας σε μια αιτιοκρατία ψυχολογικής μορφής, η κριτική του Bergson εστιάζεται στην αντίληψη που αρνείται την ελευθερία, επικαλούμενη ψυχολογικά γεγονότα, ισχυριζόμενη ότι οι «πράξεις μας καθίστανται αναγκαίες από τα αισθήματά μας, τις ιδέες μας και όλη την πρότερη σειρά των συνειδησιακών μας καταστάσεων». Το κύριο επιχείρημα του φιλοσόφου ενάντια σε

---

*personality*», *Mélanges*, σ. 1069 / 1084-1085 καθώς και «*L'âme et le corps*», *ES, Oeuvres*, σ. 851. Πβ. επίσης *EC, Oeuvres*, σ. 718, 724 / 250, 257: «Επειδή ακριβώς μια εγκεφαλική κατάσταση εκφράζει απλά εκείνο που από μια γεννώμενη δράση υπάρχει στην αντίστοιχη ψυχολογική κατάσταση, η ψυχολογική κατάσταση δηλώνει περισσότερα από την εγκεφαλική. Η συνείδηση του έμβιου όντος, { . . . } είναι αλληλέγγυα του εγκεφάλου του όπως ένα αιχμηρό μαχαίρι είναι αλληλέγγυο με την αιχμή του· ο εγκέφαλος (*cerveau*) είναι η οξυμένη αιχμή διά της οποίας η συνείδηση διεισδύει στον συμπαγή ιστό των γεγονότων, αλλά δεν συμπίπτει με τη συνείδηση περισσότερο απ' ό,τι η αιχμή του μαχαιριού με το μαχαίρι». «Η συνείδηση διακρίνεται από τον οργανισμό τον οποίο εμπυχώνει, καίτοι υφίσταται κάποιες μεταπτώσεις του. Όπως οι δυνατές δράσεις, που μια συνειδησιακή κατάσταση περιέχει το σχέδιό τους, δέχονται ανά πάσα στιγμή, μέσα από τα νευρικά κέντρα, το αρχικό σήμα για να εκτελέσουν κάτι, ο εγκέφαλος υπογραμμίζει ανά πάσα στιγμή τις κινητικές συναρθρώσεις της συνειδησιακής κατάστασης· εκεί όμως περιορίζεται η αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη συνείδηση και στον εγκέφαλο· η τύχη της συνείδησης δεν συνδέεται παραταύτα με την τύχη της εγκεφαλικής ουσίας».

<sup>175</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 94.

<sup>176</sup> *Ο.π.*, σ. 97 / 200.

<sup>177</sup> *Ο.π.*, σ. 98-99 / 204.



κάθε τέτοιου είδους άποψη συνίσταται στη διαπίστωση μιας «ανακριβούς αντίληψης (conception inexacte)» του αληθινού εσωτερικού χρόνου<sup>178</sup>, έννοιας αλληλένδετης με την ελευθερία. «Εφόσον, δεν έχουμε τη συνήθεια να αντικρίζουμε άμεσα τον εαυτό μας, αλλά να τον κοιτάζουμε μέσα από μορφές που έχουμε δανεισθεί από τον εξωτερικό κόσμο, τελικά πιστεύουμε ότι η πραγματική διάρκεια, η διάρκεια που είναι βιωμένη από την συνείδηση, είναι η ίδια που παρεισφρεί στα αδρανή άτομα χωρίς να προκαλεί καμιά μεταβολή». «Αυτό συμβαίνει γιατί αφαιρέσαμε (fait abstraction) τη θεμελιώδη (fondamentale) διαφορά που της αποκαλύπτεται διά μιας προσεκτικής εξέτασης ανάμεσα στον εξωτερικό και τον εσωτερικό κόσμο: ταυτίσαμε την αληθινή διάρκεια με τη φαινομενική (apparente) διάρκεια»<sup>179</sup>.

Εξαιτίας της σύγχυσης αυτής, «δεν βλέπουμε τον παραλογισμό (absurdité)» δύο υποθέσεων η πρώτη εκ των οποίων αφορά την κριτική από την πλευρά τις φυσικής αιτιοκρατίας και η δεύτερη την κριτική από την ψυχολογική αιτιοκρατία. Κάθε «νοητή εφαρμογή του νόμου για τη διατήρηση της ενέργειας τελείται σε ένα σύστημα του οποίου τα σημεία, ικανά να κινηθούν, είναι επιδεικτικά επιστροφής στην πρώτη τους θέση», κάτι το οποίο δεν μπορεί να ισχύει στο πεδίο της ψυχολογικής ζωής, επειδή χαρακτηρίζεται από τη διάρκεια. Στην «περιοχή (région) των γεγονότων τις συνείδησης» λοιπόν «η ιδέα της επαναφοράς των πραγμάτων στη θέση τους μετά από κάποιο χρόνο συνεπάγεται ένα είδος παραλογισμού» και «καθίσταται ακατανόητη (inintelligible)»<sup>180</sup>.

«Αυτή η επιβίωση του παρελθόντος καθιστά αδύνατο για μια συνείδηση να διασχίσει δύο φορές την ίδια κατάσταση». Έτσι, ακόμα και «οι ίδιες περιστάσεις», «δεν επιδρούν πάνω στο ίδιο πρόσωπο, καθότι το συναντούν σε μια νέα στιγμή της ιστορίας του». Η προσωπική διάρκεια είναι «μη αναστρέψιμη (irréversible)» λόγω της αδιάλειπτης μεταβολής την οποία όχι απλώς υφίσταται αλλά στην οποία συνίσταται: «η προσωπικότητά μας { . . . } μεταβαλλόμενη, εμποδίζει μια κατάσταση, έστω και επιφανειακά ταυτόσημη, να επαναληφθεί κατά βάθος». Με άλλα λόγια, δεν είναι δυνατό να ξαναζήσουμε την ίδια κατάσταση διότι «θα έπρεπε να απαλλάξουμε την ανάμνηση

<sup>178</sup> Ο.π., σ. 94 / 194-195.

<sup>179</sup> Ο.π., σ. 102-103 / 211 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>180</sup> Ο.π., σ. 101-102 / 209-211.

απ' όλα όσα ακολούθησαν». Μάλιστα, «στην ανάγκη, θα μπορούσαμε να διαγράψουμε αυτή την ανάμνηση από τη νόησή μας, αλλά όχι και από τη βούλησή μας»<sup>181</sup>. Για τον ίδιο λόγο, απορρίπτεται και η υπόθεση «ότι τα ίδια κίνητρα (motifs) ενεργούν εκ νέου στα ίδια πρόσωπα» και η θέση ότι οι αιτίες αυτές «θα προκαλούσαν ακόμα το ίδιο αποτέλεσμα»<sup>182</sup>.

Ο Bergson αντιτίθεται και στον ψυχολογικό συνειρμισμό<sup>183</sup>, άποψη η οποία

---

<sup>181</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 499 / 21 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Η διαγραφή μέρους των αναμνήσεών μας είναι κάτι ουσιαστικά ανέφικτο. Ακόμα και αν πάρουμε την απόφαση να μην σκεφτόμαστε τις αναμνήσεις αυτές, το γεγονός ότι τις έχουμε βιώσει, έχει ήδη επιδράσει σε ό,τι έχει ακολουθήσει και συνεχίζουν να υπάρχουν έστω και ασυνείδητα. Οι αναμνήσεις αυτές έχουν συμβάλει στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς μας και είναι αδύνατο να διαγραφούν από τη βούλησή μας, καθώς η δεύτερη αποτελεί συστατικό στοιχείο της πρώτης.

<sup>182</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 102 / 211.

<sup>183</sup> Ο συνειρμισμός προέρχεται από την θεωρία του Hume, σύμφωνα με την οποία οι καταστάσεις της συνείδησης απλώς παρατίθενται η μια δίπλα στην άλλη, χωρίς να τις συνδέει τίποτα άλλο, παρά μια χωρική και χρονική γεινίαση. Η απόρριψη του συνειρμισμού αποτελεί ένα κοινό σημείο ανάμεσα στον Bergson και τον William James, αφού και οι δύο αντικρούουν την αντίληψη αυτή, ισχυριζόμενοι ότι υπάρχει μια συνεχή συνειδησιακή ροή (στη φιλοσοφία του James η ροή αυτή αποκαλείται «stream of thought»), βλ. Richard W. Field, «William James and the Epochal Theory of Time», *Process Studies*, τχ. 4, 1983, σ. 260-262. Οι δύο φιλόσοφοι γνώριζαν ο ένας το έργο του άλλου, συνδέονταν, μάλιστα με αμοιβαίο θαυμασμό, βλ. ενδεικτικά *Mélanges*, σ. 582, 584, 1473. Σύμφωνα μάλιστα με τον Bergson, ο James «είναι ένας από τους μεγαλύτερους φιλοσόφους της εποχής του και πιθανώς όλων των εποχών», βλ. *Mélanges*, σ. 1244. Όμως, «δεν πρέπει να παραβλέπουμε το πλαίσιο στο οποίο προέβη στον ισχυρισμό αυτό». Πρόκειται για μια δήλωση η οποία έγινε στη Νέα Υόρκη, σε συμπόσιο της «Εταιρίας Γαλλία-Αμερική», κατά τη διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson», ό.π., σ. 440.

Αλλωστε, ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά η οποία έγκειται στον τρόπο σύλληψης της έννοιας της συνέχειας. Κατά τον James, η συνέχεια αυτή αποτελείται από χωριστές χρονικές ενότητες (discrete durational units), οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους, βλ. Richard W. Field, «William James and the Epochal Theory of Time», ό.π., σ. 262-273. και ιδιαίτερα σ. 261, 265, 269. Από την άλλη πλευρά, όπως έχει ήδη προαναφερθεί, ο Bergson, εισηγείται την άποψη μιας συνέχειας ριζικά μεταβαλλόμενης, όπου ξεχωριστές καταστάσεις δεν μπορούν να υπάρξουν, διότι το κάθε τι μεταβάλλεται εσωτερικά. Επιπλέον, στον αγγλοσαξωνικό χώρο κυριαρχεί η αντίληψη, ο Bergson να συγκαταλέγεται, μαζί με τον Whitehead και άλλους, στους θεμελιωτές της «φιλοσοφίας της διαδικασίας ή του γίνεσθαι (process philosophy)», βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη



απορρέει από την πιο ακριβή και πρόσφατη μορφή της ψυχολογικής αιτιοκρατίας. Ο συνειρισμός (associationnisme) προϋποθέτει μια «ελαττωματική (défectueuse) άποψη για το εγώ και την πολλαπλότητα των συνειδησιακών καταστάσεων». Καθώς τα συνυπάρχοντα ψυχικά γεγονότα διακρίνονται με σαφή τρόπο μεταξύ τους, η «συνειρμική αιτιοκρατία εκλαμβάνει το εγώ σαν μια συνάθροιση (assemblage) ψυχικών καταστάσεων, η πιο ισχυρή από τις οποίες ασκεί μια κυριαρχική επίδραση και συμπαρασύρει τις άλλες»<sup>184</sup>.

«Το σφάλμα του συνειρισμού είναι ότι εξάλειψε αρχικά το ποιοτικό στοιχείο της επιδιωκόμενης πράξης, για να διατηρήσει μόνο το γεωμετρικό και το απρόσωπο στοιχείο της». Στην συνέχεια, «στην ξεθωριασμένη ιδέα αυτής της πράξης χρειάστηκε να συνάψει κάποια ειδοποιό διαφορά, για να τη διακρίνει από πολλές άλλες»<sup>185</sup>. Με άλλα λόγια, το σφάλμα του συνειρισμού οφείλεται στην προσπάθεια ανασύστασης μιας ψυχικής κατάστασης μέσω της πρόσθεσης συμπαρατιθέμενων και διακεκριμένων συνειδησιακών γεγονότων, «υποκαθιστώντας το ίδιο το εγώ με το σύμβολο του εγώ»<sup>186</sup>.

Ο συνειρισμός μπορεί να εφαρμοσθεί μόνο στην πλειοψηφία των καθημερινών μας πράξεων που τελούνται στην επιφάνεια του εγώ με αυτόματο τρόπο. Πρόκειται για πράξεις που μοιάζουν «αντανακλαστικές (réflexes)» και οι οποίες «στην πλειονότητά τους είναι ασήμαντες (insignifiantes)», καθώς αφορούν συνδέσεις ανάμεσα σε εντυπώσεις και σε ιδέες εξωτερικές ή μη ενσωματωμένες στη μάζα των ψυχολογικών

---

φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 420, 476. Βλ. επίσης W.T. Jones, *A History of Western Philosophy*, 5<sup>ος</sup> τόμος: *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, New York-Chicago-San Francisco-Atlanta, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 2<sup>η</sup> αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson, Dewey, and Whitehead». Ωστόσο, ο Richard W. Field, συγκρίνοντας τις θεωρίες του Bergson και του James, συμπεραίνει ότι «στην θεωρία του James για τον χρόνο, κι όχι σε αυτήν του Bergson», βρίσκουμε μια γραμμή επίλυσης του προβλήματος της συνέχειας, κοινή με αυτήν την οποία συναντάμε ύστερα στη μεταφυσική του Whitehead, βλ. «Richard W. Field, William James and the Epochal Theory of Time», ό.π., σ. 260-274 και ιδ. σ. 270-273.

<sup>184</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 105 / 217. Βλ. επίσης ό.π., σ. 109 / 225: «Ο συνειριστής ανάγει το εγώ σε μια συσσώρευση συνειδητών γεγονότων, αισθήσεων, συναισθημάτων και ιδεών { . . . } χωρίς να κερδίζει τίποτα άλλο από ένα εγώ φάντασμα, τη σκιά του εγώ που προβάλλεται στο χώρο».

<sup>185</sup> *Ο.π.*, σ. 107 / 220.

<sup>186</sup> *Ο.π.*, σ. 148 / 304.



μας γεγονότων<sup>187</sup>.

Είναι εμφανές ότι ο γάλλος φιλόσοφος αντικρούει κάθε θεώρηση του εγώ ως ενός συνόλου πλήρως διαχωρισμένων και συμπαρατιθέμενων καταστάσεων και ασκεί κριτική σε μια ψυχολογική επιστήμη «που μας δείχνει την ψυχή καθορισμένη από συμπάθεια, απέχθεια ή μίσος, ως ισότιμες δυνάμεις που βαραίνουν πάνω της». Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, ο Bergson αντιτείνει ότι «αυτά τα συναισθήματα, εφόσον φτάσουν σε ένα επαρκές βάθος, παριστούν το καθένα ολόκληρη την ψυχή, υπό την έννοια ότι όλο το ψυχικό περιεχόμενο αντανακλάται στο καθένα τους». Για το λόγο αυτό, η ψυχολογία δεν πρέπει να υποκαθιστά το εγώ με μια σειρά ψυχολογικών γεγονότων, αλλά να «εκλάβει αυτές τις ψυχολογικές καταστάσεις με την ιδιαίτερη χροιά (coloration) που επενδύονται σε ένα ορισμένο πρόσωπο και που προκύπτει σε κάθε μια με την αντανάκλαση όλων των άλλων». Έτσι, η ψυχολογία δεν θα έχει ανάγκη «να συνείρει πολλά συνειδησιακά γεγονότα για να ανασυστήσει το πρόσωπο: ολόκληρο βρίσκεται σε ένα από αυτά, αρκεί να ξέρουμε να το επιλέξουμε»<sup>188</sup>.

## Β. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

### 1. Η ύπαρξη της ελευθερίας

Κατά τον Bergson, «τα συνειδησιακά γεγονότα, έστω και διαδοχικά, αλληλοδιεισδύουν, και στο πλέον απλό ανάμεσά τους μπορεί να καθρεφτιστεί ολόκληρη η ψυχή»<sup>189</sup>. Στην εξωτερική εκδήλωση μιας τέτοιου είδους εσωτερικής κατάστασης έγκειται αυτό που «αποκαλούμε ελεύθερη πράξη (acte libre)», καθώς μόνο τότε, η

<sup>187</sup> Ο.π., σ. 111 / 229.

<sup>188</sup> Ο.π., σ. 109 / 224-225. Προκειμένου η επιλογή να είναι σωστή (βλ. ό.π., σ. 146 / 301, 302 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου)), η ψυχολογία πρέπει να «εξαλείψει ή να διορθώσει ορισμένες έννοιες που φέρουν την ορατή ένδειξη του εξωτερικού κόσμου. Ποιες είναι αυτές οι μορφές; { . . . } Ένταση, διάρκεια, βουλευτικός καθορισμός (détermination volontaire) είναι οι τρεις ιδέες που έπρεπε να καθαρθούν (épurer), απαλλασσόμενες από οτιδήποτε οφειλόταν στην παρείσδυση του αισθητού κόσμου και, συνολικά, στην έμμονη ιδέα του χώρου». Πβ. επίσης «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1403-1405.

<sup>189</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 66 / 135.



εξωτερική αυτή εκδήλωση «θα εκφράζει σύνολο το εγώ»<sup>190</sup>. Εφόσον η συνέχεια της προσωπικότητάς μας είναι αδιαίρετη, κάθε ψυχική κατάσταση, κάθε “κομμάτι” της συνειδησιακής ροής, αντανακλά την προσωπική ύπαρξη στο σύνολό της<sup>191</sup>.

Όμως, το γεγονός της αδιαιρετότητας του ψυχολογικού χρόνου δεν συνεπάγεται ότι κάθε ιδέα ή πράξη μας εκφράζει το σύνολο της εαυτού μας. Μόνο «μια αληθώς δική μας ιδέα πληρεί όλο το εγώ μας», κάτι το οποίο προϋποθέτει μια ιδιαίτερη προσπάθεια και συναντά εμπόδια, λόγω της απομάκρυνσής μας από τα βαθύτερα στρώματα του εγώ. Καθώς μεγάλο μέρος του παρελθόντος μας έχει απωθηθεί στο ασυνείδητο και εξαιτίας της νοητικής λειτουργίας, της γλωσσικής χρήσης και της καθημερινής πρακτικής, η πνευματική μας ζωή περιέχει ιδέες τις οποίες όταν το πνεύμα «τις αναλογίζεται, τις ξαναβρίσκει πάντα μέσα σε ένα είδος ακινησίας, ως εάν να ήταν εξωτερικές προς αυτό»<sup>192</sup>.

Η ελεύθερη απόφαση (*décision libre*) «απορρέει από ολόκληρη την ψυχή»<sup>193</sup>, «από σύνολη την προσωπικότητά μας»<sup>194</sup> και «φέρει το σημάδι (*marque*) του προσώπου μας»<sup>195</sup>. Για αυτό, «η πράξη θα είναι τόσο πιο ελεύθερη, όσο η δυναμική στην οποία συνάπτεται θα τείνει να ταυτιστεί με το θεμελιώδες εγώ»<sup>196</sup>. «Υπ’ αυτή την έννοια, η ελευθερία δεν παρουσιάζει τον απόλυτο (*absolu*) χαρακτήρα που της αποδίδει η πνευματοκρατία (*spiritualisme*)», αλλά «επιδέχεται (*admettre*) διαβαθμίσεις (*degrés*)»<sup>197</sup>.

<sup>190</sup> Ο.π., σ. 109 / 225 – 226.

<sup>191</sup> Βλ. «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1062 / 1079. Πβ. επίσης «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1402-1403.

<sup>192</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 90 / 183-184: «τέτοιες είναι οι έτοιμες (*toutes faites*) ιδέες, που παραμένουν μέσα μας χωρίς να εξομοιώνονται με την υπόστασή μας, ή οι ιδέες που αμελήσαμε να συντηρήσουμε (*entrettenir*), και αποξηράνθηκαν εγκαταλελειμμένες{ . . } Δεν πρέπει, λοιπόν, να ξαφνιαζόμαστε αν μόνο αυτές από τις ιδέες που μας ανήκουν λιγότερο μπορούν να εκφραστούν κατάλληλα με λέξεις».

<sup>193</sup> Ο.π., σ. 110 / 227.

<sup>194</sup> Ο.π., σ. 113 / 234.

<sup>195</sup> Ο.π., σ. 114 / 235.

<sup>196</sup> Ο.π., σ. 110 / 227.

<sup>197</sup> Ο.π., σ. 109 / 226.

Στο ακόλουθο απόσπασμα (βλ. ό.π., σ. 110 / 226-227) φαίνεται να προβάλλει η ύπαρξη και μιας άλλης μορφής του εγώ, μιας παρασιτικής μορφής η οποία σχηματίζεται «στους κόλπους του θεμελιώδους



Ο φιλόσοφος κάνει λόγο για τάση «σύμπτωσης του εγώ μας με τον εαυτό του» κι όχι για μια στατική και δεδομένη κατάσταση. Η ακατάπαυστη εσωτερική τροποποίηση των ψυχολογικών μας καταστάσεων, έχει ως αποτέλεσμα ακόμα και στις ελεύθερες πράξεις να μην «κατέχουμε ολόκληρο τον εαυτό μας». Για το λόγο αυτό, το αίσθημα που έχουμε της εσωτερικής μας διάρκειας, συνακολουθώς και το αίσθημα της ελευθερίας, επιδέχονται διαβαθμίσεις<sup>198</sup>.

Η αντίληψη περί της ύπαρξης της ελευθερίας όχι ως μια έννοιας απόλυτης, αλλά ως μιας δυνατότητας του προσώπου που επιδέχεται διαφορετικούς βαθμούς, εξηγείται από την ύπαρξη της εξωτερικής και επιφανειακής πλευράς του εγώ και είναι απολύτως συμβατή με τη δυναμική θεώρηση του εγώ, διότι με τον τρόπο αυτό, η ελευθερία αναδεικνύεται ως μια συνεχής διαδικασία. Μόνο μία τέτοιου είδους άποψη για την ελευθερία μπορεί να ενταχθεί σε μια θεωρία αδιάλειπτης μεταβολής και συνεχούς χρονικής ροής.

Επίσης, εξαιτίας του συμβατικού εγώ, «οι ελεύθερες πράξεις σπανίζουν, ακόμα και σε εκείνους που συνηθίζουν να αυτοπαρατηρούνται (*s' observer eux-mêmes*) και να στοχάζονται (*raisonner*) τις πράξεις τους». Το συγκεκριμένο και ζωντανό εγώ, προκειμένου να συμβαδίζει με τη λειτουργία της νόησης και της γλώσσας και να εξυπηρετεί τις ανάγκες της κοινωνικής καλύπτεται «από μια εξωτερική κρούστα (*croûte*) ξεκάθαρων ψυχολογικών γεγονότων, χωρισμένων μεταξύ τους και, κατά συνέπεια, καθορισμένων», η οποία επικαλύπτει τα πραγματικά δικά μας συναισθήματα, σκέψεις και ιδέες<sup>199</sup>.

Όπως προαναφέρθηκε, οι καθημερινές (*journalières*) μας πράξεις, στην πλειοψηφία

---

εγώ», κι όχι στην επιφάνειά του, όπως το εξωτερικό-συμβατικό εγώ. Έχουμε λοιπόν δύο μορφές του εγώ οι οποίες διακρίνονται από το θεμελιώδες εγώ: α) το επιφανειακό εγώ που αποτελείται από ψυχολογικές καταστάσεις που παρουσιάζονται και λειτουργούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη και β) το παρασιτικό εγώ που αποτελείται από ψυχολογικές καταστάσεις οι οποίες αν και αλληλοδιεισδύουν, ωστόσο «δεν φθάνουν ποτέ σε πλήρη συγχώνευση με τη συμπαγή μάζα του εγώ. Αυτό είναι το σύνολο συναισθημάτων και ιδεών μιας παρεξηγημένης (*mal comprise*) εκπαίδευσης, η οποία απευθύνεται στη μνήμη μάλλον παρά στην κρίση».

<sup>198</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 665 / 197. Εξαιτίας ακριβώς αυτής της αδιάλειπτης μεταβολής δεν είναι δυνατό να "κατέχουμε πλήρως τον εαυτό" μας.

<sup>199</sup> DI, *Oeuvres*, σ. 110 / 227-228.

τους, ακολουθούν τις εντυπώσεις του εξωτερικού κόσμου, χωρίς το ενδιαφέρον και την παρέμβαση της προσωπικότητάς μας. Εξαιτίας της παγίωσης (solidification) «μέσα στην μνήμη μας, ορισμένων αισθήσεων, ορισμένων συναισθημάτων, ορισμένων ιδεών, οι έξωθεν εντυπώσεις προκαλούν εκ μέρους μας κινήσεις που, συνειδητές και επιδέξιες, μοιάζουν κατά πολύ με τις αντανάκλαστικές πράξεις». Στις περιπτώσεις αυτές δρούμε σαν «ένα συνειδητό αυτόματο (automate conscient)» και, τότε μπορούμε να μιλήσουμε για έναν σχεδόν απόλυτο καθορισμό ή να εφαρμόσουμε την θεωρία του συνειρμισμού. Ο χαρακτηρισμός «συνειδητό αυτόματο» αν και φαίνεται αντιφατικός στο πλαίσιο του στοχασμού του φιλοσόφου, χρησιμοποιείται έχοντας ως σημείο αναφοράς όσα συμβαίνουν στην επιφάνεια της συνείδησης. Ο σχηματισμός της εξωτερικής κρούστας συντελείται από εμάς τους ίδιους και ο Bergson συμφωνεί με την αιτιοκρατία ως προς το «ότι συχνά αποποιούμαστε την ελευθερία μας σε σοβαρότερες περιστάσεις, και ότι από αδράνεια ή νωθρότητα, αφήνουμε αυτή την τοπική διαδικασία να τελείται, ενώ η προσωπικότητά μας θα έπρεπε να σφύζει ολόκληρη»<sup>200</sup>.

Ο όρος του αυτοματισμού (automatisme) εμφανίζεται ως ένας ουσιώδης όρος, «στον οποίο, μάλιστα, θα επανέρχεται πάντα ο Bergson, όταν θα θέλει να προσδιορίσει το αντίστροφο της ελευθερίας» και, όπως και η δεύτερη, επιδέχεται διαβαθμίσεις «από τις ενστικτώδεις και ασυνειδητες πράξεις μέχρι τις συνήθειες που αποκτώνται προοδευτικά». «Ο Bergson είχε την ακριβή συνείδηση του γεγονότος ότι δεν παίζουμε όλη τη ζωή μας στο ίδιο επίπεδο (niveau), ότι οι δραστηριότητές μας δεν έχουν όλες την ίδια σημασία (sens) ούτε την ίδια εμβέλεια (portée). Εδώ βρίσκεται και το νόημα της αντίθεσης που χρησιμοποιεί ανάμεσα στο βαθύ και το επιφανειακό· υπάρχουν

---

<sup>200</sup> Ο.π., σ. 111 / 229-230: Οι καθημερινές πράξεις δεν εμπνέονται «τόσο από τα συναισθήματά μας» όσο «από τις αμετάβλητες εικόνες (images invariables) στις οποίες προσφύονται αυτά τα συναισθήματα». Ο Bergson φέρνει ως παράδειγμα μιας τέτοιας καθημερινής πράξης το πρωινό ξύπνημα. Η εντύπωση που έχουμε του πρωινού ξυπνήματος, «αντί να κλονίσει ολόκληρη τη συνείδησή μου σαν μια πέτρα που πέφτει στο νερό μιας δεξαμενής, περιορίζεται να ανακινήσει μια παγιομένη, θα λέγαμε, ιδέα στην επιφάνεια, την ιδέα να σηκωθώ και να καταπιαστώ με τις συνηθισμένες μου ασχολίες». Έτσι, «αυτή η εντύπωση και αυτή η ιδέα καταλήγουν να συνδεθούν», ενώ «θα μπορούσα να δεχθώ αυτήν την εντύπωση ξύν όλη τη ψυχή, κατά την έκφραση του Πλάτωνα» και «να της επιτρέψω να ενσωματωθεί με τη διάχυτη μάζα των εντυπώσεων που με διακατέχουν» και «ίσως, τότε να μην καθόριζε την πράξη μου».

διαφορετικοί βαθμοί βάθους, σύμφωνα με τις καταστάσεις συνείδησης, έστω κι αν κάθε κατάσταση έχει μια δική της ατομικότητα»<sup>201</sup>.

## 2. Η ελεύθερη πράξη

Η ελεύθερη πράξη προϋποθέτει μια βαθύτατη εσωτερική οργάνωση όλων των συνειδησιακών γεγονότων, τα οποία με τη συγχώνευσή τους θα προκαλέσουν έναν αναβρασμό (*bouillonnement*) στα βάθη του εγώ «και, ως εκ τούτου, μια αύξουσα ένταση (*tension croissante*) συναισθημάτων και ιδεών». Τότε το «κάτωθεν εγώ έρχεται στην επιφάνεια» και η «εξωτερική κρούστα σπάει υποχωρώντας σε μια σφοδρή ώθηση (*irrésistible poussée*)»<sup>202</sup>. Η ώθηση αυτή εξηγείται από την συνεχή δραστηριότητα του εγώ, η οποία κάποια στιγμή φθάνει σε τέτοιο επίπεδο έντασης, ώστε εκδηλώνεται εξωτερικά. Πού οφείλεται όμως, η ένταση αυτή; Ως σημαντικός παράγοντας, ίσως και ο σημαντικότερος, της εντατικοποίησης της δραστηριότητας της προσωπικότητας προβάλλουν τα συναισθήματα και ιδιαίτερα αυτά που διατηρούνται στο ασυνείδητο.

Τα συναισθήματα φαίνεται να συμβάλλουν τα μάλα σε αυτή τη διαδικασία, διότι διαθέτουν άπειρη ευκινησία και φαίνεται να αποτελούν βασικό στοιχείο της προσωπικότητας, καθώς στη δική τους κινητικότητα φαίνεται να στηρίζει ο φιλόσοφος τη θέση του σχετικά με μια ζωντανή και συνεχή δραστηριότητα του προσώπου<sup>203</sup>. Έτσι, παρά την απώθησή τους στο ασυνείδητο μέρος της μνήμης ή μάλλον, εξαιτίας ακριβώς αυτής της απώθησής τους, τα συναισθήματα έχουν τη δυνατότητα κάποια στιγμή να έρθουν στην επιφάνεια. Το ασυνείδητο κατέχει λοιπόν ένα θεμελιώδη ρόλο στην

<sup>201</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, σειρά «Κείμενα Παιδείας», (δίγλωσση έκδοση), ό.π., σ. 208-209 (γαλλικό κείμενο) / 38-40 (ελληνική μτφρ.) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Στη μετάβαση από τις αυτόματες στις ελεύθερες κινήσεις είναι αξιοπρόσεκτος ο ρόλος των θυμικών αισθήσεων (*sensations affectives*), οι οποίες παρεμβάλλονται «ανάμεσα στην εξωτερική δράση, που είναι η ευκαιρία, και την ηθελημένη αντίδραση, που ακολουθεί» και «πιθανώς αυτό γίνεται για να εξουσιοδοτήσουν από τη μεριά τους μια αντίσταση στην αυτόματη αντίδραση που θα προκαλείτο, είτε η αίσθηση δεν έχει λόγο ύπαρξης, είτε είναι αφετηρία ελευθερίας», βλ. *Di, Oeuvres*, σ. 25-26 / σ. 53-54.

<sup>202</sup> Ό.π., σ. 112 / 230. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο τίτλος του τρίτου κεφαλαίου του *Δοκιμίου* είναι: «Η οργάνωση των καταστάσεων της συνείδησης. Η ελευθερία», βλ. ό.π., σ. 93 / 191.

<sup>203</sup> Βλ. *Di, Oeuvres*, σ. 112 / 230-231.





εκδήλωση της εσωτερικότητάς μας και στην επίτευξη της ελεύθερης πράξης<sup>204</sup>, καθώς οι ψυχολογικές μας καταστάσεις δεν θα εμπλουτίζοντας καθόλου με κάτι νέο, εάν το αποκαλούμενο ασυνείδητο μέρος γινόταν συνειδητό<sup>205</sup>.

Επίσης, εφόσον στην ελεύθερη πράξη δεν εκδηλώνονται μόνο τα συναισθήματα, αλλά η ψυχική ζωή στο σύνολό της, ακόμα και οι αυτόματες αλλά συνειδητές καθημερινές πράξεις «συγκεντρωμένες, συγκροτούν το υπόβαθρο (substrat) της ελεύθερης δραστηριότητάς μας, και παίζουν απέναντι σε αυτή τη δραστηριότητα τον ίδιο ρόλο που κρατούν οι οργανικές μας λειτουργίες απέναντι στο σύνολο της συνειδητής μας ζωής»<sup>206</sup>.

Όπως έχουμε δείξει<sup>207</sup>, η προσωπικότητα είναι σύστοιχη με την συνεχή και εσωτερική μεταβολή των ψυχολογικών μας καταστάσεων, με τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας δυναμικής σειράς όπου οι ψυχικές καταστάσεις αλλολοδιεισδύουν, τροποποιούνται και ενισχύονται στη βάση της διάρκειας. Το γεγονός της διέλευσης του χρόνου, είναι αρκετό για να προκαλέσει ανάμεσα στις καταστάσεις αυτές «μια ποιοτική διαφορά που δεν μας επιτρέπει να συμπεράνουμε μια από αυτές, *a priori*, από εκείνες που προηγήθηκαν»<sup>208</sup>.

Οι ελεύθερες πράξεις πηγάζουν ακριβώς από αυτόν τον δυναμισμό του εγώ και

---

<sup>204</sup> Πρέπει να σημειωθεί ότι στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (βλ. *DI, Œuvres*, σ. 112 / 231), ο φιλόσοφος αρνείται τον ύπαρξη ασυνείδητων σκέψεων, ιδεών και συναισθημάτων, αναφέροντας απλώς ότι πρόκειται για καταστάσεις τέτοιες που δεν θα θέλαμε να τις λάβουμε υπόψη μας, Παρόλ' αυτά, ο τρόπος με τον οποίο, στο ίδιο απόσπασμα, περιγράφει τον σχηματισμό και τη δράση αυτών των εσωτερικών μας καταστάσεων, ως σκέψεων, ιδεών και συναισθημάτων απωθημένων στο βάθος της συνείδησης τα οποία υπό συνθήκες «αναβρασμού» της συνείδησης, έρχονται στην επιφάνεια του εγώ και «σπάζουν την εξωτερική κρούστα», φαίνεται να υποδηλώνει την έννοια του ασυνείδητου. Πιθανώς, έχουμε εδώ με την εξέλιξη της μπερζονικής σκέψης.

Ωστόσο, το ερώτημα σχετικά με τον τρόπο που διενεργείται η σφοδρή ώθηση από το συνειδησιακό βάθος στην επιφάνεια του εγώ παραμένει, αφού ο Bergson δεν αναλύει επαρκώς τη δράση των ασυνείδητων συναισθημάτων, γεγονός το οποίο, προφανώς δεν αποτελεί παράλειψη, αλλά οφείλεται στην ακαθόριστη φύση της ίδιας της ελευθερίας.

<sup>205</sup> Βλ. *Mélanges*, 809.

<sup>206</sup> *DI, Œuvres*, σ. 111-112 / 229-231.

<sup>207</sup> Βλ. το πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

<sup>208</sup> *Ο.π.*, σ. 103 / 213 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

συνίστανται στην κατάληξη της ακατάπαυστης εσωτερικής μεταβολής και ανάπτυξης της προσωπικότητάς μας. Έτσι, η ελεύθερη πράξη του εγώ είναι "αποτέλεσμα" μιας φυσικής εξέλιξης<sup>209</sup> και δεν συνίσταται στην επιλογή ανάμεσα σε δύο διαφορετικές τάσεις ή κατευθύνσεις, αλλά σε «ένα εγώ που ζει και αναπτύσσεται λόγω αυτών των ενεδοιασμών, ωστόσο η ελεύθερη πράξη πέσει σαν ένα πολύ ώριμο φρούτο»<sup>210</sup>. Με άλλα λόγια, οι ελεύθερες πράξεις αποτελούν τον «καρπό ωρίμανσης» καταστάσεων που ζουν στον πραγματικό χρόνο<sup>211</sup>.

Η ελεύθερη βούληση παρεμβαίνει απότομα με τη μορφή μιας εσωτερικής φωνής (*voix intérieure*). Έτσι «η απόφασή έχει ήδη παρθεί», παρόλο που αναρωτιόμαστε για το πώς θα πράξουμε, αναζητώντας κίνητρα που να δικαιολογούν τις επιλογές μας<sup>212</sup>. Ενώ λοιπόν προσπαθούμε να εξηγήσουμε και να αναλύσουμε το γιατί οδηγηθήκαμε στην πράξη αυτή, «η απουσία οποιασδήποτε απτής αιτίας (*raison tangible*) είναι τόσο πιο εντυπωσιακή, όσο πιο ελεύθεροι είμαστε», αφού η ελεύθερη πράξη ανταποκρίνεται στα πιο προσωπικά στοιχεία του εαυτού μας και «ισοδυναμεί με όλη την παρελθούσα εμπειρία μας», είτε έχουμε συνείδηση αυτής είτε δρα ασυνείδητα. Εξάλλου, κι όπως έχει προειπωθεί, τα στοιχεία αυτά δεν είναι δυνατόν να εκφραστούν λεκτικά χωρίς να χάσουν την ιδιαιτερότητά τους<sup>213</sup>.

Σύμφωνα με τον Bergson, η ελευθερία έγκειται στη «σχέση (*rapprof*) του συγκεκριμένου εγώ με την πράξη που επιτελεί», σχέση η οποία «είναι αππροσδιόριστη (*indéfinissable*), επειδή ακριβώς είμαστε ελεύθεροι». Άρα, η ελευθερία δεν αποτελεί μια έννοια που μπορεί να καθοριστεί και να αναλυθεί, διότι μια τέτοια απαίτηση έχει ως σημείο αναφοράς τον ομοιογενή χώρο: «αναλύουμε ένα πράγμα, αλλά όχι μια πρόοδο· αποσυνθέτουμε την έκταση, αλλά όχι τη διάρκεια»<sup>214</sup>. Ένα τέτοιο εγχείρημα αντιτίθεται στην ίδια τη φύση της ελευθερίας: πώς να καθορίσουμε το ακαθόριστο,

<sup>209</sup> Βλ. ό.π., σ. 113 / 233.

<sup>210</sup> Ο.π., σ. 116 / 239. Πβ. επίσης *PM*, *Oeuvres*, σ. 1260.

<sup>211</sup> Βλ. Θείωνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», ό.π., σ. 9.

<sup>212</sup> *DI*, *Oeuvres*, σ. 104 / 215.

<sup>213</sup> Ο.π., σ. 112 / 231-232.

<sup>214</sup> Ο.π., σ. 143-144 / 295-296 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



πώς να διαμορφώσουμε όρια για το απρόβλεπτο;

Με την ανάπτυξη της μπερξονικής επιχειρηματολογίας σχετικά με την ύπαρξη της ελευθερίας στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* διατυπώνονται με σαφέστερο τρόπο τα κύρια σημεία της κριτικής του φιλοσόφου ενάντια τόσο στους αιτιοκράτες όσο και στους υποστηρικτές της ελευθερίας. Οι πρώτοι δεν λαμβάνουν υπ' όψη τους τον ριζικό χαρακτήρα της συνεχούς εσωτερικής μεταβολής της προσωπικότητας και οι δεύτεροι αντιμετωπίζουν την ελευθερία ως μια έννοια που μπορεί να οριστεί. Αν και οι δύο αντιλήψεις είναι αντίθετες, ωστόσο στηρίζονται σε ένα «κοινό αίτημα (*postulat commun*)»<sup>215</sup>: ο εσωτερικός χρόνος μπορεί να παρασταθεί πλήρως στον χώρο· εκκινώντας από αυτή τη θέση διερευνούν αν μια πράξη είναι ελεύθερη, παίρνοντας θέση *μετά την τέλεση της πράξης*, εξετάζοντας τον *διαρρεύσαντα χρόνο* (*temps écoulé*) κι όχι τον *διαρρέοντα χρόνο* (*temps qui s'écoule*)<sup>216</sup>. «Όθεν, επειδή ακριβώς παρέλειψαν να επιτελέσουν αυτή την αναγκαία αποσύνδεση (*dissociation*), οι μεν οδηγήθηκαν στην αναίρεση της ελευθερίας και οι άλλοι στο να την ορίσουν, ως εκ τούτου να την αρνηθούν ακούσια { . . . } Με ένα λόγο, όπως κι αν δούμε την ελευθερία, την αρνούμαστε μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ταυτίζουμε τον χρόνο με τον χώρο { . . . } Συνεπώς, κάθε αιτιοκρατία θα απορριφθεί από την εμπειρία, αλλά κάθε ορισμός της ελευθερίας θα δικαιώσει την αιτιοκρατία»<sup>217</sup>.

Ο γάλλος φιλόσοφος ήδη με τον τίτλο της διδακτορικής του διατριβής, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, δηλώνει την ενασχόλησή του με ό,τι θεωρεί πως παρουσιάζεται στη συνείδησή μας με άμεσο τρόπο και στη συνέχεια ισχυρίζεται ότι η διάρκεια και η ελευθερία εμφανίζονται ως άμεσα δεδομένα της συνείδησης. Η έννοια της αμεσότητας αποτελεί μια βασική, ίσως τη βασικότερη, μεθοδολογική έννοια του Bergson. Ο ίδιος μάλιστα αποκαλεί τη φιλοσοφία του «φιλοσοφία της αμεσότητας (*philosophie de l'immédiat*)». Θεωρεί μάλιστα ότι «κάθε φιλοσοφία, όποια κι αν είναι, είναι οπωσδήποτε υποχρεωμένη» να ξεκινήσει από ότι εκλαμβάνει ως άμεσο

<sup>215</sup> Ο.π., σ. 118 / 243.

<sup>216</sup> Βλ. ό.π., σ. 145 / 298 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>217</sup> Ο.π., σ. 150 / 308.

δεδομένο<sup>218</sup>. Σύμφωνα με τον J.-L. Vieillard-Baron, «το άμεσο είναι το πρωταρχικό (originel), το καθαρό (pur). Είναι η συνθήκη δυνατότητας (condition de possibilité) όλων των μετέπειτα επεξεργασιών και συζητήσεων»<sup>219</sup>.

Επομένως, σύμφωνα με τον Bergson, τα άμεσα δεδομένα είναι η διάρκεια και η ελευθερία, διότι έχουμε το συναίσθημα της εσωτερικής χρονικής ροής, της συνεχούς μεταβολής των ψυχολογικών μας καταστάσεων<sup>220</sup> και της ανεξήγητης, ακαθόριστης και απρόβλεπτης δράσης μας<sup>221</sup>. Η πραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας, ξεκινά από τη θέση ότι η ελευθερία αποτελεί μια άμεση και αδιατάρακτη βεβαιότητα που έχει βιωθεί από τη συνείδηση, αφού δεν μπορεί να εξηγηθεί διαμέσου καμίας άλλης έννοιας, παρά μόνο μέσα από την εσωτερική εμπειρία που έχουμε για την ύπαρξή της: ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του να επιτελεί πράξεις οι οποίες είναι απρόβλεπτες και οι οποίες δεν μπορούν να εξηγηθούν με βάση όσα έχουν προηγηθεί

222

Η ύπαρξη της ελευθερίας λοιπόν ούτε εναπόκειται σε μια υπερβατική εξωτερική αρχή ούτε έγκειται απλώς σε μια ικανότητα ή δυνατότητα επιλογής<sup>223</sup> ανάμεσα σε δύο προδιαγεγραμμένα πράγματα ή καταστάσεις, αλλά διαπιστώνεται μέσα στο πεδίο της ψυχικής ζωής, είναι σύστοιχη με τον εσωτερικό δυναμισμό (*dynamisme interne*) του εγώ, ο οποίος παρουσιάζεται ως γεγονός από την «μαρτυρία μιας προσεκτικής συνείδησης»<sup>224</sup>, δίνεται δηλαδή άμεσα από την εσωτερική εμπειρία, και την παρατήρηση του εαυτού μας, μακριά από τις συνήθειες και τις ανάγκες του χωροποιημένου χρόνου.

<sup>218</sup> *Mélanges*, σ. 968. Σχετικά με την μπερξονική αντίληψη για την αμεσότητα, βλ. ό.π., σ. 771-774.

<sup>219</sup> Βλ. Jean-Luis Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, σειρά «Κείμενα Παιδείας», (δίγλωσση έκδοση), ό.π., σ. 205-206 (γαλλικό κείμενο) / 32 (ελληνική μτφρ.).

<sup>220</sup> Βλ. «Le possible et le réel», *Oeuvres*, σ. 1344 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «Ας βασιστούμε στα γεγονότα. Ο Χρόνος δίνεται άμεσα (*immédiatement donné*)».

<sup>221</sup> Βλ. *DI*, *Oeuvres*, σ. 145 / 298: «η ελευθερία είναι ένα γεγονός και, ανάμεσα στα γεγονότα που διαπιστώνουμε, δεν υπάρχει σαφέστερο». Πβ. επίσης *Mélanges*, σ. 771.

<sup>222</sup> Βλ. Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson», ό.π., σ. 73-74.

<sup>223</sup> Πβ. Čapek Jacub, «Les apories de la liberté bergsonienne», *Annales bergsoniennes*, τόμος Β': «Bergson, Deleuze, la phénoménologie», ό.π., σ. 253.

<sup>224</sup> *DI*, *Oeuvres*, σ. 113 / 233-234 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



Αν και ο φιλόσοφος, αποφεύγει να διευκρινίσει τις συνθήκες μέσα από τις οποίες οδηγούμαστε στις ελεύθερες πράξεις, είναι φανερό ότι η ελευθερία απαιτεί μια προσπάθεια εμβάθυνσης στη συνείδησή μας<sup>225</sup>, μια στροφή προς την εσωτερικότητά μας, έναν «βαθύ αναστοχασμό (réflexion approfondie)»<sup>226</sup>, ούτως ώστε, να συλλάβουμε τη ζωντανή διάρκεια, η οποία «στην αρχική της καθαρότητα (pureté originelle)», «θα εμφανισθεί σαν μια ποιοτικότερη πολλαπλότητα, ως μια απόλυτη ετερογένεια στοιχείων που έρχονται να συγχωνευθούν μεταξύ τους»<sup>227</sup>.

Η άρρηκτη σχέση της διάρκειας και της ελευθερίας θεμελιώνεται από τον Bergson στη βάση της προοδευτικής ανάπτυξης της προσωπικότητάς μας, η οποία «αυξάνεται, αναπτύσσεται, ωριμάζει αδιάκοπα»<sup>228</sup>, μέσω της συνεχούς αλληλοδιείσδυσης και τροποποίησής των εσωτερικών φαινομένων. Αυτή η εξέλιξη και η βαθμιαία ωρίμανση της προσωπικής βούλησης εκφράζεται με την ελεύθερη πράξη<sup>229</sup>.

Όπως επισημαίνει η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, ο γάλλος φιλόσοφος ταυτίζει την ελευθερία με την «εκδήλωση της αυθεντικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης, μ' ένα είδος ενδογενούς εξελικτικής διαδικασίας»<sup>230</sup>. Γίνεται φανερό ότι η κατανόηση της μπερξονικής ελευθερίας δεν είναι δυνατή χωρίς να λάβουμε υπ' όψιν τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της διάρκειας. Η αλληλοδιείσδυση λοιπόν των ετερογενών ψυχολογικών μας καταστάσεων διαμορφώνει μια συνεχή και εξελισσόμενη χρονική ροή, όπου τίποτα δε χάνεται. Αντιθέτως πρόκειται για μια μη αντιστρέψιμη πορεία η οποία φέρει μέσα της κάτι νέο και απρόβλεπτο.

Επομένως, κάθε στιγμή είναι «μια πρωτότυπη στιγμή μιας εξίσου πρωτότυπης ιστορίας», διότι ο εσωτερικός μας κόσμος χαρακτηρίζεται από τη «ριζική ετερογένεια των μύχιων ψυχολογικών γεγονότων» και, συνακόλουθα, από «την αδυναμία πλήρους

<sup>225</sup> Όπως τονίζει ο φιλόσοφος (βλ. *ό.π.*, σ. 108 / 223), «όσο σκάβουμε (creuser) κάτω από αυτή την επιφάνεια», «το εγώ ξαναγίνεται ο εαυτός του», δηλαδή οι συνειδησιακές του καταστάσεις παύουν να παρατίθενται, για να αλληλοδιεισδύσουν, να συγχωνευθούν και να συγχρωματιστούν με όλες τις άλλες».

<sup>226</sup> *Ο.π.*, σ. 151 / 310.

<sup>227</sup> *Ο.π.*, σ. 149 / 308.

<sup>228</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 499 / 21.

<sup>229</sup> Πβ. *ό.π.*, σ. 535 / 57 και *DI, Oeuvres*, σ. 149.

<sup>230</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», *ό.π.*, σ. 9 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



ομοιότητας μεταξύ δύο εξ αυτών, μια και συνιστούν δυο διαφορετικές στιγμές μιας ιστορίας»<sup>231</sup>. Έτσι, κάθε ψυχική κατάσταση είναι «μοναδική στο είδος της, δεν μπορεί να επανεμφανιστεί ποτέ»<sup>232</sup>. Το αναντίστροφο της προσωπικής μας διάρκειας δεν οδηγεί απλώς σε κάτι νέο αλλά και σε κάτι απρόβλεπτο (*imprévisible*)»<sup>233</sup>. Βιώνουμε (*expérimenter*) ανά πάσα στιγμή τη συνεχή ανάδυση (*jaillissement*) απρόβλεπτης καινοτομίας (*nouveauté*)<sup>234</sup>. Είναι ενδεικτικό ότι «όσο και αν παριστάνω λεπτομερώς αυτό που πρόκειται να μου συμβεί, η παράστασή μου είναι φτωχή, αφηρημένη και σχηματική σε σύγκριση με το γεγονός που συμβαίνει. Η πραγματοποίηση φέρει κάτι το απρόβλεπτο που αλλάζει τα πάντα»<sup>235</sup>.

### 3. Ελευθερία και αυτοδημιουργία

Εφόσον η ψυχολογική ζωή παρουσιάζεται ως μια ενσυνείδητη δύναμη που χαρακτηρίζεται από μια ενέργεια της βούλησης (*acte volontaire*)<sup>236</sup>, η οποία έγκειται σε μια «εσωτερική ορμή (*internal impetus, élan intérieur*)» με κατεύθυνση προς το μέλλον<sup>237</sup>, η έννοια της προσπάθειας αναδεικνύεται ως βασική συνιστώσα της δυναμικής του εγώ. Η συνεχής δραστηριότητα του προσώπου ανάμεσα σε όλα όσα έχουν γίνει, όσα γίνονται και όσα θα γίνουν απαιτεί μια μεγάλη και έντονη προσπάθεια.

Μόνο μέσω της προσπάθειας η ανθρωπότητα εν γένει έχει καταφέρει να αποκτήσει τις θεμελιώδεις λειτουργίες της μνήμης και της βούλησης και το άτομο είναι ικανό να τις ασκεί και, παρ' ότι δεν την παρατηρούμε, αφού είναι συνεχής (*constant*) και αδιάκοπη, η προσπάθεια αυτή όντως υφίσταται και συνίσταται σε μια έντονη και κοπιώδη διαδικασία (*strain, tension*). Μάλιστα, «το να είσαι ένα ανθρώπινο ον είναι, αυτή καθαυτή, μια έντονη και κοπιώδης διαδικασία»<sup>238</sup> και «κάθε στάδιο της ψυχολογικής

<sup>231</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 131 / 270.

<sup>232</sup> *Ο.π.*, σ. 156 / 321.

<sup>233</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 499 / 21.

<sup>234</sup> «*Le possible et le réel*», *PM, Oeuvres*, σ. 1344

<sup>235</sup> *Ο.π.*, 1331.

<sup>236</sup> Βλ. «*L' âme et le corps*», *Oeuvres*, σ. 837.

<sup>237</sup> «*The problem of personality*», *Mélanges*, σ. 1066 / 1083 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>238</sup> *Ο.π.*, σ. 1065 / 1082.

ανάπτυξης αντιστοιχεί σε μια προσπάθεια, όλο και πιο έντονη»<sup>239</sup>, η οποία συνίσταται ουσιαστικά σε μια προσπάθεια υπέρβασης του εαυτού της και, η οποία, με τον τρόπο αυτό, προβαίνει στη δημιουργία κάτι καινούριου και απρόβλεπτου από τον ίδιο της τον εαυτό. Έτσι, η προσπάθεια αναδεικνύεται ως μια δύναμη δημιουργική και απελευθερωτική (*libératrice*)<sup>240</sup> και το πέπλο ένα «ευτυχές» και «απείρωσ πολύτιμο» εμπόδιο<sup>241</sup>.

Πιο συγκεκριμένα, στην έβδομη διάλεξη για την προσωπικότητα, ο φιλόσοφος συσχετίζει την έννοια της συνεχούς προσπάθειας με τη δυνατότητα της μερικής αυτοδημιουργίας (*create itself, de se créer*) του προσώπου<sup>242</sup>. Ο Bergson δεν αμφισβητεί ότι «αυτό που κάνουμε εξαρτάται από κείνο που είμαστε», απλώς προσθέτει ότι «σε κάποιο βαθμό, είμαστε αυτό που κάνουμε και ότι δημιουργούμε διαρκώς τον εαυτό μας»<sup>243</sup>. Πρόκειται για μια διαρκή αυτοδημιουργία (*création de soi par soi*), η οποία μπορεί να κατανοηθεί μόνο υπό τους όρους της ετερογενούς και πολλαπλής διάρκειας. Η δημιουργία του εαυτού μας από εμάς παρομοιάζεται με την καλλιτεχνική δημιουργία<sup>244</sup>: οι ελεύθερες πράξεις έχουν με την προσωπικότητά μας «την απροσδιόριστη ομοιότητα (*ressemblance*) που απαντούμε ενίοτε ανάμεσα στο

<sup>239</sup> Ο.π., σ. 1070 / 1086.

<sup>240</sup> Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études philosophiques*, Απρίλιος-Ιούνιος 1992, σ. 207.

<sup>241</sup> «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 858.

<sup>242</sup> Βλ. «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1064-1065 / 1081.

<sup>243</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 500 / 22.

<sup>244</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 499-500 / 22: «Η ολοκληρωμένη προσωπογραφία εξηγείται με τη φυσιογνωμία του μοντέλου, με τη φύση του καλλιτέχνη, με τα χρώματα που διαλύθηκαν πάνω στην παλέτα· αλλά, έστω και γνωρίζοντας τα όσα την εξηγούν, κανείς ούτε ο ίδιος ο καλλιτέχνης, δεν ήταν ικανός να προβλέψει την ακριβή εκδοχή της προσωπογραφίας, διότι, αν την προέλεγε, θα ήταν σαν να την είχε ζωγραφίσει πριν ακόμα ζωγραφιστεί, υπόθεση άτοπη που αυτοαναιρείται. Το ίδιο ισχύει για τις στιγμές της ζωής μας, τις οποίες δημιουργούμε σαν χειροτέχνες. Καθεμιά από αυτές είναι ένα είδος δημιουργίας. Όπως το τάλαντο του ζωγράφου σχηματίζεται και αποσχηματίζεται, εν γένει δηλαδή τροποποιείται, υπό την επίδραση των έργων που παράγει, έτσι και κάθε κατάστασή μας, την ώρα που βγαίνει από μέσα μας, τροποποιεί την προσωπικότητά μας, καθώς αποτελεί τη νέα μορφή που της προσδώσαμε». Όσον αφορά τον συσχετισμό προσωπικής και καλλιτεχνικής δημιουργίας βλ. επίσης «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1071 / 1086.

έργο και στον καλλιτέχνη»<sup>245</sup>.

Σε αυτήν ακριβώς τη χρονική σύνθεση του εγώ ως δημιουργικής διάρκειας τεκμηριώνεται η ελευθερία. Συνεπώς η προσωπικότητα και η ελευθερία συνεχονται στη βάση του δημιουργικού χρόνου<sup>246</sup>. Μέσω της εσωτερικής παρατήρησης, διαπιστώνουμε ότι στην αρχή της ανάπτυξης της προσωπικότητας συνενώνονται ποικίλα πρόσωπα, στη συνέχεια, όμως, ο καθένας μας προχωρά επιλέγοντας ακατάπαυστα και εγκαταλείποντας εξίσου ακατάπαυστα πολλά πράγματα<sup>247</sup>. «Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να δείξουμε πώς, μέσα στο ρου της ύπαρξής μας, παρουσιάζονται *πολυάριθμες δυνατές προσωπικότητες*, που μπαίνουν σε άμιλλα και ανταγωνισμό, και ανάμεσα στις οποίες η ζωή μας οφείλει να επιλέξει. Από αυτές επιλέγουμε γρήγορα μια, για να την εκτρέψουμε λίγο-λίγο από την πορεία της, να την κάνουμε να οδεύσει και καμιά φορά, να υποχωρήσει»<sup>248</sup>.

Στην ακατάπαυστη διαδικασία διαμόρφωσης του τι είμαστε μέσα από όσα θα μπορούσαμε να είμαστε, δηλαδή μέσα από εν δυνάμει προσωπικότητές μας, συναντώνται οι όροι της αυτοδημιουργίας, της επιλογής και της ενότητας της προσωπικότητας. Η συνείδηση εμφανίζεται να είναι «συνώνυμη (*synonyme*) της επιλογής», δηλαδή η συνείδηση «συγκρατεί το παρελθόν και προαγγέλλει το μέλλον», «γιατί καλείται να πραγματοποιήσει μια επιλογή», κάτι το οποίο απαιτεί να θυμόμαστε τις πράξεις του παρελθόντος και τα αποτελέσματά τους και να σκεφτόμαστε το πώς θα πράξουμε στο μέλλον<sup>249</sup>. Η επιλογή «καθιστά δυνατή και μάλιστα, απαιτεί την ανάπτυξη μιας έννοιας του *εαυτού* ως συνεχούς ύπαρξης, με δικές της επιθυμίες και σκοπούς, (δηλαδή απαιτεί) την ανάπτυξη της μνήμης ή της συνείδησης, κάτι που είναι το πρωταρχικό στοιχείο αυτού που ο Bergson αποκαλεί "πνεύμα"<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 111 / 234.

<sup>246</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 2, 3.

<sup>247</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 580 / 107.

<sup>248</sup> *Mélanges*, σ. 1217 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>249</sup> «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 822, 823 / 7- 9.

<sup>250</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 129 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Σύμφωνα με την Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη [βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 9-10 (οι





«Πράττω ελεύθερα, σημαίνει ανακτώ τον εαυτό μου, ανατοποθετούμαι μέσα στην καθαρή διάρκεια», ώστε να συλλάβω τις εσωτερικές καταστάσεις «σαν ζωντανά όντα, που μορφοποιούνται ακατάπαυστα»<sup>251</sup> και να συμπέσω με το βαθύ εγώ<sup>252</sup>, κάτι το οποίο απαιτεί τη συστολή και την αναδίπλωση της προσωπικότητάς μου προκειμένου να συγκεντρώσω και να ενοποιήσω το σύνολο του παρελθόντος μου και να το ωθήσω «συμπαγές και αδιαίρετο, σε ένα παρόν που θα δημιουργήσει καθώς θα εισάγεται σε αυτό»<sup>253</sup>. «Αλλά οι στιγμές κατά τις οποίες συλλαμβάνουμε έτσι τον εαυτό μας είναι σπάνιες, και γι' αυτό σπάνια είμαστε ελεύθεροι. Τον περισσότερο καιρό ζούμε έξω από τον εαυτό μας»<sup>254</sup>, καθώς η διαδικασία εσωτερικής αναδίπλωσης η οποία απαιτείται για την επίτευξη της εκδήλωσης του εγώ, προϋποθέτει την αποστροφή των νοητικών συνηθειών και των εξωτερικών αναγκών που αυτές εξυπηρετούν<sup>255</sup>.

---

υπογραμμίσεις είναι δικές μου)), αν και στο *Δοκίμιο* η ελευθερία έγκειται στην έκφραση του βαθύτερου εγώ «σε ό,τι περισσότερο μοναδικό και ανεπανάληπτο αυτό διαθέτει, προϋποθέτει, παρόλα αυτά, μια πρωταρχική επιλογή. Μπορεί να επιλέξει κανείς να είναι ή να μην είναι ο εαυτός του. Κι αυτό είναι μια απόφαση θεμελιώδης, που προϋποθέτει μια βούληση ισχυρή».

Διαφορετική άποψη εκφράζει ο M. Jouhaud (βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 196-198 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα)), σύμφωνα με τον οποίο, στο *Δοκίμιο* η ελευθερία «περιγράφεται λιγότερο ως ένα φαινόμενο επιλογής και περισσότερο ως ένα φαινόμενο ανάδυσης (*émergence*)». Υποστηρίζει μάλιστα ότι «δεν είναι στο *Δοκίμιο*, έργο η θεματική του οποίου είναι αφιερωμένη στο πρόβλημα της ελευθερίας, όπου ο Bergson αξιοποιεί στο μέγιστο βαθμό την έννοια της επιλογής», αλλά περισσότερο στα *Υλη και Μνήμη*, *Δημιουργική Εξέλιξη* και στο «*Η Συνείδηση και η Ζωή*». «Εάν μας φαίνεται ότι εδώ (στο *Δοκίμιο*) η προβληματική της επιλογής είναι κάπως υποβαθμισμένη προς όφελος της προβληματικής –ή του μυστηρίου- της ανάδυσης», οφείλεται στο ότι η πραγμάτευση της ελευθερίας στο *Δοκίμιο* δεν χαρακτηρίζεται από την παρουσίαση μιας διαδικασίας επιλογής, η οποία να καταλήγει σε μια ελεύθερη απόφαση και πράξη. Ο ίδιος επίσης μελετητής διαπιστώνει στο έργο του Bergson την ύπαρξη δύο όψεων αυτοδημιουργίας. Στην έκδοση της διάλεξης «*Η Συνείδηση και η Ζωή*» του 1911, η αυτοδημιουργία έχει έναν ενδογενή (*endogène*) χαρακτήρα, ενώ στην έκδοση του 1919, τίθεται με την έννοια της ανάδυσης.

<sup>251</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 151 / 311.

<sup>252</sup> Πβ. «Introduction à la Métaphysique», *PM*, σ. 1394.

<sup>253</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 665 / 197.

<sup>254</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 151 / 311. Πβ. επίσης *EC, Oeuvres*, σ. 665 / 197.

<sup>255</sup> Ενδεικτικό της δυσκολίας της πορείας αυτής είναι ότι η προαναφερθείσα απαραίτητη συστολή της προσωπικότητάς χαρακτηρίζεται ως «βίαια», βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 665.

Σε αυτήν την προσπάθεια αυτοδημιουργίας και ενοποίησης του εαυτού συνίσταται η ελεύθερη πράξη. Όπως επισημαίνει ο J.-L. Vieillard-Baron, στην ελεύθερη πράξη συμπυκνώνεται η ενέργεια της εσωτερικής μας ζωής<sup>256</sup>, γι'αυτό και «η ενοποιημένη προσωπικότητα είναι ελεύθερη, αλλά αυτή η ελευθερία είναι το αντίτιμο μιας σταθερής προσπάθειας»<sup>257</sup>.

Ενώ λοιπόν, ο χρόνος και η ελευθερία χαρακτηρίζονται ως άμεσα δεδομένα της συνείδησης, ο τρόπος με τον οποίο ο κάθε άνθρωπος τα βιώνει δεν είναι αυτονόητος. Η συσχέτιση ανάμεσα στην ελεύθερη πράξη και το εγώ αναδεικνύεται να έχει διπλή σημασία: από την μια πλευρά, η πράξη αυτή αντικατοπτρίζει την ολότητα του εγώ, και από την άλλη, κάνουμε λόγο για ένα εγώ το οποίο "δεν υπάρχει" πριν την εμφάνιση αυτής της πράξης. Η ελεύθερη πράξη χαρακτηρίζεται από «αυτό το διπλό προνόμιο, διά του βάθους της, να αντανakλά, το περιεχόμενο σύνολης της ιστορίας μας, και διά της δραστηριότητάς της, να αποκαλύπτει την αρχή αυτή σε εμάς τους ίδιους και στον κόσμο»<sup>258</sup>.

Η σύλληψη της ελευθερίας προπαντός ως δημιουργικότητας (*créativité*) εγείρει, αναπόφευκτα, ερωτήματα σχετικά: α) με τον ρόλο της σκέψης και του ανθρώπινου λόγου στη διαδικασία λήψης ελεύθερων αποφάσεων και, β) με την απουσία «οποιοδήποτε ηθικού και αξιολογικού περιεχομένου, οποιασδήποτε κανονιστικότητας (*normativité*)». Όμως, η κριτική αυτή έχει πραγματική ισχύ μόνο για το πρώτο έργο του φιλοσόφου, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*<sup>259</sup>.

<sup>256</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 24.

<sup>257</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, σειρά «Κείμενα Παιδείας», (διγλωσση έκδοση), ό.π., σ. 98 (ελληνική μτφρ.) / 242 (γαλλικό κείμενο).

<sup>258</sup> Βλ. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «*Quadrige*», 2004, σ. 83 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>259</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», επίμετρο στην ελληνική έκδοση της *Δημιουργικής Εξέλιξης* (βλ. βιβλιογραφία, μεταφράσεις κειμένων του Bergson στα ελληνικά), σ. 359. Πβ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 197, 200, Γιάννης Ιμβριώτης, *Η Φιλοσοφία του Μπερζόν*, ό.π., σ. 57, Bertrand Saint-Semin, «L'action à la lumière de Bergson», *Philosophie*, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σ. 61 και Leszek Kolakowski, *Bergson*, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη, Oxford University Press, σειρά «*Past Masters*», 1985', South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2001<sup>2</sup>, σ. 22.



Στα υπόλοιπα έργα του, ο γάλλος φιλόσοφος, όσον αφορά το ζήτημα του ρόλου που διαδραματίζει ο λόγος στις ελεύθερες πράξεις, «λαμβάνοντας προφανώς σοβαρά υπόψη του τις κριτικές που δέχθηκε, διασαφηνίζει, σε κάποιο βαθμό, τη θεωρία του»<sup>260</sup>. Ειδικότερα, στη *Δημιουργική Εξέλιξη* η ελευθερία φαίνεται να συσχετίζεται με μια μορφή διαλογισμού: «η αυτοδημιουργία είναι τόσο πιο πλήρης όσο καλύτερα διαλογιζόμαστε (*raisonner*) τις πράξεις μας»<sup>261</sup>. Η ελεύθερη δράση δεν είναι αλλοπρόσαλλη (*capricieuse*) και παράλογη (*déraisonnable*). «Φέρομαι αλλοπρόσαλλα σημαίνει ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες έτοιμες θέσεις και τελικά υιοθετώ μίαν από αυτές· δεν υποσημαίνει την *ωρίμανση* μιας εσωτερικής κατάστασης ούτε την *εξέλιξή* της»<sup>262</sup>. Είναι διαμέσου της προόδου της προσωπικότητάς μας όπου οι λόγοι τέλεσης μιας πράξης αποκτούν αποφασιστική σημασία, χωρίς την εκ των έξω εφαρμογή κάποιας λογικής αρχής πάνω στην κινούμενη ενότητα του προσώπου<sup>263</sup>.

Άρα, δεν έχουμε να κάνουμε με λόγους εξωτερικούς και απρόσωπους, αλλά, αντιθέτως, πρόκειται για λόγους προσωπικούς, οι οποίοι βρίσκονται εντός της διάρκειάς μας, εντός της διαδικασίας της ιδιαίτερης ανάπτυξης του εαυτού μας: «οι ίδιοι λόγοι μπορεί να υπαγορεύσουν σε διαφορετικά πρόσωπα, ή στο ίδιο πρόσωπο σε διαφορετικές στιγμές, ενέργειες *βαθύτατα διαφορετικές*, αν και *εξίσου λογικές* (*raisonnables*). Για να ακριβολογούμε, δεν πρόκειται για τους ίδιους λόγους, διότι δεν ανήκουν στο ίδιο πρόσωπο ούτε στην ίδια στιγμή. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να επέμβουμε σε αυτούς αφηρημένα, έξωθεν, όπως στη γεωμετρία, ούτε να λύσουμε για λογαριασμό άλλου τα προβλήματα που του θέτει η ζωή. Εναπόκειται στον καθένα να τα επιλύσει ένδοθεν για λογαριασμό του»<sup>264</sup>. Επίσης, όσον αφορά το ζήτημα της έλλειψης ενός ηθικού περιεχομένου της ελευθερίας, στις *Δύο Πηγές της Ηθικής και της*

<sup>260</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 359. Η κριτική αναφορικά με τη μη συμβολή της σκέψης, του λόγου ή της νόησης στην ελεύθερη πράξη εντάσσεται στη γενικότερη «μομφή περί ανορθολογισμού του Bergson», η οποία, εκτός από την ελευθερία, απευθύνεται και σε άλλες δύο σημαντικές θεωρίες του φιλοσόφου: στη θεωρία του περί ενόρασης και σ' αυτήν περί μυστικισμού, σχετικά με τη μομφή αυτή βλ. ενδεικτικά ό.π., σ. 358-384.

<sup>261</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 500 / 22.

<sup>262</sup> *Ο.π.*, σ. 535 / 57 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>263</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg (1903) στα *Mélanges*, σ. 586-587.

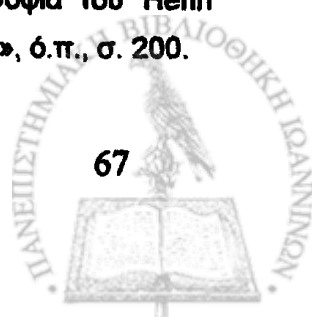
<sup>264</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 500 / 22.



Θρησκείας (1932), με τη θεωρία του φιλοσόφου περί αγίων και ηθικών ηρώων, η έννοια της ελευθερίας ως δημιουργικότητας αποκτά ηθικό προσανατολισμό και δεσμευτικότητα<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 359 καθώς και Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 200.



## ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

### **A. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΗ ΜΗΧΑΝΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΑ**

Ο Bergson ασκεί έντονη κριτική τόσο στη μηχανοκρατική όσο και στην τελεολογική αντίληψη. Η εξέλιξη της ζωής δεν μπορεί να εξηγηθεί ούτε βάσει προκαθορισμένων σχέσεων αιτίας–αποτελέσματος, ούτε υπό τους όρους ενός προαποφασισμένου σχεδίου. Πιο συγκεκριμένα, απορρίπτει τον μηχανικισμό και την τελεολογία στη ριζική τους μορφή (*mécanisme radical, finalisme radical*). Για τον γάλλο φιλόσοφο, όμως, ο μηχανικισμός αποτελεί «μια θεωρία με παγιωμένα περιγράμματα», και άρα «είτε την αποδέχεσαι είτε την απορρίπτεις», ενώ η τελεολογία χαρακτηρίζεται από ευελιξία και «είναι τόσο επεκτάσιμη (*extensible*) και ως εκ τούτου τόσο πλατιά (*large*), ώστε, από τη στιγμή που απορρίπτουμε τον καθαρό μηχανικισμό, δεχόμαστε κάτι από αυτήν». Η θεωρία του Bergson για τη ζωή, αντιτίθεται πλήρως στον μηχανικισμό και διαφοροποιείται από την ριζική τελεολογική θεώρηση, υιοθετεί όμως «αναγκαία την τελεολογία σε κάποιο βαθμό» και προσπαθεί να διευκρινίσει τι δέχεται και τι απορρίπτει από αυτήν.<sup>266</sup> Η υπόθεση μιας «εμμενούς στη ζωή τελικότητας» απορρίπτεται συλλήβδην από τον γάλλο φιλόσοφο, ο οποίος επιχειρεί να τροποποιήσει την τελεολογική θεώρηση «προς μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση»<sup>267</sup>.

Σύμφωνα με τον Bergson, η μηχανιστική αντίληψη βασίζεται στην *a priori* παραδοχή ότι *τα πάντα είναι δεδομένα (tout est donné)*<sup>268</sup>, δηλαδή ο μηχανικισμός

<sup>266</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 528-529 / 50.

<sup>267</sup> *Ο.π.*, σ. 531-532 / 53.

<sup>268</sup> *Ο.π.*, σ. 528 / 50. Στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 89 / 182), ο Bergson αναφέρει ότι «η νόησή μας έχει τα δικά της ένστικτα». Στη *Δημιουργική Εξέλιξη* (βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 508 / 30-31), επισημαίνει την ύπαρξη ενός «μηχανιστικού ενστίκτου του πνεύματος (*instinct mécanistique de l' esprit*)» το οποίο «υπερισχύει του συλλογισμού (*raisonnement*), καθώς επίσης και της άμεσης παρατήρησης (*observation immédiate*). Ο μεταφυσικός (*métaphysicien*) τον οποίο ενέχουμε ασύνειδα, και η παρουσία του οποίου εξηγείται, όπως θα δούμε, βάσει της θέσης που κατέχει ο άνθρωπος στο σύνολο των έμβιων όντων, έχει συγκεκριμένες απαιτήσεις, περαιωμένες εξηγήσεις και απαραμείωτες θέσεις όλες οδηγούν στην άρνηση της συγκεκριμένης διάρκειας».

«προϋποθέτει μία μεταφυσική όππου η ολότητα του πραγματικού τίθεται συλλήβδην, στην αιωνιότητα». Σε αυτό το πλαίσιο, ο χρόνος καθίσταται «άχρηστος», καθώς χάνει την πραγματική του υπόσταση: η διάρκεια των πραγμάτων καθίσταται φαινομενική. Κατά τη μηχανικιστική υπόθεση το μέλλον και το παρελθόν μπορούν να υπολογισθούν σε συνάρτηση με το παρόν. Μάλιστα και οι τρεις χρονικές διαστάσεις θα ήταν ορατές «διαμιάς για μία υπεράνθρωπη νόηση, ικανή να φέρει σε πέρας τον υπολογισμό». Για το λόγο αυτό, ο Bergson υποστηρίζει ότι το μηχανιστικό μοντέλο έχει ισχύ μόνο «για τα συστήματα που η σκέψη μας αποσπά τεχνητά από το όλον» και όχι για το ίδιο το «όλον»<sup>269</sup>.

Η απόρριψη της ριζικής τελεολογίας από το γάλλο φιλόσοφο έχει και αυτή ως σημείο αναφοράς την έννοια της διάρκειας: «ο χρόνος αποβαίνει πάλι άχρηστος». Για τον Bergson η ριζική τελεολογία αναδεικνύεται ως ένας «ανεστραμμένος μηχανικισμός» διότι, όπως ο μηχανικισμός, εκκινεί από την α ριγοί παραδοχή ότι *τα πάντα είναι δεδομένα*, υπό τη μορφή, αυτή τη φορά, ενός προγράμματος «που καταρτίστηκε άπαξ διά παντός», κάτι το οποίο αποκλείει την απρόβλεπτη δράση του χρόνου. Η ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον μηχανικισμό και τη ριζική τελεολογία έγκειται στο γεγονός ότι η δεύτερη «υποκαθιστά την ώθηση του παρελθόντος (*impulsion du passé*) με την έλξη του μέλλοντος (*attraction de l' avenir*)». Με άλλα λόγια, μηχανικισμός και ριζική τελεολογία απορρέουν από το ίδιο, μεταφυσικού χαρακτήρα, αξίωμα και διαφέρουν απλώς ως προς τον προσανατολισμό τους: η ριζική τελεολογία «μας προσφέρει το φως με το οποίο αξιώνει να μας οδηγήσει προς το μέλλον και όχι προς το παρελθόν»<sup>270</sup>.

Και οι δύο αντιλήψεις, λοιπόν, προέρχονται από την ίδια πλάνη (τη μη κατανόηση του αληθινού χρόνου), πλάνη η οποία πηγάζει από τις πρακτικές ανάγκες της ζωής. Εδώ ακριβώς, δηλαδή στη διατήρηση των νοητικών συνηθειών, έγκειται το σφάλμα του ριζικού μηχανικισμού και της ριζικής τελεολογίας: και οι δύο αντιλήψεις «διευρύνουν υπερβολικά την εφαρμογή ορισμένων εννοιών που είναι φυσικές για τη νόησή μας»<sup>271</sup>.

Με τον τρόπο όμως αυτό, τόσο ο μηχανικισμός όσο και η ριζική τελεολογία εξαλείφουν τον πραγματικό χρόνο, κι επομένως «απεχθάνονται να αναγνωρίσουν στη

<sup>269</sup> Ο.π., σ. 526-528 / 48-49.

<sup>270</sup> Ο.π., σ. 528 / 50.

<sup>271</sup> Ο.π., σ. 532 / 54.

φορά των πραγμάτων, ή απλώς στην ανάπτυξη της ζωής, μιαν απρόβλεπτη δημιουργία μορφών», αδυνατούν να κατανοήσουν την ύπαρξη του απρόβλεπτου και αυθόρμητου στοιχείου στην εξέλιξη της ζωής<sup>272</sup>.

## Β. Η ΥΠΟΘΕΣΗ ΤΗΣ ΖΩΤΙΚΗΣ ΟΡΜΗΣ

Στο πλαίσιο της απόρριψης της μηχανοκρατικής αντίληψης, ο Bergson ασκεί κριτική και σε θεωρίες όπως ο εξελικτικισμός του Spencer, η οποία μεταθέτει στο φιλοσοφικό πεδίο τη θεωρία του Darwin<sup>273</sup> και η οποία «τεμαχίζει την ήδη εξελιγμένη πραγματικότητα σε μικρά εξίσου εξελιγμένα τεμάχια και, κατόπιν την ανασυνθέτει με αυτά τα αποσπάσματα». Με τον τρόπο αυτό, «το εξηγητέο λαμβάνεται εκ των προτέρων ως δεδομένο»: με λίγα λόγια, και στη θεωρία αυτή αγνοείται ο χρόνος, η πραγματική διάρκεια. Απέναντι στον «ψευδή», όπως τον χαρακτηρίζει, εξελικτικισμό του Spencer, ο Bergson αντιπαραθέτει «έναν αληθή εξελικτικισμό που παρακολουθεί την πραγματικότητα «εν τη γενέσει και τη αυξήσει της»<sup>274</sup> και συλλαμβάνει την αληθινή φύση της ζωής.

Η φιλοσοφία της ζωής του Bergson<sup>275</sup> έχει ως αντικείμενο την διαδικασία της εξέλιξης, την ίδια την εξελικτική κίνηση κι όχι το αποτέλεσμα της, κάτι που αποτελεί απλώς ένα κομμάτι της διαδικασίας αυτής<sup>276</sup>. Μία τέτοιου είδους φιλοσοφία επιδιώκει να

---

<sup>272</sup> Ο.π., σ. 533 / 55.

<sup>273</sup> Βλ. Γιώργος Μουρέλος, «Η αναβίωση των μπερζονικών μελετών», *Εποχές*, ό.π., σ. 64.

<sup>274</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 493 / 13.

<sup>275</sup> Ο χαρακτηρισμός αυτός (*philosophie de la vie*) δίνεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο, βλ. *ό.π.*, σ. 59 / 537. Γενικότερα ο χαρακτηρισμός αυτός έχει επικρατήσει σχεδόν ως συνώνυμο της φιλοσοφικής σκέψης του Bergson. Έχει μάλιστα χαρακτηριστεί ως ο σημαντικότερος και ο πιο πρωτότυπος εκφραστής της «φιλοσοφίας της ζωής», βλ. Ι. Μ. Μποχένσκι, *Ιστορία της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας (20<sup>ος</sup> αιώνας)*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1985, σ. 138

<sup>276</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 537 / 59.



υπερβεί τις επιστημονικές αντιλήψεις από τις οποίες λείπει κάθε δυναμισμός<sup>277</sup> και να κατανοήσει την δημιουργική πορεία της ζωής, τη ζωή «στην κίνησή της και στην ολότητά της», τη ζωή που προοδεύει και διαρκεί (*progresse et dure*)<sup>278</sup>. Η πρόταση του φιλοσόφου συνίσταται λοιπόν σε μια δυναμική θεώρηση του φαινομένου της ζωής, άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια της διάρκειας, κατά την οποία οι όροι της δημιουργίας και της εξέλιξης, αν και φαινομενικά ασύμβατοι, συνδέονται στενά και διαμορφώνουν ένα δυναμικό σχήμα εξέλιξης.

Σύμφωνα με τον Bergson, η ζωή συνίσταται στη συνέχιση μίας ορμής, την οποία ονομάζει *ζωτική ορμή (élan vital)*, και «η οποία επιμερίστηκε σε αποκλίνουσες (*divergentes*) γραμμές εξέλιξης»<sup>279</sup>, ακολουθώντας διακλαδωτική πορεία. Η ζωή παρομοιάζεται με «μια οβίδα που εξερράγη παρευθύς σε βλήματα τα οποία, όντας και αυτά είδη οβίδας, εξερράγησαν με τη σειρά τους σε άλλα βλήματα προορισμένα να εκραγούν, και ούτω καθεξής επί μακρόν»<sup>280</sup>. Η εξέλιξη της ζωής «δεν προχωρά με τη συνένωση και την άθροιση στοιχείων αλλά με τον διαχωρισμό και την διχοτόμηση»<sup>281</sup>. Η μπερξονική αντίληψη της ζωής χαρακτηρίζεται από την προοδευτική συνέχεια<sup>282</sup> μιας αρχικής ορμής που διαχωρίζεται και αναπτύσσεται σε διαφορετικές γραμμές εξέλιξης οι οποίες, με τη σειρά τους οδηγούν στην ανάπτυξη άλλων γραμμών<sup>283</sup>.

Η κατάτμηση αυτή της ζωτικής ορμής οφείλεται: στην αντίσταση που προβάλλει η ακατέργαστη ύλη (*matière brute*) και στην εκρηκτική δύναμη (*force explosive*) που ενέχει η ίδια η ζωή. Προκειμένου να υπερβεί το εμπόδιο αυτό, η ζωή αναγκάστηκε να

<sup>277</sup> Ο Bergson αντιπαραθέτει στο μοντέλο των φυσικο-χημικών επιστημών το βιολογικό μοντέλο, βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 515 – 525 / 37-50.

<sup>278</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 538 / 60 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>279</sup> *Ο.π.*, σ. 540 / 62.

<sup>280</sup> *Ο.π.*, σ. 578 / 105.

<sup>281</sup> *Ο.π.*, σ. 571 / 94 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Η «αφετηριακή ιδέα» (βλ. *ό. π.*, σ. 569–570 / 92) της υπόθεσης της ζωτικής ορμής συνίσταται στην ύπαρξη μιας καταγωγικής ορμής (*élan originel*) «που περνά από μια γενιά σπερμάτων στην επόμενη γενιά σπερμάτων, χάρη στη μεσολάβηση αναπτυσσόμενων οργανισμών, οι οποίοι αποτελούν τη γέφυρα ανάμεσα στα σπέρματα».

<sup>282</sup> βλ. *ό.π.*, σ. 517 / 39.

<sup>283</sup> *Ο.π.*, σ. 569-570 / 92-93.



προσαρμοστεί στην ύλη<sup>284</sup>. Για το λόγο αυτό, ο Bergson θεωρεί ότι «η ζωή είναι προπάντων μια τάση επενέργειας στην ακατέργαστη ύλη»<sup>285</sup> και, συνακόλουθα, ο ρόλος της «είναι να εμβάλλει απροσδιοριστία (*indétermination*) στην ύλη». Η ζωή λοιπόν βάσει της αντίστασης της ύλης, καθώς και της τρομερής εσωτερικής ώθησης που ενέχεται στην ίδια, εξελίσσεται από τις πιο στοιχειώδεις μέχρι τις πιο σύνθετες μορφές ζωής: ανάλογα με την πρόοδό της τόσο πιο απροσδιόριστες, δηλαδή πιο απρόβλεπτες είναι οι μορφές που δημιουργεί<sup>286</sup>.

Πρέπει να διευκρινιστεί ότι η ύλη δεν αποτελεί ένα στοιχείο που προϋπάρχει της ζωής και πορεύεται εντελώς ανεξάρτητα από αυτήν, διότι η ζωή είναι μία τάση (*tendance*) που ενέχει εκρηκτική δύναμη, καθώς «ουσία μιας τάσης είναι να αναπτύσσεται με τη μορφή δέσμης, δημιουργώντας, μόνο και μόνο με την αύξησή της, διιστάμενες κατευθύνσεις (*directions divergentes*) στις οποίες θα καταλείψει την ορμή της». Φαίνεται λοιπόν ότι η ύλη εμπεριέχεται στην αρχικά αδιαίρετη ζωτική ορμή κι έτσι η ίδια η ζωή έφερε μέσα της «τα αληθινά και βαθύτερα αίτια της διαίρεσης»<sup>287</sup>.

Η «εξέλιξη δεν είναι μόνο μια κίνηση προς τα εμπρός», καθώς η ζωτική ορμή στην πορεία της συνάντησε πολλά αδιέξοδα (*impasses*): «σε πολλές περιπτώσεις παρατηρούμε ένα σημειωτόν και, ακόμη πιο συχνά, μια εκτροπή ή μια επιστροφή προς τα πίσω». Το γεγονός αυτό, δεν θέτει υπό αμφισβήτηση την προοδευτική εξέλιξη της ζωής. Η έννοια της προόδου (*progrès*)<sup>288</sup> παρουσιάζεται ως κάτι σύμφυτο με την ανάπτυξη της ζωής, οι τρεις κύριες κατευθύνσεις της οποίας οδηγούν στα φυτά, στα ζώα και στον άνθρωπο. Οι τρεις αυτές αποκλίνουσες κατευθύνσεις της ζωής χαρακτηρίζονται από τρεις τάσεις: τη νάρκη (*torpeur*), το ένστικτο (*instinct*) και τη νόηση (*intelligence*) αντίστοιχα<sup>289</sup>.

Η απόκλιση των οδών (*divergence des voies*) και ταυτόχρονα η κοινότητα της ορμής (*communauté de l' élan*) χαρακτηρίζει την γενική κίνηση της ζωής<sup>290</sup>. Η

<sup>284</sup> Βλ. ό.π., σ. 578-579 / 100-101.

<sup>285</sup> Ο.π., σ. 577 / 100.

<sup>286</sup> Βλ. ό.π., σ. 602 / 129.

<sup>287</sup> Ο.π., σ. 579 / 106.

<sup>288</sup> Βλ. ό.π., σ. 583 / 110 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>289</sup> Βλ. ό.π., σ. 609 / 136.

<sup>290</sup> Βλ. ό.π., σ. 581 / 108 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

εκδήλωση των χαρακτηριστικών αυτών, φανερώσει «την ενότητα του οργανωμένου κόσμου»: «η καταγωγική ορμή είναι μία κοινή ορμή» και «όσο ανέρχεται κανείς, τόσο οι ποικίλες τάσεις φαίνεται να αλληλοσυμπληρώνονται»<sup>291</sup>. Ο Bergson επιχειρεί τον συνδυασμό των τάσεων αυτών μεταξύ τους, προκειμένου να πετύχει «μία προσέγγιση ή μάλλον μίαν απομίμηση της μη διαιρετής κινητήριας αρχής από την οποία εκπήγαζε η ορμή τους»<sup>292</sup>. Για το γάλλο φιλόσοφο, η ενότητα της ζωής (unité de la vie) συνίσταται στην ίδια την κίνησή της και αναδεικνύεται ως «γόνιμη» και «απείρως πλούσια», αφού δημιουργεί πάντα νέες μορφές: η ζωή «είναι μια δημιουργία που συνεχίζεται ατελείωτα, δυνάμει μιας αρχικής κινήσεως»<sup>293</sup>.

Στο σημείο αυτό, γίνεται πιο σαφής ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson αντικρούει τον μηχανικισμό και τη (ριζική) τελεολογία<sup>294</sup>. Ενώ η ύπαρξη μιας κοινής πηγής της ζωής εξηγεί τις ομοιότητες που παρατηρούνται στη δομή οργανισμών που βρίσκονται σε διαφορετικές γραμμές εξέλιξης, ο μηχανικισμός, μέσω της έννοιας της προσαρμογής (adaptation) στις περιστάσεις, αδυνατεί να προσφέρει μια επαρκή εξήγηση του φαινομένου αυτού, καθώς «η προσαρμογή εξηγεί τους ελιγμούς της εξελικτικής κίνησης, αλλά όχι και τις γενικές κατευθύνσεις της κίνησης, πόσο μάλλον την ίδια την κίνηση»<sup>295</sup>. Όπως επισημαίνει ο Bergson, «δεν υπάρχει καθολικός βιολογικός νόμος που να εφαρμόζεται κατά γράμμα και αυτομάτως σε οιοδήποτε έμβιο. Μονάχα

<sup>291</sup> Ο.π., σ. 538 / 59 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>292</sup> Ο.π., σ. 581 / 108.

<sup>293</sup> Ο.π., σ. 584 / 111.

<sup>294</sup> Ο Bergson παραθέτει το ακόλουθο χαρακτηριστικό παράδειγμα (βλ. EC, *Θεωρίες*, σ. 582 / 109): «Ο δρόμος που οδηγεί στην πόλη είναι αναγκασμένος να ανέλθει τις ανωφέρειες και να κατέλθει τις κατωφέρειες· προσαρμόζεται στις ιδιομορφίες του εδάφους· μόνο που αυτές οι ιδιομορφίες δεν είναι αιτία του δρόμου ούτε του επέβαλαν την κατεύθυνσή του. Σε κάθε στιγμή του παρέχουν το απαραίτητο έδαφος στο οποίο επιστρώνεται· αλλά, αν δούμε συνολικά το δρόμο και όχι πια κάθε μέρος του, οι ιδιομορφίες του εδάφους φαίνονται μόνο σαν εμπόδια ή αιτίες επιβράδυνσης, διότι ο δρόμος οδηγούσε απλώς στην πόλη και θα ήθελε να είναι μια ευθεία γραμμή. Το ίδιο ισχύει για την εξέλιξη της ζωής και για τις περιστάσεις τις οποίες διασχίζει, με μόνη τη διαφορά ότι η εξέλιξη δεν χαράζει έναν μοναδικό δρόμο, αλλά ακολουθεί κατευθύνσεις, δίχως όμως να αποβλέπει σε σκοπούς, και ότι, εντέλει, παραμένει εφευρετική ακόμη και στις προσαρμογές της».

<sup>295</sup> Ο.π., σ. 582 / 109.

κατευθύνσεις υπάρχουν προς τις οποίες η ζωή εξαπολύει τα είδη εν γένει»<sup>296</sup>.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός αυτό δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την αποδοχή της τελεολογικής θεωρίας (στη ριζική της μορφή), διότι η ανάπτυξη της ζωής δεν έχει ως σκοπό την «πραγμάτωση ενός σχεδίου» (*réalisation d' un plan*) που έχει τεθεί εκ των προτέρων. Ο Bergson διαφοροποιείται από μία τέτοιου είδους αντίληψη, αφού δεν θεωρεί ότι η κατεύθυνση της ζωτικής ορμής είναι προκαθορισμένη, αλλά η ζωή, κατά τη διάρκεια της εξέλιξής της, δημιουργεί απρόβλεπτη ποικιλομορφία (*imprévisible variété*). Κι ενώ η «ιδέα ενός σχεδίου είναι εξίσου διατυπώσιμη, ήδη από τώρα, με όρους του δεδομένου παρόντος», η ζωή είναι μία προοδευτική πορεία, μια δημιουργία που ανανεώνεται ακατάπαυστα. Η σοβαρότερη όμως διαφωνία του Bergson έγκειται στην ιδέα της ολοένα αυξανόμενης αρμονίας, την οποία απαιτεί η τελεολογική θεώρηση. Για το φιλόσοφο, η ενότητα της ζωής συνίσταται, όπως προειπώθηκε, στην αδιαιρετότητα της αρχικής ορμής, άρα η ενότητά της «δίνεται αρχικά ως ώθηση, δεν τίθεται στο τέρμα ως δέλεαρ»<sup>297</sup> και η αρμονία «οφείλεται σε μια ταυτότητα ώθησης και όχι σε μια κοινή ροπή»<sup>298</sup>.

Εφόσον «δεν υπάρχει έκφανση της ζωής που να μην περιέχει, σε υποτυπώδη ή λανθάνουσα ή δυνητική κατάσταση, τα ουσιώδη γνωρίσματα των περισσοτέρων άλλων εκφάνσεων»<sup>299</sup>, οι επιστήμες της ζωής δεν μπορούν να ορίζουν τα έμβια όντα βάσει της κατοχής ή της στέρησης ορισμένων στατικών κατηγορημάτων. Η διαφορά ανάμεσα στα έμβια όντα, όπως το ζώο και το φυτό, *έγκειται στις αναλογίες (proportions) των γνωρισμάτων αυτών, δηλαδή στην τάση ιδιαίτερης ανάπτυξης κάποιων χαρακτηριστικών*, κατά την εξέλιξη των ειδών, κι ενώ στο φυτό επικρατεί η *τάση προς ακινησία (immobilité, fixité)*, το ζώο χαρακτηρίζεται από *κινητικότητα (mobilité)*. Φαίνεται μάλιστα σαν να ακολουθούν αναγκαστικά τη μία ή την άλλη κατεύθυνση<sup>300</sup>.

Όμως «δεν υπάρχει ούτε μια ιδιότητα της φυτικής ζωής που να μην συναντάται, σε κάποιον βαθμό, και σε ορισμένα ζώα, όπως δεν υπάρχει ούτε ένα χαρακτηριστικό

<sup>296</sup> Ο.π., σ. 508 / 30.

<sup>297</sup> Ο.π., σ. 582- 583 / 109-110.

<sup>298</sup> Ο.π., σ. 538 / 60.

<sup>299</sup> Ο.π., σ. 585 / 112.

<sup>300</sup> Ο.π., σ. 586-588 / 113-115 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

γνώρισμα του ζώου που να μην παρατηρείται σε ορισμένα είδη ή σε ορισμένες στιγμές στον φυτικό κόσμο». Παρατηρείται λοιπόν η ύπαρξη φυτικών και ζωικών οργανισμών οι οποίοι, προφανώς αναγκάζονται, να εξελιχθούν προς την αντίθετη τάση από αυτήν που γενικά χαρακτηρίζει το είδος τους. Επομένως, η ακινησία και η κινητικότητα αποτελούν δύο αντίθετες τάσεις που συνυπάρχουν (*coexistent*) τόσο στον φυτικό, όσο και στον ζωικό κόσμο<sup>301</sup>.

Στη συνέχεια της έρευνας της σχέσης φυτού-ζώου, ο Bergson συσχετίζει τις έννοιες της κινητικότητας και της συνείδησης, υποστηρίζοντας ότι «και ο πιο ταπεινός οργανισμός είναι συνειδητός στο βαθμό που κινείται ελεύθερα (*librement*). Η ικανότητα επιλογής και λήψης αποφάσεων σηματοδοτεί την ύπαρξη κάποιου βαθμού συνείδησης και συνδέεται με την αυθόρμητη κίνηση. Αυτή η προφανής, για τον φιλόσοφο, σχέση φανερώνει την ακινησία και την κινητικότητα ως «τα επιφανειακά σημάδια ακόμη βαθύτερων τάσεων», της υπνώπουσας συνείδησης (*conscience endormie*) και της αφυπνισμένης συνείδησης (*conscience éveillée*). Καθώς όμως, αποτελούν τάσεις που διαχωρίστηκαν αναπτυσσόμενες, η ολοκληρωτική ανικανότητα για αυθόρμητη κίνηση δεν προσιδιάζει σε κανένα έμβιο ον: «Ακόμη και στον φυτικό κόσμο, όπου ο οργανισμός είναι εν γένει καθηλωμένος στο έδαφος, η ικανότητα κίνησης είναι μάλλον αποκοιμισμένη παρά απύσασα»<sup>302</sup>.

Η κινητικότητα και η συνείδηση λοιπόν, ακόμα και του φυτού, «δεν υπνώττουν μέχρι σημείου να αδυνατούν να αφυπνιστούν όταν το επιτρέπουν ή το απαιτούν οι περιστάσεις». Πρόκειται δηλαδή για μία τάση νάρκωσης της κινητικότητας και της συνείδησης, τάση η οποία αντιστοιχεί σε μία από τις τρεις αποκλίνουσες κατευθύνσεις της εξέλιξης. Ο Bergson εκφράζει την πεποίθηση ότι όλα τα έμβια όντα «κατέχουν δικαιωματικά» την ύπαρξη κάποιου βαθμού συνειδητής και αυθόρμητης κίνησης, «στην πραγματικότητα όμως, πολλά την αποποιούνται», κάτι το οποίο διαπιστώνεται στην

<sup>301</sup> Αυτόθι (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>302</sup> Ο.π., σ. 588-591 / 115-118 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Ο ίδιος ο φιλόσοφος αναρωτιέται (βλ. ό.π., 589 / 116): «Άρα η συνείδηση, σε σχέση προς την κίνηση, είναι τάχα εδώ αιτιατό ή αίτιο; Κατά μία έννοια είναι αίτιο, διότι ο ρόλος της συνίσταται στη διεύθυνση της μετακίνησης. Κατά μία άλλη έννοια, όμως, είναι αιτιατό, διότι τη συντηρεί η κινητική δραστηριότητα, και άπαξ η δραστηριότητα αυτή εκλείψει, η συνείδηση ατροφεί ή μάλλον υπνώπτει». Πβ. επίσης «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 822 / 7.

πλειονότητα των φυτών, αλλά και σε ορισμένα ζώα. Για τον λόγο αυτό, φαίνεται ως πιθανό ότι «η συνείδηση, η οποία ενυπάρχει καταγωγικά (*originellement immanente*) σε ό,τι ζει, αποκοιμιάται εκεί όπου δεν υπάρχει πια αυθόρμητη κίνηση, και εγείρεται όταν η ζωή προσανατολίζεται προς την ελεύθερη δραστηριότητα (*activité libre*)»<sup>303</sup>. Όπως στο *Δοκίμιο*, έτσι και στη *Δημιουργική Εξέλιξη*, η αυθόρμητη κίνηση και η ελεύθερη δραστηριότητα αντιπαρατίθενται στον αυτοματισμό.

Στο σημείο αυτό, πρέπει να γίνει αναφορά στη σχέση μεταξύ συνείδησης, επιλογής και εγκεφάλου στο σύνολο των έμβιων όντων. Παρόλο που ο εγκέφαλος «είναι ένα όργανο επιλογής»<sup>304</sup>, δεν υφίσταται μια υποχρεωτική σύνδεση ανάμεσα σε αυτόν και τη συνείδηση, σύνδεση η οποία να ισχύει για όλα τα έμβια όντα. Η παρουσία ή μη εγκεφαλικού μηχανισμού φαίνεται να μην είναι απαραίτητη ένδειξη ύπαρξης συνείδησης και, όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος, «όπου το νευρικό σύστημα είναι υποτυπώδες, κατά μείζονα λόγο εκεί όπου δεν υπάρχουν πια ξεχωριστά νευρικά στοιχεία, ο αυτοματισμός

<sup>303</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 591 / 118. Βλ. επίσης «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 822 και σ. 7 (ελληνική μετάφραση) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Ο Bergson, για άλλη μία φορά, επικαλείται την προσωπική εμπειρία (βλ. *όπ.π.*, σ. 822–823 / 7–8): «Καθένας από εμάς έχει άλλωστε επαληθεύσει αυτό το νόμο στον ίδιο του τον εαυτό. Τι συμβαίνει όταν μια πράξη μας παύει να είναι αυθόρμητη για να γίνει αυτόματη; Η συνείδηση αποσύρεται. Κατά την εκμάθηση μιας άσκησης, παραδείγματος χάριν, αρχίζουμε έχοντας συνείδηση καθεμιάς από τις κινήσεις που εκτελούμε, επειδή προέρχεται από εμάς, επειδή προκύπτει από μια απόφαση και προϋποθέτει μια επιλογή· έπειτα, όσο αυτές οι κινήσεις συμπλέκονται περισσότερο μεταξύ τους και καθορίζουν πιο μηχανικά η μια την άλλη, απαλλάσσοντάς μας έτσι από την απόφαση και την επιλογή, η συνείδηση που έχουμε των εν λόγω κινήσεων ελαττώνεται και εξαφανίζεται».

<sup>304</sup> *Ό.π.*, σ. 821 / 7 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα): «Ο εγκέφαλος σχετίζεται με τους μηχανισμούς του μυελού εν γένει και όχι μόνο με έναν συγκεκριμένο από τους μηχανισμούς του· δέχεται επίσης κάθε είδους ερεθισμούς, και όχι μόνο ένα συγκεκριμένο τύπο ερεθισμού. Είναι λοιπόν, ένα σταυροδρόμι (*carrefour*), όπου η δόνηση που έρχεται από οποιαδήποτε αισθητήρια οδό μπορεί να οδηγήσει σε οποιαδήποτε κινητική οδό. Είναι ένας ηλεκτρικός διακόπτης (*commutateur*), ο οποίος επιτρέπει την εκτίναξη του ρεύματος που δέχεται από ένα σημείο του οργανισμού στην κατεύθυνση του μηχανισμού κίνησης που σχεδιάζεται κατά βούλησιν. Ως εκ τούτου, αυτό που ο ερεθισμός απαιτεί από τον εγκέφαλο, όταν κάνει την παράκαμψή του, είναι προφανώς, να ενεργοποιήσει έναν κινητικό μηχανισμό τον οποίο είχε επιλέξει και δεν υφίσταται πια. Ο μυελός περιείχε έναν μεγάλο αριθμό έτοιμων απαντήσεων στο ερώτημα που μπορούσαν να θέσουν οι περιστάσεις· η παρέμβαση του εγκεφάλου ενεργοποιεί την πιο κατάλληλη ανάμεσα σε αυτές», βλ. *αυτόθι*.

και η επιλογή συγχωνεύονται: η αντίδραση απλοποιείται αρκετά, για να εμφανιστεί σχεδόν μηχανική· ωστόσο, διστάζει ακόμη και ψηλαφίζει, ως εάν να παρέμενε εκουσίως». Όμως, όσο μικρότερη είναι η ικανότητα κίνησης ενός όντος, τόσο μικρότερη δυνατότητα αυθόρμησιας διαθέτει και, εφόσον «συνείδηση σημαίνει επιλογή» και ο ρόλος της «είναι να αποφασίζει», «είναι αμφίβολο ότι συναντούμε τη συνείδηση σε οργανισμούς που δεν κινούνται αυθόρμητα και δεν χρειάζεται να λάβουν αποφάσεις». Βέβαια, για τον Bergson «δεν υπάρχει έμβιο ον που να εμφανίζεται εντελώς ανίκανο για αυθόρμητη κίνηση», γι' αυτό, όταν αναφέρεται στις κατώτερες βαθμίδες της κλίμακας της ζωής, κάνει λόγο για την ύπαρξη μιας «υποτυπώδους επιλογής (rudiment de choix)»<sup>305</sup>. Άρα, η επιλογή, όπως η ελευθερία, επιδέχεται διαβαθμίσεις.

Σύμφωνα με τον Bergson, η διαφοροποίηση των έμβιων όντων σε φυτά και ζώα οφείλεται στο γεγονός ότι, κατά την πορεία εξέλιξης, οι δύο τάσεις που συνυπάρχουν μέσα στην αρχική ορμή επικαλύπτουν ή συντρίβουν η μία την άλλη. Η διαμόρφωση των οργανισμών συντελείται στη βάση της διαφορετικής αναλογίας (*proportion*) των στοιχείων που φέρει μέσα της η ζωή εν γένει, Όμως, δεν πρόκειται για καθορισμένα και στατικά στοιχεία, αλλά για δυναμικές τάσεις (εξάλλου η ίδια η ζωή συνίσταται σε μία τάση) που αναπτύσσονται ως *αντίθετες και συμπληρωματικές μεταξύ τους*. Η διαπίστωση της συνύπαρξης, σε διαφορετική αναλογία, της τάσης της ακινησίας και της υπνώπουσας συνείδησης και της τάσης της κινητικότητας και της αφυπνισμένης συνείδησης στους φυτικούς και στους ζωικούς οργανισμούς, οδηγούν τον φιλόσοφο στην υπόθεση ενός «κοινού προγόνου (*ancêtre commune*)»<sup>306</sup>, *μιας ενιαίας και μοναδικής αρχέγονης τάσης, μιας κοινής ζωτικής ώθησης*<sup>307</sup>.

Το ίδιο συμβαίνει ή φαίνεται να συμβαίνει και όσον αφορά τη νόηση (*intelligence*) και το ένστικτο (*instinct*) τα οποία, «έχοντας αρχίσει αλληλοδιεισδύοντας, διατηρούν κάτι από την κοινή τους προέλευση». Και εδώ το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία: «το ένα συνοδεύει το άλλο μόνο και μόνο επειδή αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοσυμπληρώνονται μόνο και μόνο επειδή είναι διαφορετικά, καθότι το ενστικτώδες στοιχείο στο ένστικτο έχει *αντίθετη κατεύθυνση* από εκείνη του νοητικού στοιχείου της

<sup>305</sup> Ο.π., σ. 821-822 / 7-8.

<sup>306</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 591 / 117-118.

<sup>307</sup> Βλ. ό.π., σ. 594 / 121 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



νόησης». Επομένως, ούτε η νόηση ούτε το ένστικτο μπορούν να βρεθούν σε αμιγή κατάσταση (*état pur*) και, για άλλη μία φορά, η ανάμιξη και, συνακόλουθα, η διαβάθμιση των τάσεων της ζωής αναδεικνύονται ως ένα κύριο συστατικό στοιχείο της εξέλιξης<sup>308</sup>. Μάλιστα η νόηση και το ένστικτο παρουσιάζουν ιδιαίτερη ανάπτυξη στις γραμμές των σπονδυλωτών και των αρθροπόδων αντίστοιχα και σημειώνουν τη μεγαλύτερη επιτυχία στα αντίστοιχα άκρα των γραμμών αυτών, δηλαδή στον άνθρωπο και στα έντομα<sup>309</sup>.

Παρόλα αυτά, προκειμένου να καθοριστούν οι διαφορετικές λειτουργίες της νόησης και του ενστίκτου, απαιτείται μια *υπέρ του δέοντος* ξεκάθαρη διάκριση, ένας στενός τρόπος αντιμετώπισης που θα μας προσφέρει ένα αντικειμενικό μέσο διάκρισής τους<sup>310</sup>, «ένα ιδεώδες όριο (*limite idéale*) προς το οποίο οδεύουν οι πολυάριθμες μορφές του ορισθέντος αντικειμένου»<sup>311</sup>. Στην πραγματικότητα όμως η νόηση και το ένστικτο δεν αποτελούν *τετελεσμένα πράγματα*, αλλά είναι *τάσεις* που *αμφιταλαντεύονται* διαρκώς και, γι' αυτό, δεν μπορούν να υπαχθούν σε συγκεκριμένα όρια, ούτε επιδέχονται αυστηρούς ορισμούς<sup>312</sup>.

Όπως στη συνέχεια διευκρινίζει ο Bergson, η ύπαρξη μιας ζωτικής ορμής η οποία διαθέτει τη φύση της συνείδησης, δηλαδή η ύπαρξη μίας κοινής καταγωγικής ψυχικής δραστηριότητας (*activité psychique originelle*), δεν είναι παρά μια εικασία (*conjecture*): φαίνεται σαν η ζωή, κατά τη διάρκεια της εξέλιξής της, να *αμφιταλαντεύτηκε* ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς τρόπους ψυχικής δραστηριότητας, ανάμεσα σε δύο αντίθετες μορφές εσωτερικής δραστηριότητας. «Άρα το ένστικτο και η νόηση αντιπροσωπεύουν

<sup>308</sup> Ο.π., σ. 609–611 / 137–138: «Δεν υπάρχει νόηση όπου δεν ανακαλύπτουμε ίχνη ενστίκτου ούτε, κυρίως, ένστικτο που να μην περιβάλλεται από κάποιον νοητικό κροσσό». Πβ. επίσης ό.π., σ. 534 / 56.

<sup>309</sup> Βλ. «La Conscience et la Vie», *ES, Œuvres*, σ. 829 / 13: «Μόνο σε δύο γραμμές εξέλιξης σημείωσε μια αναμφισβήτητη επιτυχία, μερική στη μια περίπτωση, σχετικά πλήρη στην άλλη { . . . } Δικαιολογούμεστε λοιπόν να πιστεύουμε ότι η δύναμη που εξελίσσεται έφερε μέσα της αρχικά, αλλά συγκεχυμένα ή μάλλον το ένα μέσα στο άλλο, το ένστικτο και τη νόηση».

<sup>310</sup> Βλ. *EC, Œuvres*, σ. 610–611 / 137–138.

<sup>311</sup> Ο.π., σ. 613 / 140.

<sup>312</sup> Βλ. ό.π., σ. 611 / 138: Οι έννοιες της αλληλοδιείσδυσης, της ανάμιξης και της διαβάθμισης των έμφυτων τάσεων αναδεικνύουν την *ευελιξία της ζωής* (*souplesse de la vie*), βλ. *EC, Œuvres*, σ. 610–611, 613 / 137–138, 140 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

δύο αποκλίνουσες λύσεις, εξίσου κομψές, ενός και του αυτού προβλήματος»<sup>313</sup>.

Αραγε «μέχρι ποιο σημείο το ένστικτο είναι συνειδητό»; Η απάντηση του Bergson έχει ήδη δοθεί κατά την διερεύνηση του ζητήματος της σχέσης μεταξύ φυτικού και ζωικού βίου. Ο συνειδητός ή μη χαρακτήρας του ενστίκτου έγκειται σε «μία πληθώρα διαφορών και βαθμίδων»: «το ένστικτο είναι κατά το μάλλον ή ήττον συνειδητό σε ορισμένες περιπτώσεις, ενώ σε άλλες είναι ασυνείδητο». Στο πλαίσιο της ανάμιξης ενστίκτου και νόησης και της διαβάθμισης τους, εξαιτίας του διαχωρισμού των τάσεων της ζωής και της ιδιαίτερης ανάπτυξης κάθε όντος, ο Bergson εικάζει ότι «η νόηση θα προσανατολιστεί μάλλον προς τη συνείδηση, ενώ το ένστικτο προς την ασυνειδησία»<sup>314</sup>.

Βέβαια, τόσο το ένστικτο όσο και η νόηση, αντιστοιχώντας σε δύο αντίθετες κατευθύνσεις της ζωής, «εμπερικλείουν αμφότερα γνώσεις». Στην μία περίπτωση, η γνώση είναι μάλλον ασυνειδητή, ενώ, στην άλλη περίπτωση, μάλλον συνειδητή<sup>315</sup>. Επομένως, και οι δύο μορφές γνώσης είναι έμφυτες (innées), διότι ενέχονται στη ζωτική ορμή, και διαπιστώνεται ότι η γνώση που διαθέτει το ένστικτο αναφέρεται σε πράγματα (choses) και αφορά «ένα καθορισμένο αντικείμενο», ενώ η γνώση που προσφέρει η νόηση αναφέρεται σε σχέσεις (rapports) και «δεν γνωρίζει κανένα επιμέρους αντικείμενο»<sup>316</sup>.

<sup>313</sup> Ο.π., σ. 615-616 / 142-143.

<sup>314</sup> Ο.π., σ. 616-618 / 144-145 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>315</sup> Ο.π., σ. 618 / 145. Θεωρώντας ότι (βλ. ό.π., σ. 614 / 141) το ολοκληρωμένο ένστικτο (*instinct achevé*) είναι μια ικανότητα χρήσης και μάλιστα κατασκευής οργανωμένων εργαλείων και ότι η ολοκληρωμένη νόηση (*intelligence achevée*) είναι η ικανότητα κατασκευής και χρήσης ανοργάνωτων εργαλείων, ο Bergson συνεχίζει τον υποθετικό του συλλογισμό, εικάζοντας ότι (βλ. ό.π., σ. 618 / 145) «εκεί που το εργαλείο το οποίο πρέπει να χειριστούμε είναι οργανωμένο από τη φύση, το σημείο της εφαρμογής του παρέχεται από τη φύση, το προσδοκώμενο αποτέλεσμα το θέλει η φύση, το περιθώριο επιλογής είναι ελάχιστο», ενώ στην άλλη περίπτωση, η νόηση «οφείλει, μέσα από μύριες όσες δυσκολίες, να επιλέξει γι' αυτή την εργασία τον τόπο και τη στιγμή, τη μορφή και την ύλη». Όταν, ο Bergson ορίζει το ένστικτο και τη νόηση, αναφέρεται στην ολοκληρωμένη τους μορφή, στο πώς θα ήταν αν είχαν θριαμβεύσει πλήρως, στην πραγματικότητα όμως αυτό που υφίσταται είναι οι διαβαθμίσεις της δύναμης της ζωής. Με λίγα λόγια, η γνώση που εμπερικλείει το ένστικτο τείνει να είναι ασυνειδητή και, αντίστοιχα, η γνώση της νόησης τείνει να είναι συνειδητή.

<sup>316</sup> Ο.π., σ. 620 / 147-148.





Με τον τρόπο αυτό, το ένστικτο και η νόηση φανερώνονται «ως δύο διαφορετικοί και μάλιστα αποκλίνοντες τρόποι γνώσης», οι οποίοι αρχικά «συνυπάρχουν και αλληλοδιδασκούν» στην «εμμενή δύναμη της ζωής εν γένει». Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, «όλα συμβαίνουν ως εάν η δύναμη που εξελίσσεται μέσα από τις ζωντανές μορφές, όντας περιορισμένη, να είχε την επιλογή, στο πεδίο της φυσικής ή έμφυτης γνώσης, ανάμεσα σε δύο είδη περιορισμού, το ένα από τα οποία αφορά το εύρος της γνώσης και το άλλο την κατανόησή της». Η πρώτη μορφή γνώσης είναι «εσωτερική και πλήρης», ενώ η δεύτερη «εξωτερική και κενή». Έτσι το ένστικτο και η νόηση αναδεικνύονται ως δύο τάσεις, οι οποίες προκειμένου να αναπτυχθούν, «όφειλαν να διαχωριστούν» ως «δύο διστάμενοι τρόποι γνώσης». Από τη μία πλευρά, το ένστικτο προσανατολίστηκε προς το βάθος και την εσωτερική πλευρά της ζωής και, από την άλλη, η νόηση κατευθύνεται προς την επιφάνεια και την εξωτερική της όψη<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> Ο.π., σ. 621-622 / 148-149 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Ο διαφορετικός προσανατολισμός των δύο αυτών τάσεων υποδηλώνει τα αντίστοιχα δίπολα αντιθέτων εννοιών που χρησιμοποιεί ο Bergson και στα οποία έχουμε αναφερθεί, βλ. σ. 26-27 της εργασίας.

## ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΝΟΗΣΗ ΚΑΙ Η ΕΝΟΡΑΣΗ

### Α. Η ΝΟΗΣΗ ΚΑΙ Η ΓΛΩΣΣΑ

Η νόηση (intelligence), εξαιτίας της φυσικής της διάθεσης (disposition naturelle), στρέφεται προς το πεδίο της δράσης και αποβλέπει σε έναν πρακτικά χρήσιμο σκοπό, δηλαδή «ο πρωταρχικός προορισμός της είναι πρακτικός και όχι θεωρητικός»<sup>318</sup>. Ο ίδιος ο Bergson τονίζει χαρακτηριστικά: «Πρωταρχικά, σκεπτόμαστε μόνο και μόνο για να δράσουμε. Η νόησή μας πήρε μορφή μέσα στο καλούπι της δράσης. Η θεωρία (spéculation) είναι πολυτέλεια, ενώ η δράση είναι αναγκαιότητα»<sup>319</sup>. Σύμφωνα με τον Bergson, η νόηση είναι προσηλωμένη στην ύλη, έχει πρακτική φύση, δηλαδή προσανατολίζεται και περιορίζεται στο χρήσιμο και αναγκαίο και προβάλλει ως «μία ακίνητη και αποσπασματική άποψη»<sup>320</sup> της ζωής, αφού «ό,τι το κινούμενο υπάρχει στη δράση μας ενδιαφέρει μόνο στο μέτρο που το όλο θα μπορούσε να προχωρήσει, να επιβραδυνθεί ή να παρακωλυθεί από κάποιο τυχαίο συμβάν καθ' οδόν»<sup>321</sup>.

Παρόλα αυτά, η νόηση, μέσω της γλώσσας, καταφέρνει να «διευρύνει το πεδίο της δράσης της» και ζητά να κατανοήσει το ίδιο το φαινόμενο της ζωής. Έτσι εφαρμόζεται «σε ένα αντικείμενο που δεν είναι πράγμα», αν και το μέσο που χρησιμοποιεί, δηλαδή η γλώσσα (langage, langue), «είναι πλασμένη για να δηλώνει πράγματα και μόνο

<sup>318</sup> Ο.π., σ. 626 – 627 / 154 – 155.

<sup>319</sup> Ο.π., σ. 532 / 54.

<sup>320</sup> Ο.π., σ. 538 / 60.

<sup>321</sup> Ο.π., σ. 626-627 / 154. Ήδη στην εισαγωγή της *Δημιουργικής Εξέλιξης* (βλ. σ. 489 / 9), ο Bergson, προλογίζοντας τις θέσεις και τα συμπεράσματα του έργου του, αναφέρει ότι: «Η ιστορία της εξέλιξης, μολονότι ανολοκλήρωτη ακόμη, μας επιτρέπει ήδη να διαβλέψουμε πώς συγκροτήθηκε η νόηση προοδεύοντας αδιάλειπτα και ακολουθώντας ανιούσα γραμμή μέσα από τη σειρά των σπονδυλωτών μέχρι τον άνθρωπο. Στην ικανότητα της κατανόησης (faculté de comprendre), μας δείχνει ένα παράρτημα της ικανότητας για δράση (faculté d'agir), μίαν ολοένα και πιο ευκρινή, ολοένα πιο πολύπλοκη και ελαστική προσαρμογή της συνείδησης των έμβιων όντων στους όρους της ύπαρξής τους».



πράγματα»<sup>322</sup>. Άρα και η γλώσσα, ως εργαλείο της νόησης, αδυνατεί να συλλάβει τη χρονική υπόσταση της ζωής, διότι οι λέξεις, οι ιδέες και οι έννοιες που σχηματίζει απλώς καλύπτουν τη συνεχή ροή της ζωής, μετατρέποντας αυτήν και τα δημιουργήματά της σε πράγματα<sup>323</sup>.

Η νόηση επιστρατεύει δηλαδή ένα εργαλείο το οποίο μη όντας προορισμένο για μία τέτοια χρήση, πραγματεύεται τη δημιουργική συνέχεια, τη δυναμική πρόοδο, στην οποία συνίσταται το φαινόμενο της ζωής, με τρόπο άκαμπτο, αφού «μόνο έτσι πετυχαίνει την ευκρίνεια (*distinction*) και τη σαφήνεια (*clarté*)» που επιδιώκει<sup>324</sup>. Τα χαρακτηριστικά αυτά αποτελούν ζητούμενα της νόησης, καθώς, φαίνεται να είναι απαραίτητα για τη δράση της και την εξέλιξή της. Όμως, η ευκρίνεια και η σαφήνεια, χαρακτηριστικά της βέβαιης γνώσης κατά τον Descartes, μπορούν να έχουν ως σημείο αναφοράς μόνο τον χώρο ο οποίος συγκροτείται από σταθερά και στέρεα αντικείμενα που λειτουργούν ως σύμβολα (*symboles*)<sup>325</sup>.

Επομένως, η νόησή μας «τοποθετείται πάντα εκτός χρόνου (*en dehors du temps*)»

<sup>322</sup> Ο.π., σ. 629-631 / 157-158. Στο σημείο αυτό, ο όρος «πράγμα» (*chose*) προφανώς νοηματοδοτείται διαφορετικά από ότι σε προαναφερθέντα απόσπασματα (βλ. ό. π., σ. 620, 622), κατά το οποίο, το ένστικτο γνωρίζει «πράγματα» και η νόηση «σχέσεις». Στην προηγούμενη περίπτωση, ο Bergson αναφέρεται στην εκ βαθέως γνώση που μπορεί να προσφέρει το ένστικτο, σε αντιπαράθεση με την επιφανειακή γνώση που διαθέτει η νόηση, ενώ εδώ ο όρος «πράγμα» δηλώνει το στατικό και ακίνητο στοιχείο με το οποίο καλύπτεται η εξελικτική κίνηση της ζωής.

<sup>323</sup> Πβ. «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1420-1421: Η νόηση, χρησιμοποιώντας τη γλώσσα, κατασκευάζει αφηρημένες έννοιες και προσπαθεί «να πάρει κάτι από την πραγματικότητα που περνά». Μάλιστα, ο Bergson χαρακτηρίζει τον ανθρώπινο λόγο ως «αθεράπευτα επηρμένο», καθώς «φαντάζεται ότι κατέχει εκ γενετής ή εκ κατακτήσεως –έμφυτα ή επίκτητα- όλα τα στοιχεία που είναι ουσιώδη για τη γνώση της αλήθειας», βλ. 535 / 57.

<sup>324</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 631 / 158.

<sup>325</sup> Με βάση την επιχειρηματολογία αυτή (ό.π., 489, 631 / 9, 159), ο Bergson διαπιστώνει μια «συγγένεια της λογικής σκέψης με την αδρανή ύλη» και, συνδέοντας τη λογική με τη γεωμετρία, αφού και οι δύο «εφαρμόζονται ακριβέστατα στην ύλη», υποστηρίζει ότι «οι έννοιές μας σχηματίστηκαν κατ' εικόνα των στερεών σωμάτων»: «Η λογική και η γεωμετρία γεννούν η μία την άλλη { . . . } Η φυσική λογική εκπορεύεται από τη διεύρυνση μιας ορισμένης φυσικής γεωμετρίας, την οποία υπαγόρευαν οι γενικές και άμεσα αντιληπτές ιδιότητες των στερεών. Από αυτή τη φυσική λογική εκπορεύτηκε, με τη σειρά της, η επιστημονική γεωμετρία, η οποία εκτείνει απεριόριστα τη γνώση των εξωτερικών ιδιοτήτων των στερεών».

και «αποστρέφεται την ίδια την κινητικότητα, διότι δεν έχει κανένα συμφέρον να ασχοληθεί μ' αυτήν»<sup>326</sup>. Λόγω της πρακτικής της φύσης, έλκεται από το σταθερό (le stable) και το αμετάβλητο (immutuable) και αδυνατεί να συλλάβει τον χρονικό χαρακτήρα της ζωής. Ακολουθώντας τη φυσική της πορεία, η νόηση «εκκινεί πάντα από την ακινησία», αφού μόνο αυτήν μπορεί να παριστά με σαφήνεια. Όταν μάλιστα επιχειρεί να σκεφτεί την κίνηση, δεν αξιώνει να την ανασυγκροτήσει όπως είναι πραγματικά, αλλά την «υποκαθιστά με παρατιθέμενες ακινησίες»<sup>327</sup>.

Ο κοινός νους (sens commun), αλλά και η επιστήμη, βασίζονται στη νοητική λειτουργία, μέσω ενός «έξυπνου συνδυασμού ακινησιών» επιτυγχάνουν την ανασύνθεση της κίνησης, κάτι που αποτελεί «μια μίμησή (imitation) της» και δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα<sup>328</sup>. Η νόηση αντικαθιστά την κίνηση με ένα πρακτικό ισοδύναμο το οποίο αντιστοιχεί στην έννοια του χώρου και στα χαρακτηριστικά του, δηλαδή σε ένα «ομοιογενές και κενό περιβάλλον, άπειρο και απείρωσ διαιρετό, πρόσφορο σε κάθε τρόπο αποσύνθεσης (décomposition)» και ανασύνθεσης (recomposition)<sup>329</sup>. Εξαιτίας της φυσικής κατεύθυνσής της προς το πρακτικό και το χρήσιμο, η νόηση διαμορφώνει με φυσικό τρόπο μια ιδέα για τον χρόνο που να ανταποκρίνεται στα στοιχεία αυτά<sup>330</sup>: «Με τον ίδιο τρόπο που ξεχωρίζουμε τα πράγματα στον χώρο, τα ακινητοποιούμε στον χρόνο»<sup>331</sup>.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια του χώρου, έτσι όπως έχει διαμορφωθεί από τη

---

<sup>326</sup> Ο.π., σ. 538 / 60.

<sup>327</sup> Ο.π., σ. 626-627 / 154.

<sup>328</sup> «L'Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1363 / 31.

<sup>329</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 627-628 / 154-156 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Βλ. ό.π., σ. 633 / 161.

Ενώ αρχικά, η κριτική αυτή αφορούσε την στάση της νόησης αναφορικά μόνο με την εσωτερική ζωή, στη συνέχεια, προβάλλει ως μια νοητική λειτουργία που μας απομακρύνει από την αληθινή φύση όλης της ζωής.

<sup>330</sup> Βλ. «L'Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1364 / 31: Είμαστε «φυσικά τοποθετημένοι (naturellement placés)» στην ιδέα αυτή. Όπως προαναφέρθηκε, ο Bergson στο πρώτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής Εξέλιξης* αναφέρθηκε στην ύπαρξη μιας «φυσικής μεταφυσικής» του ανθρώπινου νου, σ. 67.

<sup>331</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 633 / 160.

νόηση<sup>332</sup>, συμβαδίζει με την ιδέα μιας αδρανούς ύλης (*matière inerte*), η οποία «θα πρέπει να φαίνεται στη σκέψη μας σαν ένα πελώριο ύφασμα που μπορούμε να το κόψουμε όπως θέλουμε, για να το ράψουμε όπως μας αρέσει»<sup>333</sup>. Επομένως, η ανθρώπινη νόηση διακρίνεται από μια φυσική ροπή προς την αδρανή ύλη<sup>334</sup>, δηλαδή εκεί «νιώθει άνεση και οικειότητα», διότι εκεί «η δράση μας βρίσκει το έρεισμά της και η επινοητικότητά μας τα εργαλεία της». Είναι λοιπόν «χρήσιμο, για τους κατοπινούς χειρισμούς μας, να θεωρούμε κάθε αντικείμενο ως διαιρετό σε αυθαιρέτως τεμαχισμένα τμήματα και, επιπλέον, κάθε τμήμα ως διαιρετό όπως μας κατέβει, και ούτω καθεξής επ' άπειρον»<sup>335</sup>. Γίνεται σαφές ότι μια τέτοιου είδους θεώρηση της ύλης ανταποκρίνεται περισσότερο στις ανάγκες της δράσης μας «πάνω στα πράγματα»: «Όλα κανονίστηκαν για μεγαλύτερη βολικότητα (*commodité*)»<sup>336</sup>.

Στη *Δημιουργική Εξέλιξη* η έννοια του χρήσιμου συσχετίζεται με την έννοια του ασυνεχούς (*discontinu*). Ο τρόπος αντιμετώπισης της ύλης από τη νόηση υποδηλώνει μια κατανόηση της πραγματικότητας υπό όρους ασυνέχειας. Εξάλλου, σύμφωνα με τον Bergson, η νόηση μπορεί να «παριστά με σαφήνεια μόνο το ασυνεχές». Η ασυνέχεια αυτή προφανώς συνίσταται στην απόσπαση στοιχείων από τη δημιουργικό όλο, από τη συνέχεια της ζωής, κάτι το οποίο μας εξυπηρετεί στο να κατανοήσουμε τα πράγματα, με τέτοιον τρόπο, ώστε να μπορέσουμε να επιδράσουμε σε αυτά<sup>337</sup>.

<sup>332</sup> «Για να γεννηθεί ο χώρος { . . } απαιτείται ένα ενέργημα του πνεύματος (*acte de l' esprit*)», δηλαδή «η παράσταση ενός ομοιογενούς χώρου οφείλεται σε μια νοητική προσπάθεια» «που αντιλαμβάνεται με μορφή εκπατής ομοιογένειας εκείνο που του προσφέρεται σαν ποιοτική ετερογένεια», βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 64 / 130-132.

<sup>333</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 627-628 / 155.

<sup>334</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 489 / 9.

<sup>335</sup> *Ο.π.*, σ. 625 / 153.

<sup>336</sup> «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1364-1365 / 31-32.

<sup>337</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 625-626 / 153 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Και στο πεδίο της ζωής εν γένει, το αντιθετικό ζεύγος *συνέχεια – ασυνέχεια (continuité-discontinuité)* αποτελεί ένα από τα κύρια δίπολα που χρησιμοποιεί ο Bergson. Παρουσιάζεται, μάλιστα, με τον ίδιο τρόπο, με τον οποίο ο φιλόσοφος είχε πραγματευθεί το ζήτημα αναφορικά με τα συνειδησιακά γεγονότα. Η ασυνέχεια λοιπόν που παρατηρούμε είναι φαινομενική και οφείλεται στη λειτουργία της νόησης, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχει μια αδιαίρετη χρονική συνέχεια. Αναπόφευκτα και εδώ, εγείρεται το ιδιαίτερα σημαντικό πρόβλημα σχετικά με τη συμβατότητα ή μη των εννοιών της αδιάλειπτης συνέχειας και απρόβλεπτης



Συνοπτικά, η κριτική του Bergson ενάντια στη νόηση και στη γλώσσα έγκειται στο επιχείρημα ότι η πρώτη χρησιμοποιώντας τη δεύτερη, επιχειρεί να ασχοληθεί με κάτι το οποίο δεν μπορεί να γνωρίσει, εξαιτίας του έμφυτου προσανατολισμού της προς την αδρανή ύλη και, θα μπορούσαμε να πούμε, εξαιτίας της ίδια της φύσης της. Επίσης στο εγχείρημα αυτό, η νόηση διατηρεί τις ίδιες συνήθειες (*habitudes*) και χρησιμοποιεί τις ίδιες μεθόδους που εφαρμόζει στο πεδίο της ύλης<sup>338</sup>.

Επομένως, στη φιλοσοφία του Bergson η νόηση αντιπροσωπεύει μία μόνο όψη (*aspect*) της ζωής, αυτήν «που κοιτάζει προς τα έξω, εξωτερικευόμενη (*s'exteriorisant*) σε σχέση με τον εαυτό της, υιοθετώντας κατ' αρχήν τον τρόπο λειτουργίας της ανοργάνωτης φύσης με σκοπό να τον καθοδηγήσει στην πράξη». Πρόκειται μάλλον για μια απόρροια (*émanation*), ένα προϊόν της ζωής το οποίο εκ φύσεως δεν προορίζεται για τη σύλληψη της αληθινής της φύσης, δηλαδή της δημιουργικής εξέλιξης<sup>339</sup>.

Καθώς η φυσική κίνηση της νόησης απευθύνεται στο αδρανές, αδυνατεί να κατανοήσει «την εξέλιξη, με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, δηλαδή τη συνέχεια μιας μεταβολής που θα ήταν αμιγής κινητικότητα (*mobilité pure*)». Η νόηση φαίνεται να «χαρακτηρίζεται από μια φυσική ακατανοησία της ζωής» και παρουσιάζεται ως μια δύναμη καθηλωμένη στα γνωστά, δεδομένα και σταθερά στοιχεία, «ως εάν να μην ήταν ούτε στο ελάχιστο καμωμένη για να σκέφτεται» το δημιουργικό γίνεσθαι και της διαφεύγει η ύπαρξη του απρόβλεπτου και του νεοφανούς<sup>340</sup>.

---

δημιουργίας, δηλαδή της ελευθερίας. Το ασυνεχές εντάσσεται στην πραγματική συνέχεια της ζωής, καθώς έχουμε να κάνουμε με μια ετερογενή και δυναμική συνέχεια. Μάλιστα, ο J.-L. Vieillard-Baron (βλ. Jean-Luis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 84) υποστηρίζει ότι είναι η ίδια η έννοια της συνέχειας που μας «επιτρέπει να κατανοήσουμε την ασυνέχεια και τη διαδικασία της διαφοροποίησης». Για την εκτενέστερη εξέταση του ζητήματος, βλ. Th. Anastassopoulou-Καρουγιάννη, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, διδακτορική διατριβή, Université de Paris – Sorbonne, Paris IV, 1990.

<sup>338</sup> Βλ. *EC*, *Oeuvres*, σ. 630-632 / 158-159.

<sup>339</sup> *Ο.π.*, σ. 632 / 159-160. Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 489-490 / 9-10: «Δεδομένου ότι η σκέψη μας δημιουργήθηκε από τη ζωή, σε καθορισμένες περιστάσεις, για να επενεργήσει σε καθορισμένα πράγματα, πώς θα μπορούσε να συλλάβει τη ζωή, της οποίας αποτελεί μόνο μίαν απόρροια ή μίαν όψη;».

<sup>340</sup> *Ο.π.*, σ. 633-635 / 160-163 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

Λαμβάνοντας ο Bergson ως γεγονός ότι «ακατάπαυστα αναβλύζει κάτι νέο»<sup>341</sup>, δεν αποδέχεται την ιδέα της επανάληψης (*répétition*), η οποία «είναι εφικτή μόνο αφηρημένα». Δηλαδή υποστηρίζει ότι «αυτό που επαναλαμβάνεται είναι ετούτη ή η άλλη άποψη που οι αισθήσεις μας και κυρίως η νόησή μας απέσπασαν από την πραγματικότητα, επειδή ακριβώς η δράση μας, στην οποία κατατείνει κάθε νοητική μας προσπάθεια, μπορεί να κινηθεί μόνο μεταξύ επαναλήψεων»<sup>342</sup>. Συνακόλουθα, ο γάλλος φιλόσοφος αρνείται τη δυνατότητα πρόβλεψης μελλοντικών φαινομένων και στο πεδίο της βιολογικής ζωής. Ειδικότερα, αναγνωρίζει στη σκέψη την εκ των υστέρων δυνατότητα γνώσης των αιτιών που καθόρισαν την παραγωγή της νέας μορφής, καθώς και τα αίτια αυτά είναι «μοναδικά στο είδος τους»<sup>343</sup>.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, με τη νοητική προσπάθεια μπορούμε «να μιμηθούμε» «την κινητικότητα του γίνεσθαι, αλλά το ίδιο το γίνεσθαι θα γλιστρήσει ανάμεσα στα δάχτυλά μας όταν θα νομίζουμε πως το κρατάμε»<sup>344</sup>. Στη βάση του δημιουργικού χρόνου, η κίνηση της ζωής φανερώνεται ως μια ελεύθερη δραστηριότητα, κάτι το οποίο, ο φιλόσοφος προσπαθεί να θεμελιώσει στο βίωμα του εσωτερικού χρόνου, στην «αίσθηση που έχουμε για τη δική μας εξέλιξη και για κείνη όλων των πραγμάτων μέσα στην καθαρή διάρκεια»<sup>345</sup>. Μάλιστα, «πρόκειται για κάτι που μπορούμε να το νιώσουμε εντός μας και να το μαντέψουμε διά της συμπαθείας (*sympathie*) εκτός μας, όχι όμως και να το εκφράσουμε με όρους καθαρής νόησης ούτε, υπό στενή έννοια, σκέψης»<sup>346</sup>: «Δεν σκεφτόμαστε (*pensons*) τον πραγματικό χρόνο. Αλλά τον βιώνουμε (*vivons*), επειδή η ζωή υπερβαίνει τη νόηση»<sup>347</sup>. Στο πλαίσιο αυτό, η «ελεύθερη πράξη είναι ασύμμετρη προς την ιδέα και η «ορθολογικότητά (*rationalité*)» της πρέπει να οριστεί διά της ασυμμετρίας αυτής, η οποία επιτρέπει να βρούμε στην πράξη όση νοητότητα (*intelligibilité*) ποθούμε»<sup>348</sup>.

<sup>341</sup> Ο.π., σ. 633-634 / 161.

<sup>342</sup> Ο.π., σ. 533 / 55.

<sup>343</sup> Ο.π., σ. 634 / 161.

<sup>344</sup> Ο.π., σ. 633-634 / 161.

<sup>345</sup> Ο.π., σ. 534 / 56.

<sup>346</sup> Ο.π., σ. 634 / 162.

<sup>347</sup> Ο.π., σ. 534 / 55-56.

<sup>348</sup> Ο.π., σ. 535 / 57.

## Β. Η ΕΝΟΡΑΣΗ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Από την άλλη μεριά, το ένστικτο είναι μια συμπαθητική δύναμη που προσφέρει μια ένδοθεν γνώση. «Εκεί λοιπόν οφείλουμε να αναζητήσουμε ενδείξεις για να διευρύνουμε τη νοητική μορφή της σκέψης μας· από εκεί θα αντλήσουμε την αναγκαία ορμή ώστε να υψωθούμε πάνω από τους εαυτούς μας»<sup>349</sup>. Αν το ένστικτο «αναπτυσσόταν ευρύτερα και, κατόπιν, αν εμβάθυνε πλήρως στον εαυτό του, θα συνέπιπτε με τη γενεσιουργό δύναμη (*force génératrice*) της ζωής»: «Αν η συνείδηση που υπνώττει μέσα του αφυπνιζόταν, αν εσωτερικευόταν ως γνώση αντί να εξωτερικεύεται ως δράση, αν ξέραμε να το ρωτήσουμε και αν μπορούσε να μας απαντήσει, θα μας αποκάλυπτε τα πιο μύχια μυστικά της ζωής»<sup>350</sup>.

Για άλλη μια φορά, η νόηση και το ένστικτο εμφανίζονται ως «δύο αποκλίνουσες αναπτύξεις μιας και της αυτής αρχής, η οποία στην μία περίπτωση παραμένει εσωτερική στον εαυτό της και στην άλλη εξωτερικεύεται και αφοσιώνεται στη χρησιμοποίηση της ακατέργαστης ύλης»<sup>351</sup>. Άλλωστε, η διαφορά ανάμεσά τους εντοπίζεται στην ακόλουθη διαπίστωση: «Υπάρχουν πράγματα που μόνο η νόηση είναι ικανή να αναζητήσει, αλλά αφ' εαυτής δεν θα τα βρει ποτέ. Αυτά τα πράγματα μόνο το ένστικτο θα τα έβρισκε, ωστόσο ουδέποτε θα τα αναζητήσει»<sup>352</sup>.

Προκειμένου λοιπόν να συλλάβουμε την πραγματική συνέχεια της ζωής, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο ο χρόνος και τα πράγματα συνεχονται και αφού ούτε η συμπαθητική γνώση του ενστίκτου αρκεί, χρειάζεται ένας άλλος τρόπος γνώσης, ο οποίος συνίσταται στην *ενόραση* (*intuition*), δηλαδή στο «ένστικτο που έγινε ανιδιοτελής (*désintéressé*), έχει αυτοσυνείδηση (*conscient de lui-même*) και είναι ικανό να

<sup>349</sup> Ο.π., σ. 536 / 58.

<sup>350</sup> Ο.π., σ. 635-636 / 163.

<sup>351</sup> Ο.π., σ. 637 / 165.

<sup>352</sup> Ο.π., σ. 623 / 151 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Ο ισχυρισμός αυτός είναι άκρως ενδεικτικός της κοινής τους προέλευσης: «το ένστικτο διαμορφώθηκε στο ίδιο το καλούπι της ζωής. Ενώ η νόηση πραγματεύεται όλα τα πράγματα μηχανικά, το ένστικτο λειτουργεί, θα λέγαμε, οργανικά { . . . } Διότι το μόνο που κάνει το ένστικτο είναι να συνεχίζει την εργασία διά της οποίας η ζωή οργανώνει την ύλη, σε σημείο μάλιστα που δεν θα μπορούσαμε να πούμε, όπως επανειλημμένα καταδείχθηκε, πού τελειώνει η οργάνωση και πού αρχίζει το ένστικτο», βλ. ό.π., σ. 635 / 163.



αναστοχάζεται (*réfléchir*) το αντικείμενό του και να το διευρύνει απεριόριστα (*élargir indéfiniment*)»<sup>353</sup>. Για «να αποκηρύξουμε τις επιστημονικές έξεις, οι οποίες ανταποκρίνονται στις θεμελιακές απαιτήσεις της σκέψης», είναι απαραίτητη η ανατροπή της φυσικής κατεύθυνσης της νόησης, πρέπει «να κινηθούμε ενάντια στη φυσική φορά (*penle naturelle*) της» και «να ασκήσουμε πίεση στο πνεύμα»<sup>354</sup>. Εδώ ακριβώς, έγκειται και ο ρόλος της φιλοσοφίας<sup>355</sup>.

Εν συντομία, το κύριο επιχείρημα του Bergson ενάντια στο επικρατέστερο μοντέλο των θετικών επιστημών της εποχής του, συνίσταται στο γεγονός ότι το μοντέλο αυτό «αποδίδει στον χρόνο όλα τα χαρακτηριστικά του χώρου και έτσι τον αλλοιώνει ριζικά»<sup>356</sup>, διότι εξαλείφει το αναντίστρεπτο στοιχείο του χρόνου. «Ο χρόνος είναι εξίσου πραγματικός για ένα έμβιο ον όσο και για ένα αμμόμετρο, όπου το πάνω δοχείο κενούται καθόσον το κάτω πληρούται και όπου μπορούμε να αποκαταστήσουμε τα πράγματα αντιστρέφοντας τη συσκευή». Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, οι επιστήμες, εξαιτίας μίας έμφυτης κλίσης, υιοθετούν μία *a priori* παραδοχή, «όταν σκεφτόμαστε τον χρόνο, δύσκολα μπορούμε να ξεφύγουμε από την εικόνα του αμμόμετρου»<sup>357</sup>.

<sup>353</sup> *Ο.π.*, σ. 645 / 173 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Στην «Εισαγωγή στη Μεταφυσική», ο γάλλος φιλόσοφος "ορίζει" την ενόραση ως «την *συμπάθεια* με την οποία μεταφερόμαστε στο εσωτερικό (*intérieur*) ενός αντικειμένου για να συμπέσουμε με ό,τι είναι μοναδικό (*unique*) σε αυτό και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να εκφραστεί (*inexprimable*)», βλ. «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1395.

<sup>354</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 519, 626 / 41, 154.

<sup>355</sup> Πρόκειται για τον πραγματικό ρόλο της φιλοσοφίας. Ο Bergson ασκεί κριτική στους φιλοσόφους (βλ. *ό.π.*, σ. 627 / 154) που μεταφέρουν στο πεδίο της θεωρίας (*domaine de la spéculation*) «μια μέθοδο σκέψης καμωμένη για τη δράση». Πβ. επίσης *ό.π.*, σ. 519 / 41. Επίσης στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο του συγκεκριμένου έργου, ο Bergson διατυπώνει εκτενέστερα την κριτική σε προγενέστερους φιλοσόφους, βλ. *ό.π.*, σ. 725-807.

<sup>356</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», *ό.π.*, σ. 58.

<sup>357</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 508 – 509 / 30-31. Σύμφωνα μάλιστα με τον J.-L. Vieillard-Baron, τα έργα του Bergson απευθύνονται, κατά πρώτο λόγο, στο «επιστημονικό πνεύμα» της εποχής του και, κατά δεύτερο λόγο, στους φιλοσόφους, βλ. Jean- Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, *ό.π.*, σ. 9.

Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες κριτικές αποτιμήσεις της μπερξονικής αντίληψης για την επιστήμη προέρχεται από το χώρο των θετικών επιστημών. Ο I. Prigogine και η I. Stengers οι οποίοι θέτουν το



Στο σημείο αυτό, αξίζει να γίνει αναφορά στην αντίληψη της φιλοσοφίας στην οποία ο ίδιος αντιτίθεται, όπως την διατύπωσε στη διάλεξή του με θέμα τη φιλοσοφική ενόραση το 1911. Ειδικότερα, χαρακτηρίζει ως «εξωφρενική» την αξίωση που περιορίζει τη φιλοσοφία στο να συμπληρώνει την επιστημονική γνώση, να ενώνει και να γενικεύει τα διάσπαρτα συμπεράσματα της επιστημονικής έρευνας, προκειμένου να διασφαλιστεί η ενότητα της γνώσης: «Δεν πρόκειται { . . } να εγείρουμε τη φιλοσοφία σε σύνθεση των θετικών επιστημών και να αξιώσουμε, δυνάμει μόνο του φιλοσοφικού πνεύματος, να υψωθούμε πάνω από την επιστήμη στη γενίκευση των ίδιων γεγονότων»<sup>358</sup>.

Σύμφωνα με τον Bergson, ο ρόλος της φιλοσοφίας «αρχίζει εκεί που τελειώνει ο ρόλος της επιστήμης», δηλαδή «σε κάποιο σημείο (certain point) της πορείας της γενίκευσης και της σύνθεσης», εκεί όπου «σταματάει και εκείνο στο οποίο η αντικειμενική εμπειρία και ο βέβαιος συλλογισμός μας επιτρέπουν να προχωρήσουμε». Μάλιστα, παρατηρεί ότι «η ίδια η επιστήμη καλεί την φιλοσοφία να δει τα πράγματα από άλλη σκοπιά», σκοπιά η οποία για τον Bergson έχει μεταφυσικό, κι όχι επιστημονικό χαρακτήρα. Επομένως, ο ρόλος της φιλοσοφίας συνίσταται στην εύρεση μίας μεταφυσικής εξήγησης της ζωής, η οποία «πρέπει να αναζητηθεί σε μια εντελώς

---

ερώτημα αν «μπορούμε να μιλήσουμε για αποτυχία του Bergson, με τον ίδιο τρόπο που μιλάμε για αποτυχία της μετακαντιανής φιλοσοφίας της φύσης;» απαντώντας ότι: «Απέτυχε με την έννοια πως η θεμελιωμένη στην ενόραση μεταφυσική, που ήθελε να δημιουργήσει, δε συγκροτήθηκε. Δεν απέτυχε με την έννοια πως, αντίθετα με τον Χέγκελ, είχε την καλή τύχη να κρίνει μια επιστήμη που, συνολικά, ήταν σταθεροποιημένη –την κλασική επιστήμη στην αποθέωσή της· έτσι εντόπισε προβλήματα που μένουν ακόμη και δικά μας. Μα, όπως και η μετακαντιανή κριτική, ταύτισε την επιστήμη της εποχής του με την επιστήμη γενικά. Της απέδωσε έτσι de jure μειονεκτήματα που ήταν μόνο de facto. Κατά συνέπεια, προσπάθησε να ορίσει μια για πάντα το καθεστώς για τα αντίστοιχα πεδία της επιστήμης και των άλλων πνευματικών δραστηριοτήτων. Έτσι μια μόνο προοπτική έμενε ανοιχτή γι' αυτόν, η εισαγωγή ενός τρόπου, που στην καλύτερη περίπτωση θα εξασφάλιζε τη συνύπαρξη ανταγωνιστικών προσεγγίσεων», βλ. Ίλυα Πριγκοζίν και Ιζαμπέλ Στέντζερς, *Τάξη μέσα από το χάος. Ο νέος διάλογος του Ανθρώπου με τη Φύση*, εισαγωγικό σημείωμα Άλβιν Τόφλερ, μετάφραση Μαρία Λογιωτάτου, επιμέλεια Άγγελος Νίκας, εκδόσεις Κέδρος, 1992, σ. 147 (ελαφρώς διορθωμένη μετάφραση).

<sup>358</sup> «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1360 / 29: «Μία τέτοια αντίληψη του ρόλου της φιλοσοφίας θα ήτανε προσβλητική για την επιστήμη».



διαφορετική οδό, όχι πια προς την κατεύθυνση της νόησης, αλλά προς εκείνη της *συμπάθειας (sympathie)*»<sup>359</sup>.

Γίνεται φανερό ότι η επιστήμη και η φιλοσοφία αποτελούν δυο διαφορετικούς τρόπους γνώσης<sup>360</sup>, αφού λειτουργούν με αντίθετες δυνάμεις και η κάθε μία επιδιώκει άλλου είδους στόχους. Ενώ η επιστήμη, ασχολούμενη με έναν χωροποιημένο χρόνο<sup>361</sup>, λειτουργεί νοητικά η φιλοσοφία στηρίζεται στην ενόραση<sup>362</sup> και προσφέρει μια

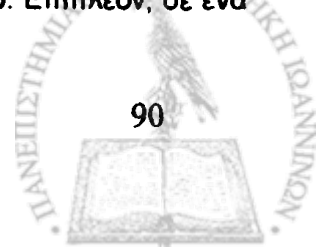
<sup>359</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 643-644 / 171-172 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Βλ. επίσης «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1360 / 29.

<sup>360</sup> Βλ. «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1361 / 30: Η επιστήμη και η φιλοσοφία αντιστοιχούν στις δύο διαφορετικές όψεις (aspects) της εμπειρίας, η οποία παρουσιάζεται «από τη μία με τη μορφή των γεγονότων που παρατίθενται σε άλλα γεγονότα, που περίπου επαναλαμβάνονται, που περίπου μετριούνται, που εκτυλίσσονται τέλος προς την ξέχωρη πολλαπλότητα και την εκτατικότητα, και από την άλλη, με τη μορφή μιας αμοιβαίας εισχώρησης που είναι καθαρή διάρκεια, ανυπότακτη στο νόμο και στη μέτρηση. Και στις δύο περιπτώσεις, εμπειρία σημαίνει συνείδηση. Αλλά στην πρώτη, η συνείδηση ξανοίγεται προς τα έξω και εξωτερικεύεται σε σχέση με τον εαυτό της, όσο ακριβώς βλέπει πράγματα εξωτερικά τα μεν προς τα δε' στη δεύτερη, γυρίζει στον εαυτό της, συγκεντρώνεται και βαθαίνει». Η ομοιότητα του τρόπου διαχωρισμού επιστήμης-φιλοσοφίας και νόησης-ενόρασης είναι εμφανής.

<sup>361</sup> Βλ. «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1392-1393.

<sup>362</sup> Σύμφωνα με τον Bergson [βλ. «L'Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1346-1347, 1349-1350, 1361 / 23-25, 30 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου)], κάθε φιλόσοφος, όπως και ο ίδιος, εκκινεί πάντα από την ενόραση ενός απλού πράγματος. Ερευνώντας σε βάθος τη φιλοσοφία του, διαπιστώνουμε ότι όλη η σκέψη του «μαζεύεται σε ένα μοναδικό σημείο (un point unique)», σε αυτό το «ουσιαστικά αυθόρμητο (essentiellement spontané)» που υπάρχει σε κάθε φιλοσοφική σκέψη, στο «κάτι απλό (simple), άπειρα απλό, τόσο εξαιρετικά απλό, που ο φιλόσοφος, δεν θα κατόρθωνε ποτέ να το πει», αν και «μιλούσε για αυτό σε όλη του τη ζωή». Μάλιστα «όλη η περιπλοκή της θεωρίας του, που τραβούσε προς το άπειρο, δεν είναι λοιπόν παρά, η *ασυμμετρία* μεταξύ της απλής ενόρασής του και των εκφραστικών μέσων που διέθετε». Άρα, «θα γελιότανε κανείς τρομερά, αν, έπαιρνε για καταστατικό στοιχείο της θεωρίας, εκείνο που δεν υπήρξε παρά το μέσο της έκφρασής της». Ένας «φιλόσοφος άξιος του ονόματός του, ποτέ δεν λέει παρά ένα μόνο πράγμα (une seule chose)—μάλλον, ζήτησε να το πει, παρά το λέει πραγματικά. Και δεν λέει παρά ένα πράγμα, διότι δεν είδε, παρά ένα σημείο· ήταν μάλιστα, λιγότερο μια θέαση (vision) και περισσότερο μια επαφή (contact). Αυτή η επαφή έδωσε μια ώθηση (impulsion): αυτή η ώθηση μια κίνηση (mouvement)». Σε αυτήν ακριβώς την επαφή συνίσταται η φιλοσοφική ενόραση και «η φιλοσοφία είναι η ορμή (élan) που μας δίνεται».

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Bergson χρησιμοποιεί εδώ για άλλη μια φορά, την έννοια της *ασυμμετρίας (incommensurabilité)* ανάμεσα στο εσωτερικό βίωμα και τη δυνατότητα έκφρασής του. Επιπλέον, σε ένα



μεταφυσική εξήγηση, τη γνώση των πραγμάτων στην απλότητά τους. Στο σημείο αυτό, πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο φιλόσοφος με τον όρο “μεταφυσική” δεν εννοεί την αναζήτηση μίας εξωτερικής ή υπερφυσικής ιδέας που υπερβαίνει την πραγματικότητα, αλλά την προσπάθεια εννοιακής προσέγγισης του εσωτερικού της ζωής. Πρόκειται για μια άλλου είδους μεταφυσική, η οποία «αντί να δέχεται ολοκληρωτικά την αρχαία αντίληψη περί νου, θα προσπαθήσει να την αναπλάσει με την χρησιμοποίηση και την στενότερη έρευνα της εσωτερικής εμπειρίας»<sup>363</sup>.

Επομένως, η νόηση και η επιστήμη μένουν στην επιφάνεια της πραγματικότητας, σε αντίθεση με την ενόραση και τη φιλοσοφία που έχουν τη δυνατότητα να φθάσουν στο βάθος της<sup>364</sup>. Είναι γεγονός ότι «ο Bergson συγκροτεί ένα διαφορετικό εννοιακό πλαίσιο εντός του οποίου σημασιολογείται η έννοια ενόραση». Ο ίδιος ο φιλόσοφος

---

από τα πρώιμα γραπτά του (βλ. *Mélanges*, σ. 370), υποστηρίζει ότι ακόμα και οι καλύτερες αναλύσεις της σκέψης ενός φιλοσόφου, επιχειρώντας μια συστηματική προσέγγιση, αφήνουν να χαθεί το προσωπικό στοιχείο της πρωταρχικής ενόρασης της κάθε φιλοσοφίας.

<sup>363</sup> «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1060 / 1077. Πβ. Θέωνη Αναστασοπούλου–Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», ό.π., σ. 5 και Γιώργος Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», ό.π., σ. 85.

Όσον αφορά το ζήτημα της καταστατικής θέσης που κατέχει η ενόραση ως μέθοδος στη φιλοσοφία του Bergson, έχουν, από όσο γνωρίζω, διατυπωθεί δύο διαφορετικές απόψεις, η μία από τον G. Deleuze και η άλλη από τον J.-L. Vieillard-Baron.

Ενώ ο πρώτος (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 1, καθώς και ολόκληρο το πρώτο κεφάλαιο του έργου, σ. 1-28) θεωρεί ότι «η ενόραση είναι η μέθοδος του μπερξονισμού», ο δεύτερος (βλ. Jean-Louis Vieillard Baron, *Bergson*, ό.π., σ. 102), επικαλούμενος την εισαγωγή του φιλοσόφου στη συλλογή δοκιμίων του με τίτλο *Η σκέψη και το κινούμενο (La pensée et le mouvant)*, υποστηρίζει ότι η ενόραση κατέστη βαθμιαία ένα βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής του μεθόδου.

<sup>364</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 644-645 / 172-173. Βλ. επίσης «L'Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1362 / 30-31: Η επιστήμη «με τις μεθόδους τις προορισμένες να πιάνουν το εντελώς γινόμενο (le tout fait), δεν θα γνωρίζει, εν γένει, να εισχωρήσει μέσα σε αυτό το οποίο γίνεται (se fait)», «η τελευταία αυτή εργασία (tâche) ανήκει στη φιλοσοφία». «Ενώ ο επιστήμονας { . . . } είναι υποχρεωμένος να μηχανεύεται με τη φύση, να υιοθετεί απέναντί της μια στάση δυσπιστίας και ανταγωνισμού, ο φιλόσοφος την πραγματεύεται σαν σύντροφος. Ο κανόνας της επιστήμης είναι αυτός που τέθηκε από τον Bacon: υπακούειν χάριν του διατάζειν. Ο φιλόσοφος ούτε υπακούει ούτε διατάζει· ζητά να συμπαθήσει (sympathiser)».



ομολογεί τον δισταγμό του για τη χρήση του συγκεκριμένου όρου, «λόγω των συνδηλώσεών του»<sup>365</sup>, όμως τελικά θεώρησε ότι από «όλους τους όρους που δηλώνουν έναν τρόπο γνώσης», ο όρος ενόραση «είναι ο πλέον κατάλληλος, μολονότι μπορεί να οδηγήσει σε σύγχυση»<sup>366</sup>. Στη φιλοσοφία του Bergson, η ενόραση αποτελεί μια συμπληρωματική δύναμη της νόησης<sup>367</sup>, άρα, η ανάδειξή τους ως δύο γνωστικών δυνάμεων που η μία αντιτίθεται στην άλλη, δεν συνεπάγεται ότι η δεύτερη επιδιώκει να αντικαταστήσει την πρώτη. Αντιθέτως, η ενόραση λειτουργεί διορθωτικά ως προς την νόηση<sup>368</sup> και την αναζωογονεί, επιτρέποντας της να υπερβεί τον εαυτό της<sup>369</sup>.

Επομένως, «η ενόραση θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε ό,τι το ανεπαρκές έχουν εν προκειμένου τα νοητικά δεδομένα και να διαβλέψουμε το μέσο για να τα συμπληρώσουμε». Πιο συγκεκριμένα, «από τη μια η ενόραση θα μετέλθει τον ίδιο το μηχανισμό της νόησης για να δείξει πως τα νοητικά πλαίσια δεν βρίσκουν πια εδώ την ακριβή εφαρμογή τους, και από την άλλη, με την εργασία της θα μας υποβάλλει τουλάχιστο το αόριστο συναίσθημα (*sentiment vague*) εκείνου που πρέπει να βάλουμε στη θέση των νοητικών πλαισίων». «Κατόπιν, μέσω της συμπαθητικής επικοινωνίας (*communication sympathique*) την οποία θα εδραιώσει ανάμεσα σε μας και στα υπόλοιπα έμβια, με τη διαστολή (*dilatation*) της συνείδησης, θα μας εισαγάγει στο καθαυτό πεδίο της ζωής, η οποία είναι αλληλοδιείσδυση (*comprénétration réciproque*)

---

<sup>365</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 363-364.

<sup>366</sup> Βλ. *PM, Oeuvres*, σ. 1271 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Επίσης ο ίδιος ο φιλόσοφος (βλ. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Παρίσι, Plon, 1959, σ. 79) παραδέχεται ότι επέλεξε τη λέξη "ενόραση" «ελλείπει μιας καλύτερης. Αλλά δεν ήμουν απόλυτα ικανοποιημένος μ' αυτή την επιλογή μου. Ήθελα να ιχνογραφήσω τη νόηση, με την ευρύτερη έννοια του όρου, ή τη σκέψη. Αλλά η λέξη "νόηση" χρησιμοποιούταν μ' έναν τρόπο που δεν ανταποκρινόταν σ' αυτό που ήθελα να πω». Πβ. *PM, Oeuvres*, σ. 1271.

<sup>367</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 492 / 12.

<sup>368</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 366.

<sup>369</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 664 / 196. Με τον τρόπο αυτό, η φιλοσοφία αναδεικνύεται ως μια «προσπάθεια υπέρβασης (*dépasser*) της ανθρώπινης κατάστασης (*condition humaine*)», βλ. «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1425, 1430.

και απεριόριστα συνεχιζόμενη δημιουργία (*création indéfiniment continuée*)»<sup>370</sup>. Η συμπαθητική αυτή επικοινωνία γίνεται στη βάση της κοινότητας των τάσεων της ζωής<sup>371</sup>. Μόνο με αυτόν τον τρόπο, αφού έχουμε πρώτα, σε κάποιο βαθμό, καταφέρει να φθάσουμε «στο εσωτερικό του εαυτού μας» μπορούμε να επαναφερθούμε (*se ramener*) στις νοητικές συνήθειες και στις επιστημονικές μας αντιλήψεις<sup>372</sup>.

Άρα, ο γάλλος φιλόσοφος αναγνωρίζει τη χρησιμότητα και την αναγκαιότητα της νόησης<sup>373</sup>: εκτός από την πρακτική της σημασία, ο Bergson σημειώνει ότι αν και η ενόραση ξεπερνά τη νόηση, είναι από την ίδια τη νόηση από την οποία λαμβάνει «την ώθηση» που την ανυψώνει: «Χωρίς τη νόηση, θα είχε παραμείνει –υπό μορφή ενστίκτου- καθηλωμένη στο ειδικό αντικείμενο που την ενδιαφέρει πρακτικά και εξωτερικευμένη από αυτό σε μεταποπιστικές κινήσεις»<sup>374</sup>. Όμως «άπαξ και απελευθερωθεί, μπορεί άλλωστε να αναδιπλωθεί στο εσωτερικό και να αφυπνίσει τις δυναμικότητες της ενόρασης που υπνώττουν ακόμη μέσα της»<sup>375</sup>. Επομένως, ο Bergson αμφισβητεί την επάρκεια της γνώσης που μπορεί να προσφέρει η νόηση και, συνακόλουθα, εναντιώνεται στην υπερεκτίμηση της αξίας της<sup>376</sup>.

Γίνεται σαφές ότι, η ενόραση δεν στηρίζεται σε κάποια έμπνευση, ούτε σε μια

---

<sup>370</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 645-646 / 174 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>371</sup> Όσο αφορά το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στις διαφορετικές τάσεις της ζωής, βλ. την πρώτη ενότητα του 5<sup>ου</sup> κεφαλαίου της παρούσας εργασίας.

<sup>372</sup> Βλ. «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1361, 1363 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): Μιλάμε για κάποιο βαθμό, διότι τόσο η ενόραση όσο και η φιλοσοφία επιδέχονται διαβαθμίσεις, δηλαδή «πολλούς βαθμούς έντασης (*intensité*)» και «βάθους (*profondeur*)»

<sup>373</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Bergson», ό.π., σ. 367.

<sup>374</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 646 / 174.

<sup>375</sup> Ό.π., σ. 650 / 178. Διαπιστώνεται λοιπόν ότι η νόηση μπορεί να παίξει έναν απελευθερωτικό ρόλο (*rôle libérateur*), βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 210. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι, στην απελευθέρωση αυτή της νόησης συμβάλλει και η γλώσσα, βλ. Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson», ό.π., σ. 86.

<sup>376</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», επίμετρο στην έκδοση της ελληνικής μετάφρασης της *Δημιουργικής Εξέλιξης* (βλ. στη βιβλιογραφία τις ελληνικές μεταφράσεις που χρησιμοποιήθηκαν), σ. 367 καθώς και Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 210.

συγκεχυμένη συμπάθεια<sup>377</sup>, άρα δεν συλλαμβάνεται «ως είδος φώτισης ή ως συναίσθημα, δηλαδή ως υποκειμενική και αυθαίρετη γνώση»<sup>378</sup> και όπως διευκρινίζει ο ίδιος ο φιλόσοφος αποτελεί μια ικανότητα που «δεν έχει τίποτα το μυστηριώδες (mystérieux)»<sup>379</sup>. Αντιθέτως, όπως υποστηρίζει ο Deleuze, η μέθοδος της ενόρασης χρησιμοποιείται από τον Bergson προκειμένου να αποκαταστήσει την ακρίβεια της φιλοσοφίας ως γνωστικού αντικειμένου<sup>380</sup>.

Επισημαίνεται ακόμη «η ύπαρξη μιας γερής βάσης ώστε να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της άποψης ότι ο Henri Bergson είναι ορθολογιστής (rationalist) όσο και ενορασιοκράτης (intuitionist). Προσπαθεί να εξηγήσει μάλλον παρά απλώς να περιγράψει» τα φαινόμενα της διάρκειας, της ζωής, της εξέλιξης και της δημιουργίας<sup>381</sup>, βασιζόμενος στην ενορατική μέθοδο. Η μπερξονική όμως ενόραση δεν στρέφεται εναντίον της ύπαρξης και της χρησιμότητας της νόησης, αλλά ενυπάρχει από την αρχή στην πραγματικότητα, με την οποία συνέχεται μέσα στην ενότητα του είναι, ενός είναι που συνεχώς γίνεται. Παρά μάλιστα το γεγονός ότι η ενόραση ως θεματοποιημένη έννοια δεν εμφανίζεται καθόλου στο πρώτο έργο του φιλοσόφου, η μετέπειτα παρουσίαση και ανάλυσή της δεν προκαλεί έκπληξη, αφού ήδη στο *Δοκίμιο*

<sup>377</sup> Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 1.

<sup>378</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 363.

<sup>379</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1431.

<sup>380</sup> Σύμφωνα με τον Deleuze (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 20), η φιλοσοφική ακρίβεια είναι ισάξια της επιστημονικής ακρίβειας, η κάθε μια στο δικό της πεδίο. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Bergson «θέλησε να προσφέρει στη φιλοσοφία μια μέθοδο, που, ενώ θα χρησιμοποιούσε όλα τα συμπεράσματα και τις κατακτήσεις των θετικών επιστημών, θα οδηγούσε ταυτόχρονα και προς μια γνώση συνθετική, αποτέλεσμα μιας άμεσης εποπτείας επάνω στον εαυτό μας και τον κόσμο», βλ. Γιώργος Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», ό.π., σ. 84. Για τον γάλλο φιλόσοφο «η φιλοσοφία είναι μια επιστήμη», καθώς, όπως στον Descartes, «υπάρχει συνέχεια της φυσικής στη μεταφυσική όταν εξετάζουμε τις μεθόδους έρευνας και την ποιότητα των βεβαιοτήτων». Βέβαια, οι δύο φιλόσοφοι όταν αναφέρονται στον επιστημονικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας, έχουν υπό όψη τους διαφορετικά επιστημονικά πρότυπα, ο Descartes το πρότυπο των μαθηματικών, ενώ ο Bergson αυτό της βιολογίας, βλ. την εισαγωγή του Henri Gouhier στο *Oeuvres*, σ. ix-xii.

<sup>381</sup> Βλ. Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson», ό.π., σ. 73.



για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης φαίνεται να τηρούνται οι μεθοδολογικές της προϋποθέσεις όπως θα τεθούν από τον φιλόσοφο στα επόμενα έργα του.

Συνεπώς, «η μομφή περί ανορθολογισμού» της φιλοσοφίας του Bergson<sup>382</sup> οφείλεται στη λαθεμένη πρόσληψη του έργου και, ειδικότερα, στη μη κατανόηση του επαναπροσδιορισμού των εννοιών της νόησης και της ενόρασης καθώς και της συμπληρωματικής τους σχέσης<sup>383</sup>. Όμως, η κριτική που ασκείται στον φιλόσοφο σχετικά με την ενόραση, Ένα κύριο σημείο της κριτικής που έχει ασκηθεί στον Bergson σχετικά με την ενόραση εστιάζεται και σε άλλα δύο σημεία α) στο ότι ο φιλόσοφος δεν αποσαφηνίζει τον τρόπο λειτουργίας της, καθώς και το πόσο μπορεί να επεκταθεί<sup>384</sup> και β) στο ότι δεν υπάρχει δυνατότητα έκφρασης και μετάδοσης των γνώσεων που μπορεί να μας προσφέρει<sup>385</sup>.

Ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται η εννοιακή γνώση δεν φαίνεται να διευκρινίζεται επαρκώς από τον Bergson. Φαίνεται πάντως ότι η ενόραση «προϋποθέτει ένα είδος βιασμού της φύσης και χαρακτηρίζεται από κοπιώδη προσπάθεια», με την οποία στρέφεται ενάντια στην ίδια τη φύση, άρα ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό<sup>386</sup>. Διαπιστώνουμε ότι η έννοια της προσπάθειας, άρρηκτα συνδεδεμένη

---

<sup>382</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 358-384 (ιδ. σ. 363-364).

<sup>383</sup> Πβ. Θέωνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 21, 1990, σ. 241 και Γιώργος Μουρέλος, «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», ό.π., σ. 89.

<sup>384</sup> Βλ. ενδεικτικά Leszek Kolakowski, *Bergson*, ό.π., σ. 31-32.

<sup>385</sup> Βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 121 καθώς και Leszek Kolakowski, *Bergson*, ό.π., σ. 33.

<sup>386</sup> βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του H. Bergson», ό.π., σ. 366. Πβ. επίσης Jean-Luis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 55 και Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P.U.F., «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1964, σ. 69.

Ας δούμε τι υποστηρίζει ο Bergson: «Αυτό που μου γράφετε σχετικά με τη δυσκολία που παρουσιάζει η ενόραση ισχύει πράγματι. Ο εγκέφαλός μας επινοήθηκε για εντελώς άλλες λειτουργίες και όχι για να φιλοσοφεί και εγώ ο ίδιος νιώθω έντονα την αντίσταση που προβάλλει ο δικός μου εγκέφαλος στο φιλοσοφείν. Ίσως όμως, με την επίμονη εφαρμογή της μεθόδου, να κατορθώσουμε να καταστήσουμε φυσικό αυτό που σήμερα εναντιώνεται στη φύση», βλ. *Correspondances*, πρόλογος, επιμέλεια έκδοσης





με την αυτοδημιουργία της προσωπικότητά μας, συνδέεται στενά και με την ενορατική γνώση<sup>387</sup>. Μπορούμε επίσης να ισχυριστούμε ότι το πρώτο βήμα της ενορατικής προσπάθειας έγκειται στην απομάκρυσή μας από κάθε έννοια που διαμορφώνεται έχοντας ως κέντρο αναφοράς τον χώρο και τις καθημερινές ανάγκες, με σκοπό να έρθουμε σε επαφή με το εσωτερικό της ψυχικής μας ζωής, διεργασία η οποία δεν μπορεί να εκφραστεί επαρκώς με λεκτικούς όρους ούτε να εξηγηθεί πλήρως. Αξίζει επίσης να επαναλάβουμε ότι ο γάλλος φιλόσοφος δεν επιδίωκε την συγκρότηση ενός *a priori* συστήματος, αλλά επιζητά έναν άλλο τρόπο έρευνας της πραγματικότητας, και διαμορφώνει μια σκέψη με σκοπό να αναδείξει έναν τρόπο προσέγγισης της γνώσης, ισχυριζόμενος την ύπαρξη ενός κοινού βιώματός της.

Με τον Bergson εγκαινιάζεται «ένας νέος τρόπος του φιλοσοφείν» ο οποίος αντιπαρτίθεται στις παραδοσιακές θεωρίες<sup>388</sup> και σε κάθε είδους αφηρημένες, θεωρητικές κατασκευές<sup>389</sup>, διακηρύσσοντας την ανυπαρξία των φιλοσοφικών προβλημάτων της ελευθερίας, του μηδενός και της αταξίας<sup>390</sup>. Η φιλοσοφία «δεν μπορεί, δεν οφείλει να δεχθεί την, διά της καθαρής νοησιαρχίας καταστημένη σχέση μεταξύ της θεωρίας της γνώσης και της θεωρίας της κεκτημένης γνώσης, μεταξύ της μεταφυσικής και της επιστήμης»<sup>391</sup>. Για τον γάλλο φιλόσοφο, η «φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι παρά μια προσπάθεια να διαχυθούμε εκ νέου μέσα στο όλο»<sup>392</sup> και η σύλληψη της ζωής ως διάρκειας αποκλείει μια θεώρησή της υπό μορφή συστήματος. Η ζωή, η συνείδηση και η διάρκεια συμπλέκονται μεταξύ τους, χωρίς κάποια από αυτές να αποτελεί την πρωταρχική αρχή στην οποία να μπορεί να αναχθεί το σύνολο της μπερζονικής σκέψης: η φιλοσοφία του Bergson δεν συνίσταται σε ένα σύστημα, αφού το αντικείμενο έρευνας, ο κόσμος στο σύνολό του, το σύμπαν, δεν αποτελεί ένα πλήρες

---

και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τις Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon και Suzanne Stern-Gillet, Παρίσι, P.U.F., 2002, σ. 438-439.

<sup>387</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 664 / 196.

<sup>388</sup> Βλ. Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, ό.π., σ. 84, σημ. 1.

<sup>389</sup> Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson», ό.π., σ. 370.

<sup>390</sup> Βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 93-145 και *EC, Oeuvres*, σ. 681-687, 725-747.

<sup>391</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 659-660 / 192.

<sup>392</sup> *Ό.π.*, σ. 658 / 190.



και τέλειο σύστημα της πραγματικότητας<sup>393</sup>.

Ποια είναι τελικά η μέθοδος την οποία ο Bergson προκρίνει ως φιλοσοφική; Ο γάλλος φιλόσοφος κάνει λόγο για τη φιλοσοφία ως «θετική μεταφυσική (métaphysique positive)»<sup>394</sup>, κατά την οποία η δυνατότητα κατάκτησης μιας οριστικά βέβαιης γνώσης αμφισβητείται και αντί αυτής προκρίνεται μια διαδικασία αναζήτησης της βεβαιότητας, μέσω της συνεχούς έρευνας και εξέτασης «διαφορετικών γραμμών γεγονότων» που δίνονται από «διαφορετικές περιοχές της εμπειρίας». Η καθεμιά από αυτές τις γραμμές γεγονότων (lignes de faits), «χωρίς να μας δίνει την επιθυμητή γνώση, μας δείχνει μια κατεύθυνση» και «καθεμιά, ξεχωριστά, θα μας οδηγήσει σε ένα απλώς πιθανό συμπέρασμα· όλες όμως μαζί, μέσω της σύγκρισής τους, θα μας θέσουν μπροστά σε μια τέτοια συσσώρευση πιθανοτήτων, ώστε θα νιώθουμε, το ελπίζω, ότι βρισκόμαστε στο δρόμο προς τη βεβαιότητα». «Όταν μάλιστα έχει κανείς πολλές κατευθύνσεις, τούτο είναι να μας σημαντικό, διότι αυτές οι κατευθύνσεις οφείλουν να συγκλίνουν (converger) στο ίδιο σημείο (point) και το εν λόγω σημείο είναι ακριβώς αυτό το οποίο αναζητούμε». «Οδηγημένοι από μια ολοένα και ευρύτερη εμπειρία, σε ολοένα και μεγαλύτερες πιθανότητες, θα τείναμε, όπως σ' ένα όριο, προς την οριστική βεβαιότητα (certitude définitive)». «Με τον τρόπο αυτό η φιλοσοφία δεν θα είναι πλέον μια κατασκευή, συστηματικό έργο ενός μοναδικού στοχαστή. Θα περιέχει, θα απαιτεί ακατάπαυστα προσθήκες, διορθώσεις, επεξεργασία. Θα προοδεύει σαν τη θετική επιστήμη. Θα βασίζεται και αυτή στη συνεργασία μεταξύ των φιλοσόφων»<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> Βλ. H. Wildom Carr, *Henri Bergson: the Philosophy of Change*, London and Edinburgh, T.C. and E.C. Jack, 1912, σ. 14.

<sup>394</sup> «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», *Mélanges*, σ. 463-502 και ιδ. σ. 464.

<sup>395</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Œuvres*, σ. 816-818 / 2-3: Ο υποθετικός και ασαφής χαρακτήρας του παραπάνω αποσπάσματος αμβλύνεται από τον ισχυρισμό ότι τη βεβαιότητα «θα την προσεγγίζουμε άλλωστε στο διηνεκές, μέσα από την κοινή και συνδυασμένη καλοπροαίρετη προσπάθεια». Πβ. επίσης «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», *Mélanges*, σ. 464.



## ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΧΡΟΝΙΚΗ ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

### **A. Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΔΙΑΡΚΕΙΑΣ ΚΑΙ ΥΛΗΣ**

Ο Bergson επιχειρεί να εξηγήσει όλη την εξέλιξη της ζωής βάσει της ύπαρξης δύο ανταγωνιστικών ρευμάτων<sup>396</sup>, δύο διαδικασιών αντίθετης κατεύθυνσης<sup>397</sup>, της ύλης και της συνείδησης. Η «ορμή της ζωής (*élan de vie*) για την οποία μιλάμε έγκειται, συνοπτικά, σε μια απαίτηση για δημιουργία (*création*)», η οποία όμως, δεν «μπορεί να δημιουργήσει απόλυτα, διότι προσκρούει στην ύλη, δηλαδή σε μια κίνηση αντίδρομη (*inverse*) προς τη δική της»<sup>398</sup>. Η αιτία του διαχωρισμού της ζωής σε τρεις κύριες κατευθύνσεις (φυτά, ζώα, άνθρωπος) καθώς και της διαίρεσής της σε «ξεχωριστές ατομικότητες (*individualités distinctes*)» είναι τα προβλήματα που προκύπτουν από τη σχέση της με την ύλη<sup>399</sup>.

Όπως έχει προαναφερθεί, η ζωή αναπτύσσεται επενεργώντας στην ύλη, δημιουργώντας μορφές, όλο και πιο απροσδιόριστες, όλο και πιο απρόβλεπτες, δηλαδή όλο και πιο ελεύθερες (*libres*)<sup>400</sup>. Άρα, η δύναμη της ζωής, αδυνατώντας «να διαπεράσει την ύλη χωρίς να στηριχθεί και να προσαρμοστεί πάνω της», αναγκάζεται να προσαρμοστεί σε αυτήν προκειμένου και ώσπου να καταφέρει να τη χρησιμοποιήσει<sup>401</sup> και «να εισάγει στους κόλπους της τη μέγιστη δυνατή απροσδιοριστία (*indétermination*) και ελευθερία (*liberté*)»<sup>402</sup>. Το γεγονός αυτό, κρίνεται

<sup>396</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 652 / 180.

<sup>397</sup> Βλ. *ό.π.*, σ. 665-666 / 198.

<sup>398</sup> *Ο.π.*, σ. 708 / 240 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>399</sup> *Ο.π.*, σ. 723 / 256. Σε άλλο σημείο του έργου του (βλ. «*La Conscience et la Vie*», σ. 831), ο Bergson κάνει μια διάκριση ανάμεσα στις έννοιες της ατομικότητας και της προσωπικότητας, υποστηρίζοντας ότι η δεύτερη έπεται της πρώτης. Έτσι η προσωπικότητα προβάλλει ως το ακρότατο σημείο της εξελικτικής πορείας της αρχικής ζωτικής ώθησης.

<sup>400</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 602 / 129.

<sup>401</sup> *Ο.π.*, σ. 724 / 257.

<sup>402</sup> *Ο.π.*, 708 / 240 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Για τον Bergson η εξέλιξη είναι συνεχής και ανεπαίσθητη αν και, φυσικά, «μόνο σε ειδικές συνθήκες και υπό ειδικές περιστάσεις δημιουργεί ένα νέο



ως απαραίτητο μέρος της εξέλιξης, αφού αν η ζωή δεν είχε υιοθετήσει αρχικά την κατεύθυνση της ύλης, τότε δεν θα είχε τη δυνατότητα να επενεργήσει σε αυτή<sup>403</sup>.

Από την άλλη όμως πλευρά, η αντίσταση της ύλης προκαλεί την *εντατικοποίηση της προσπάθειας* της ζωτικής ορμής. Η ύπαρξη της ύλης «θέτει σε δοκιμασία τη δύναμή μας» και χωρίς αυτήν, δεν θα είχε προκληθεί και δεν θα ήταν δυνατή η προσπάθεια για την εκτύλιξη των στοιχείων που η ζωή εν δυνάμει φέρει μέσα της. Η ύλη, «μέσω της αντίστασης που προβάλλει και μέσω της υπακοής στην οποία μπορούμε να την οδηγήσουμε», «είναι συγχρόνως το εμπόδιο (*obstacle*), το εργαλείο (*instrument*) και το ερέθισμα (*stimulant*)»<sup>404</sup>. Το γεγονός ότι το «δημιουργικό στοιχείο διαπερνά την ύλη και τη διαμορφώνει πλάθοντας ολοένα νέες μορφές, παρά (και υπό μία ορισμένη έννοια με) την αντίσταση της ύλης», μπορεί να μας οδηγήσει στο να υποστηρίξουμε ότι «η ύλη με την αντίστασή της προδίδει στη συνείδηση υψηλότερο κύρος»<sup>405</sup>.

Πού οφείλεται όμως η διαρκής αντιπαράθεση της συνείδησης και της ύλης; Ο Bergson ισχυρίζεται ότι η «βαθιά αιτία αυτών των παραφωνιών (*dissonances*) έγκειται σε μια *αδιόρθωτη διαφορά ρυθμού*»<sup>406</sup> που υπάρχει ανάμεσα στις δύο αυτές τάσεις. Η δύναμη της ζωής «δεν έχει παρά να αφαιρεθεί (*distraire d' elle-même*) για να χαλαρώσει (*se détendre*), δεν έχει παρά να χαλαρώσει για να εκταθεί (*s' étendre*)». Η ύλη είναι «μια χαλάρωση (*détente, relâchement*) του μη εκτατού (*inextensif*) σε εκτατό

---

είδος», βλ. την εισαγωγή στο Keith Ansell Pearson (επιμελ.), *Henri Bergson Key Writings*, Νέα Υόρκη, Continuum Publishing, 2002, σ. 23.

<sup>403</sup> Τόσο στη *Δημιουργική Εξέλιξη* (βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 578-579 / 105-106), όσο και στη διάλεξη με τίτλο «Η Συνείδηση και η Ζωή» (1911) (βλ. «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 830 / 14), η οποία αποτελεί μια σύνοψη των θέσεων του φιλοσόφου σχετικά με την εξέλιξη της ζωής, ο Bergson χρησιμοποιεί το παράδειγμα του σιδηροδρόμου: η ζωή στη σχέση της με την ύλη «συμπεριφέρεται όπως το κλειδί του σιδηροδρόμου που εφαρμόζεται κατά μήκος της σιδηροτροχιάς από την οποία θέλει να απομακρύνει το τρένο».

<sup>404</sup> «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 831-832 / 15 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. επίσης *EC, Oeuvres*, σ. 719 / 252. Πβ. *Correspondances*, σ. 440.

<sup>405</sup> Βλ. Κωνσταντίνος Π. Ρωμανός, *Οικειώσεις, Η ιδέα ενός Αισθητικού Ανθρωπισμού με αφετηρία τη Φιλοσοφία της Ζωής του Ανρί Μπερζόν*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός, 2001, συλλογή «Παραφερνάλια», σ. 84-85, 350.

<sup>406</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 603 / 130 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).



(extensif) και, ως εκ τούτου της ελευθερίας σε αναγκαιότητα»<sup>407</sup>. Όμως η χαλάρωση αυτή δεν είναι πλήρης, επειδή η ζωή, έχει χρονική φύση και δρα όπως η προσωπική συνείδηση, χαρακτηρίζεται από μνήμη και βούληση<sup>408</sup>, κάτι το οποίο για τον φιλόσοφο «σημαίνει ότι δεν πέφτουμε ποτέ σε αυτή την απόλυτη παθητικότητα, όπως και δεν μπορούμε να γίνουμε απόλυτα ελεύθεροι»<sup>409</sup>.

Επομένως, το ίδιο ζωτικό ρεύμα διαχωρίζεται και διαφοροποιείται σε δύο τάσεις που ακολουθούν αντίθετες κατευθύνσεις και τις οποίες ο φιλόσοφος διακρίνει σε «πνευματικότητα (spiritualité)» και «υλικότητα (materialité)» και εικάζει ότι «η φυσική ύπαρξη (existence physique) κλίνει προς τη δεύτερη κατεύθυνση, όπως και η ψυχική ύπαρξη (existence psychique) προς την πρώτη»<sup>410</sup>. Παρόλο λοιπόν που η προσωπικότητά μας ακολουθεί την πρώτη κατεύθυνση, αυτή της διάρκειας, ο Bergson διαπιστώνει την ύπαρξη δύο όψεων του εγώ (deux aspects du moi): την εσωτερική-

<sup>407</sup> Ο.π., σ. 679-680 / 212.

<sup>408</sup> Βλ. σ. 665 / 197. Πβ. επίσης «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1069 / 1085. Το ζήτημα της δράσης της ζωής ως συνείδησης παρουσιάζεται στην επόμενη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου.

<sup>409</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 665 / 197. Πρέπει να σημειωθεί ότι ήδη στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ο Bergson, είχε πει ότι η ελευθερία δεν αποτελεί μια απόλυτη έννοια, αλλά «επιδέχεται διαβαθμίσεις, βλ. *DI, Oeuvres*, σ. 109-110 / 226-227.

<sup>410</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 665 / 197. Πβ. *Correspondances*, σ. 440.

Η οριστική απόκριση σχετικά με το ζήτημα της προέλευσης της ύλης παρουσιάζει ιδιαίτερες δυσκολίες, κυρίως εξαιτίας ορισμένων σημείων, όπου η ύλη προβάλλει ως ένα στοιχείο ξεχωριστό και, σχεδόν εξωτερικό ως προς τη διαδικασία της ζωής. Είναι ενδεικτικά τα ακόλουθα απόσπασματα: δεν «είμαστε το ίδιο το ζωτικό ρεύμα (courant vital): είμαστε αυτό το ρεύμα αλλά ήδη φορτισμένο (chargé) με ύλη, δηλαδή με παγιωμένα μέρη της υπόστασής του τα οποία παρασύρει στο διάβα του», βλ. *ό.π.*, σ. 698 / 230. «Η ζωή στις απαρχές της εγκαταστάθηκε σε ένα ορισμένο είδος ύλης που άρχιζε ή που θα μπορούσε να αρχίσει να κατασκευάζεται χωρίς αυτή». «Η εξέλιξη της ζωής, από τις απαρχές της μέχρι τον άνθρωπο, μας θυμίζει την εικόνα ενός ρεύματος συνείδησης το οποίο θα εισερχόταν στην ύλη, σαν να απέβλεπε να ανοίξει ένα υπόγειο πέρασμα», βλ. «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 830-831 / 14-15. Αυτή η, φαινομενική ίσως, ανακολουθία του φιλοσόφου μάλλον εξηγείται με βάση το γεγονός ότι η δημιουργία της ύλης (création de matière) οφείλεται σε μια στιγμιαία διακοπή του δημιουργικού ρεύματος (courant créateur), κατά την οποία η βούληση της ζωής χαλαρώνει και η εξελικτική διαδικασία *αποδομείται (se défait)*, βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 698, 703 / 231, 235-236 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

βαθιά και την εξωτερική-επιφανειακή<sup>411</sup>.

Επίσης στην ύπαρξη των δύο αυτών όψεων, προσπαθεί να θεμελιώσει την ύπαρξη δύο αντίστοιχων κινήσεων στο επίπεδο της ζωής εν γένει. Όπως στο εγώ από τη μια μεριά, έχουμε την ένταση και την αλληλοδιείσδυση των ψυχικών μας καταστάσεων καθώς και την ελεύθερη δράση και, από την άλλη, την αλληλοεξωτερίκευση των ίδιων καταστάσεων και την προβολή τους στον χώρο, έτσι και στη ζωή εν γένει, η συνειδησιακή ροή διαχωρίζεται σε δύο κατευθύνσεις στη μια εκ των οποίων η προσπάθεια της ζωής εντατικοποιείται και δημιουργεί, ενώ στην άλλη, χαλαρώνει και σχεδόν αυτοματοποιείται<sup>412</sup>.

Άραγε, η παρουσίαση της ύλης και της συνείδησης ως δύο αντίθετων κατευθύνσεων της ζωής, συνεπάγεται ότι οι δύο αυτές τάσεις διαφέρουν και ως προς τη φύση τους; Προκύπτει λοιπόν ένα ερώτημα σχετικά με τον τρόπο που ο Bergson νοηματοδοτεί και χρησιμοποιεί τις διαφορές φύσεως και τις διαφορές βαθμού στη φιλοσοφία του. Γενικότερα, στα κείμενα του φιλοσόφου παρατηρείται μία σύγχυση αναφορικά με τις διαφορές φύσεως (*différence de nature*) και τις διαφορές βαθμού (*degré*), καθώς από τη μια πλευρά, ο Bergson τονίζει ότι ανάμεσα στο φυτό και το ζώο «το μόνο που διαφέρει είναι η αναλογία» των συνυπάρχουσων τάσεων της ζωής<sup>413</sup>, ενώ από την άλλη, στη συνέχεια του ίδιου έργου, διακρίνει τον φυτικό, τον ενστικτώδη και τον έλλογο βίο δίνοντας έμφαση στο γεγονός ότι η «διαφορά μεταξύ τους δεν είναι μια διαφορά έντασης (*intensité*), ούτε γενικότερα βαθμίδας, αλλά φύσης»<sup>414</sup>. Παρατηρούμε όμως ότι στα προαναφερθέντα αποσπάσματα, ότι στην πρώτη περίπτωση ο φιλόσοφος θέλει να αναδείξει την ύπαρξη μιας κοινής καταγωγικής ορμής της ζωής εν γένει και στη δεύτερη αντιπαρατίθεται στην αριστοτελική αντίληψη περί διαφορετικών βαθμών ανάπτυξης «της ίδιας αναπτυσσόμενης τάσης, ενώ πρόκειται για τρεις δυιστάμενες κατευθύνσεις μιας δραστηριότητας που διαιρέθηκε μεγαλώνοντας»<sup>415</sup>.

<sup>411</sup> Βλ. *Di, Oeuvres*, σ. 85-92.

<sup>412</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 666, 684-685 / 198, 216-217.

<sup>413</sup> *Ο.π.*, σ. 591 / 117.

<sup>414</sup> *Ο.π.*, σ. 609 / 136.

<sup>415</sup> *Αυτόθι*.

Άλλο ένα αξιοσημείωτο ζήτημα της μπερξονικής φιλοσοφίας είναι αυτό της διάρκειας της ύλης και ιδιαίτερα η μετάβαση του φιλοσόφου από μια δυϊστική αντίληψη της πραγματικότητας σε μια προσπάθεια ενοποιημένης κατανόησης του συνόλου της ζωής. Το γεγονός αυτό δεν είναι απαραίτητο να αποτιμηθεί αρνητικά ως προς την αξία της συγκεκριμένης φιλοσοφίας, αφού, λαμβάνοντας υπ' όψιν τη πορεία της σκέψης του φιλοσόφου στο σύνολό της, παρατηρούμε ότι και αυτή φαίνεται να "διαρκεί", άρα να αναπτύσσεται μεταβαλλόμενη.

Ήδη στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* υπάρχουν δύο σημεία όπου ο Bergson αναφέρεται στο ζήτημα αυτό. Μάλιστα, σε ένα σημείο υποστηρίζει ότι η διάρκεια ισχύει και για τον εξωτερικό-υλικό κόσμο, όχι βέβαια για τον γεωμετρικό χώρο, λέγοντας χαρακτηριστικά: «δεν διαρκούμε μόνο εμείς: τα εξωτερικά πράγματα, καθώς φαίνεται, διαρκούν κι αυτά, και ο χρόνος, ιδωμένος από αυτή τη σκοπιά, μοιάζει με ένα ομοιογενές περιβάλλον». Ενώ το ζήτημα περιπλέκεται ακόμα περισσότερο, όταν στο συμπέρασμα του ίδιου έργου αναδιατυπώνει τη θέση του ως εξής: «Δεν πρέπει, λοιπόν, να πούμε ότι τα εξωτερικά πράγματα διαρκούν, αλλά μάλλον, ότι υπάρχει σε αυτά κάποιος ανέκφραστος λόγος (*inexprimable raison*), δυνάμει του οποίου δεν θα μπορούσαμε να τα θεωρήσουμε σε διαδοχικές στιγμές της διάρκειάς μας χωρίς να διαπιστώσουμε ότι άλλαξαν»<sup>416</sup>.

Από την άλλη πλευρά, στη *Δημιουργική Εξέλιξη* η ύλη χαρακτηρίζεται από μία διάρκεια μικρότερης έντασης (*intensité, tension*) και συστολής (*contraction*) σε σχέση με την εσωτερική μας διάρκεια. «Κατά συνέπεια, ούτε ο χώρος είναι τόσο ξένος όσο νομίζουμε προς τη φύση μας ούτε η ύλη τόσο πλήρως εκτεταμένη μέσα στον χώρο όσο την παριστούν η νόησή μας και οι αισθήσεις μας»<sup>417</sup>. «Παραιτούμενοι λοιπόν από την πλαστή ενότητα που επιβάλλει έξωθεν η νόηση στη φύση, θα ξαναβρούμε ίσως την αληθινή, εσωτερική και ζώσα ενότητά της. Διότι η προσπάθεια που καταβάλλουμε για να ξεπεράσουμε την καθαρή νόηση μάς εισάγει σε κάτι ευρύτερο, όπου η νόησή μας διαγράφεται σχηματικά και από το οποίο πρέπει να αποσπαστηκε»<sup>418</sup>.

Στο πλαίσιο ενός χρόνου που ρέει συνεχώς διαφοροποιούμενος εσωτερικά και

<sup>416</sup> *DI, Oeuvres*, σ. 71-72, 148 / 146, 305-306.

<sup>417</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 665-667 / 197-199. Πβ. επίσης *MM, Oeuvres*, σ. 342-343.

<sup>418</sup> *Ο.π.*, σ. 664 / 196.



ποιοτικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο φιλόσοφος οδηγείται σε μια μονιστική σύλληψη της ζωής η οποία όμως χαρακτηρίζεται από μια ιδιοτυπία. Όπως πολύ εύστοχα έχει υποστηρίξει ο J.-L. Vieillard-Baron, στη σκέψη του Bergson το πραγματικό συγκροτείται από «μια διαλεκτική αντιθέτων (*dialectique des contraires*)», δηλαδή από τη διαλεκτική που αναπτύσσεται ανάμεσα στη δημιουργική ορμή και την ακατέργαστη ύλη<sup>419</sup>. Εξάλλου, η πραγματικότητα είναι κατ'ουσίαν κινητικότητα και αναδεικνύεται ως μια τάση, ως «μια αρχόμενη αλλαγή κατεύθυνσης»<sup>420</sup>.

Η ίδια λοιπόν «η ζωή είναι μια κίνηση, ενώ η υλικότητα είναι η αντίδρομη κίνηση», μια «αδιαίρετη κατιούσα κίνηση»<sup>421</sup>. «Το δεύτερο από αυτά τα ρεύματα αντιστρατεύεται το πρώτο, αλλά το πρώτο αποκτά κάτι από το δεύτερο» κι έτσι «προκύπτει μεταξύ τους ένας *modus vivendi*, που δεν είναι άλλος από την οργάνωση (*organisation*)». Όμως και οι δύο απορρέουν από την ίδια πηγή, κάτι το οποίο δεν μπορούμε να κατανοήσουμε εξαιτίας της παρέμβασης της νόησης και των αισθήσεων<sup>422</sup>.

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι, ο φιλόσοφος δεν αναφέρεται στην ύπαρξη δύο πρωταρχικών αρχών, δύο ξεχωριστών ουσιών, και με τον τρόπο αυτό, απορρίπτει τον παραδοσιακό δυϊσμό. Η διάκριση ανάμεσα στην ύλη και τη ζωή-συνείδηση οφείλεται στη διαφορετική φύση τους<sup>423</sup>, επομένως δεν πρόκειται για μια *a priori* και καθαρά θεωρητική διάκριση και για έναν «δυϊσμό των ουσιών (*dualisme des substances*)»<sup>424</sup>, αλλά για έναν ζωτικό διαχωρισμό τάσεων που συντελείται κατά τη διάρκεια της

<sup>419</sup> Πρόκειται για μια «διαλεκτική σύλληψη του πραγματικού», βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 25-26. Βλ. επίσης Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, ό.π., σ. 159-162.

<sup>420</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1420.

<sup>421</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 724 / 257.

<sup>422</sup> Ό.π., σ. 707, / 239 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>423</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 19, 91. Πβ. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 21.

<sup>424</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, (δίγλωσση έκδοση), σ. 219 (γαλλικό κείμενο) και σ. 55 (ελληνική μετάφραση). Έχει, μάλιστα, υποστηριχθεί (βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», ό.π., σ. 7) ότι το πρώτο που επιδιώκει ο γάλλος φιλόσοφος «είναι μια προσπάθεια υπέρβασης των διχαστικών αντιλήψεων του ιδεαλισμού».



εξελικτικής πορείας και δεν σταματά να διαμορφώνεται. Παρόλα αυτά, ακόμη και αν χαρακτηρίσουμε τον Bergson ως δυϊστή, πρέπει να διευκρινιστεί ότι έχουμε να κάνουμε με έναν δυϊσμό σε «μετριασμένη» μορφή<sup>425</sup>. Επομένως, η διάκριση ανάμεσα στην ύλη και τη συνείδηση, συλλαμβάνεται υπό τους όρους της συστολής-έντασης και της διαστολής-χαλάρωσης της διάρκειας.

Βέβαια, ο ίδιος ο φιλόσοφος, αρνείται τόσο τον μονισμό όσο και τον πανθεισμό εν γένει<sup>426</sup>. Η άρνηση του μονισμού αποτελεί ένδειξη «της απαραμείωτης διαφοράς ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη» και η άρνηση του πανθεισμού προκύπτει από την υποστήριξη της αξίας της «ιδέας της δημιουργίας»<sup>427</sup>. Η άρνηση του μονισμού (όπως και αυτή του πανθεισμού) γίνεται υπό το πρίσμα της υπόθεσης περί μιας δημιουργικής εξέλιξης, όπου η “σύγκρουση” της ύλης και του πνεύματος αναδεικνύεται ως η κινητήριος δύναμη της εξέλιξης και της συνεχούς δημιουργίας. Σε αυτήν ακριβώς την ακατάπαυστη σύγκρουση των τάσεων της ζωής συνίσταται ο ζωτικός και δημιουργικός χαρακτήρας της. Παρατηρούμε λοιπόν ότι η δημιουργική εξέλιξη περιλαμβάνει ένα συνεχές «παιχνίδι (play)» ανάμεσα στις αντιτιθέμενες τάσεις που την αποτελούν. Πρόκειται μάλιστα για μια διαδικασία χωρίς τέλος, εφόσον «στο μοντέλο της δημιουργικής εξέλιξης η τοποθέτηση ενός “τέλους” της εξέλιξης δεν έχει νόημα, καθώς αυτό θα περιόριζε τη δημιουργία στην πραγματοποίηση ενός προϋπάρχοντος μοντέλου». Στο σημείο αυτό, γίνεται σαφέστερος ο λόγος για τον οποίο η τελεολογία του Bergson χαρακτηρίζεται ως μια ενδιαφέρουσα και σύνθετη τελεολογική αντίληψη<sup>428</sup>.

---

<sup>425</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 19. Ο Bergson είναι δυϊστής με την έννοια ότι δεν δέχεται έναν υλικό αναγωγισμό, αλλά δεν πρόκειται για έναν δυϊσμό καρτεσιανού τύπου, διότι η άποψή του υποδηλώνει μια ευνόητη σύνδεση ανάμεσα στο πνεύμα, ή τουλάχιστον ανάμεσα στις εκδηλώσεις του, και τις υλικές δομές που απαιτούνται για αυτές τις εκδηλώσεις», βλ. Eric Matthews, «Bergson's concept of a person», ό.π., σ. 128.

<sup>426</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson στον μοναχό Tonquédec, *Mélanges*, σ. 964.

<sup>427</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Henri Bergson*, σειρά «Κείμενα Παιδείας», ό.π., σ. 122.

<sup>428</sup> Βλ. Keith Ansell Pearson, «Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life», στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 149, 152, 153, 156. Η προσεκτική εξέταση της σχέσης ζωής-ύλης μπορεί να αναδείξει τον σπουδαίο ρόλο που διαδραματίζουν οι αντιθετικές και διπολικές έννοιες τις οποίες ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί στο σύνολο του έργου του, πβ. Philippe Soulez, *Bergson politique*, ό.π., σ. 31-32.

Συνεπώς, ο Bergson αντιτίθεται τόσο σε έναν ριζικό μονισμό όσο και σε έναν ριζικό δυϊσμό. Όσον αφορά την πρώτη αντίληψη, εφόσον η καθολική συνείδηση διαχωρίζεται στις κατευθύνσεις της ζωής-πνεύματος και της ύλης, ο φιλόσοφος δεν υιοθετεί την ύπαρξη μιας και μοναδικής δημιουργικής αρχής, ενώ, όσον αφορά τη δεύτερη, είναι σαφές ότι δεν πρόκειται για δύο απόλυτα διαχωρισμένες καταστάσεις, αλλά για δύο αντιτιθέμενες, αλλά και συμπληρωματικές μεταξύ τους τάσεις της ίδιας ζωτικής ορμής. Ειδικότερα στη *Δημιουργική Εξέλιξη*, δίνεται η εικόνα μιας ενιαίας πραγματικότητας η οποία βρίσκεται, λόγω της χρονικής της φύσης, σε διαρκή εξέλιξη και, ακριβώς εξαιτίας της ίδιας της φύσης της δεν θα μπορούσε να πορευτεί αλλιώς, δηλαδή χωρίς την ύπαρξη μιας συνεχούς επαφής και αλληλοδιείσδυσης των κατευθύνσεών της, οι οποίες σχηματίζουν διαφορετικά επίπεδα του πραγματικού, η έρευνα των οποίων είναι έργο των αντίστοιχων στα επίπεδα αυτά επιστημών<sup>429</sup>.

Διαπιστώνεται λοιπόν ότι ο φιλόσοφος βρίσκεται πιο κοντά, ή καλύτερα κατευθύνεται προς μια 'ιδιότυπη' μονιστική αντίληψη της πραγματικότητας, έναν «νέο μονισμό (nouveau monisme)» που διέπεται από τις έννοιες της χαλάρωσης και της συστολής και φανερώνει την αληθινή και γνήσια ενότητα, καθώς ούτε η ύλη χαλαρώνει τόσο ώστε να περιέλθει στην κατάσταση του καθαρού χώρου, ούτε η διάρκεια συστέλλεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορέσει να ανεξαρτητοποιηθεί από την ύλη και τη συνολική διαδικασία της ζωής<sup>430</sup>.

Η ζωή παρουσιάζεται ως μια ανάμιξη πνεύματος και ύλης<sup>431</sup>, αποτελεί μια «μικτή πραγματικότητα», «συγκροτείται από ύλη και συνείδηση, από αναγκαιότητα και ελευθερία». Η ύπαρξη της ελευθερίας «πρέπει να αναζητηθεί, κυρίως, στο σημείο συνάντησής τους». Με κάποιον λοιπόν τρόπο, ο οποίος όμως δεν διευκρινίζεται επαρκώς, η εσωτερικότητα και η εξωτερικότητα ενώνονται «εκ των έσω»<sup>432</sup>. Η

<sup>429</sup> Βλ. «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», σ. 493-494.

<sup>430</sup> Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 20- 21, 71, 74-75, 90. Σύμφωνα μάλιστα με τον Deleuze, ο ίδιος ο φιλόσοφος παρουσιάζει τον μονισμό ως την πιο ικανοποιητική από όλες τις υποθέσεις, βλ. ό.π., σ. 78. Πβ. επίσης Leonard Lawlor, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, ό.π., σ. 60.

<sup>431</sup> Βλ. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ό.π., σ. 54.

<sup>432</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», ό.π., σ. 7. Ήδη από το *Δοκίμιο η ελευθερία έχει λάβει έναν ενοποιητικό ρόλο αναφορικά με*

εμφάνιση του νεοφανούς (nouveau) έγκειται στο «ακρότατο σημείο σύσφιγξης (extrême resserrement)» και σύγκλισης των δύο αντίθετων και διαφορετικών ως προς τη φύση τους κατευθύνσεων της ζωής<sup>433</sup>.

Αυτή η 'ιδιότυπη' μονιστική σύλληψη στηρίζεται στην «ενότητα του χρόνου (unicité du temps)», δηλαδή στην ύπαρξη ενός μοναδικού χρόνου, μιας μοναδικής διάρκειας, «στην οποία συμμετέχει το κάθε τι, συμπεριλαμβανομένου των συνειδήσεών μας, των έμβιων όντων και ολόκληρου του υλικού κόσμου»<sup>434</sup>. «Μέσα στη δημιουργική διάρκεια κάθε νέο γεγονός συμβάλλει στην αλλαγή του όλου, ενώ συγχρόνως το ίδιο δημιουργείται κάτω από την επίδραση του όλου»<sup>435</sup>. Με λίγα λόγια, «είναι το γεγονός της διάρκειας, ή ακόμη της εμπειρίας του πραγματικού χρόνου ως ζωντανής και ενεργής σύνθεσης, το οποίο πιστοποιεί την ύπαρξη της ελευθερίας μέσα στη φύση και της συμμετοχής της ίδιας της φύσης στην ελευθερία». «Η διάρκεια ενοποιεί την ελευθερία ή το πνεύμα και τη φύση, ή μάλλον { . . } ανακτά την πρωταρχική τους ενότητα. Η φιλοσοφία της διάρκειας είναι συνάμα φιλοσοφία του πνεύματος και φιλοσοφία της φύσης»<sup>436</sup>.

## B. Η ΖΩΗ ΩΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Έχοντας ως βάση τη συνεχή δραστηριότητα ενός εγώ που είναι εκ φύσεως μια πολλαπλή πραγματικότητα, ο Bergson ισχυρίζεται έναν τέτοιου είδους τρόπο εξέλιξης της ζωής στο σύνολό της. Ο ίδιος ο φιλόσοφος στην αρχή της *Δημιουργικής Εξέλιξης* διατυπώνει το κεντρικό ερώτημα του έργου ως ακολούθως: «βρίσκουμε ότι, για ένα

---

την προσωπική μας ζωή. Πρόκειται για άλλο ένα σημείο, όπου ο Bergson διευρύνει τη θεωρία του για τον ψυχολογικό χρόνο στο σύνολο της ζωής.

<sup>433</sup> Βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 21.

<sup>434</sup> Βλ. Thomas H. Lutzow, «The Structure of the Free Act in Bergson», ό.π., σ. 78, 87.

<sup>435</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 9.

<sup>436</sup> Βλ. Frédéric Worms, «À propos de relations entre la durée et la liberté», στο Jean-Louis Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, ό.π., σ. 162.

συνειδητό ον, υπάρχω σημαίνει μεταβάλλομαι, μεταβάλλομαι ωριμάζοντας, ωριμάζω αυτοδημιουργούμενος (*à se créer indéfiniment soi-même*) εις το διηνεκές. Θα το λέγαμε άραγε αυτό για την εν γένει ύπαρξη (*l'existence en général*);»<sup>437</sup>.

Κι ενώ στο *Δοκίμιο* πραγματευόταν, ανάμεσα σε άλλα, τη σχέση εσωτερικού-εξωτερικού εγώ, στη *Δημιουργική Εξέλιξη* ένα κύριο ζήτημα αφορά τη σχέση ζωής-ύλης. «Αν, στην επαφή της με την ύλη, η ζωή μπορεί να συγκριθεί με μια ώθηση ή με μίαν ορμή, θεωρούμενη αυτή καθαυτήν είναι μια απεραντοσύνη δυναμικότητας, μια αμοιβαία επικάλυψη μύριων όσων τάσεων που παραταύτα δεν είναι "μύριες όσες" παρά μόνο αφότου εξωτερικευθούν αμοιβαία, δηλαδή αφότου χωροποιηθούν. Η επαφή με την ύλη αποφασίζει γι'αυτό το διαχωρισμό. Όντως η ύλη διαιρεί το εν δυνάμει πολλαπλό, και έτσι η εξατομίκευση είναι εν μέρει έργο της ύλης και εν μέρει αποτέλεσμα εκείνου που ζωή φέρει μέσα της»<sup>438</sup>.

Είναι φανερό ότι η ζωτική ορμή ταυτίζεται με μια δημιουργική ορμή και η ζωή προβάλλει ως μια δυναμική και συνεχής δραστηριότητα η οποία λειτουργεί όπως η συνείδηση. Ο Bergson λοιπόν πραγματεύεται το φαινόμενο της ζωής βασιζόμενος στη χρονική φύση της συνείδησης, δηλαδή στην ετερογενή και πολλαπλή διάρκεια. Γιατί όμως ο γάλλος φιλόσοφος προκρίνει αυτό το ψυχολογικό μοντέλο γνώσης και έρευνας της πραγματικότητας; Πώς η προσωπική διάρκεια λαμβάνει μια τέτοιου είδους μεθοδολογική αξίωση; Καταρχήν, το άμεσο αίσθημα που έχουμε της ύπαρξής μας αποτελεί για τον Bergson το πρωταρχικό γνωσιολογικό στοιχείο: «η συνείδηση που έχουμε του δικού μας εαυτού, μέσα στη δική του συνεχή ροή, μας εισάγει στο εσωτερικό μιας πραγματικότητας, πάνω στο μοντέλο (*modèle*) της οποίας εμείς πρέπει να αναπαραστήσουμε (*représenter*) τις άλλες πραγματικότητες»<sup>439</sup>.

Επίσης, η ανθρώπινη συνείδηση φαίνεται να κατέχει μια ιδιαίτερη θέση στην εξέλιξη

<sup>437</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 500 / 22 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>438</sup> *Ο.π.*, σ. 714 / 246-247: Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρομοίωση της σχέσης ζωής-ύλης με την σχέση ποιητικού συναισθήματος-γλώσσας: «Παρόμοια, για ένα ποιητικό συναισθημα που εκφέρεται σε ξεχωριστές στροφές, σε ξεχωριστούς στίχους, σε ξεχωριστές λέξεις, μπορούμε να πούμε ότι περιείχε αυτή την πολλαπλότητα εξατομικευμένων στοιχείων την οποία, παραταύτα, δημιουργεί η υλικότητα της γλώσσας».

<sup>439</sup> «Introduction à la Métaphysique», *PM, Oeuvres*, σ. 1420.

της ζωής<sup>440</sup>: είναι αδιαχώριστη της διάρκειας κι έτσι η ανθρώπινη συνείδηση αναδεικνύεται ως το σημείο συστολής του χρόνου, δηλαδή της πραγματικότητας<sup>441</sup>. Η αλληλεπίδραση των στοιχείων που συγκροτούν τον κόσμο, τον καθιστούν ένα ενιαίο σύνολο που εξελίσσεται συνεχώς κι εντός του οποίου βρισκόμαστε κι εμείς: όποια κι αν είναι «η εσώτερη ουσία αυτού που είναι και αυτού που γίνεται, είμαστε και εμείς από αυτήν», δηλαδή «η ύλη και η ζωή που πληρούν τον κόσμο βρίσκονται σίγουρα και μέσα μας» κι έτσι, μπορούμε να νιώθουμε μέσα μας, «τις δυνάμεις που ασκούνται στα πράγματα»<sup>442</sup>.

Σε ολόκληρη τη *Δημιουργική Εξέλιξη* η ζωή λαμβάνει τη μορφή της συνείδησης, δηλαδή η θεωρία της ζωτικής ορμής του Bergson στηρίζεται στην υπόθεση της ύπαρξης μίας δύναμης της ζωής που φαίνεται να ενεργεί όπως η συνείδηση, δηλαδή ως *εάν (comme si)* να είχε τη φύση του διάρκειας. Με τον τρόπο αυτό, ο Bergson διερευνά τη ζωή ως μία δύναμη η οποία διαχωρίζεται σε τάσεις, αφού «τα στοιχεία μιας τάσης δεν μπορούν να συγκριθούν με συμπαρατιθέμενα και αλληλοαποκλειόμενα αντικείμενα στον χώρο αλλά μάλλον με ψυχολογικές καταστάσεις, καθεμιά από τις οποίες, παρότι αρχικά είναι ο εαυτός της, μετέχει παραταύτα στις άλλες και εμπρικλείει έτσι *δυνητικά (virtuellement)* όλη την προσωπικότητα στην οποία ανήκει»<sup>443</sup>.

Η σύγκριση της ζωής με μια ορμή παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο ως αναγκαία, «διότι δεν υπάρχει εικόνα, δανεισμένη από τον φυσικό κόσμο, που να μπορεί να αποδώσει με μεγαλύτερη προσέγγιση αυτή την ιδέα»<sup>444</sup>. Όμως ο Bergson σημειώνει ότι η παρομοίωση αυτή «είναι μόνο μια εικόνα (image)», και τονίζει ότι στην πραγματικότητα «η ζωή είναι *ψυχολογικής τάξεως (ordre psychologique)* και ανήκει

<sup>440</sup> Βλ. την επόμενη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου.

<sup>441</sup> Στο σημείο αυτό, έγκειται και η ιδιαιτερότητα της μπερζονικής γνωσιοθεωρητικής μεθόδου, βλ. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, ό.π., σ. 107-110, 213. Βλ. επίσης Pierre Montebello, «Différences de la nature et différences de nature», στο Jean-Louis Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, ό.π., σ. 154.

<sup>442</sup> «L' Intuition Philosophique», *PM, Oeuvres*, σ. 1361 / 30 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», ό.π., σ. 4-5.

<sup>443</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 595 / 122 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>444</sup> Ό.π., σ. 713 / 245.

στην ουσία του ψυχικού να *εμπεριέχει μια συγκεχυμένη πολλαπλότητα (plurarité confuse) αλληλοεισχωρούντων όρων*». Κι εφόσον η ενότητα της προσωπικότητας συνίσταται σε αυτήν ακριβώς την αλληλοεισχώρηση και αλληλοδιείσδυση, δηλαδή στην έννοια της διάρκειας, το ίδιο ισχύει και για το ζήτημα της ενότητας της ζωής. Άρα, η εμφάνιση της ζωής ως μιας δύναμης χρονικής φύσεως, συνεπάγεται την ανάδυση της πραγματικής και βαθιάς της ενότητας, την οποία ο φιλόσοφος επιχειρεί να θεμελιώσει στην ενότητα της ψυχικής ύπαρξης: «Αυτή είναι η εσωτερική μου ζωή καθώς και η ζωή εν γένει»<sup>445</sup>.

Με τον τρόπο αυτό, η καθολική ζωή «συνταυτίζεται (*être coextensif*)» με τη συνείδηση εν γένει, όρο τον οποίο χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος «ελλείψει καλύτερης λέξης»<sup>446</sup>, όμως «δεν πρόκειται για τη μειωμένη αυτή συνείδηση που λειτουργεί στον καθένα μας. Η δική μας συνείδηση είναι η συνείδηση ενός ορισμένου έμβιου όντος, τοποθετημένου σε ένα ορισμένο σημείο του χώρου», ενώ η συνείδηση εν γένει δρα ως μια καθολική ζωτική ώθηση<sup>447</sup> και, γι' αυτό, την αποκαλεί, αλλιώς, «υπερσυνείδηση»<sup>448</sup>. Φαίνεται, ότι για τον φιλόσοφο, η προσωπική μας εξέλιξη αποτελεί «ένα σύμβολο και έναν μικρόκοσμο» της εξέλιξης της ζωής<sup>449</sup>.

Σύμφωνα με τον Bergson, η εξέλιξη του οργανικού κόσμου παρουσιάζει ομοιότητες με την ψυχική εξέλιξη, δηλαδή το έμβιο ον μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με τη συνείδηση, όπως τη συνέχεια της μεταβολής και τη διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν, κατηγορήματα τα οποία αντιστοιχούν στην έννοια της εσωτερικής διάρκειας<sup>450</sup>. Ο γάλλος φιλόσοφος διευρύνει την αντίληψη αυτή και η μη αντιστρεψιμότητα του χρόνου πλέον αφορά το σύνολο της ζωής. Έχοντας ήδη στο *Ύλη και Μνήμη* αναφέρει ότι η ύλη λειτουργεί ως συνείδηση<sup>451</sup>, στη *Δημιουργική Εξέλιξη* η ψυχολογική και η βιολογική ζωή χαρακτηρίζονται από την διάρκεια κι άρα, ενεργούν με βάση κοινά

<sup>445</sup> Ο.π., σ. 713-714 / 245-246 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Βλ. επίσης «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1063-1065 / 1080-1081.

<sup>446</sup> Ο.π., σ. 653 / 185.

<sup>447</sup> Ο.π., σ. 696 / 228-229 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>448</sup> Ο.π., σ. 716 / 249.

<sup>449</sup> Βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 205-206.

<sup>450</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 513 / 35.Πβ. ό.π., σ. 516 – 517/ 39.

<sup>451</sup> Βλ. *MM, Oeuvres*, σ. 353.

γνωρίσματα, αυτά της προσπάθειας, της επιλογής, της αναντίστρεπτης εξελικτικής πορείας και της ανάδυσης απρόβλεπτης καινοτομίας.

Καθώς η αρχική «ορμή είναι πεπερασμένη (fini) και δόθηκε άπαξ διά παντός»<sup>452</sup>, η ζωή αναδεικνύεται ως μία «περιορισμένη (limitée) δύναμη, η οποία μονίμως επιδιώκει να ξεπεράσει τον εαυτό της και παραμένει πάντα ανεπαρκής για το έργο που τείνει να παράγει»<sup>453</sup>. Επομένως, η προσπάθειά υπέρβασης της δύναμης αυτής είναι συνεχής. Αν όμως η ζωή είναι εγγενώς περιορισμένη δύναμη, τι μπορεί να την υπερβεί; Όπως η ανθρώπινη ψυχή αποτελεί μία δύναμη που υπερβαίνει τον ίδιο της τον εαυτό και αυτοδημιουργείται, έτσι και η ζωτική ορμή αντίστοιχα είναι μια δύναμη που συνεχώς ζητάει να ξεπεράσει τον εαυτό της για το λόγο αυτό, είναι «αναμφίβολα δημιουργική»<sup>454</sup>.

Ο περιορισμός αυτός της ζωτικής ορμής συμβάλλει στην εξέλιξη της δημιουργικής της πορείας, στο πλαίσιο της οποίας η έννοια της προσπάθειας έχει κεντρική σημασία: «Από την κατώτερη ίσαμε την ανώτερη βαθμίδα του οργανωμένου κόσμου διακρίνεται πάντοτε μία και μοναδική μεγάλη προσπάθεια». Ο κίνδυνος της ασυνειδησίας, της νάρκωσης, του αυτοματισμού είναι συνεχώς παρών, καθώς η προσπάθεια της ζωής δεν μπορεί να υπερνικήσει εντελώς την αντίσταση της ύλης<sup>455</sup>. Όμως είναι η ύλη που «προκαλεί και καθιστά δυνατή την προσπάθεια», κάτι το οποίο είναι έκδηλο στα έργα ενός καλλιτέχνη. «Η σκέψη που παραμένει σκέψη, το έργο τέχνης το οποίο αρκούμαστε να συλλάβουμε, το ποίημα που είναι μόνο όνειρο, δεν απαιτούν κόπο· είναι η υλική

<sup>452</sup> Ο.π., σ. 710 / 243.

<sup>453</sup> EC, *Oeuvres*, σ. 602 / 129. Πβ. ό.π., σ. 615, 621 / 142, 148.

<sup>454</sup> Ο.π., σ. 539 / 61.

<sup>455</sup> Ο.π., σ. 603 / 130 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. επίσης «La Conscience et la Vie», ES, *Oeuvres*, σ. 829 / 13: «είναι εμφανές ότι η προσπάθεια συνάντησε αντιστάσεις στην ύλη την οποία χρησιμοποιούσε· στην πορεία της χρειάστηκε να διαιρεθεί, να μοιράσει ανάμεσα σε διαφορετικές γραμμές εξέλιξης τις τάσεις τις οποίες εμπεριέκλειε· παρεξέκλινε, οπισθοδρόμησε· κάποτε σταμάτησε απότομα», καθώς και EC, *Oeuvres*, σ. 603 / 130: «Η προσπάθεια της ζωής τις περισσότερες φορές «φθάνει σε αδιέξοδο, άλλοτε επειδή παραλύει από ενάντιες δυνάμεις, άλλοτε επειδή αυτό που πράττει απομακρύνει από αυτό που οφείλει να πράξει, απορροφημένη από τη μορφή που πασχίζει να πάρει, υπνωτισμένη από αυτή σάμπως να βρίσκεται μπροστά σε καθρέφτη. Ακόμη και στα πιο εντελή της έργα, ενώ φαίνεται να έχει θριαμβεύσει σε βάρος των εξωτερικών αντιστάσεών της αλλά και της δικής της αντίστασης, η προσπάθεια αυτή υπόκειται πλήρως στην εξουσία της υλικότητας, την οποία αναγκάστηκε να λάβει».

πραγματοποίηση του ποιήματος σε λέξεις, της καλλιτεχνικής σύλληψης σε άγαλμα ή σε πίνακα ζωγραφικής που απαιτεί μία προσπάθεια»<sup>456</sup>.

Η έννοια της ατομικής προσπάθειας προβάλλει ως *επίπονη* (*répible*) αλλά και ως *ανεκτίμητη* (*precieuse*), «πιο ανεκτίμητη ακόμη και 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*»<sup>457</sup>. Άλλωστε, όπως έχει προαναφερθεί, η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, *έγκειται σε μία έντονη διαδικασία*<sup>458</sup>, κάτι το οποίο φαίνεται ότι ισχύει και για τη *ζωή εν γένει*. Η προσπάθεια υπέρβασης της ζωής είναι σύμφυτη της χρονικής ουσίας της. Για το λόγο αυτό, τόσο ο οντολογικός περιορισμός της αρχικής ζωτικής ώθησης όσο και η προσπάθεια υπέρβασής της αναδύονται ως αναγκαία στοιχεία της ανάπτυξης της ζωής. Επομένως, «στο βάθος της ζωής γίνεται μια προσπάθεια να μπολιαστεί η αναγκαιότητα των φυσικών δυνάμεων με τη μεγαλύτερη δυνατή απροσδιοριστία». «Όλα λοιπόν θα συμβούν ως εάν η προσπάθεια αποσκοπούσε απλώς να χρησιμοποιήσει προς συμφέρον της μια προϋπάρχουσα ενέργεια (*énergie*) την οποία είχε στη διάθεσή της»<sup>459</sup>.

Αν και «η ζωή τείνει να δρα όσο το δυνατόν περισσότερο», «το κάθε είδος προτιμά να καταβάλλει την ελάχιστη δυνατή προσπάθεια», διότι «καθένα από τα είδη, μέσα από τα οποία διέρχεται η ζωή, αποβλέπει μόνο στη δική του βολή», και «τείνει προς ό,τι απαιτεί το λιγότερο κόπο». Αν και «η ζωή είναι μια ακατάπαυστα ογκούμενη δράση» και η ίδια η ουσία της «έγκειται στην κίνηση η οποία τη μεταδίδει», δηλαδή «η ζωή εν γένει είναι αυτή τούτη η κινητικότητα», «οι ιδιαίτερες εκδηλώσεις της ζωής δεν αποδέχονται την κινητικότητα αυτή, παρά μόνο απρόθυμα, και καθυστερούν σταθερά σε σχέση με αυτήν». Έτσι, η ζωή αναγκάστηκε να λοξοδρομήσει ή ακόμα και να σταματήσει, αφού το έμβιο ον, το οποίο «έπρεπε να είναι απλώς μια δίοδος, έγινε τέρμα»<sup>460</sup>. Με τον

<sup>456</sup> « La Conscience et la Vie », *ES, Oeuvres*, σ. 831-832 / 15. Πβ. *Correspondances*, σ. 440.

<sup>457</sup> «La conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 831-832 / 15 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>458</sup> Βλ. σ. 61 της παρούσας εργασίας.

<sup>459</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 592 / 119.

<sup>460</sup> *Ο.π.*, σ. 603-605 / 130-132. Το κάθε έμβιο ον, αν και συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία της εξέλιξης, δεν αντιμετωπίζεται ως το τέλος της διαδικασίας αυτής, αλλά συμμετέχοντας ενεργά σε αυτήν, αποτελεί ένα μέρος της.



τρόπο αυτό, στη φιλοσοφία του Bergson, η ζωή αναδεικνύεται ως επινόηση και αδιάλειπτη δημιουργία όπως ακριβώς και η «ενσυνείδητη δραστηριότητα (activité consciente)»<sup>461</sup>.

Μάλιστα για τον Bergson είναι βέβαιο ότι, «αν θεωρούσαμε την εξέλιξη της ζωής στο σύνολο της, η αυθορμησία (spontanéité) της κίνησής της και το απρόβλεπτο των διαβημάτων της θα εφέλκυαν την προσοχή μας»<sup>462</sup>. Εξάλλου, αυτή «η αδιαλείπτως ανανεούμενη δημιουργία που η ολότητα του πραγματικού, αδιαίρετη, επιτελεί, προχωρώντας», είναι «το καθαυτό αξιοθαύμαστο, που θα άξιζε να προκαλέσει έκπληξη»<sup>463</sup>. Συνακόλουθα, ο φιλόσοφος διατείνεται ότι είναι «δύσκολο να ρίξουμε μια ματιά στην εξέλιξη της ζωής χωρίς να έχουμε την αίσθηση ότι αυτή η εσωτερική ώθηση (rousse intérieurement) είναι μια πραγματικότητα». Η υπόθεση της ύπαρξης μιας τέτοιου είδους εσωτερικής ώθησης συμβαδίζει με τη διαπίστωση του φιλοσόφου αναφορικά με την ολοένα αυξανόμενη περιπλοκότητα της ζωής<sup>464</sup>, γεγονός το οποίο αποτελεί και ένα γνώρισμα της εξέλιξης<sup>465</sup>.

Η πορεία του ανθρώπινου προσώπου, ο «δρόμος που διανύουμε μέσα στον χρόνο είναι στρωμένος με τα συντρίμια όλων εκείνων που αρχίσαμε να είμαστε και όλων εκείνων που θα μπορούσαμε να γίνουμε». Με τον ίδιο τρόπο, προχωράει και η εξέλιξη της ζωής, με τη διαφορά ότι η ζωή «διατηρεί τις διάφορες τάσεις που κατά την αύξηση, διακλαδώθηκαν» και «δημιουργεί με αυτές δισταμένες σειρές ειδών που θα εξελιχθούν χωριστά». Ανάμεσα σε αυτές τις κατευθύνσεις, μόνο από εκείνη «που ανέρχεται κατά

---

<sup>461</sup> Ο.π., σ. 513 / 35.

<sup>462</sup> Ο.π., σ. 685 / 217-218.

<sup>463</sup> Ο.π., σ. 679 / 212 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>464</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Œuvres*, σ. 829 / 13 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «Οποιαδήποτε έμβια μορφή, την οποία παρατηρούμε σήμερα, μπορούσε κανείς να τη συναντήσει ήδη από τους απώτατους χρόνους της παλαιοζωικής περιόδου· παρέμεινε αμετάβλητη διαμέσου των αιώνων· επομένως, δεν ήταν αδύνατο για τη ζωή να σταματήσει σε μια οριστική μορφή. Γιατί δεν αρκέστηκε να το κάνει παντού όπου αυτό ήταν δυνατό; Γιατί προχώρησε; Γιατί, αν δεν παρασύρθηκε από μια ορμή προς ολοένα μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα, προχώρησε διαμέσου ολοένα και μεγαλύτερων κινδύνων.»

<sup>465</sup> Πβ. Keith Ansell Pearson, «Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life», στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, ό.π., σ. 155.

μήκος των σπονδυλωτών και φτάνει στον άνθρωπο», καταφέρνει «να διαβεί ελεύθερο η μεγάλη πνοή της ζωής»<sup>466</sup>.

Επίσης, οι δυσκολίες που συναντά η ζωή κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης της παραλληλίζονται με τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η πορεία του ανθρώπινου προσώπου, καθώς «ο καθένας μας μπορεί να βιώσει εντός του» ότι η «ελευθερία μας, στις ίδιες τις κινήσεις διά των οποίων καταφάσκει τον εαυτό της, δημιουργεί τις γεννώμενες έξεις που θα την πνίξουν, αν δεν ανανεώνεται με μια σταθερή προσπάθεια· ο αυτοματισμός την παραμονεύει. Η πιο ζωηρή σκέψη θα παγώσει στη διατύπωση που την εκφράζει. Η λέξη στρέφεται κατά της ιδέας. Το γράμμα σκοτώνει το πνεύμα»<sup>467</sup>. Αν και η ελευθερία, η οποία «ενυπάρχει στην εξελικτική δύναμη», καταφέρνει και εκδηλώνεται «μέσω της δημιουργίας απρόβλεπτων μορφών», οι μορφές αυτές, «από τη στιγμή που δημιουργήθηκαν, επαναλαμβάνονται μηχανικά»<sup>468</sup>. Με τον τρόπο αυτό, το δίπολο ελεύθερη-αυτοματοποιημένη δραστηριότητα επεκτείνεται στο σύνολο της ζωής και δεν αφορά μόνο την προσωπικότητα. Με την αντιπαράθεση της κίνησης, του αυθορμητισμού και της εγρήγορσης με τον αυτοματισμό και την ύπνωση της συνειδητής δραστηριότητας αναδύεται η άρρηκτη σύνδεση των εννοιών της ζωής και της συνείδησης.

«Κοντολογίς, τα πράγματα συμβαίνουν ως εάν ένα τεράστιο ρεύμα συνείδησης, όπου αλληλοδιείσδυαν κάθε είδους *δυναμικότητες* (*virtualités*), είχε διαπεράσει την ύλη για να την παρασύρει στην οργάνωση και για να την καταστήσει, αν και η ύλη είναι η ίδια η

<sup>466</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 580 / 107 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): Σε αντιπαράθεση με την προσωπικότητα, η φύση «δεν υποβάλλεται σε παρόμοιες θυσίες». Είναι όμως αξιοπρόσεκτο ότι, στην αμέσως επόμενη παράγραφο ο Bergson παρομοιάζει την εξέλιξη της ζωής με την πορεία ενός συγκεκριμένου ανθρώπου-δημιουργού, του συγγραφέα (*auteur*), ο οποίος όταν «αρχίζει ένα μυθιστόρημα αποδίδει στον ήρωά του *πληθώρα γνωρισμάτων, τα οποία υποχρεούται να εγκαταλείψει καθώς προχωρεί. Ίσως να τα επαναλάβει αργότερα σε άλλα βιβλία, για να συνθέσει με αυτά νέα πρόσωπα που θα φανούν σαν αποσπάσματα ή μάλλον σαν συμπληρώματα του πρώτου, κι όμως, σχεδόν πάντα, αυτά τα νέα πρόσωπα θα έχουν κάτι το μίζερο σε σχέση με το αρχικό πρόσωπο. Το ίδιο ισχύει και στην εξέλιξη της ζωής. Κατά τη διάρκεια της πορείας οι διακλαδώσεις ήταν πολυάριθμες, αλλά υπήρξαν πολλά αδιέξοδα πλάι στους δύο ή τρεις μεγάλους δρόμους· από αυτούς τους δρόμους ένας μονάχα», αυτός του ανθρώπου «ήταν αρκετά πλατύς», ώστε η ορμή της ζωής να περάσει ελεύθερα.*

<sup>467</sup> *Ο.π.*, σ. 603 / 130.

<sup>468</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 829–830 / 13 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

αναγκαιότητα, ένα εργαλείο ελευθερίας»<sup>469</sup>. Επομένως, η ορμή της ζωής, μέσω της προσαρμογής της στην ύλη και της συνεχούς προσπάθειας επενέργειας σε αυτήν, καταφέρνει, σε κάποιο βαθμό, κι όχι ολοκληρωτικά, να την χρησιμοποιήσει, καταλύοντας την ισχύ του καθαρού μηχανισμού. Με αυτόν τον τρόπο, η ζωή εμβάλλει στην ύλη, δηλαδή στην τάση όπου επικρατεί η αναγκαιότητα (*nécessité*), το στοιχείο της ελευθερίας, δηλαδή της δημιουργίας νέων και απροσδιόριστων μορφών<sup>470</sup>. Η ελευθερία λοιπόν «φαίνεται πάντοτε να ρίχνει μέσα στην αναγκαιότητα ρίζες βαθιές και να οργανώνεται μαζί της εσωτερικά»<sup>471</sup>, δηλαδή «η δημιουργία ενός κόσμου είναι μια ελεύθερη πράξη και η ζωή, στο εσωτερικό του υλικού κόσμου, μετέχει σε αυτήν την ελευθερία»<sup>472</sup>.

Με άλλα λόγια, η «ζωή έλκει την καταγωγή της από τη συνείδηση ή πιο σωστά από την υπερσυνείδηση (*supraconscience*). Η συνείδηση ή η υπερσυνείδηση είναι η φωτοβολίδα (*fusée*) που τα αποκαΐδια (*débris*) της ξαναπέφτουν ως ύλη· επίσης συνείδηση είναι εκείνο που απομένει από τη φωτοβολίδα και το οποίο διελαύνει τα συντρίμια και τα καταλάμπει ως οργανισμούς». Όμως, η συνείδηση αυτή «δεν εκδηλώνεται στον εαυτό της παρά μόνο εκεί όπου η δημιουργία είναι δυνατή»: «Υπνώπει όταν η ζωή είναι καταδικασμένη στον αυτοματισμό», «αφυπνίζεται όμως, άπαξ και ξαναγεννηθεί η δυνατότητα μιας επιλογής»<sup>473</sup>. Αυτό συμβαίνει, διότι η συνείδηση είναι ανάλογη, δηλαδή «αντιστοιχεί επακριβώς στη δυνατότητα επιλογής που διαθέτει το έμβιο ον»<sup>474</sup>. Έτσι, η καθολική συνείδηση «φωτίζει τη ζώνη των δυνητικότητων η οποία περιβάλλει το ενέργημα», και «αναμετρά την απόκλιση ανάμεσα σε αυτό που συμβαίνει και σε κείνο που θα μπορούσε να συμβεί»<sup>475</sup>.

<sup>469</sup> *Ο.π.*, σ. 829 / 13 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>470</sup> Βλ. *EC, Oeuvres*, σ. 602.

<sup>471</sup> *MM, Oeuvres*, σ. 378 σε μετάφραση της Θεώνης Αναστασοπούλου-Καπογιάννη στο «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», *ό.π.*, σ. 7.

<sup>472</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 705 / 237.

<sup>473</sup> *Ο.π.*, σ. 716-717 / 249. Η δυνατότητα επιλογής παρουσιάζεται ανάλογη με την ανάπτυξη του νευρικού συστήματος, βλ. *ό.π.*, σ. 602 / 129. Όσον αφορά την σύνδεση της συνείδησης και της δυνατότητας επιλογής, βλ. επίσης «*La Conscience et la Vie*», *ES, Oeuvres*, σ. 821-823 / 6-8.

<sup>474</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 718 / 251.

<sup>475</sup> *Ο.π.*, σ. 647 / 175. σ. 647, 716-718.

Εν συντομία, η συνείδηση παρουσιάζεται ως το «εμμενές φως (*lumière immanente*) στη ζώνη των πιθανών πράξεων (*actions possibles*) ή της δυνατικής δραστηριότητας (*activité virtuelle*)»<sup>476</sup> και είναι «συνώνυμη της επινόησης και της ελευθερίας»<sup>477</sup>. Η υπόθεση μιας εξέλιξης μέσα από την επιλογή ανάμεσα σε δυνατότητες (*possibilités*) ή δυνατικότητες (*virtualités*) είναι ενδεικτικό στοιχείο της απόδοσης στην καθολική ζωή μιας χρονικής ουσίας και ενός συνειδησιακού χαρακτήρα, καθώς οι όροι του δυνατικού και της επιλογής προσιδιάζουν στην πορεία του συγκεκριμένου προσώπου<sup>478</sup>, όπως και οι όροι της βούλησης και της προσπάθειας αποτελούν εκδηλώσεις που ταιριάζουν σε μια ενέργεια του πνεύματος.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι για την ετερογενή και πολλαπλή διάρκεια, τον αναντίστροφο χρόνο, ένα είδος δράσης βασισμένο στη συνεχή προσπάθεια και την επιλογή και την ταυτόχρονη εγκατάλειψη πραγμάτων, δεν είναι απλώς απαραίτητο, αλλά και κατά μία έννοια φυσικό. Η δράση της ζωτικής ορμής συμβαδίζει με τη φύση της προσωπικής διάρκειας, εμπεριέχει το απρόβλεπτο και απροσδιόριστο, και οδηγεί στην ανάδυση απρόβλεπτης καινοτομίας. Πρόκειται για την μετάβαση στο οντολογικό επίπεδο<sup>479</sup>, ενός σχήματος εσωτερικής δραστηριότητας και ανάπτυξης, σύστοιχο μιας μορφής ψυχολογικής αναγκαιότητας: η εξωτερική εκδήλωση του πραγματικού εαυτού είναι αναγκαία και επέρχεται μέσα από μια φυσική διαδικασία, αυτή της προσωπικής μας ανάπτυξης: η ελευθερία ταυτίζεται με αυτήν ακριβώς τη μορφή ψυχολογικής αιτιότητας<sup>480</sup>.

Η ελευθερία είναι «συνεκτατή με μια εσωτερική αναγκαιότητα έκφρασης του "βαθύτερου εγώ"<sup>481</sup>. Με παρόμοιο λοιπόν τρόπο, η ουσία της ζωής έγκειται στη

---

<sup>476</sup> Ο.π., σ. 617/ 144-145 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>477</sup> Ο.π., σ., 718 / 251.

<sup>478</sup> Βλ. ενδεικτικά ό.π., σ. 579-580. Όσον αφορά τις έννοιες του δυνατού και του δυνατικού, βλ. «Le possible et le réel», *PM, Oeuvres*, σ. 1331-1345.

<sup>479</sup> Στη μετάβαση αυτή του φιλοσόφου, ο Gilles Deleuze (βλ. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 44) παρατηρεί μια «διπλή πρόοδο» της μπερξονικής φιλοσοφίας, κατά την οποία, στη διάρκεια συμπεριλαμβάνονται και οι δύο διακριτές περιοχές του *Δοκιμίου*, η συνείδηση και η ύλη.

<sup>480</sup> Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg, *Mélanges*, σ. 586.

<sup>481</sup> Βλ. Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», ό.π., σ. 9-10.

συνεχή προσπάθεια υπέρβαση της περιορισμένης δυναμής της<sup>482</sup> και στη δημιουργία κάτι νέου και απρόβλεπτου. Άρα η ζωή, εξαιτίας της χρονικής της φύσης, αποτελεί μια δύναμη δημιουργίας (*puissance de création*), η οποία υπάρχει, «καθότι τη συνειδητοποιούμε μέσα μας, τουλάχιστον όταν δρούμε ελεύθερα»<sup>483</sup>, το γεγονός δηλαδή, ότι η ανθρώπινη ζωή είναι μια δημιουργία χαρακτηρίζει τη ζωή συνολικά.

Μια σύλληψη της δημιουργίας που βασίζεται στο ότι «τη βιώνουμε μέσα μας, από τη στιγμή που δρούμε ελεύθερα» αποκλείει μια ενδεχόμενη θεώρησή της ως μυστηρίου (*mystère*). Το γεγονός που «ο καθένας μας διαπιστώνει (*constater*), όταν παρατηρεί (*regarder*) τον εαυτό του εν δράση», το γεγονός «ότι η δράση διογκώνεται καθώς προχωρά, ότι δημιουργεί καθόσον προοδεύει»<sup>484</sup>, παρουσιάζεται ως η απόδειξη της συνειδησιακής φύσης του φαινομένου της ζωής, διότι, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, «όταν ανατοποθετούμε (*remplacer*) το είναι μας στη βούλησή μας», ανατοποθετούμε «και την ίδια τη βούλησή μας στην ώθηση την οποία προεκτείνει (*prolonger*)», κι έτσι «καταλαβαίνουμε, αισθανόμαστε ότι η πραγματικότητα είναι μια διηνεκής αύξηση, μια αέναη δημιουργία»<sup>485</sup>.

## Γ. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Άλλο ένα ερώτημα αφορά τη θέση του ανθρώπου στην εξελικτική πορεία του κόσμου. Πιο συγκεκριμένα, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν στην ανθρώπινη οντότητα εκπληρώνεται ο προορισμός τη ζωτικής ορμής (κάτι που φέρνει ακόμα πιο κοντά τον Bergson σε μία τελεολογική θεώρηση) ή, αν ο άνθρωπος αποτελεί τη συνειδησιακή μορφή με την οποία η ζωή κατορθώνει σε πληρέστερο βαθμό, σε σύγκριση με τις άλλες κατευθύνσεις της (βέβαια, όχι ολοκληρωτικά, αφού η διαδικασία εξέλιξης συνεχίζεται), να ξετυλίγει και να υπερβαίνει τις αρχικές της δυνατότητες. Σύμφωνα με τον Bergson,

<sup>482</sup> Πβ. Paul-Antoine Miquel, «De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie», στο Frédéric Worms (επιμελ.), *Annales Bergsoniennes*, τόμος Γ': «Bergson et la science», 2007, σ. 223.

<sup>483</sup> *EC, Oeuvres*, σ. 679 / 212.

<sup>484</sup> *Ο.π.*, σ. 706 / 238-239 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

<sup>485</sup> *Ο.π.*, σ. 698 / 230. Βάσει του γεγονότος ότι η προσωπική μας συνείδηση έχει τη δυνατότητα να συμπέσει με την αρχή που διέπει τη ζωή και την ύλη, διευκρινίζεται το ζήτημα του υποκειμενικού χαρακτήρα του χρόνου, συνακόλουθα και της ενόρασης.

«ο άνθρωπος έρχεται να καταλάβει μια προνομιακή θέση (place privilégiée)» στη φύση, κάνει όμως σαφές ότι η παρουσίαση του ανθρώπου ως του λόγου ύπαρξης (*raison d' être*) «σύνολης της οργάνωσης της ζωής πάνω στον πλανήτη μας», «θα ήταν απλώς σχήμα λόγου»<sup>486</sup>.

Το ζώο είναι «δέσμιο των έξεων του είδους, καταφέρνει βέβαια να τις διευρύνει με την ατομική του πρωτοβουλία· αλλά δεν απαλλάσσεται από τον αυτοματισμό, παρά μόνο στιγμιαία, όσο χρειάζεται δηλαδή για να δημιουργήσει έναν νέο αυτοματισμό· οι πόρτες της φυλακής του ξανακλείνουν αμέσως μόλις ανοίξουν· τραβώντας τις αλυσίδες του το μόνο που κατορθώνει είναι να τις επιμηκύνει». Όμως με «τον άνθρωπο η συνείδηση σπάζει την αλυσίδα. Στον άνθρωπο και μόνο στον άνθρωπο ελευθερώνεται (*se libère*)»<sup>487</sup>. Υποστηρίζει, μάλιστα, ότι η μετάβαση της ζωής από το ζώο στον άνθρωπο έγινε εφικτή «μόνο με ένα απότομο άλμα (*saut brusque*)»<sup>488</sup>.

Ο άνθρωπος «δεν συντηρεί μόνο τη μηχανή του· κατορθώνει να τη μεταχειρίζεται κατ' αρέσκεια». Η ανθρώπινη αυτή ικανότητα οφείλεται α) «στην ανωτερότητα του εγκεφάλου του, ο οποίος του επιτρέπει να κατασκευάζει απειράριθμους κινητικούς μηχανισμούς, να αντιτάσσει ακατάπαυστα νέες έξεις στις παλαιές, και, ωθώντας τον αυτοματισμό να στραφεί ενάντια στον εαυτό του, να τον ελέγχει», β) «στη γλώσσα του, η οποία παρέχει στη συνείδηση ένα άυλο σώμα στο οποίο μπορεί να ενσαρκωθεί, απαλλάσσοντάς την έτσι από το να τίθεται αποκλειστικά πάνω στα υλικά σώματα που, με τη ροή τους, θα την παρέσυραν αρχικά και κατόπιν θα την έπνιγαν», και γ) «στον κοινωνικό βίο, ο οποίος αποθηκεύει και διατηρεί τις προσπάθειες, όπως η γλώσσα αποθηκεύει τη σκέψη, ορίζοντας έτσι ένα μέσο επίπεδο, στο οποίο τα άτομα θα πρέπει εξαρχής να να αρθούν, και με αυτή την αρχική παρακίνηση εμποδίζει τους μέτριους να περιπέσουν σε ύπνωση και ωθεί τους καλύτερους να ανέλθουν υψηλότερα». Αξίζει να σημειωθεί ότι, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, διασαφηνίζεται η θέση του Bergson για τη γλώσσα και την κοινωνική ζωή. Βέβαια, «ο εγκέφαλός μας, η κοινωνία μας και η

<sup>486</sup> Ο.π., σ. 650-652 / 178-181 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>487</sup> Ο.π., σ. 718-719 / 251.

<sup>488</sup> Ο.π., σ. 652 / 180.

γλώσσα μας δεν είναι παρά τα εξωτερικά και ποικίλα σημεία μιας και της αυτής εσωτερικής ανωτερότητας»<sup>489</sup>.

Επομένως, στη χρονική υπόσταση του ανθρώπου αναπτύσσεται και φανερώνεται καλύτερα από οπουδήποτε αλλού η φύση της ίδιας της ζωής: «Αν λοιπόν, σε όλα τα πεδία, ο θρίαμβος της ζωής (*trionphe de la vie*) είναι η δημιουργία (*création*), δεν πρέπει άραγε να υποθέσουμε ότι ο λόγος ύπαρξης του ανθρώπινου βίου είναι μια δημιουργία η οποία, σε αντίθεση με τη δημιουργία του καλλιτέχνη και του επιστήμονα, μπορεί να συνεχίζεται ανά πάσα στιγμή σε όλους τους ανθρώπους; Πρόκειται για την αυτοδημιουργία (*création de soi par soi*) στην οποία προβαίνουμε, την ανάπτυξη της προσωπικότητας (*agrandissement de la personnalité*) μέσω μιας προσπάθειας που αντλεί πολύ λίγα από το λίγο, κάτι από το τίποτα και προσθέτει συνεχώς στον πλούτο που διέθετε ο κόσμος»<sup>490</sup>. Έτσι «η δημιουργία του εαυτού από τον εαυτό» «φαίνεται καθαρά» να αποτελεί «το αντικείμενο αυτό καθεαυτό της ανθρώπινης ζωής»<sup>491</sup>. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την άποψη του Bergson ότι η συναίσθηση της «συνέχειας της κίνησης» της εσωτερικής ζωής, συναντάται μόνο στον άνθρωπο, κάτι στο οποίο οφείλεται και η ριζική διαφοροποίηση του ανθρώπου από το ζώο, διαφωτίζει τον ισχυρισμό του φιλοσόφου ότι «το πρόβλημα της προσωπικότητας (*problem of personality, problème de la personnalité*) μπορεί να θεωρηθεί ως το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας»<sup>492</sup>.

Το ζήτημα λοιπόν της προνομιάς της θέσης του ανθρώπου εξηγείται βάσει της έννοιας της δημιουργικότητας<sup>493</sup>, η οποία, όπως έχει προαναφερθεί, σε άλλα έργα του

---

<sup>489</sup> Ο.π., σ. 719-720 / 252.

<sup>490</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Oeuvres*, σ. 833 / 16-17 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>491</sup> «L' âme et le corps», *ES, Oeuvres*, σ. 837 / 61.

<sup>492</sup> Σύμφωνα με τον Bergson (βλ. «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1051-1052, 1070 / 1071, 1085), «το πρόβλημα της προσωπικότητας μπορεί να θεωρηθεί ως το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας», όχι μόνο για λόγους αυτογνωσίας του υποκειμένου, αλλά και εξαιτίας της διαπίστωσης του φιλοσόφου ότι «όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα συγκλίνουν πάνω στο ανώτατο αυτό πρόβλημα, το οποίο εμφανίζεται» «ή θα έπρεπε» να εμφανίζεται ως το κέντρο έλξης ολόκληρης της φιλοσοφίας.

<sup>493</sup> Όμως, όπως παρατηρεί ο M. Jouhaud, ο άνθρωπος είναι ένα πεπερασμένο ον και, για τον λόγο αυτό, η δυνατότητα αυτοδημιουργίας δεν είναι απεριόριστη, αλλά προσλαμβάνει κάποια όρια, βλ. Michel Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», ό.π., σ. 201-209, 215. Ίσως αυτό εξηγεί και το γιατί ο



γάλλου φιλοσόφου συνδέεται με την ηθική: «Μόνο στον άνθρωπο, κυρίως στους καλύτερους ανάμεσά μας, η ζωτική κίνηση συνεχίζεται απρόσκοπτα, εξαπολύοντας, μέσα από αυτό το έργο τέχνης που είναι το ανθρώπινο σώμα και το οποίο δημιούργησε στην πορεία της, το απεριόριστα δημιουργικό ρεύμα του ηθικού βίου. Ο άνθρωπος (homme) που καλείται ακατάπαυστα να στηρίζεται σε ολόκληρο το παρελθόν του για να επηρεάσει όσο είναι δυνατόν το μέλλον είναι το μεγάλο επίτευγμα της ζωής (*grande réussite de la vie*)»<sup>494</sup>.

---

Bergson, σε ένα σημείο του έργου του, κάνει λόγο για μερική (*partially, en partie*) αυτοδημιουργία του ανθρώπινου προσώπου, βλ. «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1065 (πρωτότυπο αγγλικό κείμενο) και σ. σ. 1081 (γαλλική μετάφραση) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

<sup>494</sup> «La Conscience et la Vie», *ES, Œuvres*, σ. 833-834, σ. 16 – 17 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).





## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Εν κατακλείδι, συνοψίζουμε τις κύριες θέσεις του φιλοσόφου ως ακολούθως:

α. Η μπερξονική διάρκεια συνίσταται σε μια ακατάπαυστη εσωτερική μεταβολή, λόγω της συνεχούς αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών μας καταστάσεων. Στο γεγονός αυτό έγκειται και η ριζικότητα της μπερξονικής σύλληψης του χρόνου<sup>495</sup>. Ενδεικτικό είναι το παράδειγμα της βίωσης ενός έντονου πάθους το οποίο τροποποιεί καταλυτικά όλα όσα έχουμε ήδη νιώσει, σκεφτεί κι επιθυμήσει. Ένα τέτοιο πάθος αλλάζει όλα τα υπόλοιπα, τίποτα μετά από αυτό δεν είναι το ίδιο. Κι ενώ αυτό συμβαίνει κάθε στιγμή, εμείς το αντιλαμβανόμαστε μόνο σε στιγμές κρίσης, οι οποίες είναι απλώς το "αποτέλεσμα" όλης της διαδικασίας αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών μας γεγονότων. Στη θέση του φιλοσόφου περί αλληλοδιείσδυσης συνίσταται η ετερογένεια και η πολλαπλότητα της διάρκειας, δηλαδή της ψυχικής μας ζωής.

Αξιοσημείωτο σημείο είναι ο επαναπροσδιορισμός των διαστάσεων του χρόνου ο οποίος συντελείται βάσει της ριζικότητας της προαναφερθείας αντίληψης. Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον δεν αποτελούν διαστάσεις πλήρως διακριτές μεταξύ τους, τις οποίες μπορούμε να απομονώσουμε και να διερευνήσουμε ξεχωριστά την μια από την άλλη. Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, υπό μίαν έννοια, ο ψυχολογικός χρόνος οντολογικοποιείται. Κάτι τέτοιο συμβαίνει μόνο υπό την έννοια ότι το παρόν έγκειται στην εμπειρία του συγκεκριμένου προσώπου, σε ό,τι βίωσε, ό,τι ένιωσε ένας άνθρωπος μέχρι τη χρονική στιγμή στην οποία αναφερόμαστε. Όμως, δεν μπορούμε να διακρίνουμε χωριστές χρονικές στιγμές. Αν και για λόγους ευκολίας, χρησιμοποιούμε τον όρο αυτό, πρέπει να γίνει σαφές ότι, σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, είμαστε ό,τι έχουμε ζήσει αλλά και ό,τι ζούμε συμπεριλαμβανομένου και της αίσθησης που έχουμε της τάσης προς το μέλλον.

δ. Η αναντιστρεψιμότητα του χρόνου: εφόσον τα ψυχολογικά μας φαινόμενα διεισδύουν το ένα στο άλλο και τροποποιούνται ακατάπαυστα, έχουμε να κάνουμε με μια όχι απλώς συνεχή αλλά και προοδευτική πορεία. Δεν είναι δυνατό να γυρίσουμε σε μια στιγμή του

---

<sup>495</sup> Ο τρόπος σύλληψης του χρόνου από τον γάλλο φιλόσοφο σηματοδοτεί αυτό που ο Gilles Deleuze (βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, ό.π., σ. 59-60) αποκαλεί «μπερξονική επανάσταση».



παρελθόντος και να την ζήσουμε όπως ακριβώς υπήρξε, διότι εμείς οι ίδιοι έχουμε αλλάξει. Επίσης δεν μπορούμε να προβλέψουμε το τι θα συμβεί στο μέλλον, αφού μια τέτοιου είδους σκέψη απαιτεί τον πλήρη καθορισμό των ειδικών περιστάσεων μέσα στις οποίες το μελλοντικό φαινόμενο θα αναπτυχθεί. Κι ενώ μπορούμε να σχηματίσουμε νοητικά τις περιστάσεις αυτές και να τοποθετηθούμε εντός τους, το γεγονός ότι δεν τις έχουμε βιώσει ακυρώνει την προαναφερθείσα προσπάθεια. Επιπροσθέτως, η πρόβλεψη του πώς ακριβώς θα νιώσουμε σε μια υποθετική μελλοντική κατάσταση είναι αδύνατη, εξαιτίας της συνεχούς μεταβολής της προσωπικότητάς μας.

γ. Η πρωτοτυπία της μπερξονικής σύλληψης της ελευθερίας: η ελευθερία ως καρπός μιας φυσικής διαδικασίας, αυτής της προσωπικής εξέλιξης, δεν είναι ταυτόσημη μιας ικανότητας ή δυνατότητας επιλογής ανάμεσα σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Επομένως, η ελευθερία δεν συνίσταται στην ελεύθερη επιλογή, αλλά στην ελεύθερη δράση, δηλαδή στην ανάδυση του εσωτερικού μας κόσμου στο σύνολό του.

Εξάλλου έχουμε άμεσο αίσθημα διάρκειας και ελευθερίας κάτι το οποίο σημαίνει ότι είμαστε ελεύθεροι επειδή κάποιες φορές νιώθουμε να πράττουμε με τέτοιον τρόπο ώστε δεν μπορούσαμε να το προβλέψουμε πριν την τέλεση της πράξης, και ύστερα τοποθετούμαστε πίσω στον χωροποιημένο χρόνο προσπαθώντας να εξηγήσουμε γιατί οδηγηθήκαμε στην απρόβλεπτη αυτή πράξη και αναζητούμε μια ή περισσότερες εξωτερικές αιτίες ενώ η αλήθεια βρίσκεται στην συνεχή και δυναμική δράση της διάρκειας, της αυτοδημιουργούμενης προσωπικότητας.

δ. Η ελευθερία ως αναγκαιότητα: στο πλαίσιο της διαρκούς και δυναμικής δραστηριότητας του εγώ, η ελεύθερη εκδήλωση και εξωτερίκευση σύνολης της προσωπικότητας αποτελεί κατά μια έννοια ανάγκη. Πρόκειται για μια μορφή ψυχολογικής αναγκαιότητας, η εμβέλεια της οποίας στη συνέχεια διευρύνεται σε ολόκληρη τη ζωή.

ε. Η τροποποίηση των εννοιών της ενότητας και της πολλαπλότητας βάσει του βιωμένου χρόνου. Το βίωμα της πολλαπλότητας και της ετερογένειας του προσωπικού μας χρόνου πιστοποιεί την ενότητα της προσωπικότητάς μας. Η ιδιότυπη αυτή ενότητα μεταβαίνει και στο επίπεδο της βιολογικής ζωής. Οι δύο όψεις του εγώ είναι σύστοιχες με τα αντίδρομα αλλά και αλληλοσυμπληρωματικά ρεύματα της ζωής και της ύλης.

στ. Η μεθοδολογία του Bergson βασίζεται στην άμεση εμπειρία της εσωτερικής

χρονικής ροής και η βεβαιότητα για την ύπαρξή της στηρίζεται στον άμεσο τρόπο με τον οποίο διαπιστώνουμε μέσα μας την εξελικτική πορεία μας μέσα στον χρόνο. Αντιθέτως, η ευκρίνεια και η σαφήνεια, χαρακτηριστικά της βέβαιης γνώσης κατά τον Descartes, αποτελούν γνωρίσματα του γεωμετρικού χώρου και δεν έχουν σχέση με την εσωτερική διάρκεια. Ο εμπειρισμός του Bergson αποτελεί μια ενδιαφέρουσα πρόταση προσέγγισης και έρευνας της πραγματικότητας, καθώς δίνει την προτεραιότητα στην εσωτερική και προσωπική μας εμπειρία που έχουμε για την ύπαρξή μας και όλα όσα την περιβάλλουν.

ζ. Η ζωή ως συνείδηση: Ο Bergson, στηριζόμενος στην ενόραση του εσωτερικού χρόνου, μας καλεί να συλλάβουμε τη ζωή σαν να πρόκειται για την ανάπτυξη μίας αρχικής ορμής και συνεχούς δημιουργικής ώθησης. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι αναφέρεται συχνά σε εμπειρικά δεδομένα στα οποία φαίνεται να φανερώνεται, και όχι απαραίτητα να τεκμηριώνεται, η χρονική φύση ζωής. Αναπόφευκτα λοιπόν, προκύπτει ένα ερώτημα σχετικά με τη δυνατότητα θεμελίωσης μίας ολόκληρης οντολογίας στην βιωμένη διάρκεια, στον ψυχολογικό χρόνο και η απάντηση του φιλοσόφου συνίσταται στην ανάδειξη του γεγονότος της αναμφισβήτητης ύπαρξης της προσωπικότητας, κάτι το οποίο προβάλλει ως γεγονός εξαιτίας ακριβώς, της μοναδικότητας του προσωπικού βιώματος. Εδώ ακριβώς, έγκειται και η «κεντρική ιδέα» της μπερξονικής οντολογίας: εφόσον «η εσωτερική εμπειρία του χρόνου είναι το πιο αδιαφιλονίκητο γεγονός που συναντάμε», η χρονική–δημιουργική ζωή της συνείδησης αναδύεται ως το μοντέλο του κόσμου στο σύνολό του, αφού το όλο και το εγώ έχουν την ίδια φύση.

Η πληρέστερη διερεύνηση του ερωτήματος σχετικά με το πώς μπορεί να θεμελιωθεί μια οντολογία αλλά και μια ηθική σε ένα ψυχολογικό μοντέλο γνώσης, απαιτεί μια προσεκτική μελέτη του *Ύλη και Μνήμη* και των *Δύο Πηγών της Ηθικής και της Θρησκείας* (κάτι το οποίο δεν ήταν εφικτό στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας) καθώς και μια ιδιαίτερη εξέταση του ζητήματος της σχέσης ανάμεσα στο μέρος και το όλο, προκειμένου να καταδειχθεί η αναγκαία συσχέτιση ανάμεσα στον προσωπικό, τον βιολογικό και τον κοινωνικό χρόνο<sup>496</sup>. Στο ερώτημα της σχέσης μέρους-όλου

<sup>496</sup> Όσον αφορά το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στο μέρος και το όλο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η έννοια της ταυτοχρονίας (simultanéité), η οποία έγκειται στη σχέση ή την επαφή ανάμεσα «σε μια διάρκεια και σε μια άλλη πραγματικότητα», βλ. Frédéric Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, ό.π., σ. 59-

διασταυρώνονται σχεδόν όλα τα άλλα ζητήματα της μπερξονικής φιλοσοφίας, όπως το πρόβλημα της ελευθερίας, το θέμα δυισμού-μονισμού, τα ζητήματα της συνέχειας και της ασυνέχειας, της ετερογένειας και της ομοιογένειας.

---

61. Άραγε η ταυτοχρονία θα μπορούσε να αποτελεί ως το σημείο σύγκλισης ανάμεσα στον βιωμένο χρόνο της προσωπικής συνείδησης και στον καθολικό χρόνο; Βλ. ενδεικτικά *Mélanges*, σ. 354. Πρόκειται για ένα ερώτημα καίριας σημασίας για τη μελέτη της σκέψης του γάλλου φιλοσόφου.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΚΥΡΙΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience, Oeuvres*, εισαγωγή Henri Gouhier, υπομνηματισμός κειμένων André Robinet, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1959<sup>1</sup>, 1991<sup>5</sup>.
2. *L'Évolution Créatrice, Oeuvres*.
3. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*.
4. «The problem of personality», *Mélanges*, πρόλογος (avant-propos) Henri Gouhier, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός κειμένων André Robinet σε συνεργασία με τους Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet και Michel Gauthier, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Grands ouvrages», 1972.
5. «L'âme et le corps», *L'Énergie Spirituelle (Essais et Conférences), Oeuvres*.
6. «Le parallélisme psychophysique et la science positive», *Mélanges*.
7. «Le possible et le réel», *PM, Oeuvres*.
8. «L'intuition philosophique», *La Pensée et le Mouvant (Essais et Conférences), Oeuvres*.
9. «Introduction à la métaphysique», *La Pensée et le Mouvant (Essais et Conférences), Oeuvres*.
10. «La Conscience et la Vie», *L'Énergie Spirituelle (Essais et Conférences), Oeuvres*.
11. *Correspondances*, πρόλογος, επιμέλεια έκδοσης και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με τις Nelly Bruyère Brigitte Sitbon-Peillon και Suzanne Stern-Gillet, Παρίσι, P.U.F., 2002.
12. Η επιστολή του Bergson στον Édouard Le Roy (30 Οκτωβρίου 1912), *Annales bergsoniennes*, τόμος Β': «Bergson, Deleuze, la phénoménologie», σ. 473-474.
13. Η επιστολή του Bergson στον H. Höfding (15 Μαρτίου 1915),



*Mélanges*, σ. 1146-1150.

14. Η επιστολή του Bergson στον L. Bruchning (26 Φεβρουαρίου 1903),  
*Mélanges*, σ. 585-587.

#### Συνομογραφίες

DI: Essai sur les données immédiates de la conscience

EC: L'Évolution Créatrice

ES: L'Énergie Spirituelle (Essais et Conférences)

MM Essai sur la relation du corps à l'esprit

PM: La Pensée et le Mouvant (Essais et Conférences)

#### Μεταφράσεις κειμένων του Bergson στα ελληνικά που χρησιμοποιήθηκαν

1. Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, σειρά «Μείζονα φιλοσοφικά», 1998.

2. Ερρίκος Μπερξόν, *Η Δημιουργική εξέλιξη*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης-Γιάννης Πρελορέντζος, επιμέλεια-επίμετρο: Γιάννης Πρελορέντζος, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2005.

3. Ερρίκου Μπερξόν (Henri Bergson), *Φαντάσματα και όνειρα. Ψυχή και σώμα*, μετάφραση Ανδρέας Δαλέζιος, Αθήναι, εκδ. Χ. Γανιάρη, 1927.

4. Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μετάφραση Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ', 2005 (υπό δημοσίευση).

## **ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

### **Επιθεωρήσεις Μπερξονικών Μελετών**

- *Les Études bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., δεκαέξι τεύχη από το 1948 έως το 1976.
- *Annales bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Επιμέθée», επιμέλεια έκδοσης Fr. Worms, τόμος Α΄: «Bergson dans le siècle» (2002)· τόμος Β΄: «Bergson, Deleuze, la phénoménologie» (2004)· τόμος Γ΄: «Bergson et la science» (2007).

### **Αφιέρωματα περιοδικών στη φιλοσοφία του Bergson**

- Magazine Littéraire, Απρίλιος 2000, τχ. 386.

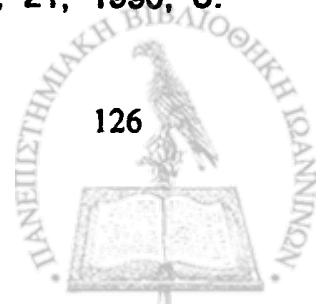
### **Συλλογικοί τόμοι για τη φιλοσοφία του Bergson**

- Mullarkey, John (επιμελ.), *The New Bergson*, Manchester και Νέα Υόρκη, Manchester University Press, 1999.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, P.U.F., Παρίσι, συλλογή « Débats philosophiques », 2004.

### **Μελέτες και άρθρα**

• Anastasopoulou-Karoyanni, Théoni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l' oeuvre d' Henri Bergson*, διδακτορική διατριβή, Université de Paris-Sorbonne, Paris-IV, 1990.

- Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, «Η έννοια της νόησης στην μπερξονική φιλοσοφία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 21, 1990, σ.



235-246.

- «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής», Πρακτικά του Γ΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας «Αθήνα και Εσπέρια. Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού» (30-31 Μαΐου), Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών "Το Λύκειον", επιμέλεια Δ. Κούτρας, Αθήνα, Αφοι Παπαδάκοι ΕΠΕ, 2001, σ. 19-30.

- «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», Δωδώνη, μέρος τρίτο (Επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), τόμος ΛΔ΄, 2005 (υπό δημοσίευση).

• Βανταράκης, Ευάγγελος, «Ο δημιουργός χρόνος», στο αφιέρωμα του περιοδικού *Νέα Εστία* στον Κορνήλιο Καστοριάδη, έτος 74, τόμος 147, τχ. 1722, Απρίλιος 2000, αφιέρωμα σ. 646-663.

• Barthélémy-Madaule, Madeleine, «Lire Bergson», *Les Études bergsoniennes*, 8<sup>ος</sup> τόμος, 1968 (βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών), σ. 85-120.

• Čaper, Jakub, «Les apories de la liberté bergsonienne» στο Fr. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Β΄, σ. 249-259.

• Carr, H. Wildon, *Henri Bergson: The Philosophy of Change: A Study of the Fundamental Principle of the Philosophy of Bergson*, Λονδίνο και διμβούργο, T.C. και E.C. Jack, 1912.

• Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Παρίσι, Plon, 1959.

• Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Initiation





philosophique», 1966<sup>1</sup>, Quadrige, 1998.

- Field, Richard W., «William James and the Epochal Theory of Time», *Process Studies*, 13, τχ. 4, 1983, σ. 260-274.

- Gilson, Bernard, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Παρίσι, Vrin.

- Ιμβριώτης Γιάννης, *Η Φιλοσοφία του Μπερξόν*, Θεσσαλονίκη, Τυπογραφείο Τριανταφύλλου, 1939.

- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Παρίσι, P.U.F., 1959<sup>1</sup>, συλλογή «Quadrige», 1999.

- Jones, W.T., *A History of Western Philosophy*, 5<sup>ος</sup> τόμος: *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, New York-Chicago-San Francisco-Atlanta, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 2<sup>η</sup> αναθεωρημένη έκδοση 1975, 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο: «Three Philosophies of Process: Bergson, Dewey, Whitehead».

- Jouhaud, Michel, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études Philosophiques*, Απρίλιος – Ιούνιος 1992, σ. 195-215.

- Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη, Oxford University Press, σειρά «Past Masters», 1985<sup>1</sup>, South Bend, Indiana, St. Augustine's, 2001<sup>2</sup>.

- Lawlor, Leonard, *The Challenge of Bergsonisme: Phenomenology, Ontology, Ethics*, Νέα Υόρκη, Continuum/Athlone Press, 2003.

- Lemoine, Maël, «Durée, différence et plasticité de l'esprit» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς



τόμους], σ. 99-117.

- Lutzow, Thomas H., «The Structure of the Free Act in Bergson», *Process Studies*, 1977, τχ. 2, σ. 73-89.

- Marquet, Jean-François, «Durée bergsonienne et temporalité» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σ. 77-97.

- Matthews, Eric, «Bergson's concept of a person», στο J. Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, σ. 118-123.

- Miquel, Paul-Antoine, «De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie», στο Fr. Worms (επιμελ.) στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Γ', σ. 217-235.

- Montebello, Pierre, *L' autre métaphysique. Essai sur le philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, συλλογή «Philosophie», 2003.

- «Différences de la nature et différences de nature» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σ. 137-158.

- Mourélos, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1964.

- Μουρέλος, Γιώργος, *Μεταμορφώσεις του χρόνου*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Κωνσταντινίδη, χ.χ.

- «Η αναβίωση των μπερξονικών μελετών» (βιβλιοκρισία της μελέτης του Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Παρίσι, Fayard, 1961), *Εποχές*, τχ. 9, Ιανουάριος 1964, σ. 64-66.

- «Henri Bergson. Η ενότητα της φιλοσοφίας του. Εισήγηση και εκλογή



κειμένων από τον Γιώργο Μουρέλο», *Εποχές*, τχ. 30, Οκτώβριος 1965, σ. 84-100.

- Μποχένσκι, Ι.Μ., *Ιστορία της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας (20<sup>ος</sup> αιώνας)*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1985, σ. 138-158.

- Mullarkey, John C., «*La philosophie nouvelle, or change in philosophy*», στο J. Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson*, (βλ. συλλογικούς τόμους), σ. 1-16.

- «*Les nouvelles lectures*», *Magazine Littéraire*, τχ. 386, Απρίλιος 2000, σ. 24-28.

- Panero, Alain, «*La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σ. 25-44.

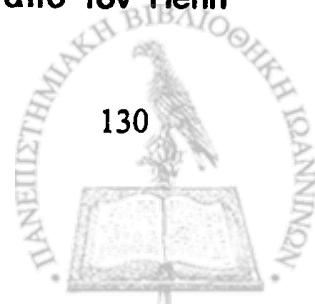
- Pearson, Keith Ansell, «*Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life*», στο J. Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson* [βλ. συλλογικούς τόμους], σ. 146-167.

- εισαγωγή και επιμέλεια έκδοσης στην αγγλική μετάφραση κειμένων του Bergson στο *Henri Bergson Key Writings*, Pearson, Continuum Publishing, 2002.

- Πρελορέντζος, Γιάννης, «*Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Henri Bergson*», επίμετρο στην ελληνική έκδοση της *Δημιουργικής Εξέλιξης*, μετάφραση, Κωστής Παπαγιώργης-Γιάννης Πρελορέντζος, εκδόσεις Πόλις, 2005, σ. 349-527.

- «*Η Προβληματική του Χρόνου στη Φιλοσοφία του Henri Bergson*», στο συλλογικό τόμο *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας και Πολιτιστικός σύλλογος Καπεσόβου «Αλέξης Νούτσος», Ιωάννινα, 2005, σ. 49-78.

- «*Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri*



Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Vita contemplativa, Αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Δημήτριο Κούτρα*, Αθήνα, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου Αθηνών, 2006, σ. 433-457.

- Prigogine, Ilya Stengers, Isabelle, *Order out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature*, Νέα Υόρκη, Bantam Books, 1984' ελληνική έκδοση: *Τάξη μέσα από το χάος. Ο νέος διάλογος του ανθρώπου με τη Φύση*, εισαγωγικό σημείωμα Άλβιν Τόφλερ, μετάφραση Μαρία Λογιωτάτου, επιμέλεια έκδοσης Άγγελος Νίκας, εκδόσεις Κέδρος, 1992.

- Ρωμανός, Κωνσταντίνος Π., *Οικείωσις. Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία της φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερξόν*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός, συλλογή «Παραφερνάλια», 2001.

- Ρωμανός, Κωνσταντίνος Π., *Απολιθωμένη Ζωή, η κυριαρχία της ποσότητας στη μηχανιστική κοσμοθεώρηση*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2002.

- Saint-Sermin, Bertrand, «L'action à la lumière de Bergson», *Philosophie*, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σ. 60-72.

- Soulez, Philippe, *Bergson politique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Philosophie d'aujourd'hui», 1989.

- Soulez, Philippe και Worms Frédéric, *Bergson. Biographie*, Παρίσι, Flammarion, συλλογή «Grandes biographies», 1997', επανέκδοση Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2002.

- Vieillard-Baron, Jean-Luis, *Bergson et le bergsonisme*, Παρίσι, Armand Colin, συλλογή «Synthèse», σειρά «Philosophie», 1999.

- *Henri Bergson* (δίγλωσση έκδοση:ελληνικά-γαλλικά), μετάφραση Έλενα



Θεοδωροπούλου, Αθήνα, Ατραπός, σειρά «Κείμενα Παιδείας», 2001.

- «Continuité et discontinuité de l'oeuvre de Bergson» στο *Annales bergsoniennes* [βλ. επιθεωρήσεις μπερξονικών μελετών], τόμος Α', σ. 279-307.

• Worms, Frédéric, «La conception bergsonienne du temps», *Philosophie*, τχ. 54, Ιούνιος 1997, σ. 73-91.

- *Le vocabulaire de Bergson*, Παρίσι, Ellipses, 2000.

- «À propos des relations entre nature et liberté» στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature* [βλ. συλλογικούς τόμους], σ. 159-166.

- *Bergson ou les deux sens de la vie*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Quadrige», 2004.

