The notion of effort in Bergson, in his predecessors and his contemporaries

Theologia Kanteraki

▶ **To cite this version:**

Theologia Kanteraki. The notion of effort in Bergson, in his predecessors and his contemporaries. Philosophy. Université Charles de Gaulle - Lille III; Université de Ioannina (Grèce), 2014. Greek. NNT : 2014LIL30011 . tel-01158982

HAL Id: tel-01158982
https://theses.hal.science/tel-01158982

Submitted on 2 Jun 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ-ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗς ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

UNIVERSITÉ CHARLES DE GAULLE LILLE III
U.F.R. de Philosophie

Συνεπιτηρούμενη ΔΙΑΤΡΙΒΗ απόκτησης ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΟΥ ΔΙΠΛΩΜΑΤΟΣ του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και του Πανεπιστημίου Lille 3
Ειδίκευση: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
συγγραφέας: Θεολογία Καντεράκη

Cotutelle de THESE pour obtenir le grade de DOCTEUR de l'Université de Ioannina et ce l'Université de Lille 3
Discipline : PHILOSOPHIE
rédigée par Theologia Kanteraki

"Η προσπάθεια στον Bergson, στους προγενέστερους και σύγχρονούς του"
"L'effort chez Bergson, chez ses prédécesseurs et ses contemporains"

Συνεπιβλέποντες καθηγητές:
Ιωάννης ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, καθηγητής Νεότερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
Frédéric WORMS, καθηγητής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Lille 3

Co-directeurs de thèse :
Ioannis Prélorentzos, professeur de Philosophie Moderne et Contemporaine à l'Université de Ioannina
Frédéric WORMS, profes seur de philosophie à l'Université de Lille 3

Ευχαριστώ θερμά τον κύριο Γιάννη Πρελορέντζο, καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, για τη βοήθεια και την υποστήριξη και την υπομονή, στοιχεία απαραίτητα για την ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας.

Ευχαριστώ ιδιαιτέρως τον κύριο Frédéric Worms, καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Lille 3, που δέχθηκε τη συνεπίβλεψη αυτής της διδακτορικής διατριβής καθώς και για τις ενθαρρυντικές συνομιλίες.

Τέλος, ευχαριστώ όλους όσους συνόδευσαν και ενθάρρυναν τη συγγραφή αυτής της εργασίας με τη φιλία τους.

Je remercie très chaleureusement monsieur Ioannis Prélorentzos, professeur de philosophie à l'Université de Ioannina, pour l'aide, le soutien et la patience qui ont été nécessaires à la réalisation du présent travail.

Je remercie tout particulièrement monsieur Frédéric Worms, professeur de philosophie à l'Université de Lille 3, pour avoir accepté de codiriger cette thèse de doctorat ainsi que pour les entretiens très stimulants.

Enfin, je remercie tous ceux qui ont accompagné et encouragé ce travail par leur amitié.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....5

Πρώτο Κεφάλαιο: Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑ

Α. Η μνήμη

1/ Το αίσθημα της προσπάθειας.....9

2/ Το ασυνείδητο και το όνειρο.....17

3/ Το παρόν.....24

Β. Η βούληση

1/ Η προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου.....31

2/ Ο ρόλος του σώματος.....38

Γ. Η προσπάθεια στους Maine de Biran και W. James

1/ Η προσπάθεια ως το "πρωταρχικό δεδομένο" της αυτοσυνειδησίας στον Maine de Biran.....47

2/ Ιδεοκινητική και βουλητική δράση στον James.....53

3/ Το ζήτημα της προέλευσης του αισθήματος της μυϊκής προσπάθειας.....58

4/ Η μπερξονική διάρκεια και οι θεωρίες περί προσπάθειας.....69

Δεύτερο κεφάλαιο: Η ΝΟΗΣΗ

Α. Η προσοχή στη ζωή

1/ Η προσπάθεια προσοχής στη ζωή.....80

2/ Η διανοητική προσπάθεια: η αναγνώριση.....87

3/ Η διανοητική προσπάθεια αυτή καθεαυτή: η προσοχή.....100

4/ Η επιλεκτική δραστηριότητα του πνεύματος στον James.....113

5/ Η μπερξονική και η αισθησιοκινητική θεωρία περί διανοητικής προσπάθειας.....118

Β. Η μη προσοχή στη ζωή

1/ Η περίπτωση του κωμικού.....133

2/ Τα προβλήματα προσωπικότητας.....141

Τρίτο κεφάλαιο: Η ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

Α. Η ελευθερία

1/ Η ελεύθερη πράξη στη σκέψη του Bergson.....160
2/ Συνείδηση, βούληση και ελευθερία στους στοχασμούς
των Biran και James.....173
Β. Η ζωτική προσπάθεια
1/ Η αναλογία ανάμεσα στη συνείδηση και τη ζωή.....192
2/ Η δημιουργική εξέλιξη.....204
3/ Το ανθρώπινο είδος.....210
Γ. Το ανοιχτό και το κλειστό
1/ Ο όρος της προσπάθειας στο πλαίσιο της κλειστής κοινωνίας και ηθικής 213
2/ Η μετάβαση στην ανοιχτή κοινωνία και ηθική.....226
3/ Τα ξεχωριστά άτομα και η κοινωνική αλλαγή στη σκέψη του James.....237

Τέταρτο κεφάλαιο: Η ΕΝΟΡΑΣΗ
Α. Η προσπάθεια στην μπερξονική μέθοδο
1/ Ο αληθινός εμπειρισμός.....252
2/ Η προσπάθεια ενδοσκόπησης στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*.....266
Β. Η ενόραση
1/ Η φιλοσοφική ενόραση.....276
2/ Η καλλιτεχνική προσπάθεια.....297
3/ Η ενόραση του μυστικιστή.....304
Γ. Ο ρόλος της εμπειρίας στις φιλοσοφίες των Biran και James
1/ Η εσωτερική εμπειρία στους Biran και James.....320
2/ Η διεύρυνση της εμπειρίας στους Bergson και James.....327
3/ Η θρησκευτική εμπειρία.....337

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....362
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....482

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ερώτημα περί της βούλησης στη φιλοσοφία του Henri Bergson (1859-1941) δεν μπορεί να μελετηθεί παρά στους κόλπους του δημιουργικού χρόνου, τον οποίο ο γάλλος φιλόσοφος αποκαλεί διάρκεια. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της βούλησης νοηματοδοτείται πρωτίστως ως μία δύναμη που συναρτάται με την έννοια της δημιουργίας και όχι απλώς ως μία πνευματική ικανότητα. Κύριο στοιχείο μίας τέτοιου είδους σύλληψης της ανθρώπινης βούλησης είναι η καταβολή προσπάθειας ή, ειδικότερα, το αίσθημα καταβολής προσπάθειας. Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι μία συστηματική μελέτη της έννοιας της προσπάθειας απουσιάζει από τις μπερξονικές σπουδές. Κύριος σκοπός της εργασίας μας είναι η ανάδειξη του τρόπου σύνδεσης της βουλητικής προσπάθειας με την μπερξονική σύλληψη του χρόνου ως επινόησης[1].

Η εξέταση της προσπάθειας στον στοχασμό του Bergson θα πρέπει να ιδωθεί όχι μόνο σε σχέση με τη βούληση, αλλά κυρίως πρέπει να συσχετιστεί με την έννοια της μνήμης. Με τον τρόπο αυτό, θα αναδειχθεί η συσχέτισή της μπερξονικής προσπάθειας με την κεντρική έννοια της μπερξονικής σκέψης, αυτήν της διάρκειας, της αδιάκοπης συνέχειας αλλαγής[2]. Πιο συγκεκριμένα, στην μπερξονική φιλοσοφία ο χρόνος συλλαμβάνεται ως διάρκεια και αντιδιαστέλλεται από τον χώρο (και τον ομοιογενοποιημένο χρόνο, ο οποίος είναι προϊόν της σύλληψης του χρόνου διαμέσου του χώρου). Στη βάση της προαναφερθείσας διάκρισης ο φιλόσοφος διαμορφώνει μια σειρά διπόλων αντίθετων εννοιών: συνέχεια-ασυνέχεια, αλληλοδιείσδυση-(συμ)παράθεση, ετερογένεια-ομοιογένεια,εσωτερικότητα-εξωτερικότητα, αδιαιρετότητα- διαιρετότητα, ποιότητα-ποσότητα, βαθύ/θεμελιώδες/συγκεκριμένο/εσωτερικό εγώ- επιφανειακό/εξωτερικό/κοινωνικό εγώ[3].

Προκειμένου μάλιστα να μελετήσουμε τις διάφορες μορφές της βουλητικής προσπάθειας στον στοχασμό του Bergson, θα εξετάσουμε τον τρόπο σύνδεσης του αισθήματος της προσπάθειας με τα επίπεδα μνήμης, τα οποία σηματοδοτούν συγχρόνως και επίπεδα συνείδησης. Η εσωτερική σύνδεση της προσπάθειας με τα επίπεδα συνείδησης συνιστά, όπως θα δούμε, τη βάση ιεράρχισης της ανθρώπινης δραστηριότητας ανάλογα με τον βαθμό απροσδιοριστίας της κάθε δράσης. Εκκινώντας από τη θέση ότι το αίσθημα της προσπάθειας συνιστά τον κύριο όρο ύπαρξης της ανθρώπινης προσωπικότητας, δεδομένου ότι η τελευταία

[1] Βλ. ενδεικτικά, *EC, Œuvres,* σ. 784/341.

[2] Βλ. « The problem of personality », σ. 1062/1079. Για τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία τόσο της κύριας όσο και της δευτερεύουσα βιβλιογραφίας, βλ. τη συγκεντρωτική βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας.

[3] Πβ. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, σ. 11.

αφορά στη σχέση ανάμεσα στη μνήμη και τη βούληση, ανάμεσα στις χρονικές διαστάσεις του παρελθόντος και του μέλλοντος, θα προχωρήσουμε στη μελέτη του ρόλου της προσπάθειας αναφορικά με τις διαφορετικές μορφές μορφές της μνήμης. Η διαφοροποίηση της προσπάθειας θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους εκδηλώνεται η βούληση, από την προσπάθεια μερικής αυτοδημιουργίας του εγώ έως τις επιμέρους μορφές βουλητικής δράσης.

Θα εστιάσουμε μάλιστα την προσοχή μας στον κομβικό ρόλο που διαδραματίζει το ανθρώπινο σώμα στην μπερξονική σκέψη, η ύπαρξη του οποίου καθορίζει τον τρόπο αντίληψης του εξωτερικού κόσμου και τη δράση μας επί αυτού. Το αίσθημα της προσπάθειας συναρτάται με τη δυαδικότητα της μνήμης (καθαρή μνήμη και μνήμη-έξη), τις δύο όψεις της ανθρώπινης συνείδησης και του εγώ: αυτήν της εσωτερικότητας (της διάρκειας) και αυτήν της εξωτερικότητας (της πλευράς που γίνεται αντιληπτή διά της προβολής της στον χώρο).

Επιπλέον, το ερώτημα περί της μυϊκής προσπάθειας μας οδηγεί στη σύγκριση της μπερξονικής θεωρίας με αυτήν της κινητήριας προσπάθειας στον Maine de Biran (1766-1824) (γνωστός ως ο φιλόσοφος της προσπάθειας[4]). Ο γάλλος φιλόσοφος ταυτίζει το αίσθημα της προσωπικής ύπαρξης με την επενέργεια της βουλητικής δύναμης επί του ανθρώπινου σώματος. Στη συνέχεια, θα συναντήσουμε μία γνωστή θεωρία του 19ου αιώνα, αυτήν της εννεύρωσης (innervation). Η μπερξονική θέση ότι οι μυϊκές κινήσεις δεν χρειάζονται τη διαμεσολάβηση κάποιας κεντρικής δύναμης θα φέρει τον φιλόσοφο κοντά στη θεωρία του William James (1842-1910)[5] Παρά τις διαφορές ανάμεσα στην ψυχολογία του Αμερικανού και την μπερξονική διάρκεια, η ανάπτυξη της τζαιημσιανής φιλοσοφίας, όπως θα δούμε, θα προσεγγίσει τη σκέψη του Γάλλου.

Η αναλυτική εξέταση της νοητικής λειτουργίας στην μπερξονική θεωρία θα αναδείξει την κομβική σημασία που κατέχει η έννοια της προσπάθειας προσοχής στη ζωή, η οποία θα φέρει τον γάλλο φιλόσοφο κοντά στη θεωρία του Pierre Janet σχετικά με τη λειτουργία του πραγματικού. Υπό το πρίσμα της μη προσοχής στη ζωής, θα μελετήσουμε τις διαταραχές της προσωπικότητας αλλά και την αφηρημάδα που καθιστά μία κίνηση ή μία πράξη κωμική, δίχως να ξεχνάμε ότι η μπερξονική προσοχή στη ζωή, συνδεόμενη με την έννοια της διάρκειας, λαμβάνει μεταφυσικό χαρακτήρα, σε αντίθεση με τη θεωρία του Janet.

[4] Βλ. A. Devarieux, « Gabriel Tarde lecteur de Maine de Biran ou “la difficulté formidable” », στο Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, σ. 13 καθώς και A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 14.

[5] Σχετικά με τη σχέση που συνδέει τους δύο στοχαστές σε φιλοσοφικό αλλά και προσωπικό επίπεδο, βλ. Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, σ. XXIII-XXXIX (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

Όπως θα δούμε, άλλη μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στον Bergson και τον Janet, αλλά και τον James, είναι η ύπαρξη, σύμφωνα με τον πρώτο, ενός ασυνείδητου, το οποίο προσεγγίζει την φροϋδιανή ιδέα περί ασυνειδήτου, σε αντίθεση με τους άλλους δύο οι οποίο αναφέρονται στο υποσυνείδητο, εννοώντας μία δευτερεύουσα συνείδηση. Μολονότι το ασυνείδητο στον Bergson δεν ταυτίζεται με τον τρόπο σύλληψης της ίδιας έννοιας από τον Freud, ο ψυχολογικός, αλλά και μεταφυσικός, χαρακτήρας του θα αποτελεί ένα σταθερό σημείο αναφοράς της συγκριτικής προσέγγισης ανάμεσα στην μπερξονική και την τζαιημσιανή σκέψη. Άλλωστε, το υποσυνείδητο διαδραματίζοντας, επιπλέον, καθοριστικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο ο δεύτερος συλλαμβάνει τη διεύρυνση της εμπειρίας.

Διερευνώντας τη σύνδεση της βουλητικής προσπάθειας με την μπερξονική ελευθερία, θα αντιληφθούμε ότι η δεύτερη συνιστά μία προσπάθεια ενοποίησης των δύο πλευρών του εγώ. Η ψυχολογική προσπάθεια, στη βάση πάντα της μπερξονικής διάρκειας, εμφανίζεται ως απόρροια μίας ευρύτερης πνευματικής δύναμης, ανάλογης της συνείδησης. Η βουλητική προσπάθεια λαμβάνει πλέον έναν ξεκάθαρο ηθικό προσανατολισμό. Πέραν μάλιστα της καθοριστικής σημασίας της (ως δύναμης υπέρβασης) στη μετάβαση από το κλειστό στο ανοιχτό, η καταβολή προσπάθειας είναι συστατικό στοιχείο (ως δύναμη συντήρησης) της έμφυτης κοινωνικότητας που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο είδος.

Η κινητικότητα της συνείδησης θα αποτελέσει τον κεντρικό άξονα της ελευθερίας στον Biran, ενώ ο αμερικανός ψυχολόγος θα προσεγγίσει σταδιακά περισσότερο την μπερξονική σκέψη, αναπτύσσοντας τον φιλοσοφικό του στοχασμό με κεντρικό, θα λέγαμε, θέμα την ηθική διάσταση της βουλητικής προσπάθειας. Πιο συγκεκριμένα, παρά τις θεμελιώδεις διαφορές (ως προς τα σημεία από τα οποία εκκινούν καθώς και όσον αφορά τις μεθόδους έρευνας), οι στοχασμοί των James και Bergson συγκλίνουν στο θέμα της εμπειρίας της καινοτομίας.

Επιπλέον, ο ρόλος της εσωτερικής εμπειρίας είναι κρίσιμος για την ανάπτυξη και των τριών προαναφερθέντων στοχασμών. Βέβαια, ο Bergson υπερβαίνει τη μέθοδο της ενδοσκόπησης, την απλή εξερεύνηση της εσωτερικής εμπειρίας για να θεμελιώσει μία νέα μέθοδο, αυτήν της ενόρασης. Ειδικότερα, η μπερξονική ενόραση μας τοποθετεί στην καρδιά της πραγματικότητας, προσφέροντάς μας μια "στιγμιαία" επανάκτηση του πραγματικού. Η μπερξονική ενόραση, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με την προσπάθεια ενδοσκόπησης, αφορά σε μία νέα μέθοδο που θα αποτελέσει την μπερξονική πρόταση στη φιλοσοφία. Βέβαια και ο James θα προχωρήσει στη θεμελίωση μίας νέας φιλοσοφίας, επανεξετάζοντας τη σχέση μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας.

Από την άλλη πλευρά, ο Biran συγκριτικά με τους άλλους δύο φιλοσόφους, εγκαθιδρύει

μία, άλλου είδους σχέση ανάμεσα στο εγώ και στον εξωτερικό κόσμο εξαιτίας της διάκρισης της αντίστασης του δικού μας σώματος από αυτήν των εξωτερικών σωμάτων. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα μία διαφορετική (συγκριτικά με αυτές των Bergson και James) οριοθέτηση της βουλητικής προσπάθειας και μία σύλληψη της σχέσης του σώματος με τα εξωτερικά αντικείμενα που σηματοδοτεί έναν διαφορετικό τρόπο ύπαρξης του υποκειμένου ως προς τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου, αλλά και προς με τους άλλους ανθρώπους.

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι και οι τρεις φιλόσοφοι στο τελευταίο στάδιο της σκέψης τους πραγματεύονται το θέμα της θρησκευτικής εμπειρίας, η οποία επιφέρει σημαντικές αλλαγές και στους τρεις τρόπους θεώρησης της βούλησης. Στον Bergson, ειδικότερα, η μυστικιστική ή έντονη θρησκευτική εμπερία, η επίληση της θεϊκής δύναμης εμφανίζεται να τροποποιεί την προσωπική υπόσταση, εμπλουτίζοντάς την. Με τον τρόπο αυτό, η προσπάθεια του μεγάλου μυστικού θα συμπυκνώσει το νόημα της βουλητικής δύναμης ως προσπάθειας εισχώρησης της ελευθερίας στην ύλη. Ιδωμένη υπό το πρίσμα αυτό, η προσπάθεια του μεγάλου μυστικού εμφανίζεται ως η ύψιστη μορφή προσπάθειας, αυτή της πληρέστερης πραγμάτωσης (συγκριτικά με τις άλλες μορφές προσπάθειας, όπως αυτή του φιλοσόφου ή του καλλιτέχνη) του πρωταρχικού "στόχου" της ζωής, αυτού της δημιουργίας.

Από την άλλη μεριά, στον James η έντονη θρησκευτική εμπειρία χαρακτηρίζεται από τη μη καταβολή προσπάθειας, ενώ ο Biran αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη ζωή της βούλησης (της ατομικής ύπαρξης) και της ζωής υπό την επίδραση της θεϊκής δύναμης. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο τελευταίος πραγματεύεται το θέμα με βιωματικό τρόπο, ενώ στους άλλους δύο η προσέγγιση είναι θεωρητική, μολονότι και οι δύο εξετάζουν τα εν λόγω φαινόμενα με άξονα την επίδραση τους στην δράση των ανθρώπων.

Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η μελέτη μας έχει ως κύριο αντικείμενο πραγμάτευσης την έννοια της προσπάθειας στην μπερξονική σκέψη και την ανάδειξη της κεντρικής θέσης που η εν λόγω έννοια κατέχει σε αυτήν. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, επιχειρούμε την σύγκριση της μπερξονικής προσπάθειας και, διαμέσου αυτής, άλλων κύριων μπερξονικών εννοιών (όπως η διάρκεια, η μνήμη, η συνείδηση, η ελευθερία, η ζωή, η κλειστή και η ανοιχτή ηθική) με τις θεωρίες περί προσπάθειας στους Biran και James, δίχως να εμβαθύνουμε πλήρως στις φιλοσοφίες των δύο τελευταίων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑ

Α. Η ΜΝΗΜΗ

1/ Το αίσθημα της προσπάθειας

Η μπερξονική έννοια της μνήμης (mémoire) συνίσταται στην αδιάκοπη ψυχολογική ροή των συνειδησιακών γεγονότων κύριο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η συνεχής εισαγωγή του παρελθόντος στο παρόν[6], δηλαδή «η σύνθεση παρελθόντος και παρόντος βλέποντας προς το μέλλον »[7]. Στη φιλοσοφία του Bergson, ο ρόλος της μνήμης είναι ιδιαίτερα σημαντικός· η ίδια η συνείδηση «*σημαίνει προπαντός μνήμη*»[8], μνήμη του παρελθόντος, ενώ η διάσταση του μέλλοντος υπεισέρχεται στον ίδιο τον ορισμό της μνήμης ως σύνθεσης παρελθόντος και μέλλοντος.

Ο χρόνος, η χρονική υπόσταση της ύπαρξής μας[9], 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, η διάρκεια είμαστε εμείς οι ίδιοι και εμείς είμαστε όχι απλώς ό,τι θυμόμαστε, αλλά και ό,τι νιώσαμε, ό,τι ζήσαμε, αφού το παρελθόν «διατηρείται αφ'εαυτού, αυτομάτως»[10] και «παραμένει για εμάς συνεχώς παρόν». Με λίγα λόγια, «το σύνολο του παρελθόντος μας διατηρείται ακέραιο»[11] και «δεν χωράει αμφιβολία ότι μας ακολουθεί σύσσωμο ανά πάσα στιγμή»[12].

[6] Ο φιλόσοφος, μεταξύ άλλων, φέρνει το ακόλουθο παράδειγμα, βλ. *EC, Œuvres*, σ. 495-496/1-2 (ελλην. μτφρ., σ. 17-18): «ας πάρουμε λοιπόν την πιο σταθερή εσωτερική κατάσταση, την οπτική αντίληψη ενός ακίνητου εξωτερικού αντικειμένου», το οποίο «μολονότι παραμένει το ίδιο, μολονότι το κοιτάζω από την ίδια πλευρά, την ίδια γωνία και το αυτό φως, αυτό που βλέπω διαφέρει από αυτό που έβλεπα προηγουμένως, καθότι η θέαση πάλιωσε κατά μία στιγμή». Όσον αφορά τις ελληνικές μεταφράσεις των έργων του Bergson, βλ. τη συγκεντρωτική βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας.

[7] *MM, Œuvres*, σ. 354/248.

[8] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 857/88 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 818/5.

[9] Στη σκέψη του Bergson ο ψυχολογικός χρόνος (διάρκεια) αντιδιαστέλλεται από τον ομοιογενή χρόνο, δηλαδή από τον χρόνο έτσι όπως προβάλλεται στο χώρο. Υπενθυμίζουμε ότι στη βάση της θεμελιώδους αυτής διάκρισης στηρίζεται μία σειρά από δίπολα αντίθετων εννοιών. Πβ. την εισαγωγή της εργασίας μας.

[10] *EC, Œuvres,* σ. 498/5 (ελλην. μτφρ., σ. 20).

[11] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062/1079 (όσον αφορά τη συγκεκριμένη διάλεξη, ο πρώτος αριθμός αναφέρεται στο πρωτότυπο αγγλικό κείμενο και ο δεύτερος αντιστοιχεί στη γαλλική μετάφραση).

[12] *EC*, *Œuvres,* σ. 498/5 (ελλην. μτφρ., σ. 20). Στη φιλοσοφία του Bergson επομένως η διάρκεια προβάλλει λοιπόν ως μια «ιδιάζουσα δύναμη» [βλ. *DI, Œuvres,* σ. 103/117 (ελλην. μτφρ., σ. 212)], που συνίσταται στην «συνεχή πρόοδο του παρελθόντος που ροκανίζει το μέλλον και ογκώνεται προελαύνουσα», βλ. *EC, Œuvres,* σ.

Βάσει λοιπόν της εσωτερικής μεταβολής και συνεχούς διαφοροποίησης των ψυχολογικών μας καταστάσεων, της διαδικασίας ή αμοιβαίας διείσδυσης των συνειδησιακών γεγονότων[13], η εσωτερική ζωή φανερώνεται ως «η συνεχής ζωή μιας μνήμης που επεκτείνει το παρελθόν στο παρόν»[14]. Σε αυτό ακριβώς το σημείο, δηλαδή στη συνέχεια της ψυχολογικής ροής, έγκειται η πρωτοτυπία της μπερξονικής σύλληψης του χρόνου, της φιλοσοφίας «του επανευρεθέντος χρόνου», όπως πολύ εύστοχα έχει χαρακτηρίσει την μπερξονική σκέψη ο Vladimir Jankélévitch[15]. Με την αλληλοδιείσδυση[16] και αμοιβαία τροποποίηση των εσωτερικών μας "καταστάσεων" και δεδομένης της μη δυνατότητας ύπαρξης στατικών και πλήρως διακριτών μεταξύ τους ψυχικών καταστάσεων, οι έννοιες του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος επαναπροσδιορίζονται και δεν συνίστανται σε πλήρως διακριτές και ξεχωριστές η μια προς την άλλη χρονικές διαστάσεις. Οι διαστάσεις του χρόνου συμπλέκονται μεταξύ τους, αφού κατά τον Bergson ακόμα και η κατάσταση (état) αυτή καθεαυτή συνίσταται σε «ένα *ακατάπαυστο γίγνεσθαι* (*perpétuel devenir*)»[17].

Η ύπαρξη μιας αδιαίρετης συνέχειας ετερογενών και πολλαπλών προόδων, εντός της οποίας το κάθε γεγονός τροποποιείται ριζικά, αφού μεταβάλλεται εσωτερικά, οδηγεί στο «βαθμιαίο εμπλουτισμό του εγώ»[18]. Η μπερξονική διάρκεια, με τον τρόπο αυτό, θα μπορούσε ή ακόμα θα έπρεπε να ιδωθεί σε άμεση συνάρτηση με τη θέση που εξέφρασε ο φιλόσοφος στη διάλεξη με θέμα «το πρόβλημα της προσωπικότητας». Σύμφωνα με το προαναφερθέν

498/4 (ελλην. μτφρ.), σ. 20.

[13] Βλ. το δεύτερο κεφάλαιο του *Δοκιμίου, DI, Œuvres,* σ. 51-92/56-104.

[14] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* σ. 1411/200-201. Έτσι, «η ψυχική μου κατάσταση, προχωρώντας στη οδό του χρόνου, ογκούται συνεχώς από τη συσσώρευση της διάρκειας» (βλ. *EC, Œuvres,* σ. 496/2 (ελλην. μτφρ., σ. 18). Πβ. επίσης τη σύνοψη από τον Jules Grivet του μαθήματος του Bergson για την προσωπικότητα στο «Théorie de la personne», *Mélanges*, σ. 849. Με την αλληλοδιείσδυση των εσωτερικών μας καταστάσεων και «τη δυναμική ενότητά τους» (βλ. *DI, Œuvres*, σ. 156/179) η διάρκεια αναδεικνύεται ως ο συνεκτικός ιστός της εσωτερικής μας ζωής, ή, με άλλα λόγια, ο χρόνος αποτελεί το «υφάδι (étoffe, tissu)» της ανθρώπινης προσωπικότητας. 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)», βλ. *EC, Œuvres,* σ. 498/4-5 (ελλην. μτφρ., σ. 20).

[15] V.Jankélévitch, *Henri Bergson,* σ. 44.

[16] Για την αλληλοδιείσδυση, βλ. ενδεικτικά E. Moutsopoulos, «Une dynamique ontologique: l'interpénétration», σ. 473-474, *Φιλοσοφία* (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών), καθώς και Γ. Πρελορέντζος, «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», *διά-ΛΟΓΟΣ*, σ. 128-148.

[17] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* σ. 1412/201 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[18] *DI, Œuvres,* σ. 72/80 (ελλην. μτφρ., σ. 147).

κείμενο: «κάθε στάδιο της ψυχολογικής μας εξέλιξης αντιστοιχεί σε μια ολοένα και εντονότερη προσπάθεια { . . . }, προκειμένου να αποκτηθεί αυτή η συνέχεια»[19]. Επομένως, η συσχέτιση προσωπικής διάρκειας και προσπάθειας συντελείται στη βάση της δυναμικής ανάπτυξης της ψυχολογικής ζωής, της συνέχειας της εσωτερικής κίνησης. Ειδικότερα, η έννοια της προσπάθειας συνδέεται άρρηκτα με το αίσθημα της συνέχειας, κι άρα της ενότητας της προσωπικότητάς μας διαμέσου της πολλαπλότητας και της ετερογένειας των ψυχολογικών γεγονότων.

Πιο συγκεκριμένα, παρόλο που η ύπαρξη του υποκειμένου ως χρόνου συνεπάγεται ότι η ετερογενής και πολλαπλή συνέχεια υφίσταται αναπόδραστα, το επιμέρους άτομο θα πρέπει να καταβάλλει κάθε στιγμή μια προσπάθεια ανάλογη της εκάστοτε θέσης του ως προς τον εξωτερικό κόσμο (προσπάθεια προσοχής στη ζωή)[20]. Άλλωστε, οι διαταραχές της προσωπικότητας, εκλαμβανόμενες ως ρήξη της χρονικής συνέχειας[21], αυτού που συντελείται φυσικά δίχως να έχουμε συνείδηση της καταβαλλόμενης προσπάθειας.

Εκκινώντας ο γάλλος φιλόσοφος από την θεμελιώδη θέση περί χρονικής φύσης της ανθρώπινης συνείδησης, στηριζόμενος δηλαδή στο άμεσο δεδομένο της διάρκειας, στο γεγονός ότι η ψυχική μας ζωή έγκειται σε μια διαδικασία εξέλιξης, σε μια δυναμική πορεία όπου «όλες οι συνειδησιακές μας καταστάσεις είναι κινητές διαδικασίες», κι άρα το εγώ βρίσκεται σε συνεχή εξέλιξη και «ακατάπαυστη διαμόρφωση (formation)»[22], ο Bergson ορίζει την έννοια της ανθρώπινης προσωπικότητας ως «μια ορισμένη συνέχεια αλλαγής» η οποία είναι αδιαίρετη. Μάλιστα, στη βάση της αδιαιρετότητας αυτής συγκροτείται η υπόσταση του συγκεκριμένου προσώπου και η ενότητά του[23], η οποία διασφαλίζεται από την προσπάθεια προσοχής στη ζωή.

Με ποιόν όμως τρόπο, η ενότητα της προσωπικότητας, θεμελιώνεται στην πολλαπλότητα και την ετερογένεια της διάρκειας; Η παράδοξη, εκ πρώτης όψεως, μπερξονική θέση περί μιας πολλαπλής αλλά αδιαίρετης προσωπικότητας[24] αποσαφηνίζεται, αν λάβουμε υπ'όψιν τη

[19] «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1070/1086.

[20] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1).

[21] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2).

[22] *DI, Œuvres*, σ. 79/89 (ελλην. μτφρ., σ. 162).

[23] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062/1079 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. *ό.π.,* σ. 1064/1080: «σε αυτή τη συνέχεια αλλαγής οφείλεται αυτό που αποκαλούμε η μονιμότητα, η ενότητα, η υπόσταση του προσώπου».

[24] Τα ερωτήματα που προκύπτουν σχετικά με τη δυνατότητα συμφιλίωσης 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, αλλά ταυτοχρόνως την εκλαμβάνει ως πολλαπλότητα, έννοια η

χρονική φύση του εγώ, διότι το άμεσο γεγονός της εσωτερικότητάς μας ως διαρκούς συνέχειας αλλαγής, δηλαδή ως μιας συνεχούς και προοδευτικής συνέχεια αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών γεγονότων, η οποία δεν είναι δυνατό να διαιρεθεί. Έτσι, κάθε εσωτερική κατάσταση είναι ξεχωριστή, 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[25]. Πρόκειται για μια κύρια συνέπεια της μπερξονικής θέσης περί αλληλοδιείσδυσης των εσωτερικών μας καταστάσεων: η ψυχική ροή δεν συνίσταται παρά σε μια συνέχεια αλληλοδιείσδυσης στοιχείων ή μάλλον τάσεων, ετερογενών η μια προς την άλλη[26].

Θεωρούμε μάλιστα ότι ο γάλλος φιλόσοφος "συμπυκνώνει" την σύλληψή του περί ενότητας του προσώπου (βάσει της απαιτούμενης τροποποίησης τόσο της έννοιας της ενότητας όσο και αυτής της πολλαπλότητας[27]) στη μελέτη που φέρει ως τίτλο «Εισαγωγή στη

οποία φαίνεται να προϋποθέτει τη διαιρετότητα. Βλ. ενδεικτικά Γ. Πρελορέντζος, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson», *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου,* σ. 71. Ακριβώς μάλιστα σε αυτό το σημείο, στο συνταίριασμα των δυο, φαινομενικά τουλάχιστον, αντικρουόμενων εννοιών συνίσταται αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί ως πρόβλημα της προσωπικότητας, βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1051-1053/1071-1072. Σχετικά με το "πρόβλημα της προσωπικότητας" στη σκέψη του Bergson βλ. τη διδακτορική διατριβή της Patricia Verdeau που εκδόθηκε το 2010 με τίτλο: *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*.

[25] Το ακόλουθο απόσπασμα είναι άκρως ενδεικτικό, βλ. *EC, Œuvres*, σ. 713-714/258 (ελλην. μτφρ., σ. 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, εξεγείρεται η συνείδησή μου με την ίδια δριμύτητα· βεβαιώνει ότι οι αισθήσεις μου, τα συναισθήματά μου, οι σκέψεις μου είναι αφαιρέσεις του εαυτού μου, και ότι κάθε κατάστασή μου εμπεριέχει όλες τις άλλες».

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 (βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme,* σ. 34-36 [ελλην. μτφρ. (για όλες τις μεταφράσεις των έργων στα ελληνικά, βλ. τη συγκεντρωτική βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας), σ. 64-67], 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.

[26] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. I. Prélorentzos, «Le problème de la délimitation des choses, des qualités et des états dans la continuité du tout de la réalité selon Bergson», *Annales bergsoniennes*, (τόμος Δ'), σ. 433-466.

[27] Σύμφωνα με τον Bergson (*PM, Œuvres,* σ. 1384/166), « δεν υπάρχει ούτε ένα αυστηρό κι ακίνητο υπόβαθρο ούτε διακριτές καταστάσεις οι οποίες περνούν σαν ηθοποιοί πάνω σε μια σκηνή. Υπάρχει απλώς η συνεχής μελωδία της εσωτερικής μας ζωής, - μελωδία που συνεχίζεται και θα συνεχίζεται, αδιαίρετη, από την αρχή έως

μεταφυσική»:

«Το ότι η προσωπικότητα είναι ενιαία είναι βέβαιο· ωστόσο μια παρόμοια επιβεβαίωση δεν προσφέρει γνώση για την θαυμαστή (extraordinaire) φύση της ενότητας αυτής που συνιστά το πρόσωπο. Συμφωνώ ακόμα στο ότι το εγώ μου είναι πολλαπλό, εντούτοις εκεί υπάρχει μια πολλαπλότητα στην οποία θα πρέπει να αναγνωριστεί ότι δεν έχει τίποτα κοινό με καμία άλλη. Στην πραγματικότητα αυτό που [η προαναφερθείσα διαπίστωση] επιφέρει στη φιλοσοφία είναι να μάθει ποιά ενότητα, ποιά πολλαπλότητα, ποιά ανώτερη πραγματικότητα της αφηρημένης ενότητας και πολλαπλότητας συνιστά την πολλαπλή ενότητα του προσώπου»[28].

Στο σημείο αυτό, αξίζει να γίνει μια πολύ σύντομη αναφορά στον τρόπο με τον οποίο η μπερξονική σκέψη διαφοροποιείται ριζικά από τον πλωτινικό στοχασμό, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τον ίδιο τον Bergson, ο Πλωτίνος (205-270 μ.Χ.) είναι ένας από τους ελάχιστους φιλοσόφους οι οποίοι άσκησαν βαθιά επίδραση στη σκέψη του[29]. Οι αναφορές βέβαια του γάλλου φιλοσόφου στον νεοπλατωνιστή φιλόσοφο είναι λίγες, σε σύγκριση με αυτές που αφορούν άλλους φιλοσόφους. Εντούτοις η συγκριτική προσέγγιση των δυο θεωρήσεων (της μπερξονικής και της πλωτινικής) αναφορικά με την ενότητα της ανθρώπινης ψυχής παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο πλαίσιο εξέτασης της μπερξονικής έννοιας της ενότητας της προσωπικότητας.

Σημειώνουμε ότι η σχέση μεταξύ πλωτινικού και μπερξονικού στοχασμού έχει απασχολήσει αρκετούς ερευνητές: κατά τον Pierre Magnard, «ο Πλωτίνος αναβιώνει μέσω του Bergson και ότι ο Bergson ξαναζωντανεύει τον Πλωτίνο»[30] και η Rosse-Marie Mossé-Bastide υποστηρίζει ότι ο στοχασμός του Πλωτίνου αναδεικνύεται ως η «γέφυρα» πάνω στην οποία στηρίχθηκε ο Bergson ώστε να υπερβεί τα επιχειρήματα της καντιανής μεταφυσικής[31].

Μάλιστα, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Bergson είχε δώσει δύο σειρές μαθημάτων, εκ των οποίων η πρώτη έλαβε χώρα στην École normale supérieure, γύρω στα 1898-1899[32], ενώ η

το τέλος της συνειδητής μας εμπειρίας. Η προσωπικότητάς μας συνίσταται ακριβώς σε αυτό. Ακριβώς σε αυτήν την αδιαίρετη συνέχεια αλλαγής συνίσταται η αληθής διάρκεια». Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος (A.-D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson [entretiens]*, σ. 37), « το να ορίζεις την υπόσταση και το εγώ διά της ίδιας της κινητικότητάς τους, δεν σημαίνει ότι τα αρνείσαι περισσότερο από τα μέρη μιας συμφωνίας η οποία συνιστά επίσης μια ουσιώδη κινητικότητα». Πβ. επίσης την επιστολή του Bergson στον à L. Dauriac (6 Ιουλίου 1891), *Correspondances*, σ. 20.

[28] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, σ. 1409/198 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[29] Βλ. G. Maire, *Bergson. Mon maître*, σ. 122-123. Πβ. επίσης Émile Bréhier, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », *Les Études bergsoniennes,* (2ος τόμος), σ. 107.

[30] P. Magnard, «Bergson interprète de Plotin», *Bergson. Naissance d'une philosophie,* σ. 118-119.

[31] R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, σ. 24 και σ. 38.

[32] Βλ. *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque*, σ. 17-78.

δεύτερη στο Collége de France (1901-1902) με θέμα το 9ο βιβλίο της 6ης Εννεάδας[33]. Επίσης, ο Bergson είχε αφιερώσει το τρίτο μάθημα της σειράς επτά μαθημάτων στο λύκειο Henri-IV, το 1894, με θέμα τις θεωρίες περί ψυχής[34]. Επιπλέον, ο φιλόσοφος είχε δώσει μαθήματα σχετικά με την Σχολή της Αλεξάνδρειας στο λύκειο Blaise-Pascal στο Clermont-Ferrand (γύρω στα 1884) και στο λύκειο Henri-IV (Vacher) στα 1894-1895 στο πλαίσιο μαθημάτων για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία[35].

Σύμφωνα με τον Bergson, στη σκέψη του Πλωτίνου συμπυκνώνεται το σύνολο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ενώ η πρωτοτυπία και η δύναμη του στοχασμού του έγκειται στη κεντρική θέση που κατέχει σε αυτήν το ζήτημα της ανθρώπινης ψυχής[36]. Όπως επισημαίνει μάλιστα ο Bergson ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος, ακολουθώντας μια ψυχολογική μέθοδο έρευνας[37], οδηγείται σε μια θεωρία της προσωπικότητας, όπου ως θεμελιώδες ζήτημα, σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, αναδεικνύεται αυτό της ενότητας του προσώπου έναντι των πολλαπλών ψυχολογικών καταστάσεων[38].

Ο νεοπλατωνιστής φιλόσοφος συλλαμβάνει τον Ον ως Εν, αιώνιο και αμετάβλητο και, ως εκ τούτου, η ενότητα της ανθρώπινης ψυχής και η αδιαιρετότητά της προϋποθέτουν την έννοια της αιωνιότητας. Πιο ειδικά, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η ψυχή, αν και παρούσα στα σώματα, γεγονός το οποίο προϋποθέτει τη διαίρεσή της, παραμένει ενιαία, δηλαδή η ψυχή « μολονότι δίνεται σε ολόκληρο το σώμα, δεν παύει να είναι ενιαία »[39]. Επιπλέον, η αληθινή ουσία της ψυχής για τον Πλωτίνο βρίσκεται στον νοητό κόσμο όπου η ψυχή είναι πάντα «χωρίς διακρίσεις και αμέριστη, αλλά εκ φύσεως επιδέχεται καταμερισμό (φύσιν μερίζεσθαι). Ο καταμερισμός δεν σημαίνει παρά την απομάκρυνση της ψυχής από τον Νου και το να βρεθεί μέσα σε σώμα». Ωστόσο η ψυχή «δεν απομακρύνεται ολόκληρη, αλλά υπάρχει ένα μέρος της που δεν φτάνει στα σώματα, το οποίο είναι από τη φύση του ανεπίδεκτο καταμερισμού». Ακόμη λοιπόν και ερχόμενη σε επαφή με τον αισθητό κόσμο, η ψυχή «καταμερίζεται αμέριστα (ἀμερίστως μερίζεται)», δηλαδή, παρότι επιμερίζεται στα

[33] Βλ. *Mélanges,* σ. 512.

[34] Βλ. «Leçons sur les théories de l'âme, Lycée Henri-IV, 1894 και πιο συγκεκριμένα, «3e Leçon : La théorie de l'âme chez Plotin», *Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme,* σ. 213-218.

[35] Βλ. *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque*, σ. 136-146 και 147-152 αντίστοιχα.

[36] «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1054-1055/1072-1073.

[37] *Ό.π.,* σ. 1054/1073 καθώς και *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque*, σ. 34.

[38] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1054-1055/1073.

[39] *Εννεάδες*, IV, 2.1.59-75, παραπέμπουμε στη σχολιασμένη μετάφραση του Παύλου Καλλιγά, βλ. τη συγκεντρωτική βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας.

επιμέρους σώματα, βρίσκεται σε αυτά ολόκληρη, καθώς «διατηρεί τη φύση της ως όλον»[40].

Η πλωτινική ψυχή επομένως είναι το «ένα και το αυτό πράγμα» που βρίσκεται σε πολλά μέρη, είναι δηλαδή ταυτόχρονα «και ένα και πολλά». Εν συντομία, η ψυχή προερχόμενη από τη Νόηση, όταν έρχεται σε επαφή με την πολλαπλότητα της ύλης, καταμερίζεται στα σώματα του αισθητού, συγχρόνως όμως διατηρεί την ενότητά της, τον ενιαίο και αδιαίρετο χαρακτήρα της, παραμένοντας έτσι εξολοκλήρου παρούσα σε κάθε καταμερισμό της[41].

Ο γάλλος φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι κεντρική θέση στην πλωτινική φιλοσοφία κατέχει η έννοια της ανθρώπινης ψυχής, η ουσία της οποίας είναι αδιαίρετη[42] και άρα ενιαία, γεγονός που συνεπάγεται την συνεχή παρουσία του όλου σε κάθε επιμέρους "στοιχείο". Ωστόσο, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο ίδιος ο Bergson, ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος μας ζητά να «τοποθετηθούμε εκτός χρόνου»[43]. Για τον γάλλο φιλόσοφο ο Πλωτίνος αναζητά το θεμέλιο της ενότητας της ανθρώπινης ψυχής στον χώρο της αιωνιότητας, στο σταθερό κι αμετάβλητο είναι και όχι στο ίδιο το γίγνεσθαι, στην αέναη χρονική μεταβολή. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Bergson, «το πρόβλημα της προσωπικότητας» χαρακτηρίζεται ως «το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας», καθώς «όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα βρίσκονται να συγκλίνουν σε αυτό το υπέρτατο πρόβλημα, το οποίο εμφανίζεται ως το κέντρο προς το οποίο έλκεται όλη η φιλοσοφία ή ως το κέντρο προς το οποίο πρέπει να έλκεται»[44].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι στην μπερξονική σκέψη ο εσωτερικός δυναμισμός της ψυχικής

---

[40] *Εννεάδες*, IV, 1.

[41] *Εννεάδες*, IV, 2.2, 40-55. Η ολοκληρωτική παρουσία της ψυχής διασφαλίζει, όπως μας υποδεικνύει ο Παύλος Καλλιγάς, την ψυχοσωματική ενότητα του ανθρώπου, βλ. τα σχόλια του ιδίου, *Πλωτίνου. Εννεάς Τέταρτη*, σ. 325.

[42] Βλ. *Cours III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme,* σ. 213.

[43] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1065/1076.

[44] *Ο.π.*, σ. 1051-1052/1071. Ωστόσο, ο γάλλος φιλόσοφος διαφωνεί με τον ισχυρισμό ότι στον Πλωτίνο απαντάται, για μοναδική φορά στην αρχαία ελληνική σκέψη, μια θεωρία της συνείδησης, καθώς, σύμφωνα με αυτόν, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η έννοια της συνείδησης συνίσταται σε μια ενδιάμεση ύπαρξη και εμφανίζεται έτσι ως κάτι «δευτερεύον (accessoire)» που συνοδεύει (accompagnement) την ψυχή στον κόσμο της χρονικής πολλαπλότητας. Ειδικότερα όσον αφορά την πλωτινική σκέψη, η συνείδηση έγκειται σε μια έκπτωση της έλλογης αρχής, σε μια «ελάττωση (atténuation, diminution)» ενός ανώτερου όντος, σε μια «έκπτωση (déchéance)» από την έλλογη αρχή του κόσμου, καθώς αυτή και μόνο αυτή χαρακτηρίζεται ως αυτάρκης και ανεξάρτητη ύπαρξη, δηλαδή μόνο αυτή υπάρχει αυτή καθεαυτή (existe en soi), βλ. *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque,* σ. 71, 74, 75, 77-78.

Εν συντομία, σύμφωνα με τον Bergson, οι αρχαίοι Έλληνες δεν απέδωσαν στην ανθρώπινη συνείδηση την εξέχουσα θέση, αυτή του κέντρου έλξης σύνολης της σκέψης τους, ιδέα άλλωστε, η οποία, όπως υποστηρίζει ο γάλλος φιλόσοφος, διαμορφώθηκε την περίοδο της νεωτερικότητας, βλ. *ό.π.,* σ. 71.

ζωής και η προσπάθεια κατάκτησης της ενότητας του προσώπου αποτελούν όρους που είναι αλληλένδετοι και οι οποίοι συνέχονται μεταξύ τους στο πλαίσιο μιας σύλληψης της ανθρώπινης προσωπικότητας ως εντατικής διαδικασίας. Στον όρο της έντασης φαίνεται να συμπυκνώνεται η μπερξονική σύλληψη της προσωπικότητας ως "*αδιαίρετης συνέχειας αλλαγής*", δεδομένου ότι ο φιλόσοφος "ορίζει" την ανθρώπινη ύπαρξη «αυτή καθεαυτή» ως «*έντονη και επώδυνη διαδικασία (strain, tension*)». Παρόλο λοιπόν που δεν παρατηρούμε συνεχώς, την ύπαρξη της *προσπάθειας κατάκτησης της προσωπικής συνέχειας*, διότι είναι σταθερή και συνεχής, αυτή αποτελεί μια «έντονη και επώδυνη διαδικασία», όπως ακριβώς, η ίδια η ύπαρξη[45].

Επομένως, στην προσπάθεια έγκειται ο συνδετικός κρίκος της ενιαίας συνέχειας των ετερογενών ψυχικών καταστάσεων, η οποία έχει ως συνέπεια μια υπαρξιακή, θα λέγαμε, ένταση. Με τον τρόπο αυτό, η προσπάθεια αναδεικνύεται ως η απαραίτητη συνθήκη του αισθήματος συνοχής του προσώπου μας μέσω του εσωτερικού γίγνεσθαι, διαδικασία που συναρτάται με μια ολοένα και μεγαλύτερη ένταση αλλά και με μια πρόοδο. Η ενιαία συνέχεια της ψυχικής μας ζωής εξαιτίας της έντασης που εμπερικλείει φανερώνεται ως μια εντατική πρόοδος. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι, η προσπάθεια συνιστά έναν κύριο όρο της συγκρότησης του εγώ καθώς επίσης και ότι συνδέεται άρρηκτα με την πρωτοτυπία της μπερξονικής σύλληψης της προσωπικότητας[46] ως εντατικής συνέχειας και αναπτυσσόμενης προόδου.

Πώς ακριβώς όμως επιτελείται ο συνεκτικός ρόλος που διαδραματίζει η προσπάθεια σε αυτή τη συνέχεια του ψυχολογικού χρόνου, ρόλος ο οποίος θα μπορούσαμε να πούμε ότι λαμβάνει δομικό χαρακτήρα αναφορικά με την ανθρώπινη ύπαρξη; Αρχικά, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η προσπάθεια συσχετίζεται με «τις δυο ουσιώδεις πλευρές» της ανθρώπινης προσωπικότητας, με τα δυο στοιχεία που καθιστούν δυνατή την αυτοσυνειδησία: πρώτον, με τη *μνήμη*, η οποία συνίσταται στη *συντήρηση* (conservation) του συνόλου *του παρελθόντος στο παρόν* και, δεύτερον, με τη *βούληση* (*volonté*), η οποία έγκειται στην *ορμή* (*élan*) προς το *μέλλον*[47].

Ο συνεκτικός ρόλος της προσπάθειας επαληθεύεται από τα λεγόμενα του φιλοσόφου,

[45] *Ό.π.,* σ. 1065-1066/1082 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Βλ. επίσης J. Grivet « Théories de la personne », *Mélanges,* σ. 849.

[46] Μάλιστα, κατά τον Francesco Corsini, έχουμε να κάνουμε με μια από τις πιο πρωτότυπες προσεγγίσεις του εικοστού αιώνα σχετικά με το θέμα της «ατομικής ακεραιότητας», πρωτοτυπία η οποία συνίσταται στο γεγονός ότι η ουσία της ανθρώπινης προσωπικότητας βρίσκεται εντός της ίδιας της ανάπτυξής της, ή με άλλα λόγια, στο γεγονός ότι η αδιαίρετη συνέχεια του προσώπου συλλαμβάνεται «στους κόλπους της αλλαγής», βλ. F. Corsini « Bergson psychopathologue », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Γ'), σ. 396.

κατά τα οποία, το *αίσθημα της προσπάθειας,* αν και δεν συμμετέχει στη διατήρηση της μνημονικής ολότητας εν γένει, έγκειται «στη *συνείδηση του παρόντος*», όρος ο οποίος, όπως θα δούμε, συστοιχεί με αυτόν της άμεσης μνήμης, « κι επιπλέον, σε αυτό το οποίο μπορούμε να αποκαλέσουμε *προεξόφληση του μέλλοντος* (*anticipation sur l'avenir*)». Συνακόλουθα, το αίσθημα της προσπάθειας συνίσταται στη σχέση ανάμεσα στα δύο αυτά στοιχεία, της συνείδησης του παρόντος και της προεξόφλησης του μέλλοντος, και μάλιστα δεδομένου ότι πρόκειται για κάτι που συντελείται υπό τους όρους της διάρκειας, έχουμε να κάνουμε με μια «*βιωμένη σχέση*», η οποία διαμορφώνεται μεταξύ των όρων της μνήμης του παρόντος και της βουλητικής ορμής προς το μέλλον[48].

Σε ένα πρώτο επίπεδο, φαίνεται ότι συναντάμε την ύπαρξη μιας *διπλής προσπάθειας* ανάμεσα σε αυτούς τους δύο συστατικούς όρους της αυτοσυνειδησίας, της συγκρότησης του εγώ. Προκειμένου ωστόσο να διερευνήσουμε τη σχέση αυτή, οφείλουμε να προχωρήσουμε στη μελέτη δύο ιδιαιτέρως ενδιαφέροντων μπερξονικών ζητημάτων: α) το πρώτο, αναλογιζόμενοι το γεγονός της συνολικής διατήρησης του παρελθόντος, αναφέρεται στην ύπαρξη της ασυνείδητης μνήμης, ζήτημα το οποίο θα μας οδηγήσει στην εξέταση του ονείρου και του ρόλου του ως εκδήλωση του μνημονικού βάθους, ενώ β) το δεύτερο αναφέρεται στην ύπαρξη της μνήμης του παρόντος, στην οποία, όπως θα δούμε, συνενώνεται η (μερική) μνήμη του παρελθόντος και η βούληση ως ορμή προς το μέλλον.

2/ Το ασυνείδητο και το όνειρο

i/ Το ασυνείδητο : Άραγε ποιά θέση κατέχουν οι ασυνείδητες ενθυμήσεις εντός του μνημονικού όλου και της συνέχειάς του; Σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος διατηρείται σε ασυνείδητη μορφή και απωθείται στο *ασυνείδητο*[49], το

[47] «The problem of personality», *Mélanges,* σ.1065-1066/1081-1082 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Βλ. επίσης J. Grivet, « Théorie de la personne », *Mélanges,* σ. 850, 859, 860, 866.

[48] Βλ. τη σύνοψη από τον Paul Fontana του μαθήματος του φιλοσόφου για τις θεωρίες βούλησης στο Collège de France (1906-1907) στο « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 693 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[49] *EC, Œuvres,* σ. 498/20 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Το κύριο, ίσως, επιχείρημα του φιλόσοφου υπέρ της διατήρησης των ενθυμήσεων σε ασυνείδητη μορφή έχει ως εξής [βλ. *MM, Œuvres,* σ. 284/157-158 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα)]: όπως η ενθύμηση των εξωτερικών αντικειμένων και η ιδέα περί μιας ασυνείδητης αναπαράστασής τους είναι σαφής, με αποτέλεσμα οι αναπαραστάσεις των αντικειμένων αυτών να συνεχίζουν να υπάρχουν ακόμη και όταν αυτά δεν είναι αντιληπτά μέσω των αισθήσεων, παρομοίως, το σύνολο των εσωτερικών μας γεγονότων συνεχίζει να υπάρχει σε ασυνείδητη μορφή, παρόλο που κάτι τέτοιο δεν γίνεται αντιληπτό από τη συνείδηση. Με λίγα λόγια, το σημείο εκκίνησης του μπερξονικού επιχειρήματος είναι το ακόλουθο: για ποιόν λόγο η ύπαρξη μιας «*ασυνείδητης αναπαράστασης*», μιας μορφής αντίληψης «*εκτός της συνείδησης*» αποτελεί μια σαφή ιδέα όσον αφορά τα εξωτερικά αντικείμενα, ενώ, για τα εσωτερικά δεδομένα,

οποίο θα μπορούσαμε να το "απεικονίσουμε" ως μια ζώνη που σχηματίζεται γύρω από τη συνειδητή μνήμη και η οποία, με τον τρόπο αυτό, συνιστά «μια ζώνη δυνητικών ενθυμήσεων (souvenirs virtuels)»[50]. Το σύνολο του παρελθόντος διατηρείται σε μια λανθάνουσα («latent») κατάσταση και το μεγαλύτερο μέρος του αδυνατεί να εισχωρήσει στην παρούσα κατάσταση[51]. Το ερώτημα λοιπόν που προκύπτει αφορά τον ρόλο του ασυνειδήτου στην αδιάκοπη ψυχική ροή και την προσπάθεια απόκτησης αισθήματος εσωτερικής συνέχειας.

Αρχικά, πρέπει να σημειωθεί ότι στο *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης (Essai sur les données immédiates de la conscience*), ο φιλόσοφος αρνείται τον ύπαρξη ασυνείδητων σκέψεων, ιδεών και συναισθημάτων, αναφέροντας απλώς ότι πρόκειται για καταστάσεις τέτοιες τις οποίες δεν θα θέλαμε να λάβουμε υπ'όψιν μας. Παρ'όλα αυτά, ο τρόπος με τον οποίο, στο ίδιο απόσπασμα, περιγράφει τον σχηματισμό αυτών των εσωτερικών μας καταστάσεων, ως σκέψεων, ιδεών και συναισθημάτων απωθημένων στα «σκοτεινά βάθη» (profondeurs obscures) του εγώ, εξαιτίας «μιας ανεξήγητης απέχθειας της βούλησης», «κάθε φορά που αυτά αναδύονταν στην επιφάνεια»[52], φαίνεται να υποδηλώνει την έννοια του ασυνείδητου[53]. Προφανώς, έχουμε να κάνουμε με ένα ζήτημα πάνω στο οποίο η σκέψη του φιλοσόφου παρουσιάζει κάποια ασυμφωνία, η οποία οφείλεται προφανώς στην ίδια την εξέλιξη του μπερξονικού στοχασμού και, για τον λόγο αυτό, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια ουσιαστική διαφοροποίηση ή ασυμβατότητα μεταξύ τους.

Στο σημείο αυτό, πρέπει να επισημάνουμε τη σύγκλιση αλλά και τις αποκλίσεις της μπερξονικής θέσης περί ύπαρξης ενός ασυνείδητου μέρους της ψυχής με την αντίστοιχη του Freud. Από την πλευρά του μάλιστα ο ίδιος ο γάλλος φιλόσοφος, προς το τέλος της ζωής του, επισημαίνει τη συνάφεια μεταξύ των δύο ιδεών περί «περί μιας ολοκληρωτικής διατήρησης του παρελθόντος»[54]. Η ύπαρξη λοιπόν ενός ασυνείδητου μέρους της ανθρώπινης ψυχής και η

μας φαίνεται ως κάτι ασαφές;

[50] Βλ. « L'inconscient », *Mélanges*, σ. 806.

[51] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 283/156-157.

[52] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 112/127-128 (ελληνική μετάφραση, σ. 231).

[53] Πβ. A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, σ. 49.

[54] Βλ. *PM, Œuvres,* σ. 1316/81. Άλλες αναφορές του φιλοσόφου στη σκέψη του θεμελιωτή της ψυχανάλυσης βρίσκουμε αναφορικά με διάφορες θεματικές, όπως η αισθητηριακή αφασία (aphasie sensorielle) (βλ. *MM, Œuvres,* σ. 267-268/137), το στοιχείο του κωμικού (βλ. *R, Œuvres,* σ. 383-384/v-vi), και το όνειρο (βλ. « Le rêve », *ES, Œuvres,* σ. 895-896/107-108). Όσον αφορά τη σχέση ανάμεσα στον Bergson και τον Freud, βλ. α) P. Soulez, Bergson. *Le Philosophe et l'Homme politique*, σ. 137-254, β) του ιδίου, « Lorsque Bergson parle de Freud », *Psychanalyse à l'Université*, γ) του ιδίου, «Lorsque Freud parle de Bergson », *Psychanalyse à l'Université*, δ) A. Vinson, « La fausse reconnaissance, le pressentiment et l' "inquiétante étrangeté". Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson », *Les Études philosophiques*, σ. 471-489, ε) Y. Brès,

αξία μελέτης των καταστάσεων του ονείρου συνιστούν δύο κύρια σημεία σύγκλισης των απόψεων ανάμεσα στο γάλλο φιλόσοφο και τον εισηγητή και θεμελιωτή της ψυχανάλυσης. Επιπροσθέτως, τόσο ο φιλόσοφος όσο και ο ψυχαναλυτής αντικρούουν τη θέση περί πλήρους εξομοίωσης του ψυχικού με το συνειδητό καθώς και την υπόθεση ύπαρξης μιας δευτερεύουσας ή μιας υπο-συνείδησης (είτε ψυχικού είτε εγκεφαλικού χαρακτήρα). Ειδικότερα, ο Bergson υποστηρίζει ότι η ιδέα περί ύπαρξης ασυνείδητων ψυχικών καταστάσεων έχει υποστεί κριτική εξαιτίας της αντίφασης ανάμεσα στους όρους του ψυχικού και του ασυνείδητου, καθώς το ψυχικό θεωρείται εκ των προτέρων ως συνειδητό. Πρόκειται λοιπόν για μια θέση που συναντάται στις απαρχές της ψυχολογικής επιστήμης[55].

Σύμφωνα μάλιστα με τον γάλλο φιλόσοφο, η ανάγκη αυστηρού καθορισμού του αντικειμένου της επιστημονικής ψυχολογίας, είχε ως συνέπεια την ταύτιση του ψυχικού με την συνείδηση[56]. 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 συνείδηση διαφορετικής μορφής. 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 ενορατική 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

L'être et la faute, σ. 152-173: «Bergson et Freud», στ) το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης της M. Cariou (αναφορικά με την μπερξονική ερμηνεία της θεωρίας του Freud περί ονείρων), *Lectures bergsoniennes*, σ. 33-79, ζ) F. Worms, «Le rire et sa relation au mot d'esprit, note sur la lecture de Bergson et Freud», *Freud et le rire,* η) A. L. Benton, « Bergson and Freud on Aphasia : A Comparison », *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science,* σ. 175-186, θ) το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους του έργου του F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 117-130. Επιπροσθέτως, στις 22 και 23 Νοεμβρίου του 2012 έλαβε χώρα στο Παρίσι ένα διεθνές συνέδριο με θέμα τους Bergson και Freud.

[55] Όσον αφορά την μπερξονική επιχειρηματολογία, βλ. την έκτη διάλεξη με θέμα το «πρόβλημα της προσωπικότητας» (βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062-1063/1079-1080).

[56] Μπορούμε να σημειώσουμε ότι και στο πεδίο της φιλοσοφίας το ψυχικό στοιχείο έχει ταυτιστεί με την συνείδηση. Κατά τον Descartes, η ψυχή ταυτίζεται με την ανθρώπινη συνείδηση, ενώ και ο Sartre αρνείται την ύπαρξη ασυνειδήτου, θεωρώντας ότι δεν συνάδει με την ανθρώπινη ελευθερία.

ανάμεσα στο ψυχικό και το ασυνείδητο είναι προσωρινή και αποτελεί «το σημάδι» της επιστημονικής αυτής διεύρυνσης[57].

Ωστόσο, η θέση του Bergson κατά την οποία η προσωπικότητα αναπτύσσεται ως μια ολότητα μνήμης παρελθόντος και βούλησης μέλλοντος συνεπάγεται ότι η ύπαρξη ενός ασυνείδητου μέρος της ψυχής αποτελεί ένα αναπόσπαστο μέρος της χρονικής διαδικασίας, το οποίο είναι μεν *αδύναμο* (*impuissant*) ως προς την επενέργεια του στην καθημερινή δραστηριότητα του υποκειμένου, αλλά όχι ανύπαρκτο. Εξάλλου, τα όρια ανάμεσα στα δύο "μέρη" είναι δυσδιάκριτα κι ίσως μάλιστα δεν μπορούν να ανευρεθούν με ακρίβεια[58]. Οι ενθυμήσεις που βρίσκονται στα βάθη της συνείδησης δεν είναι « αδρανείς (inertes)»[59], και, συνακόλουθα, το ασυνείδητο συνίσταται μεν «σε ένα ορισμένο κενό της ενεργούς συνειδητής ψυχολογικής κατάστασης, αλλά σε ένα κενό (lacune) θετικού χαρακτήρα», το οποίο διαφέρει από «το απλό κενό, καθώς το αισθανόμαστε να δρα»[60].

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, στη σκέψη του Bergson, το ασυνείδητο δεν αποτελεί ένα πλήρως διακριτό μέρος και έναν αντιτιθέμενο πόλο του εγώ, αλλά συνεχίζει να υπάρχει, ευρισκόμενο, όπως πολύ χαρακτηριστικά σημειώνει ο φιλόσοφος «σε αναμονή (dans l'attente)»[61]. Το γεγονός αυτό εξηγείται στη βάση της συνεχούς αλληλοδιείσδυσης και συγχώνευσης των ψυχολογικών καταστάσεων[62], διαδικασία, η οποία, όσον αφορά τα απωθημένα γεγονότα, λαμβάνει χώρα, στα βαθύτερα στρώματα του εγώ, στους κατώτερους

[57] Βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062-1063/1079-1080. Όσον αφορά την πρώτη θεωρία, πρόκειται για αυτήν του "επιφαινομενισμού (épiphénoménisme)", κατά την οποία, η συνείδηση είναι αποτέλεσμα της εγκεφαλικής δραστηριότητας και το ασυνείδητο είναι εξολοκλήρου εγκεφαλικής φύσεως. Βλ. S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Begson», *Bergson et James. Cent ans après,* σ. 105.

Αξίζει λοιπό να τονίσουμε την αξία του μπερξονικού αιτήματος "οριοθέτησης (délimitation) της ψυχικής ζωής" (βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062-1063/1079-1080 καθώς και « L'inconscient », *Mélanges*, σ. 805) και τη σύγκλισή του με αυτό που επιχειρεί ο Freud με τη μελέτη του ασυνειδήτου, βλ. ενδεικτικά Sigmund Freud, *Métapsychologie*, σ. 68-73.

[58] Βλ. « L'inconscient », *Mélanges,* σ. 807.

[59] Βλ. τη διάλεξη του φιλοσόφου στο Γενικό Ψυχολογικό Ινστιτούτο στις 26 Μαρτίου του 1901 με τίτλο: «Το όνειρο», «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 889/99.

[60] Βλ. « L'inconscient », *Mélanges,* σ. 809.

[61] Βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 889/99.

[62] Η σχέση των όρων της αλληλοδιείσδυσης και της συγχώνευσης χρειάζεται διερεύνηση. Οι δύο όροι ενίοτε εμφανίζονται ως συνώνυμοι, κάτι που μάλλον δεν ισχύει.

βαθμούς συνείδησης, χωρίς, ωστόσο, να πρόκειται για μια βαθμιαία μείωση της συνειδησιακής μνήμης[63], διαδικασία το τέλος της οποίας να οδηγεί σε κάτι κενό.

Επίσης, από μία τουλάχιστον περίοδο και μετά (από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και ύστερα), στη σκέψη του Freud εμφανίζονται δύο αντικρουόμενα ένστικτα (instincts), δύο αντιτιθέμενες ορμές (pulsions) που διαμορφώνουν τον ψυχικό κόσμο, αυτό της ζωής και αυτό του θανάτου[64], ενώ στη μπερξονική σκέψη έχουμε βέβαια από τη μια πλευρά, τη μνήμη του παρελθόντος και, από την άλλη, τη βουλητική ορμή προς το μέλλον, εντούτοις πρόκειται για δύο δυνάμεις οι οποίες δρουν ως κοινές συνιστώσες του ψυχικού κόσμου.

Επιπλέον, το ζήτημα του συγκρουσιακού χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ των δύο "μερών" του εγώ, συνειδητού και ασυνειδήτου αποτελεί, όπως υποστηρίζει ο Frédéric Worms, ένα από τα δύο σημεία όπου φανερώνεται μια «βαθιά αντίθεση (opposition profonde)» μεταξύ του Freud και του Bergson (το άλλο αναφέρεται στο ρόλο της θρησκείας). Κατ'αρχήν, μια θεμελιώδης διαφορά του Freud από τον Bergson συνίσταται στη φύση του ίδιου του ασυνείδητου και ειδικότερα όσον αφορά τον ρόλο που διαδραματίζει για τον πρώτο η σεξουαλικότητα, σε αντίθεση με τη μεταφυσική διάσταση της μπερξονικής διάρκειας η οποία ορίζει το περιεχόμενο της "καθαρής μνήμης" (της ολότητας της μνήμης, όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας). Ο χαρακτηρισμός του ασυνειδήτου ως αδύναμου, με την έννοια αυτού «που έχει σταματήσει να δρα» μοιάζει ίσως να απορρίπτει τον εσωτερικό δυναμισμό του ασυνειδήτου τον οποίο ενστερνίζεται η φροϋδιανή θεωρία σε συνδυασμό με την ανάγκη ανάλυσης των ονείρων. Όπως όμως επισημαίνει ο Fr. Worms, «εάν ο Bergson ενδιαφέρεται λιγότερο για την ανάλυση αυτού που διαχωρίζει τις δύο δυνάμεις, είναι επειδή ενδιαφέρεται περισσότερο για τη σύνθεση, ή ακόμα και για την δημιουργία όπου συνενώνονται: το ασυνείδητο γίνεται δυναμικό, ατομικό, σημαίνον (signifiant)», όπως άλλωστε θα δούμε στη συνέχεια, «εντός της δημιουργίας, εντός της ελεύθερης πράξης, εντός του έργου»[65].

[63] Πβ. « L'inconscient », *Mélanges,* σ. 809.

[64] Σχετικά με το ζήτημα αυτό (από μια περίοδο και μετά) στο έργο του ίδιου του Freud, βλ. ενδεικτικά S. Freud « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, σ. 7-81 κι ειδικότερα την έκτη και την έβδομη ενότητα με τίτλο: «Δυϊσμός των ενστίκτων. Ένστικτα ζωής κι ένστικτα θανάτου (Dualisme des instincts. Instincts de vie et instincts de mort)» και «Αρχή της ηδονής και ένστικτα θανάτου (Principe du plaisir et instincts de mort)» αντίστοιχα, σ. 55-77 και σ. 78-81.

[65] Βλ. το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους του έργου του F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 117-130, ιδ. σ. 123-124. Όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας, η μεταφυσική διάσταση του ασυνειδήτου θα αποτελέσει έναν από τους κύριους άξονες γύρω από τους οποίους διαρθρώνεται η συζήτηση του γάλλου φιλοσόφου με τον William James, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 4) και κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2).

ii/ Το όνειρο: Εστιάζοντας την προσοχή μας στη λειτουργία του ονείρου, οφείλουμε να διερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο «*το όνειρο μας τοποθετεί ακριβώς μέσα »* στις *« συνθήκες »* της ετερογενούς πολλαπλότητας της πραγματικής διάρκειας, φανερώνοντας την συνολική διατήρηση του παρελθόντος και την αλληλοδιείσδυση των εσωτερικών μας γεγονότων. Το όνειρο θα μπορούσε να εκληφθεί ως η απόδειξη της διατήρησης της ολότητας της μνήμης, με τρόπο φυσικό και αυτόματα, δίχως την καταβολή καμίας προσπάθειας εκ μέρους του υποκειμένου. Ήδη στο πρώτο του έργο, το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ο γάλλος φιλόσοφος επισημαίνει ότι «ο ύπνος (sommeil), επιβραδύνοντας την κανονική κίνηση των οργανικών λειτουργιών, τροποποιεί κυρίως την επιφάνεια επικοινωνίας ανάμεσα στο εγώ και στα εξωτερικά πράγματα. Τότε δεν καταμετρούμε πια τη διάρκεια, αλλά την αισθανόμαστε· από ποσότητα, επιστρέφει σε κατάσταση ποιότητας»[66].

Η αξία του ασυνειδήτου, όπως και του ονείρου, ως προς την ανάδειξη της ύπαρξης ενός βάθους του εαυτού που διαφέρει ριζικά απ'όσα συμβαίνουν στην επιφάνειά του είναι αναμφισβήτητη: στο όνειρο «η μαθηματική αποτίμηση του διαρρεύσαντος 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 βεβαιότητα»[67]. Επομένως, το όνειρο μας τοποθετεί εντός της βιωμένης διάρκειας, εντός της οποίας περιλαμβάνονται ακόμα και όσα δεν έγιναν συνειδητά αντιληπτά από το υποκείμενο[68] και με τον τρόπο αυτό, το εγώ ευρισκόμενο στην κατάσταση του ονείρου είναι αποκομμένο από τις ανάγκες της επενέργειας επάνω στα πράγματα και απομακρυσμένο από τις νοητικές συνήθειες, κάτι το οποίο συνεπάγεται ότι στο όνειρο μπορούν να αποκαλυφθούν τα επικαλυμμένα εσωτερικά γεγονότα της εσωτερικής ζωής για την ύπαρξη των οποίων είμαστε ενδόμυχα σίγουροι, παρόλο που η δράση επί του πραγματικού εμποδίζει όχι απλώς την εξωτερίκευσή τους αλλά την ενεργή τους ύπαρξη.

Ως εκ τούτου, το εγώ που ονειρεύεται (le moi qui rêve) διακρίνεται από το σύνολο του εγώ, καθώς είναι αδιάφορο και αποσπασμένο από την ζωή (détachement de la vie), γεγονός το οποίο εξηγεί τον λόγο για τον οποίο, το όνειρο δεν χρειάζεται καμία ιδιαίτερη προσπάθεια για να φέρει στην επιφάνεια της συνείδησης, όλα όσα έχει νιώσει, σκεφτεί και θελήσει. Από την άλλη μεριά, η συνειδητή μας ύπαρξη (η κατάσταση της εγρήγορσης ("état de veille")

[66] *DI, Œuvres,* σ. 84/94 (ελλην. μτφρ., σ. 171-172) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πέραν του ονείρου, η ελεύθερη πράξη αλλά και η ενόραση μας τοποθετούν στο εσωτερικό της συνέχειας αλλαγής, βλ. αντίστοιχα κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1) και κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1).

[67] *DI, Œuvres,* σ. 84/94 (ελλην. μτφρ., σ. 171-172).

[68] Βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 884/92.

συναρτάται με το ενδιαφέρον για τη ζωή. Στην εν λόγω κατάσταση η μνήμη κινείται προς τον εξωτερικό κόσμο, προς τον εκτατό χώρο, σε αντίθεση με τη καθαρή μορφή της που βρίσκεται της στο βάθος του εγώ, στην εντατική πολλαπλότητα. Η διαδικασία αυτή της μνήμης, η θεμελιώδης αυτή μνημονική λειτουργία, όπως θα δούμε παρακάτω, σηματοδοτεί την ενεργοποίηση των ενθυμήσεων που είναι χρήσιμες για να δράσουμε την παρούσα στιγμή. Στην περίπτωση αυτή, το υποκείμενο λαμβάνει υπ'όψιν την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου και την ανάγκη επίδρασης πάνω σε αυτόν. Αυτό δεν συμβαίνει στο όνειρο, όπου έχουμε την, όπως φαίνεται, αυτόματη εκδήλωση της ετερογένειας και αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών γεγονότων, χωρίς τη δράση κάποιας «προσπάθειας συγκέντρωσης» εκ μέρους της συνείδησης, διότι αυτός που ονειρεύεται δεν έχει τη δύναμη να προβεί σε μια τέτοια ενέργεια, να καταβάλει κάποια προσπάθεια αυτού του είδους[69].

Θα επανέλθουμε στην κατάσταση του ονείρου στη συνέχεια της εργασίας μας· προς το παρόν, περιοριζόμαστε να διαπιστώσουμε την αντιπαράθεση μεταξύ των δύο καταστάσεων, αυτής του ονείρου κι αυτής της επαγρύπνησης. Η δεύτερη «μας εισάγει στο πεδίο της πράξης, ενώ το όνειρο είναι ό,τι πιο ξένο ως προς την πράξη, ό,τι το άχρηστο, που υπάρχει στον κόσμο»[70].

Εξάλλου, προφανώς το όνειρο δεν χρειάζεται κάτι τέτοιο, καθώς υπάρχει ως "καθαρή" διάρκεια, ως μνήμη, η οποία εξ ορισμού διατηρείται στο μεγαλύτερο μέρος της σε ασυνείδητη μορφή, η οποία βρίσκεται σε κατάσταση μεγάλης έντασης, όπου συστέλλεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε το εγώ αποκαλύπτει την ολότητα του παρελθόντος του, σε αντίθεση με την κατάσταση της εγρήγορσης (veille), η οποία αντιπαραβάλλεται σε αυτήν του ονείρου, όπου η διάρκεια βρίσκεται σε διαστολή, καθώς το πρόσωπο αντιλαμβάνεται την ύπαρξη των εξωτερικών αντικειμένων και την ανάγκη δράσης πάνω σε αυτά[71].

Είναι αξιοσημείωτο μάλιστα ότι σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ακόμη και το απλό γεγονός της εγρήγορσης, έναντι του ύπνου, συνεπάγεται μια βουλητική προσπάθεια: «*η εγρήγορση και η βούληση είναι το ίδιο πράγμα*». Πρόκειται για μια « θετική προσπάθεια »[72], μία προσπάθεια ενδιαφέροντος στη ζωή που φαίνεται να συνιστά το πρώτο βήμα αυτού που αναφέραμε ως

[69] «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 878-897/85-109, ιδ. σ. 892-893/103-104 και σ. 895-896/106-108.

[70] « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres*, σ. 911/127-128.

[71] Βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres, ό.π.,* σ. 892-893/103-104, 895-896/106-108.

[72] *Ό.π.,* σ. 893/104 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres*, σ. 911/128: « Ο μηχανισμός της εγρήγορσης είναι λοιπόν ο πιο σύνθετος, ο πιο λεπτεπίλεπτος (délicat), ο πιο θετικός επίσης από τους δύο».

προσοχή στη ζωή[73]. Αντιθέτως, ο ύπνος δεν απαιτεί καμία μορφή προσπάθειας εκ μέρους του υποκειμένου και ακριβώς για τον λόγο αυτό δεν υπάρχει «τίποτα το θετικό» με την έννοια ότι δεν συμβάλλει στην οργάνωση των εσωτερικών ποιοτήτων[74]. Εν συντομία, μπορούμε να πούμε ότι η κατάσταση της εγρήγορσης, της δραστηριότητας, το να εργαζόμασθε (travailler), προβάλλει ως το αντίθετο αυτής του ονείρου, το οποίο χαρακτηρίζεται από αδιαφορία για τη ζωή[75].

Ανακεφαλαιώνοντας, η αδιαφορία του εγώ του ονείρου προς τη ζωή, σηματοδοτεί αδιαφορία για το όλο[76], δηλαδή για την ολότητα της πραγματικότητας, υποκειμενικής και αντικειμενικής, και με αυτήν ακριβώς την έννοια, συνιστά κάτι αποσπασμένο από την ολότητα της προσωπικότητας ως ενεργού συνείδησης, προέκτασης του μνημονικού παρελθόντος στο μέλλον. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος δεν ζει μόνο "εντός του παρελθόντος", αντιθέτως, δρα ή (όπως θα μας δείξει η μελέτη των διαταραχών προσωπικότητας) πρέπει να ως ένα προσωπικό όλο, τοποθετημένο αναπόδραστα εντός του "παρόντος" με τέτοιον τρόπο, όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας, ώστε παρελθόν και μέλλον να βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους.

---

[73] Αξίζει να σημειωθεί ότι στο *Δοκίμιο* η πραγμάτευση του ονείρου γίνεται στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ διάρκειας-χώρου, ενώ στη διάλεξη σχετικά με το όνειρο (διάλεξη που δόθηκε στις 23 Μαρτίου 1901 στο Γενικό Ψυχολογικό Ινστιτούτο) το όνειρο εξετάζεται υπό το πρίσμα της προσοχής στη ζωή [βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α.1)]. Η προαναφερθείσα έννοια έχει παρουσιασθεί από τον φιλόσοφο στο δεύτερο έργο του, το *Ύλη και μνήμη* (1896).

Πιο συγκεκριμένα, στη διάλεξή του με θέμα «το όνειρο» [« Le rêve » (1901)] ο Bergson διερευνά πρωτίστως την προσοχή στη ζωή, η οποία άλλωστε αποτελεί την κεντρική έννοια του *Ύλη και μνήμη* (1896): «διαρθρώνοντας την ερμηνεία του περί του ονειρικού φαινομένου γύρω από τη θεωρία του περί της προσοχής στη ζωή, ο φιλόσοφος δεν διαμορφώνει οριστικά το πρώτο, αλλά διερευνά τα όρια της δεύτερης». Από την άλλη πλευρά, ο φιλόσοφος «μοιάζει περισσότερο να ορίζει από δω και πέρα το θεμέλιο λίθο» των νέων ερευνών σχετικά με το «"υπόγειο του πνεύματος"». Βλ. Henri Bergson, *L'effort spirituelle,* σ. 296 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση). Πβ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 896/108: « Η διερεύνηση του ασυνείδητου, η εργασία στο υπόγειο του πνεύματος (sous-sol de l'esprit) με τις ειδικά κατάλληλες μεθόδους, αυτό θα είναι το πρωταρχικό χρέος της ψυχολογίας στον αιώνα που έρχεται».

[74] Βλ. την επιστολή του Bergson στον W. James, *Mélanges,* σ. 588.

[75] Βλ. τη σύνοψη της σειράς μαθημάτων του φιλοσόφου στο Collège de France (1903-1904) με θέμα « την ιστορία των θεωριών περί μνήμης», « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 620. Στο σημείο αυτό, ας αποσαφηνιστεί ότι δεν είναι οι ασυνείδητες ενθυμήσεις αυτές καθεαυτές που επιδεικνύουν αυτού του είδους την αδιαφορία (βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 889/99), αλλά το εγώ που βρίσκεται στην ονειρική κατάσταση, το οποίο "περιχαρακώνεται", θα λέγαμε, στον εαυτό του κι έτσι αποκαλύπτει τα μύχια στοιχεία, αυτά τα αναπόσπαστα στοιχεία της ψυχολογικής μας ζωής. Η προαναφερθείσα "περιχαράκωση" είναι αυτό που διακρίνει την ονειρική κατάσταση από την ελεύθερη πράξη, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1).

[76] Βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 892/103.

3/ Το παρόν

Ο όρος του παρόντος στη σκέψη του Bergson συναντά την έννοια της προσπάθειας που καταβάλλουμε προκειμένου να επενεργήσουμε πάνω στα πράγματα και η διερεύνηση του θα φωτίσει, σε κάποιον βαθμό, τον διπλό χαρακτήρα που λαμβάνει η προσπάθεια του προσώπου κατά την πορεία της μνημονικής ροής που οδεύει προς το μέλλον. Σύμφωνα με τον Bergson, «η ψυχολογική κατάσταση που αποκαλώ "το παρόν μου" συνίσταται στην αντίληψη του άμεσου παρελθόντος (passé immédiat) και συγχρόνως στον καθορισμό του επικείμενου μέλλοντος (avenir immédiat) ». Κατ'ουσίαν, το παρόν συνίσταται σε ένα αισθησιοκινητικό (sensori-moteur) σύστημα, όπου συνδυάζονται οι αισθήσεις του άμεσου παρελθόντος με τις κινήσεις που απαιτούνται από το άμεσο μέλλον. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι το παρόν στη μπερξονική σκέψη συναρτάται με την πρακτική μας αντίληψη, εκφράζοντας την υλικότητα της ύπαρξής μας (matérialité de notre existence), ως σύνολο αισθήσεων και κινήσεων[77], και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, «το παρόν συνεχίζει το παρελθόν και το σπρώχνει στο μέλλον». Σε αυτήν ακριβώς την προσπάθεια συνίσταται «η υπόσταση του προσώπου μας»[78].

Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, το παρόν προβάλλει ως ένα *σημείο* όπου *συνενώνονται* η άμεση μνήμη και η βουλητική ορμή προς το άμεσο μέλλον, καθώς σε αυτό ενεργοποιούνται από τις αισθήσεις του άμεσου παρελθόντος οι απωθημένες ενθυμήσεις, προκειμένου να προεκταθούν σε κινήσεις στο άμεσο μέλλον[79]. Εκτός από αισθησιοκινητικό, ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει το παρόν ως «ιδεοκινητικό (idéo-moteur)», αφού σε αυτό συναντώνται το παρελθόν, το οποίο «δεν είναι παρά μια ιδέα», ως κάτι που δεν δρα πλέον, και οι κινήσεις του άμεσου μέλλοντος, δηλαδή αυτού που δρα[80].

Εξάλλου, η χρησιμότητα της διατήρησης του παρελθόντος έγκειται στο να διοχετεύουμε στο μέλλον το σύνολό της μνήμης[81]. 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 (empiètement) του μέλλοντος»[82].

[77] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 280-281/152-154.

[78] J. Grivet, « La théorie de la personne », *Mélanges*, σ. 869.

[79] Πβ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 386 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 10).

[80] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 215-216/71-72.

[81] Βλ. J. Grivet, « Théorie de la personne », *Mélanges*, σ. 859.

[82] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 818/5 (ελλην. μτφρ., σ. 102).

Πώς διακρίνεται όμως, το άμεσο παρελθόν από το σύνολό του, το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, κατά τον γάλλο φιλόσοφο, διατηρείται άθικτο; Η μνήμη, ως διατήρηση και αναπαραγωγή του παρελθόντος εντός του παρόντος λαμβάνει, κατά τον φιλόσοφο, τρεις μορφές: α) την καθαρή (mémoire-pure), β) τη μνήμη-έξη (mémoire-habitude) και την γ) την άμεση μνήμη (mémoire immédiate). Η πρώτη αφορά τη διατήρηση σύνολου του παρελθόντος σε συνειδητή, αλλά κυρίως σε ασυνείδητη μορφή και είναι συνεκτατή της διάρκειας, η δεύτερη αναφέρεται στη συγκρότηση των σωματικών μηχανισμών διά της επανάληψης, δηλαδή στην αναπαραγωγή και τη χρήση του παρελθόντος, είναι η μνήμη που δρα[83] (η μνήμη-συστολή, όπως υπογραμμίζει ο Deleuze[84]) και η τρίτη, η άμεση, αποτελεί τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στις δύο κύριες μορφές, καθώς αυτή είναι που φέρνει το παρελθόν εντός της δράσης επί του παρόντος και, ταυτοχρόνως, με τον τρόπο αυτό, τοποθετεί το συγκεκριμένο πρόσωπο προς την κατεύθυνση του μέλλοντος[85].

Πιο συγκεκριμένα, «αναμφίβολα, σε κάθε ξεχωριστή στιγμή αναπαριστούμε με σαφήνεια μόνο εκείνο το μέρος του παρελθόντος μας το οποίο έχει κάποια σχέση με την παρούσα κατάστασή μας και το οποίο μπορεί να μας βοηθήσει περισσότερο ή λιγότερο στη δράση μας σε κάθε συγκεκριμένη στιγμή»[86]. 'Οπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Deleuze, «το ιδιαίτερο πρόβλημα της μνήμης είναι το ακόλουθο: πώς, με ποιό μηχανισμό η διάρκεια γίνεται μνήμη στην πράξη;»[87]. Πώς θα γεφυρωθεί η απόκλιση ανάμεσα στο σώμα και τη μνήμη (την

[83] Βλ. F. Worms *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 99. Πβ. επίσης *MM, Œuvres,* σ. 292-293/168-170 καθώς και σ. 213/67-68, 227/86.

[84] Βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme,* σ. 45-46 (ελλην. μτφρ., σ. 78): «Υπάρχουν λοιπόν δύο είδη μνήμης ή δύο αλληλένδετες εκφάνσεις της μνήμης, η μνήμη-ενθύμηση και η μνήμη-συστολή. (Αν ρωτήσει κανείς τελικά ποιός είναι ο λόγος αυτής της δυαδικότητας μέσα στη διάρκεια, θα τον εντοπίσουμε μάλλον σε μια κίνηση, που θα μελετήσουμε αργότερα, διά της οποίας το "παρόν" που διαρκεί διαιρείται ανά πάσα "στιγμή" σε δύο κατευθύνσεις, η μία από τις οποίες είναι προσανατολισμένη και διεσταλμένη προς το παρελθόν, ενώ η άλλη είναι συνεσταλμένη, συστελλόμενη προς το μέλλον.)». Στη συνέχεια της εργασίας θα αναφερθούμε εκτενέστερα στην εν λόγω διπλή κίνηση της μνήμης, η οποία, όπως θα δούμε, συνίσταται σε μια διπλή προσπάθεια ή σε μια προσπάθεια διπλής κατεύθυνσης. Ο ρόλος της αισθησιοκινητικής ή σωματικής μνήμης (ή μνήμης-έξεως) συναρτάται με αυτόν του σώματος, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Β. 2).

[85] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 292/168. Βλ. επίσης *MM, Œuvres,* σ. 292-293/168: « εφόσον δεν αντιλαμβανόμαστε ποτέ κάτι άλλο από το άμεσο παρελθόν μας, εφόσον η συνείδησή μας του παρόντος είναι ήδη μνήμη, οι δύο όροι που αρχικά ξεχωρίσαμε, θα συνενωθούν εσωτερικά». Βλ. επίσης F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, σ. 43.

[86] Βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062/1079. Βλ. επίσης *MM, Œuvres,* σ. 283/156-157.

[87] Βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme,* σ. 46 (ελλην. μτφρ. σ. 78).

καθαρή), ανάμεσα στην πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου και τη δική μας, ανάμεσα στην υποκειμενική μας μνήμη και τη γνώση, ανάμεσα στη γνώση και την πραγματικότητα[88];

Ενώ η μνήμη δρα ως κάτι αδιαίρετο, παρόλο δηλαδή που το μνημονικό όλο είναι παρόν σε κάθε της εγχείρημα, η ενεργοποίηση και η υλοποίηση των ενθυμήσεων "περνάει" μέσω της αντιληπτικής ικανότητας [κι ειδικότερα μέσω της συγκεκριμένης αντίληψης (perception concrète) η οποία διακρίνεται από την καθαρή μορφή της (perception pure)[89]], και η οποία εμποδίζει τις μη χρήσιμες ενθυμήσεις να ενεργοποιηθούν στην παρούσα κατάσταση. Η ενεργοποίηση λοιπόν της καθαρής μνήμης στις απαιτήσεις του παρόντος είναι μερική και επιλεκτική, καθώς συναρτάται με την αντίληψη του χώρου. Επομένως, η προσπάθεια ενεργοποίησης των χρήσιμων ενθυμήσεων έχει ως σημείο αναφοράς το ζεύγος αντίθετων εννοιών χώρος-διάρκεια και συντελείται στα επιφανειακότερα συνειδησιακά επίπεδα, εφόσον απευθύνεται στην εξωτερική πλευρά της ύπαρξής μας[90].

Η άμεση μνήμη λειτουργεί λοιπόν σε συνάρτηση με το χρήσιμο κι ως εκ τούτου, «εισάγει στη συνείδηση μόνο ό,τι δύναται να φωτίσει την παρούσα κατάσταση, να βοηθήσει τη μελετώμενη πράξη και να αποδώσει τελικά μια χρήσιμη εργασία». Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, το σύνολο του παρελθόντος, το οποίο δεν χρησιμεύει στην παρούσα κατάσταση αν και συνεχίζει να υπάρχει, μένει, κατά μια έννοια, στη σκιά καθώς διατηρείται κυρίως υπό της μορφή της ασυνείδητης μνήμης. Η ολότητα του παρελθόντος βρίσκεται λοιπόν σε μια δυνητική κατάσταση, είναι δυνητικό (virtuel), και η μερική και επιλεκτική ενεργοποίηση των ενθυμήσεων, η μετάβαση στο ενεργώς υπάρχον (actuel) συντελείται ανάλογα με τις απαιτήσεις της επικείμενης δράσης. Κατά τον φιλόσοφο, «δεν χωράει αμφιβολία» ότι το παρελθόν μας «ακολουθεί σύσσωμο ανά πάσα στιγμή», άρα «συνάπτεται με το παρόν» και

[88] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. το πρώτο κεφάλαιο στο F. Worms *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 15-90.

[89] Η καθαρή αντίληψη υπάρχει νόμω (en droit) και φαίνεται να χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο προκειμένου να ορίσει την ανθρώπινη ικανότητα και ταυτόχρονα την ανθρώπινη ανάγκη επενέργειας στα πράγματα, διαδικασία που επιτελείται με άξονα το ανθρώπινο σώμα, ή μάλλον με άξονα την εικόνα που αποκαλούμε σώμα μας (βλ. *MM, Œuvres,* σ. 360/257), με σκοπό την ακινητοποίηση (βλ.*, ό.π.,* σ. 342/233) και την επιλογή (βλ. *ό.π.,* σ. 360/257) των υπόλοιπων εικόνων, αυτών των εξωτερικών ως προς εμάς αντικειμένων, ώστε να επιτευχθεί η δράση μας πάνω σε αυτά. Η εξέταση της αντίληψης στην "καθαρή" μορφή της αποβλέπει προφανώς στην ανάδειξη της δικαιωματικής συμμετοχής του υποκειμένου στην ουσία των εξωτερικών αντικειμένων [βλ.*, ό.π.,* σ. 212/66-67: η καθαρή, «δηλαδή η στιγμιαία (instantanée)», αντίληψη αποτελεί «ένα ιδεώδες (idéal), ένα όριο (limite)». Όμως, στην πραγματικότητα δρούμε με βάση την συγκεκριμένη αντίληψη, δηλαδή «τη *ζωντανή σύνθεση* της καθαρής αντίληψης και της καθαρής μνήμης» [βλ.*, ό.π.,* σ. 376/278 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας)].

[90] Σχετικά με την ύπαρξη επιπέδων συνείδησης, βλ. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité* (1964).

«παραμένει παρόν σε εμάς»[91], παρόλο που «καμία από τις καταστάσεις του παρελθόντος δεν εκδηλώνεται» « ρητά (explicitement) »[92].

Όπως παρατηρούμε, η ανθρώπινη επενέργεια στα πράγματα απαιτεί μια προσπάθεια απομάκρυνσης όλων των ενθυμήσεων που δεν σχετίζονται με την παρούσα κατάσταση. Η κανονική λοιπόν λειτουργία της μνήμης προϋποθέτει μια επιλογή, η οποία θα μπορούσε, υπό αυτήν την άποψη, να ιδωθεί ως μια μορφή λήθης. Σε κάθε περίπτωση, το γεγονός αυτό καθορίζει αποφασιστικά τη συνείδηση που έχουμε της παρούσας στιγμής και τη δράση επί του εξωτερικού κόσμου. Η προαναφερθείσα επομένως ωφέλιμη λήθη (oubli) χρησιμεύει στην καθημερινή ζωή και, κυρίως, είναι αυτή που δομεί την παρούσα στιγμή του πραγματικού καθώς και την ίδια τη μοναδικότητα του τρόπου της ύπαρξής μας[93].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, η δράση επί των πραγμάτων απαιτεί πρακτικά μια προσπάθεια "απομάκρυνσης" όλων όσων δεν έχουν αντίκρισμα στην παρούσα πράξη. Έτσι, «δεν αντιλαμβανόμαστε ποτέ παρά μόνο ένα πολύ μικρό μέρος» της μνήμης μας. Όμως, στην πραγματικότητα δρούμε, βάσει «της ολότητας της βιωμένης εμπειρίας μας»[94], ενώ η διατήρηση όλου του παρελθόντος, όπως είδαμε, είναι αυτόματη, και ως εκ τούτου, δεν προϋποθέτει κάποιου είδους προσπάθεια. Αντιθέτως, όπως ήδη έχουμε αναφέρει κι όπως θα παρουσιάσουμε διεξοδικότερα στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας μας, η δράση επί του παρόντος προϋποθέτει μια βουλητική δράση εκ μέρους του υποκειμένου, κάτι που συνοδεύεται από μια, έστω στοιχειώδη πνευματικού χαρακτήρα ενέργεια επί των πραγμάτων. Μία τέτοιου είδους δράση φαίνεται αν όχι να ταυτίζεται, τουλάχιστον να προετοιμάζει την προσπάθεια προσοχής στην παρούσα "στιγμή". Το εγώ σε κατάσταση εγρήγορσης συνιστά την απαραίτητη συνθήκη της προσοχής στη ζωή και εκφράζει, σε στοιχειώδη έστω μορφή, το ενέργημα της βούλησης, της ενιαίας ύπαρξης του εγώ (ενιαία σε αντίθεση με την αποσπασμένη ύπαρξη στην ονειρική κατάσταση) προς τον εξωτερικό κόσμο.

Από αυτήν την άποψη, θα μπορούσαμε να διερωτηθούμε σχετικά με το ποιά είναι η

[91] *EC, Œuvres,* σ. 498/5 καθώς και σ. 20 (ελλην. μτφρ.). Σχετικά με το ζεύγος εννοιών δυνητικό-ενεργώς υπάρχον, βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme,* σ. 45-70 (ελλην. μτφρ., σ. 77-105).

[92] *MM, Œuvres,* σ. 289/164.

[93] Πβ. την προσέγγιση του θέματος της "λήθης" στον Théodule Ribot από τον Pierre Hum στο άρθρο με τίτλο « Ribot : l'oubli, fait biologique ou fait psychologique ? », *Le moment 1900 en philosophie*, σ. 249 : «Η λήθη ως παράγοντας επιλογής, παράγει λοιπόν τη μοναδικότητα στην μνήμη. Κάθε έμβιο ον θα χαρακτηρίζεται από την ιστορία της μνήμης του, διακεκριμένο (ponctuée) και οργανωμένο από τις διαφορετικές λήθες. Η λήθη μάς μεταφέρει επομένως στη σύλληψη της μνήμης ως μοναδικής πραγματικότητας ενός ατόμου, κι όχι απλώς ως μιας λειτουργίας του έμβιου όντος».

[94] *MM, Œuvres,* σ. 287/162.

πραγματική μνήμη, δηλαδή ποιά είναι η μορφή της μνήμης που πραγματικά συνταυτίζεται με τη βιωμένη διάρκεια, ιδωμένη ως συνείδηση του εαυτού στην παρούσα στιγμή εν όψει αυτής που ακολουθεί. Όπως υποστηρίζει ο Jean Hyppolite, η διάκριση ανάμεσα στην καθαρή (την μνήμη-εικόνα) και την μνήμη-έξη, από «αυτή τη διάσημη διάκριση, από την οποία εκκινούμε πάντα, {…} οδηγηθήκαμε λοιπόν στο να ερμηνεύουμε το παρελθόν στην σκέψη του Bergson ως ένα σύνολο δεδομένων εικόνων όλων φτιαγμένων εντός ενός ασυνειδήτου –κάτι το οποίο, παρά ορισμένες εκφράσεις του Bergson, δεν μας φαίνεται απολύτως να συμφωνεί με τον δικό του τρόπο σύλληψης της *ζωντανής μνήμης*, η οποία τεντώνεται (tendue) προς την κατάσταση που χρειάζεται να εκτελεσθεί και της οποίας η ευλυγισία (souplesse), η ικανότητα διαστολής και συστολής, έρχεται σε αντιδιαστολή προς την αυστηρότητα του κάθε μηχανισμού. Αντιθέτως, εκκινώντας από αυτήν τη μνήμη μπορούμε να κατανοήσουμε την απαιτούμενη αποσύνδεση από την δράση μιας γνώσης του παρελθόντος ως τέτοιου (comme tel) και μιας ακριβούς προσαρμογής στο παρόν που απολήγει σε ένα αποδοτικό εγχείρημα»[95].

Πιο πρόσφατα ο Frédéric Worms προσδίδει μια ζώσα και ταυτόχρονα ενοποιητική λειτουργία στην μπερξονική άμεση μνήμη[96], κάτι το οποίο θεωρούμε ότι ανταποκρίνεται καλύτερα στις απαιτήσεις της ύπαρξης υπό το πρίσμα της διάρκειας, στη δράση του υποκειμένου ως αδιάλειπτης μετάβασης από το δυνητικό (αδύναμο αλλά υπαρκτό) στο ενεργώς υπάρχον. Ιδωμένη από αυτή την πλευρά, η άμεση μνήμη διασταυρώνεται με αυτό που παρουσιάσαμε ως προσπάθεια απόκτησης του αισθήματος προσωπικής ενότητας. Με τον τρόπο αυτό, μια τέτοιου είδους προσπάθεια συνταυτίζεται, τρόπον τινά, με την ίδια την ενεργή ύπαρξη (actualité) της αντίληψης, η οποία έγκειται «στην δραστηριότητά της», δηλαδή «στις κινήσεις που την προεκτείνουν» στο μέλλον[97].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι το παρελθόν και το παρόν, η μνήμη και η βούληση *αλληλοδιαπλέκονται κατά αναγκαίο τρόπο μέσω της προσπάθειας του προσώπου να ακολουθήσει τις απαιτήσεις του παρόντος*, στο οποίο το υποκείμενο συσχετίζεται με τον εξωτερικό κόσμο. Κατά μια ορισμένη έννοια, ο όρος της προσπάθειας εμφανίζεται λοιπόν ως κάτι σύμφυτο με την ουσία της ίδιας της μπερξονικής διάρκειας, η φύση της οποίας είναι αυτή μιας μνήμης που υπάρχει για να προοδεύει στο μέλλον, περνώντας από το δυνητικό (virtuel) στο ενεργώς υπάρχον δίχως να χάνει όλα όσα περιέχει.

[95] J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », επανεκδόθηκε στο J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, σ. 476-477, 482 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[96] Βλ. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, σ. 43. Πβ. του ιδίου, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 96-100.

[97] *MM, Œuvres,* σ. 215-21/71.

Σε κάθε περίπτωση, η μπερξονική έννοια της προσπάθειας συμπίπτει με την άμεση μνήμη, δηλαδή με την ενεργή διάσταση του χρόνου. Όπως μόλις είπαμε, η μερική και επιλεκτική ενεργοποίηση των ενθυμήσεων, η μετάβαση στο ενεργώς υπάρχον συντελείται ανάλογα με τις απαιτήσεις της επικείμενης δράσης: η προσπάθειά μας συναρτάται με το επίπεδο συνείδησης στο οποίο τοποθετείται η ζητούμενη ενθύμηση. Η προσπάθειά μας εμφανίζεται έτσι να είναι ανάλογη του βαθμού συνειδητότητας της εκάστοτε δράσης.

Στο σημείο αυτό, ας επιστρέψουμε στην επανεξέταση του αρχικού ερωτήματός μας: ποιά είναι η σχέση ανάμεσα στην προσπάθεια του προσώπου και των δύο μη πλήρως διακριτών χρονικών συνιστωσών; Αντιστοιχεί άραγε στην ύπαρξη δύο αντίδρομων μορφών προσπάθειας συνεκτατών με τις δύο συστατικές δυνάμεις της προσωπικότητας: τη μνήμη και τη βούληση; Με άλλα λόγια, πρόκειται άραγε για δύο διαφορετικά είδη προσπάθειας, εκ των οποίων, το πρώτο είναι στραμμένο προς τη συνείδηση του παρόντος, "απομακρύνοντας" το παρελθοντικό όλο, ενώ το δεύτερο είδος κατευθύνεται προς το μέλλον ;

Η προσεκτική μελέτη του φιλοσοφικού κειμένου δείχνει ότι, κατά τον Bergson, υπάρχει *«μια διπλή προσπάθεια» της ίδιας της μνήμης*, προσπάθεια η οποία επιτελείται από τις *δύο "ακραίες" μορφές της*[98]. Ειδικότερα, από τη μια πλευρά, έχουμε την μνήμη-έξη ή αλλιώς την κινητήρια μνήμη (mémoire motrice)[99], η οποία έγκειται στο εξωτερικό συνειδησιακό επίπεδο, στο επιφανειακό επίπεδο της μνήμης, σε αυτό των αισθησιοκινητικών μηχανισμών που καθιστούν δυνατή τη δράση [100]. Πρόκειται, όπως είπαμε και όπως φανερώνει η ονομασία της, για τη μορφή μνήμης που διαμορφώνεται βάσει της επανάληψης[101] των σωματικών «μηχανισμών που συμβολίζουν την συσσωρευμένη προσπάθεια των παρελθοντικών δράσεων»[102]. Από την άλλη μεριά, έχουμε την καθαρή, ή αλλιώς την θεωρησιακή ή ενατενιστική μνήμη (mémoire contemplative), δηλαδή την μνήμη στην ολότητά της[103], η οποία καταβάλλει μια «συνεχή προσπάθεια»[104], επιτελώντας μια «ώθηση προς τα εμπρός»[105]

[98] *Ό.π.,* σ. 307/187 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. *ό.π.,* σ. 296/173.

[99] *Ό.π.,* σ. 296/173.

[100] *Ό.π.,* σ. 307/187-188.

[101] *Ό.π.,* σ. 228/87-88.

[102] *Ό.π.,* σ. 292/168. Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 227-228/86-88.

[103] *Ό.π.,* σ. 296/173. Επιπροσθέτως, ο Bergson κάνει λόγο για μια την μνήμη «που φαντάζεται (imagine)» (*ό.π.*,, σ. 228/87).

[104] *Ό.π.,* σ. 296/173.

[105] *Ό.π.,* σ. 307/187.

ώστε «να διεισδύσει στην κινητήρια έξη»[106], «στην παρούσα δράση»[107].

Η καθαρή και μνήμη-έξη συνιστούν δύο διαφορετικά είδη μνήμης τα οποία ωστόσο συνενώνονται. Η μνήμη-έξη είναι η μνήμη του σώματος, η οποία δεν διατηρεί παρά τους αισθησιοκινητικούς μηχανισμούς και όχι «τα περιεχόμενα της αναπαράστασης ή τις εικόνες». Για τα τελευταία απαιτείται μια ανεξάρτητη μνήμη, η οποία ωστόσο δεν μπορεί να καταστεί ωφέλιμη, δεν μπορεί να ενεργήσει σε πρακτικό επίπεδο, δίχως τους προαναφερθέντες μηχανισμούς του σώματος. Εδώ ακριβώς συνίσταται η εξάρτηση της καθαρής μνήμης από τη σωματική, εξάρτηση που συνυπάρχει με την ανεξάρτητη υπόστασή της[108].

Εν συντομία, στην μπερξονική σκέψη το αίσθημα ενότητας της προσωπικότητας, το αίσθημα της ενιαίας υπόστασης του υποκειμένου, το αίσθημα συγκρότησης του εαυτού "εντοπίζεται" στην *προσπάθεια δράσης επί του παρόντος*. Η δράση του υποκειμένου τοποθετείται ανάμεσα σε δυο προσπάθειες ή σε μια διπλή προσπάθεια της μνήμης, καθώς η ολότητα του παρελθόντος επιχειρεί συνεχώς να διεισδύσει στην τρέχουσα κατάσταση, ενώ οι αισθησιοκινητικοί μηχανισμοί μας συστέλλονται αποσκοπώντας στην άμεση επενέργεια επί των πραγμάτων. Επιπλέον, διαπιστώνουμε ότι η διπλή αυτή προσπάθεια της μνήμης κατ'ουσίαν έγκειται σε μια διπλή κίνηση: από την μια, αυτή της μεταφοράς (translation) του παρελθοντικού όλου προς τα εμπρός και, από την άλλη, εκείνη της συστολής (contraction), η οποία «συσφίγγει το πεδίο των συνειδητών ενθυμήσεων ώστε να μην φωτίσει παρά αυτές που είναι χρήσιμες στο παρόν»[109].

Β. Η ΒΟΥΛΗΣΗ

1/ Η προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου

Στηριζόμενοι στην διαπίστωση ότι, η βούληση δεν διαχωρίζεται πλήρως από την μνήμη, εφόσον η μνημονική προσπάθεια υπάρχει προεκτεινόμενη στο μέλλον, θα επιχειρήσουμε να αποσαφηνίσουμε τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται η εκ φύσεως προοδευτική κι εντατική συνέχεια της ψυχικής μας ζωής. Εφόσον η φύση της βούλησης είναι να προεκτείνεται στο μέλλον, η ανθρώπινη προσωπικότητα συλλαμβάνεται ως μια πρόοδος στη βάση της οποίας η ανθρώπινη ύπαρξη, όπως αναφέραμε και όπως θα δούμε διεξοδικότερα μελετώντας τις

[106] *Ό.π.,* σ. 296/173.

[107] *Ό.π.,* σ. 307/187.

[108] F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 99.

[109] Βλ. τη σύνοψη της σειράς μαθημάτων του φιλοσόφου με θέμα την ιστορία των θεωριών περί μνήμης, « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 621.

διαταραχές βούλησης, εκδηλώνεται ως μια εντατική και επώδυνη διαδικασία. Κατ'αρχήν, η βουλητική προσπάθεια (effort volontaire) εν γένει προβάλλει ως ένα θεμελιώδες στοιχείο του ανθρώπινου πνεύματος, το οποίο "ορίζεται" ως μια «δύναμη (force) ικανή να αντλεί από τον εαυτό της περισσότερα από όσα εμπεριέχει, να αποδίδει περισσότερα από όσα δέχεται, να δίνει περισσότερα από όσα έχει»[110].

Πνεύμα και βούληση συνταυτίζονται ως μια «δημιουργική ικανότητα (faculté créatrice)»[111], ενώ, επίσης, αξίζει να επισημάνουμε ότι και η έννοια του ανθρώπινου 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 αντλεί από τον εαυτό του περισσότερα από όσα υπάρχουν πραγματικά εντός του»[112].

Σε ένα πρώτο επίπεδο, οι δύο εκ πρώτης όψεως, παράδοξοι αυτοί ορισμοί μπορούν να κατανοηθούν στη βάση της μπερξονικής σύλληψης της διάρκειας ως προσπάθειας ανάκτησης της εντατικής συνέχειας της ψυχολογικής μας ζωής μέσω της ακατάπαυστης εκδίπλωσης του παρελθοντικού όλου στο μέλλον. Η προσπάθεια αυτή είναι μεν «επίπονη (pénible), αλλά είναι επίσης ανεκτίμητη, πιο ανεκτίμητη ακόμη από το έργο στο οποίο καταλήγει, επειδή χάρη σε αυτή αντλούμε από τον εαυτό μας περισσότερα απ' όσα είχε, υψωνόμαστε πάνω από τον ίδιο τον εαυτό μας»[113].

Διαπιστώνουμε ότι η βουλητική προσπάθεια εν γένει συσχετίζεται με την έννοια της αυτοδημιουργίας (création de soi par soi)[114], δηλαδή με την ικανότητα του πνεύματος να «δημιουργεί πράξεις (crée des actes) αυτοδημιουργούμενη εκ νέου (se créant à nouveau elle-même)»[115]. Η θεμελίωση της βουλητικής προσπάθειας σε μια διπλή προσπάθεια της μνήμης σηματοδοτεί τη διπλή κατεύθυνσή της (προς τον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο) με

[110]«L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 838/31. Παρατηρούμε ότι ο τρόπος ορισμού της βούλησης είναι παρόμοιος με αυτόν του πνεύματος, καθώς και οι δυο ορισμοί δίνουν έμφαση στην προσπάθεια δημιουργίας ως υπέρβαση των δεδομένων ορίων. Βλ. «La conscience et la vie», *ES, Œuvres*, σ. 830–831/21 (ελλην. μτφρ., σ. 114): «Προφανώς, μια δύναμη βρίσκεται επί το έργο ενώπιόν μας, πασχίζοντας να αποτινάξει τα δεσμά της και να ξεπεράσει τον εαυτό της, να δώσει αρχικά όλα όσα είχε 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 απ' όσα εμπεριέχει;».

[111] Βλ. τη διάλεξη του φιλοσόφου στη Μαδρίτη με θέμα την ανθρώπινη ψυχή (2 Μαΐου 1916) στο « L'âme humaine », *Mélanges,* σ. 1203.

[112] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1064–1065/1081.

[113] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 832/22.

[114] Βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne», *Mélanges*, σ. 871.

[115] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 838/31.

σκοπό τη δημιουργία κάτι νέου: το βουλητικό ενέργημα (acte volontaire), αυτή η ενσυνείδητη δύναμη, «δημιουργεί εκ νέου εκτός του εαυτού της, καθώς σχεδιάζει στον χώρο τις απρόβλεπτες (imprévus, imprévisibles) κινήσεις. Κι επίσης δημιουργεί εκ νέου στο εσωτερικό της, καθώς η βουλητική δράση αλληλεπιδρά με αυτόν που την απαιτεί (réagit sur celui qui la veut), τροποποιεί σε έναν συγκεκριμένο βαθμό τον χαρακτήρα του προσώπου από το οποίο προέρχεται, και ολοκληρώνει, ως εκ θαύματος (par une espèce de miracle), αυτή την αυτοδημιουργία που μοιάζει να είναι σκοπός της ίδιας της ανθρώπινης ζωής»[116].

Πιο συγκεκριμένα, ο ρόλος και η λειτουργία της βουλητικής προσπάθειας αποσαφηνίζεται αν λάβουμε υπ'όψιν ότι στη μπερξονική σύλληψη του ανθρώπινου προσώπου αναγνωρίζεται η δυνατότητα της μερικής (partially, en partie) αυτοδημιουργίας του. Έτσι «εναπόκειται στην ικανότητα του προσώπου να επεκταθεί, ν' αυξηθεί και ακόμα εν μέρει να αυτοδημιουργηθεί»[117]. Αξίζει εδώ να γίνει αναφορά στα ακόλουθα δύο σημεία.

Πρώτον, όσον αφορά την πιθανή ένσταση αναφορικά με την ασυμβατότητα των εννοιών της συνεχούς αυτοδημιουργίας και της περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης[118], παρατηρούμε ότι ο φιλόσοφος, κάνοντας λόγο για μερική αυτοδημιουργία, είναι σαν να θέτει ο ίδιος τα όρια αυτά, αφού η δημιουργία του εαυτού μας από εμάς τους ίδιους έγκειται σε μια συνεχή προσπάθεια, η οποία δεν ολοκληρώνεται ποτέ, εξαιτίας της ίδιας της χρονικής μας φύσης.

Δεύτερον, 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*»[119]. Αυτή ακριβώς η αμοιβαία εξάρτηση μεταξύ του "τί είμαστε" και του "τί κάνουμε", του είναι και του γίγνεσθαι της ύπαρξης, ή αλλιώς η συσχέτιση της ουσίας της ύπαρξης με τη διαδικασία του "να υπάρχεις", σηματοδοτεί μια διαρκή αυτοδημιουργία. Εξάλλου, είναι με αυτόν τον τρόπο που η έννοια της ύπαρξης ως δυναμικής διαδικασίας υπερτερεί της ύπαρξης ως είναι, καθώς, «αυτό που κάνουμε, αναμφίβολα, εξαρτάται εν μέρει από αυτό που είμαστε», αν και, το δεύτερο, δηλαδή το είναι, δεν εξαρτάται από το πρώτο, απλώς σε κάποιον βαθμό, αλλά «σε μεγάλο βαθμό»[120].

Στο σημείο αυτό, παρατηρούμε ότι η θέση του Bergson περί μερικής αυτοδημιουργίας διευκρινίζει τον ισχυρισμό του σχετικά με την ολοένα εντονότερη αλλά ταυτόχρονα

[116] *Ό.π.,* σ. 837/31.

[117] «The problem of personality», *Mélanges,* σ.1064-1065/1081.

[118] Βλ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études philosophiques,* σ. 203.

[119] *EC, Œuvres,* σ. 500/7 (ελλην. μτφρ., σ. 22) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[120] Βλ. P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 713.

«*συνεχώς ματαιωμένη* (*baffled, déçu*)» *προσπάθεια* του εγώ να αποκτήσει τη συνέχεια της ύπαρξής του στην πληρότητά του[121]. Με άλλα λόγια, η προσπάθεια αυτοδημιουργίας είναι ατελέσφορη, γι'αυτό η δημιουργία είναι μερική και όχι ολοκληρωμένη.Η ενέργεια λοιπόν της βούλησης εμφανίζεται αλληλένδετη με μια προσπάθεια ακατάπαυστης ανα-διαμόρφωσης του εαυτού, δηλαδή του χαρακτήρα μας[122]. Δεδομένου μάλιστα ότι ο χαρακτήρας μας συνίσταται στη «σύνθεση στο παρόν των καταστάσεων του παρελθόντος»[123], είναι σαφές ότι «ολόκληρη η παρελθούσα ψυχολογική ζωή μας» «αποκαλύπτεται» σε αυτόν[124]. Εξάλλου ο ίδιος ο χαρακτήρας μας δεν συνίσταται παρά στη «*συμπύκνωση της ιστορίας* που ζήσαμε από γεννήσεως, μάλιστα και προ γεννήσεως, αφού φέρουμε μέσα μας και προγενετικές διαθέσεις (dispositions)»[125].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι η βουλητική προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου έγκειται στο να αναδιαμορφώνουμε (modeler) τον χαρακτήρα μας «δρώντας πάνω σε ορισμένες οργανικές προδιαθέσεις και πάνω στις πρώτες μορφές, περισσότερο ή λιγότερο εκούσιες, οι οποίες αποτελούν (servent) το υπόβαθρο του χαρακτήρα». Πιο συγκεκριμένα, η λιγότερο ή περισσότερο έντονη προσπάθεια της βούλησης «να αναδημιουργήσει τους εαυτούς μας» αντιστοιχεί «σε μια προσπάθεια ώστε να τοποθετηθούμε» σε κάποιο σημείο, χαμηλότερο ή ψηλότερο, «πάνω από το οργανικό υπόβαθρο» που διαθέτουμε εκ γενετής. Συνακόλουθα, «η ανάπτυξη του χαρακτήρα μας» συναρτάται «με τη σειρά των περισσότερο ή λιγότερο υψηλών θέσεων του εαυτού μας σε σχέση με αυτό το οργανικό υπόβαθρο»[126].

Θα πρέπει εδώ να επισημανθεί ότι, η διαδικασία αυτοδημιουργίας είναι εγγενής στη φύση του εγώ, με την έννοια ότι ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της διάρκειας και έχει μάλιστα ως αποτέλεσμα τη χαρά, όπως άλλωστε κάθε τύπος δημιουργίας (του καλλιτέχνη, του φιλόσοφου ή της μητέρας). Μάλιστα ο φιλόσοφος προτείνει τη χαρά ως κριτήριο διάκρισης των σκοπών «που εξυπηρετεί πραγματικά η φύση από τα φαινόμενα (apparences)». Ειδικότερα, ο Bergson διακρίνει καθαρά τη χαρά από την ηδονή, διότι η πρώτη αντιστοιχεί στη δημιουργία του τρόπου με τον οποίο προεκτείνει την προσωπική ορμή υπογραμμίζοντας «τις προθέσεις της πραγματικότητας» (αυτές της δημιουργίας), ενώ η δεύτερη ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της συντήρησης του ατόμου κι έχουν ως στόχο «να κάνει πιο ευχάριστη στον

[121] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1070/1086 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[122] Βλ. *Mélanges,* σ. 719.

[123] *MM, Œuvres,* σ. 287/162.

[124] *Ό.π.,* σ. 289/164.

[125] *EC, Œuvres,* σ. 498/5 (ελλην. μτφρ., σ. 20-21) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[126] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 719-721. Βλ. επίσης « L'âme humaine », *Mélanges,* σ. 1204.

άνθρωπο τη διατήρηση της ζωής του». Υπό αυτές τις συνθήκες, « η καλύτερη χαρά έγκειται στην κατά το δυνατόν πληρέστερη δημιουργία, ήτοι σ'αυτήν η οποία με το λιγότερο κάνει το περισσότερο: χαρά της μητέρας, {…} χαρά του φιλοσόφου που θεμελιώνει ένα νέο σύστημα: πρόκειται για τη χαρά που πηγάζει από το γεγονός της δημιουργίας. Υπάρχει επίσης η χαρά της δημιουργίας του εαυτού από τον ίδιο τον εαυτό ή του ότι, βασιζόμενος σε ό,τι έχεις, κατόρθωσες να είσαι κάτι παραπάνω απ' ό,τι είσαι. Το πνεύμα αντλεί από τον εαυτό του περισσότερα απ'όσα έχει, γεμάτο από μια χαρά που είναι η εκδήλωση των θεμελιωδών προθέσεων της ζωής»[127].

Μάλιστα, η βουλητική προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου ή δημιουργίας του εαυτού, συνιστά μια υψηλότερη δημιουργία, συγκριτικά με αυτές του επιστήμονα ή του καλλιτέχνη, υπό την έννοια ότι η χαρά που επιφέρει είναι η μεγαλύτερη, χωρίς να χρειάζεται καθόλου ένα εξαιρετικό ταλέντο[128], χωρίς να προϋποθέτει κάποια ιδιαίτερη κλίση, αλλά έγκειται στην δυνατότητα μεταμόρφωσης (transformer) και μετασχηματισμού (transfigurer) της καθημερινής μας ζωής[129]. Προκειμένου να αποσαφηνιστεί, σε κάποιον βαθμό, ο τρόπος με τον οποίο επιτελείται αυτή η συνεχής προσπάθεια υπέρβασης των εκάστοτε δεδομένων ορίων του εγώ, μπορούμε να εστιάσουμε της προσοχή μας στον παραλληλισμό της δύναμης του κάθε ανθρώπινου προσώπου δημιουργίας του χαρακτήρα του με την καλλιτεχνική δημιουργία. Στο πλαίσιο αυτό, η αυτοδημιουργία του εγώ παρομοιάζεται με την καλλιτεχνική δημιουργία, έχοντας ως δεδομένο ότι η κάθε προσωπικότητα «είναι μια δημιουργική δύναμη»[130].

---

[127] J. Grivet, «La théorie de la personne», *Mélanges,* σ. 871. Πβ. επίσης *ό.π.*, σ. 847, «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 832/22-23 καθώς και « L'âme humaine », *Mélanges,* σ. 1203-1204. Όσον αφορά την αιτιακή σύνδεση της προσπάθειας δημιουργίας με την χαρά, βλ. επίσης τον πρόλογο του Bergson στο «La fierté du vivre» του Pierre-Jean Ménard, *Mélanges*, σ. 1390.

Όπως θα δούμε αναλυτικά στη συνέχεια της εργασίας μας, η δημιουργία του εαυτού δεν είναι ανεξάρτητη από το περιεχόμενό της. Ο φιλόσοφος εισάγει τον όρο της προσοχής στη ζωή, όρος ο οποίος αποκτά κοινωνικό περιεχόμενο. Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1 και Β. 1) καθώς και κεφ. 3 (ενοτ. Γ.1). Υπογραμμίζουμε επίσης ότι και στις περιπτώσεις μη προσοχής στη ζωή [βλ. τη κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2)] φανερώνεται ο κρίσιμος ρόλος της προσπάθειας, ο οποίος τίθεται πλέον σε σχέση με τους ανθρώπους και όχι απλώς με τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου.

[128] Βλ. « L'âme humaine », *Mélanges,* σ. 1204.

[129] *Ο.π.,* σ. 1214.

[130] «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1071/1086. Ας σημειωθεί ότι στην έκθεση που είχε γράψει ο φιλόσοφος, όταν ήταν ακόμη στο δεύτερο έτος φοίτησης στην École Normale Supérieure (έκθεση με θέμα την επιρροή του La Boétie στον Montaigne), βρίσκουμε μια πρώιμη έκφραση αυτού που αργότερα θα "θεματοποιηθεί" ως προσπάθεια δημιουργίας του εγώ, βλ. «Dissertation: De l'influence de La Boétie sur

Έτσι, όπως «η ολοκληρωμένη προσωπογραφία εξηγείται με τη φυσιογνωμία του μοντέλου, με τη φύση του καλλιτέχνη, με τα χρώματα που διαλύθηκαν πάνω στην παλέτα», «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»[131]. Με παρόμοιο τρόπο, ο «ρόλος του κάθε προσώπου είναι να δημιουργεί, ακριβώς σαν ένας μεγάλος Καλλιτέχνης» που παράγει «ως έργα του άλλους καλλιτέχνες»[132].

Στο τελευταίο έργο του φιλοσόφου, με τίτλο *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας,* είναι η ανθρωπότητα γενικότερα που πρέπει «να καταβάλει την αναγκαία προσπάθεια» δημιουργίας, όχι πλέον άλλων "καλλιτεχνών" αλλά "θεών". Πρόκειται μάλιστα για την καταληκτική φράση του έργου, η οποία δείχνει να προεκτείνει αυτό που ο φιλόσοφος είχε πει το 1914[133]. Σε αντίθεση με τον ενδογενή χαρακτήρα που φαίνεται να διαθέτει η μερική και συνεχής δημιουργία του εαυτού, η ανθρωπότητα πρέπει να αποφασίσει η ίδια αν θέλει η όχι να καταβάλει την προσπάθεια που απαιτείται «για να συντελεσθεί, μέχρι στον απρόσβλητο πλανήτη μας, η ουσιαστική λειτουργία του σύμπαντος, που είναι μια μηχανή δημιουργίας θεών». Σε αυτήν την περίπτωση η δημιουργία προϋποθέτει μια απόφαση η οποία εξαρτάται από τον άνθρωπο εν γένει[134].

Ειδικότερα, η βουλητική «προσπάθεια αναδιαμόρφωσης» του εαυτού μας συνίσταται στην προβολή στο μέλλον «μιας ορισμένης μορφής του εαυτού μας» την οποία επιχειρούμε «να ικανοποιήσουμε (remplir)», «προκειμένου να την πραγματώσουμε», συμπεριλαμβάνοντας «τα ήδη δεδομένα στοιχεία του χαρακτήρα μας». Πρόκειται δηλαδή με άλλα λόγια για την προβολή μιας μορφής του εαυτού μας βάσει μιας «*σειράς ανταλλαγών* ανάμεσα στο *μέλλον* που έχουμε συλλάβει ως μοντέλο και το *παρόν*». Εντούτοις, η ορισμένη αυτή μορφή του εγώ την οποία προβάλλουμε στο μέλλον «αλλάζει κατά την ίδια τη διάρκεια της διαδικασίας της πραγμάτωσής της». Η βούληση δραστηριοποιείται «εντός της συνεχούς αστάθειας των στοιχείων τα οποία υπό τη δράση της προσπάθειας αλληλοδιεισδύουν και

Montaigne. Deuxième année de l'École Normale Supérieure. Corrigé manuscrit de Petit de Jullevile», όπως παρατίθεται από τον Philippe Soulez στο P. Soulez και F. Worms, *Bergson. Biographie,* σ. 30-33.

[131] *EC, Œuvres,* σ. 499-500/6-7 (ελλην. μτφρ., σ. 22) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[132] «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1071/1086.

[133] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1245/338 καθώς και Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 607 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 277).

[134] *DSMR, Œuvres,* σ. 1245/338 (ελλην. μτφρ., σ. 246).

υφίστανται μια ακατάπαυστη παραμόρφωση (déformation) καθ'όλη τη διάρκεια της πορείας εντός της οποίας αναπτύσσονται»[135].

Επομένως, η σχέση μεταξύ των τριών χρονικών μορφών του εγώ, του ήδη υπάρχοντος, αυτού που είναι παρόν και αυτού που αποτελεί το μοντέλο που προβάλλουμε στο μέλλον (του μελλοντικού), θεμελιώνεται στην ετερογενή πολλαπλότητα της ψυχικής ζωής, την ακατάπαυστη εισαγωγή του παρελθόντος στο παρόν. Με λίγα λόγια, το γεγονός της ριζικής τροποποίησης και ποιοτικής διαφοροποίησης της προσωπικότητάς μας συνεπάγεται μια *σειρά δράσεων και αντιδράσεων* οι οποίες συντελούνται στους κόλπους της διάρκειας και οι οποίες «*εμφανίζονται συγκεχυμένα στη συνείδηση με τη μορφή του αισθήματος της προσπάθειας*»[136].

Επιπροσθέτως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η προσπάθεια μερικής αυτοδημιουργίας συνδέεται στενή ή ακόμη ότι ταυτίζεται με την προαναφερθείσα προσπάθεια απόκτησης του αισθήματος προσωπικής ενότητας, με την έννοια ότι και οι δύο έννοιες έχουν ως κοινό τόπο *έναν τρόπο ύπαρξης μιας υπόστασης η οποία στην οδό του χρόνου αγωνίζεται για την ανάκτηση της ενότητάς της διαμέσου της ετερογένειας και της πολλαπλότητας στην οποία συνίσταται, κάτι το οποίο την οδηγεί στην υπέρβαση των εκάστοτε δεδομένων ορίων της.*

Για ποιόν όμως λόγο η ανθρώπινη προσωπικότητα ωθείται σε μια τέτοιου είδους υπέρβαση και στην μερική αυτοδημιουργία της, με άλλα λόγια, γιατί "υπάρχουμε" κατ' αυτόν τον τρόπο; Παρατηρούμε ότι η βουλητική προσπάθεια συνιστά μια δραστηριότητα που βρίσκεται διαρκώς αντιμέτωπη με κάποιο εμπόδιο (obstacle), κάτι το οποίο όπως θα δούμε αποτελεί την έννοια – κλειδί για την κατανόηση της ουσίας της μπερξονικής βούλησης.

Ειδικότερα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι η *βαθύτερη αιτία* της βουλητικής προσπάθειας υπέρβασης των εκάστοτε δεδομένων ορίων και μερικής αυτοδημιουργίας του εαυτού, συνίσταται στο *αίσθημα ενός εμποδίου*, η παρέμβαση του οποίου περιορίζει και συνάμα απαιτεί την εντατικοποίηση της βουλητικής προσπάθειας. Ως εκ τούτου, είναι η ύπαρξη του εμποδίου που προκαλεί την εσωτερική ένταση, η οποία προφανώς παρουσιάζει κάποια αναλογία με τη δυσκολία του εμποδίου.

Με τον τρόπο αυτό, η αδιάλειπτη προσπάθεια εισβολής του παρελθόντος (η μία εκ των δύο κινήσεων της μνήμης) αναδεικνύεται ως ένα συνεχές εμπόδιο που τίθεται στην πορεία της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ωστόσο, όπως έχουμε δείξει, πρόκειται για μια διπλή προσπάθεια της μνήμης και, συνεπώς, ένα διπλό εμπόδιο στον δρόμο της βούλησης. Το εμπόδιο της εισχώρησης του παρελθοντικού όλου στο παρόν συνυπάρχει με την προσπάθεια

[135] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 721 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. *ό.π,* σ. 715.

[136] *Ό.π.,* σ. 721 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

της δράσης στην παρούσα στιγμή, δηλαδή με την αισθησιοκινητική μνήμη, τη μνήμη των συσσωρευμένων έξεων και με τον τρόπο αυτό με την ίδια την ύπαρξη του σώματος.

Πέραν εξάλλου της προσπάθειας μερικής αυτοδημιουργίας του εαυτού, η δράση της ανθρώπινης βούλησης ή βουλητική προσπάθεια επιμερίζεται σε διαφορετικές μορφές, οι οποίες διαφοροποιούνται ως προς την κατεύθυνσή τους και τον σκοπό της δράσης τους, αλλά όλες εντάσσονται στο πλαίσιο της προσπάθειας ανάκτησης του εγώ ως ενιαίας συνέχειας των συνιστωσών της μνήμης του παρελθόντος και της βούλησης του μέλλοντος.

Πρόκειται για επιμέρους μορφές βουλητικής επενέργειας επί συγκεκριμένων στοιχείων της ψυχολογικής μας ζωής[137], τέτοιες επιμέρους μορφές είναι η μυϊκή και η διανοητική προσπάθεια (προσπάθεια προσοχής και προσπάθεια επινόησης), οι οποίες, παραμένουν συνδεδεμένες με την προσπάθεια της βούλησης εν γένει, δεδομένου ότι, κατά τον Bergson, η βουλητική προσπάθεια του εαυτού εν γένει συνιστά την ανώτερη μορφή προσπάθειας, ενώ οι υπόλοιπες αποτελούν «διαβαθμίσεις ή μάλλον απομιμήσεις» της[138]. Η δυαδικότητα της μνήμης είναι σύστοιχη των δύο όψεων της συνείδησης, των δύο κατευθύνσεων της συνειδητής ζωής έτσι όπως αυτή εκφράζεται στο θεμελιώδες αντιθετικό ζεύγος εννοιών διάρκεια-χώρος.

2/ Ο ρόλος του σώματος

Πραγματευόμενοι λοιπόν το ζήτημα των διαφόρων εμποδίων που καλείται να αντιμετωπίσει η ανθρώπινη βούληση, η έρευνά μας προσκρούει πάνω στο ζήτημα της ύλης. Αξίζει λοιπόν να λάβουμε υπ'όψιν τη βασική μπερξονική θέση αναφορικά με την εξέλιξη της βιολογικής ζωής, την κεντρική ιδέα, θα λέγαμε, της *Δημιουργικής εξέλιξης*, η οποία αναφέρεται σε δύο αντίδρομα ρεύματα ζωής, αυτό της καθολικής συνείδησης και εκείνο της ύλης. Παρόλο που το συγκεκριμένο έργο πραγματεύεται τον τρόπο εξέλιξης της ζωής σε οντολογικό επίπεδο, θεωρούμε ότι μπορούμε να στηριχθούμε σε αυτά τα αποσπάσματα δεδομένου ότι ο μπερξονικός όρος της καθολικής συνείδησης όχι απλώς παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες αλλά, στηρίζεται στην μπερξονική σύλληψη της ατομικής συνείδησης[139].

Προς το παρόν, ας αρκεστούμε να πούμε ότι για τον Bergson η ύπαρξη της ύλης «θέτει σε δοκιμασία τη δύναμή μας» και χωρίς αυτήν, δεν θα είχε προκληθεί και δεν θα ήταν δυνατή η εκτύλιξη των στοιχείων που η ζωή εν δυνάμει φέρει μέσα της. Η ύλη «μέσω της αντίστασης

[137] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 704-705.

[138] *Ο.π.,* σ. 721-722.

[139] Σχετικά με την αναλογία ανάμεσα στην ατομική συνείδηση και τη ζωή εν γένει, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

που προβάλλει και μέσω της υπακοής στην οποία μπορούμε να την οδηγήσουμε», «*είναι συγχρόνως το εμπόδιο (obstacle), το εργαλείο (instrument) και το ερέθισμα (stimulant)*». Είναι μάλιστα άξια προσοχής τα λεγόμενα του φιλοσόφου, κατά τα οποία, είναι η ύλη που «προκαλεί και καθιστά δυνατή την προσπάθεια», κάτι το οποίο είναι έκδηλο στα έργα ενός καλλιτέχνη: «Η σκέψη που παραμένει μόνο σκέψη, το έργο τέχνης το οποίο αρκούμαστε να συλλάβουμε, το ποίημα που είναι μόνο όνειρο, δεν απαιτούν κόπο· είναι η υλική πραγματοποίηση του ποιήματος σε λέξεις, της καλλιτεχνικής σύλληψης σε άγαλμα ή σε πίνακα ζωγραφικής που απαιτεί μία προσπάθεια»[140].

Αναλογιζόμενοι, σε ένα πρώτο επίπεδο, την καταστατική θέση της ύλης αναφορικά με την βουλητική λειτουργία, μπορούμε να εξετάσουμε την υπόθεση ότι το πρωταρχικό στοιχείο το οποίο νιώθουμε να προβάλλει αντίσταση στη βούλησή μας είναι αυτό του ανθρωπίνου σώματος. Όπως θα εξηγήσουμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, το ανθρώπινο συνιστά την αιτία κατασκευής του χώρου και, συνακόλουθα, την αιτία της διπλής κίνησης της μνήμης και της διπλής όψης της συνείδησης.

Ειδικότερα, το ανθρώπινο σώμα εμφανίζεται ως κάτι που υπόκειται στους νόμους που διέπουν την ύλη και το οποίο, εφόσον εκτείνεται στον χώρο, διαθέτει «πλήρη περιγράμματα που το περιορίζουν». Από την άλλη πλευρά, η αντιληπτική μας ικανότητα προεκτείνεται πέραν των ορίων που θέτει το ανθρώπινο σώμα, διότι το πνεύμα συνίσταται σε αυτό που «υπερβαίνει το σώμα από όλες τις πλευρές»[141] ενώ, η αντίληψη της εικόνας του σώματος, αυτής της «καθορισμένης εικόνας», βρίσκεται σε συνάρτηση με την «δυνατή δράση» του πάνω στις άλλες εικόνες[142]. Με άλλα λόγια, η αντίληψη προχωρά στην απόσπαση επιμέρους στοιχείων «από το σύνολο των αντικειμένων», με βάση το κριτήριο της δυνατής δράσης «του σώματός μου πάνω σε αυτά»[143].

Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι πρόκειται για μια αμοιβαία διαδικασία μεταξύ του ανθρώπινου σώματος και των εξωτερικών ως προς αυτό στοιχείων, εφόσον τα ίδια τα αντικείμενα που περιβάλλουν το ανθρώπινο σώμα, «το σύνολο των εικόνων» που αποτελούν αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως ύλη, «αντανακλούν τη δυνατή δράση του σώματός μου πάνω

[140] « La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 831-832/22-23 (ελλην. μτφρ., σ. 115) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Βλ. επίσης *EC, Œuvres,* σ. 719/264-265 (ελλην. μτφρ., σ. 252). Πβ. *Correspondances,* σ. 440. Παρατηρούμε ότι για άλλη μια φορά ο γάλλος φιλόσοφος επικαλείται το παράδειγμα της καλλιτεχνικής δημιουργίας προκειμένου να καταστήσει σαφέστερη τη θέση του περί μερικής αυτοδημιουργίας του εγώ και τη δράση της βουλητικής δύναμης.

[141] « L'âme et le corps », *ES*, *Œuvres*, σ. 837-838.

[142] *MM*, *Œuvres,* σ. 173/16-17.

[143] *Ό.π.,* σ. 360/257.

τους», στέλνοντας «στο σώμα μου, όπως θα έκανε ένας καθρέφτης, την ενδεχόμενη επιρροή του» ιδίου πάνω τους κι έτσι αυτά «στοιχίζονται σύμφωνα με τις αυξημένες ή μειωμένες δυνατότητές» του[144].

Πιο συγκεκριμένα, αυτό που διαφοροποιεί την εικόνα του ανθρώπινου σώματος από τις άλλες εικόνες, είναι το γεγονός ότι το πρώτο «φαίνεται να επιλέγει, σε έναν ορισμένο βαθμό, τον τρόπο» με τον οποίο «επιστρέφει αυτό που λαμβάνει». Ποιό είναι ωστόσο αυτό που επικοινωνείται μεταξύ των διαφόρων εικόνων; Η απάντηση έγκειται στον όρο της κίνησης: οι εικόνες συνδέονται μεταξύ τους «λαμβάνοντας και επιστρέφοντας την κίνηση»[145]. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Bergson, αναμφισβήτητα «στο εσωτερικό του σώματός μου» υπάρχουν «κινήσεις προορισμένες να προετοιμάσουν {…} την αντίδραση του σώματός μου στην δράση των εξωτερικών αντικειμένων». Πρόκειται δηλαδή για εικόνες που, αν και «δεν μπορούν να δημιουργήσουν εικόνες», εντούτοις δείχνουν (marquer) «σε κάθε στιγμή, όπως θα έκανε μια πυξίδα (boussole) που μετακινούμε» τη θέση» του ανθρωπίνου σώματος «σε σχέση με τις εικόνες που το περιβάλλουν». Τούτο, παρόλο που δεν είναι σημαντικό για το σύνολο της αναπαράστασης, είναι θεμελιώδες για την αναπαράσταση του σώματος, επειδή χάρη στις εικόνες αυτές σχεδιάζονται κάθε στιγμή «δυνητικά διαβήματα (démarches)»[146].

Το ανθρώπινο σώμα αναδεικνύεται έτσι ως το «σημείο περάσματος των κινήσεων που έχουν ληφθεί και αυτών που έχουν επανασταλεί», το «σημείο ένωσης» ανάμεσα στα πράγματα που επενεργούν πάνω μας και σε αυτά πάνω στα οποία επενεργούμε εμείς, ή με λίγα λόγια ως το σημείο όπου εδρεύουν τα αισθησιοκινητικά φαινόμενα[147], καθώς σε αυτό συναντώνται «οι ληφθείσες διεγέρσεις και οι συντελεσμένες κινήσεις»[148]. Με τον τρόπο αυτό, δηλαδή διατηρώντας «τις κινητήριες έξεις»[149], το σώμα αποτελεί το «κέντρο δράσης»[150], με την έννοια ότι «προσανατολίζεται πάντα προς τη δράση»[151], προετοιμάζοντας αυτό προς το

[144] *Ό.π.*, σ. 172-173/15-17.

[145] *Ό.π.,* σ. 171/14.

[146] *Ό.π.*, σ. 174-175/17-19. Πβ. επίσης *ό.π.,* σ. 170/12-13. Ο γάλλος φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο "εικόνα" με ιδιότυπο τρόπο : «Με τον όρο "εικόνα" εννοούμε (entendons) μια συγκεκριμένη που είναι κάτι περισσότερο από αυτό που ο ιδεαλιστής αποκαλεί αναπαράσταση, αλλά κάτι λιγότερο από αυτό που ο ρεαλιστής αποκαλεί πράγμα, -μια ύπαρξη τοποθετημένη σε κάτι ενδιάμεσο (à mi-chemin) μεταξύ "πράγματος" και "αναπαράστασης"». Βλ. την εισαγωγή του φιλοσόφου στην 7η έκδοση του *Ύλη και μνήμη,* σ. 161/1.

[147] *Ό.π.*, σ. 292-293/169.

[148] Βλ. *ό.π.*, σ. 312/193.

[149] *Ό.π.*, σ. 357/253.

[150] *Ό.π.*, σ. 172/14 καθώς και σ. 359/257.

[151] *Ό.π.*, σ. 316/199.

οποίο κινούνται η μνήμη και η αντίληψή μας[152].

Αντιλαμβανόμαστε επομένως ότι το ανθρώπινο σώμα ως αισθησιοκινητικό σύστημα διασταυρώνεται με τον όρο του παρόντος, δηλαδή της χρονικής συνιστώσας που αναφέρεται στην επικείμενη πράξη (action imminente)[153], διότι προσφέρει, θα λέγαμε, το αμετάβλητο σημείο που «σχηματίζεται στο κέντρο» των αντιλήψεών μας, ενώ το ανθρώπινο πρόσωπο συνιστά «το ον με το οποίο πρέπει να συνδεθούν αυτές οι πράξεις»[154]. Η άμεση αυτή συσχέτιση μεταξύ σώματος και δράσης καθορίζει την αντίληψη του υποκειμένου για τον εξωτερικό κόσμο: «όλα θα συμβούν ως εάν αφήναμε να διυλίζεται (filtrer) η πραγματική δράση των εξωτερικών πραγμάτων για τη σταματήσουμε και να συγκρατήσουμε τη δυνητική δράση», ενώ «αυτή η δυνητική δράση των πραγμάτων επί του σώματός μας και του σώματός μας επί των πραγμάτων συνιστά την ίδια της αντίληψή μας»[155].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι κατά την μπερξονική προσέγγιση του θέματος της σχέσης μεταξύ της ψυχής και του σώματος, το δεύτερο συνιστά τον συνδετικό κρίκο μεταξύ της εσωτερικότητάς μας και του εξωτερικού κόσμου, της υποκειμενικής και της αντικειμενικής σφαίρας της πραγματικότητας. Η πραγμάτευση του ζητήματος της ύλης που λαμβάνει χώρα στο *Ύλη και μνήμη* επιτρέπει στον Bergson να επεξεργαστεί την έννοια του σώματος σε τέτοιο βαθμό και με τέτοιον τρόπο ώστε να της προσδώσει «ένα καινούριο νόημα» : το σώμα "τοποθετείται" λοιπόν ανάμεσα σε μια «υλική πραγματικότητα ανεξάρτητη από εμάς» και μια πνευματική πραγματικότητα που είναι «ανεξάρτητη» από αυτό, κι έτσι το ίδιο το ανθρώπινο σώμα αποτελεί το σημείο εκείνο όπου βρίσκεται ο «αληθινός σύνδεσμος» μεταξύ της ύλης και της μνήμης (υπό πρίσμα ψυχολογικό αλλά και μεταφυσικό)[156]. Στο πλαίσιο αυτό, το σώμα μας σηματοδοτεί το «όριο της συνείδησής» μας[157], αφού συναρτάται με την μνήμη στην άμεση μορφή της, αυτή της δράσης επί του παρόντος και συγχρόνως αποτελεί έναν καθοριστικό παράγοντα του τρόπου αντίληψης.

Κατά τον φιλόσοφο, το ανθρώπινο σώμα ερχόμενο σε επαφή με την εξωτερική ύλη την τροποποιεί προσαρμόζοντάς την στις ανάγκες επενέργειάς του επάνω της. Σε αντίθεση με τον κοινό νου, το αντικείμενο που βλέπω και αγγίζω, δεν υπάρχει παρά μόνο στο πνεύμα μου και για το πνεύμα μου. Επιπλέον, το ίδιο αντικείμενο «είναι εντελώς διαφορετικό από αυτό που

[152] *Ό.π.*, σ. 359/256.

[153] *Ό.π.*, σ. 282/156.

[154] *Ό.π.*, σ. 196/46.

[155] *Ό.π.,* σ. 363/261.

[156] Βλ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 89.

[157] Βλ. *ό.π.,* σ. 158.

αντιλαμβανόμαστε», καθώς δεν έχει «ούτε το χρώμα που το μάτι του προσδίδει ούτε την αντίσταση που συναντά το χέρι»[158].

Με τον τρόπο αυτό, «οι εικόνες είναι αντικειμενικές στον εξωτερικό κόσμο, ούτε στον εγκέφαλο ούτε στο πνεύμα». Είναι το σώμα μας που προσαρμόζει τις εικόνες στην δράση, που τις επιλέγει (sélecte) ανάλογα με τις ανάγκες του και τις δυνατές δράσεις του και τις τροποποιεί (déformer): βλέπουμε λοιπόν ένα ακίνητο τραπέζι, το οποίο έχει φτιαχτεί από μόνιμες κινήσεις, όμως το εν λόγω τραπέζι βρίσκεται στον εξωτερικό κόσμο και όχι με μαγικό τρόπο μέσα μας. Είναι έξω στον κόσμο και διαθέτει αισθητές ποιότητες, ενώ, από τη δική μας πλευρά, «η τροποποίηση των εικόνων γίνεται πρωτίστως στην χωρική τους απομόνωση (isolement)»[159].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι, οι εικόνες «είναι τα δυνητικά μέρη του υλικού σύμπαντος, ανάμεσα στις οποίες η αντίληψη θα επιλέξει τα αντικείμενα της αναπαράστασής της». Οι εικόνες είναι λοιπόν ανεξάρτητες της αντίληψής μας, αλλά η επιλογή τους επαφίεται σε αυτήν. Η αντίληψη και η επιλογή των εικόνων γίνεται σύμφωνα με τις ανάγκες μας κι επομένως οι εικόνες έχουν μια πλευρά σχετικότητας. «Η ύλη και το περιεχόμενο των εικόνων είναι πραγματικό και εξωτερικό ως προς εμάς, αλλά το περίγραμμά τους ή η μορφή τους είναι φαντασιακή και σχετική ως προς εμάς»[160].

Επιπλέον, επισημαίνουμε ότι «οι ίδιες ανάγκες, η ίδια δύναμη δράσης που απέσπασε το σώμα μας από την ύλη θα οριοθετήσει τα διακριτά σώματα εντός του περιβάλλοντός μας»[161], δηλαδή η απόσπαση επιτελείται στη βάση της κατασκευής του χώρου και της απομόνωσης των (εξωτερικών και αντικειμενικών) εικόνων από το σώμα μας, κάτι που έχει καταστεί αναγκαίο από την ίδια τη ζωή, δηλαδή έχει προσδιοριστεί βιολογικά. Η ίδια η δύναμη που διαθέτει το ανθρώπινο σώμα να δέχεται και να εκτελεί κινήσεις «απαιτεί τον σχηματισμό διακριτών υλικών ζωνών οι οποίες αντιστοιχούν στα ζωντανά σώματα». Έτσι, «το δικό μου σώμα και σε αναλογία με αυτό, όλα τα υπόλοιπα ζωντανά σώματα είναι αυτά τα οποία είμαι περισσότερο εξουσιοδοτημένος να διακρίνω εντός της συνέχειας του σύμπαντος»[162].

Ωστόσο, αυτή η διαδικασία αναπαράστασης που διακρίνει και συνενώνει αντικείμενα και στιγμές, «με ένα νήμα που να είναι κοινό στη δική μας ύπαρξη και σε αυτήν των

[158] Βλ. την εισαγωγή του φιλοσόφου στην 7η έκδοση του *Ύλη και μνήμη*, *MM*, *Œuvres,* σ. 161-162/2.

[159] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 11-12 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[160] F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, σ. 29. Πβ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 84.

[161] *MM*, *Œuvres,* σ. 363/261.

[162] *Ό.π.,* σ. 333-334/221-222.

πραγμάτων»[163], έχει τεχνητό χαρακτήρα[164]. Όμως η εν λόγω διαδικασία είναι απαραίτητη καθώς προσφέρει τα στερεοποιημένα και πλήρως οριοθετημένα σημεία πάνω στα οποία στηριζόμαστε[165] «ώστε να δρούμε, δηλαδή να ζούμε»[166].

Οι ανάγκες της ανθρώπινης δράσης συμβαδίζουν με την κατασκευή του χώρου μέσω μιας προσπάθειας (της νόησης) που διαφέρει, όπως θα δούμε, ποιοτικά από αυτήν της προσωπικής ενότητας και προόδου, αν και τοποθετείται εντός αυτής, εφόσον αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της μνημονικής συνέχειας[167]. Ο χώρος και ο χρόνος (υπό την ομοιογενοποιημένη μορφή του, δηλαδή ο χρόνος ως νοητικό σχήμα) αποτελούν τα «σχήματα της δράσης μας επί της ύλης»[168]. Ο εξωτερικός κόσμος συλλαμβάνεται υπό τους όρους του χώρου, ο οποίος ως νοητική κατασκευή προϋποθέτει μια προσπάθεια χάρη στην οποία απομονώνουμε τις εικόνες στις οποίες μπορούμε να δράσουμε, χάρη στην οποία δηλαδή αντιλαμβανόμαστε και υπάρχουμε ως διάρκεια, ως μνήμη και βούληση, ως μνήμη που προεκτείνεται στο μέλλον.

Φαίνεται μάλιστα ότι η πρωταρχική ανάγκη την οποία βιώνει κάθε ζωντανό ον και την οποία πρώτα απ' όλα εξυπηρετούν τα σχήματα του χώρου και του χρόνου είναι η τροφή. Τούτο «απαιτεί μια έρευνα, στη συνέχεια μια επαφή και τελικά μια σειρά προσπαθειών που συγκλίνουν μεταξύ τους προς ένα κέντρο». Ειδικότερα, «η δυαδικότητα της ανάγκης και αυτού που πρέπει να εξυπηρετήσει προκειμένου να την ικανοποιήσει»[169] συντελείται στη βάση του σωματικού στοιχείου. Το σώμα είναι αυτό που διαμορφώνει τις συνθήκες της

[163] *Ο.π.,* σ. 345/236.

[164] Βλ. *ό.π.,* σ. 332/220: «Κάθε διαίρεση της ύλης σε ανεξάρτητα σώματα με πλήρως καθορισμένα περιγράμματα είναι μια τεχνητή διαίρεση». Ο φιλόσοφος υποστηρίζει μάλιστα (*ό.π.,* σ. 344-345/235-236) ότι η προδιάθεση του ανθρωπίνου πνεύματος (προδιάθεση η οποία θεμελιώνεται βιολογικά στην ύπαρξη του εγκεφάλου) να «χαράζει διακρίσεις εντός της συνέχειας της έκτασης» έχει ως αποτέλεσμα το «εντελώς ιδεατό σχήμα της αυθαίρετης και ακαθόριστης διαιρετότητας», αυτό του ομοιογενούς χώρου (espace homogène) καθώς και εκείνο του ομοιογενούς χρόνου (temps homogène), το «αφηρημένο σχήμα της διαδοχής εν γένει» « το οποίο είναι για τη ροή της ύλης, με την έννοια του μήκους ότι είναι για τον χώρο με την έννοια του μεγέθους».

[165] Βλ. *ό.π.,* σ. 345/237.

[166] Βλ. *ό.π.,* σ. 333/221.

[167] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1 και Α. 2).

[168] *MM, Œuvres,* σ. 345/237. Ο γάλλος φιλόσοφος διατηρεί την υπερβατολογική αξία του χώρου (ως « άδειου ομοιογενούς περιβάλλοντος» όπου διατίθεται και διακρίνεται ό,τι αντιλαμβανόμαστε άμεσα). Ωστόσο, ο Bergson υπερβαίνει την καντιανή νοηματοδότηση της ίδιας έννοιας. καθιστώντας τον χώρο μια «ανθρωπολογική συνθήκη, από την οποία προέρχεται η γλώσσα και η κοινωνία». Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 11 και 271 αντίστοιχα (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση και αναλυτικός πίνακας αντίστοιχα).

[169] *MM, Œuvres,* σ. 334/222.

πραγματικής και της δυνητικής δράσης του ιδίου επί των πραγμάτων και αντιστρόφως των πραγμάτων επί του ιδίου στο πλαίσιο πάντα του χώρου. Όπως άλλωστε μας υποδεικνύει ο Frédéric Worms: είναι η ίδια η ύπαρξη του σώματός μας που «εξυπηρετεί αυτή τη δράση και την επιβάλλει σε εμάς»[170].

Επομένως, σε πρωτογενές επίπεδο, το υλικό εμπόδιο που προβάλλει αντίσταση στη βουλητική δράση συνίσταται στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα, το οποίο συνιστά το σημείο όπου συνενώνονται η αντίληψη της εξωτερικής ύλης και η μνήμη του υποκειμένου. Η ανθρώπινη προσωπικότητα ως ενιαία συνέχεια μνήμης και βούλησης σηματοδοτεί μία πνευματική δύναμη επενέργειας, πρωτίστως, επί του ίδιου του σώματός της. Στο σημείο αυτό, φαίνεται ότι συναντάμε το μείζον πρόβλημα του Descartes: αν το πνευματικό είναι άυλο, πώς μπορεί να υπάρχει σημείο συνένωσης του υλικού με τα άυλο; Υπενθυμίζουμε ότι η θέση του σώματος στον Bergson είναι ιδιότυπη: το σώμα εμφανίζεται να συνδέει το υποκείμενο με τον εξωτερικό κόσμο, έχοντας το ίδιο μια μορφή μνήμης (μια σωματική μνήμη[171]). Με τον τρόπο αυτό, το πνευματικό στοιχείο αποκτά μια υλική αναφορά, η αξία της οποίας είναι ζωτικής σημασίας[172].

Στο *Ύλη και μνήμη,* το πνεύμα αποκτά μια σταθερή αναφορά στην ύλη διαμέσου του χώρου. Ειδικότερα, το ανθρώπινο σώμα διαδραματίζει έναν ενδιάμεσο ρόλο μεταξύ των δύο πεδίων του πραγματικού (αντικειμενικός και υποκειμενικός κόσμος) με τέτοιο τρόπο ώστε ακόμη και η ύλη να λαμβάνει ένα νέο νόημα στον βαθμό που αποτελεί μέρος της μετάδοσης της κίνησης, της ίδιας της διάρκειας. Με τον τρόπο αυτό, το παρελθόν πρέπει «να το υποδύεται (*joué*) η ύλη» και «να το φαντάζεται (*imaginé*) το πνεύμα»[173]. Η "συγκεκριμένη" αντίληψη (στο τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*, σε αντιδιαστολή προς την "καθαρή" αντίληψη του πρώτου κεφαλαίου) θα φέρει σε επαφή «δύο ρυθμούς διάρκειας, τη δική μας, η οποία θεμελιώνεται στη μνήμη μας και αυτή της ύλης, πιο "χαλαρή (distendu)", αλλά παρ'όλα αυτά χρονική». Αυτή είναι η μεταφυσική θέση του Bergson, η θέση «ενός ριζικού δυϊσμού, έστω δυο πράξεων ίδιας φύσεως, δυο βαθμών μνήμης ή μιας διάρκειας που συγκρατεί τις στιγμές του χρόνου και πέραν της οποίας δε υπάρχει τίποτα να αναζητήσουμε»[174].

[170] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire,* σ. 9 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[171] Βλ. ενδεικτικά *MM, Œuvres,* σ. 293/163.

[172] Σχετικά με τη σχέση πνεύματος-ύλης και τη ζωτική σημασία της, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 2).

[173] *MM*, *Œuvres,* σ. 356/251 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[174] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire,* σ. 11 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση). Σχετικά με τη διάρκεια της ύλης, βλ. του ιδίου, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 192-193 και σ. 223. Βλ. επίσης την κριτική που ασκεί ο Bergson στον Descartes, κατά την οποία, ο δεύτερος «τοποθέτησε την ύλη πολύ μακριά από

Το αίσθημα ύπαρξης του σώματος συσχετίζεται άμεσα με τον χώρο, καθώς εκτείνεται σε αυτόν. Το σχήμα του χώρου στον Bergson είναι αμιγώς νοητικής προέλευσης, διότι έγκειται σε κάτι που διαμορφώνεται από την ανθρώπινη νόηση, μια νοητική κατασκευή η οποία εκφράζει τη μια μόνο πλευρά της ανθρώπινης συνείδησης, αυτήν που στρέφεται προς την εξωτερικότητα, αυτήν που πρέπει να δράσει. Η νοητική κατασκευή του χώρου[175] συνιστά το μόνιμο σημείο αναφοράς της άμεσης μνήμης και, ως εκ τούτου, της ίδιας της βούλησης η οποία συναντά τη μνημονική προσπάθεια που κινείται προς το μέλλον. Ο χώρος ως σχήμα δράσης απαιτεί μια επιμέρους βουλητική δράση, αυτήν της νόησης· έτσι, το νοητικό σχήμα του χώρου εκφράζει μια αναγκαιότητα, αυτή της προσπάθειας δράσης λόγω της δυαδικότητας της ίδιας της ανθρώπινης φύσης, ως πνεύματος και ύλης.

Θα ήταν μάλιστα ενδιαφέρον να δούμε τα χαρακτηριστικά που, σε ένα πρώτο επίπεδο, αποδίδουν σε ένα σώμα το αίσθημα της ανεξάρτητης ύπαρξής του εντός αυτού που η ανάγκη δράσης του ανθρωπίνου σώματος έχει θεσπίσει ως χώρο. Αυτά τα, κατά μια έννοια, διακριτικά γνωρίσματα ενός σώματος είναι τα στοιχεία της αντίστασης και του χρώματος : «ένα σώμα, δηλαδή ένα ανεξάρτητο υλικό αντικείμενο παρουσιάζεται σ' εμάς κατ' αρχάς ως ένα σύστημα ποιοτήτων, όπου η αντίσταση (résistance) και το χρώμα (couleur) –δεδομένα της όρασης και της αφής», τα οποία είναι αυτά που «εκτείνονται πιο έκδηλα στον χώρο», «καταλαμβάνουν το κέντρο και κρατούν μετέωρα (suspendues), κατά κάποιον τρόπο, όλα τα άλλα»[176].

Επιπλέον, εκκινώντας ο γάλλος φιλόσοφος από τη θέση ότι το νευρικό σύστημα και, συνεπώς, η αντίληψη λειτουργούν με γνώμονα τη δράση κι όχι τη γνώση[177], κάνει λόγο για την απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη δράση (εφόσον αντιλαμβανόμαστε ατό που επιλέγουμε για να δράσουμε). Η έννοια της απροσδιοριστίας «ενέχεται στη ίδια τη δομή

εμάς, συγχέοντάς την με την γεωμετρική έκταση». Βλ. την εισαγωγή του φιλοσόφου στην 7η έκδοση του *Ύλη και μνήμη*, *MM*, *Œuvres,* σ. 162/3.

Σημειώνουμε ότι με τον όρο "καθαρή" αντίληψη (perception pure) ο φιλόσοφος εννοεί την εν δικαίω (en droit) ύπαρξη της αντίληψης ως ικανότητας απομόνωσης, απόσπασης και επιλογής των εικόνων του εξωτερικού κόσμου, ενώ η "συγκεκριμένη" αντίληψη (perception concrète), αυτή που υπάρχει πραγματικά (en fait), προσθέτει στα χωρικά περιγράμματα (των εικόνων-αντικειμένων που έχουν επιλεχθεί) τις αισθητές ιδιότητές τους μέσω μιας συστολής της μνήμης που φέρνει σε συσχέτιση τον δικό της ρυθμό με τους ρυθμούς της ύλης. Βλ. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, σ. 53. Πβ. *MM*, *Œuvres,* σ. 190/38.

[175] Για το διαμεσολαβητικό ρόλο του χώρου όσον αφορά την αντίληψη του εξωτερικού κόσμου, βλ. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 256-259 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[176] *MM*, *Œuvres,* σ. 332/220. Βλ. επίσης «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 837/60, όπου ο φιλόσοφος διακρίνει ειδικότερα μόνο την αίσθηση της όρασης.

[177] *MM*, *Œuvres,* σ. 179/24 καθώς και σ. 181/27.

του νευρικού συστήματος» και εκ της οποίας συμπεραίνουμε ότι προέρχεται «η αναγκαιότητα της αντίληψης, δηλαδή μιας μεταβλητής σχέσης ανάμεσα στο έμβιο ον και τις περισσότερο ή λιγότερο μακρινές επιρροές των αντικειμένων που το ενδιαφέρουν»[178]. Με τον τρόπο αυτό, τα έμβια όντα συνιστούν «κέντρα απροσδιοριστίας», ενώ η συνεπαγόμενη απροσδιοριστία των σωματικών κινήσεων πηγάζει από τη δομή του ίδιου του εγκεφάλου. Επομένως, η διπλή λειτουργία του ανθρώπινου σώματος, της δεκτικότητας και της επιτέλεσης της κίνησης φαίνεται να καθορίζει τη δυαδικότητα της αντίληψης[179] (ανάμεσα, όπως έχουμε δει, σε καθαρή και συγκεκριμένη) και «τον μικτό χαρακτήρα της άμεσής μας αντίληψης»[180] και, ως εκ τούτου, τη λειτουργία της άμεσης μνήμης. Ιδωμένα υπό του πρίσμα αυτό, τα στοιχεία που αποτελούν το νευρικό σύστημα «συμβολίζουν την απροσδιοριστία της βούλησης», δεδομένου ότι συγκροτούν «ζώνες απροσδιοριστίας» που υπερβαίνουν μια μηχανική υποδοχή των εξωτερικών δεδομένων και οι οποίες «πρέπει επακριβώς να συναντώνται στην πορεία αυτού που αποκαλούμε αισθησιοκινητική διαδικασία»[181].

Λαμβάνοντας πλέον ως δεδομένο ότι το ανθρώπινο σώμα συνιστά την βαθύτερη αιτία λόγω της οποίας η ολότητα της μνήμης αδυνατεί να ενεργοποιηθεί στο σύνολό της, μπορούμε να συμπεραίνουμε ότι στο στοιχείο του σώματός μας συνίσταται το πρωταρχικό εμπόδιο που συναντά η βούλησή μας. Το σώμα μας είναι αυτό που εναντιώνεται στην προσπάθεια της μνημονικής προέκτασης ή καλύτερα της ολικής εισχώρησης στο παρόν, αλλά ταυτόχρονα, είναι αυτό το οποίο καθιστά δυνατή την δράση του υποκειμένου, δράση που συναρτάται, όπως δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας, με μικρότερους ή μεγαλύτερους βαθμούς απροσδιοριστίας. Τούτο συντελείται στη βάση της εγκεφαλικής δραστηριότητας στην οποία θεμελιώνεται η ίδια η ύπαρξη του σώματος ως αισθησιοκινητικού συστήματος που εγγράφει το υποκείμενο στο περιβάλλον. Με τον τρόπο αυτό, η υλικότητα της ύπαρξής μας, το σώμα μας εμφανίζεται ως συνθήκη της προσπάθειας αυτοδημιουργίας του ανθρώπου[182].

[178] *Ό.π.,* σ. 183/29.

[179] *Ό.π.,* 190-191/38-39.

[180] *Ό.π.,* σ. 339/229.

[181] *Ό.π.,* σ. 192/40.

[182] Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 45 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

Γ. Η ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΣΤΟΥΣ MAINE DE BIRAN ΚΑΙ W. JAMES

1/ Η προσπάθεια ως το "πρωταρχικό δεδομένο" της συνείδησης του εαυτού στον Maine de Biran

Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Biran γύρω από αυτό το οποίο ο ίδιος αποκαλεί "πρωταρχικό δεδομένο (fait primitif)" της συνείδησης της ύπαρξής μας, του εαυτού μας, της αυτοσυνειδησίας (compos sui ou conscium sui), κάτι που είναι ανεξάρτητο από τη γνώση των εξωτερικών αντικειμένων[183], μοιάζει να εκκινεί από το αίσθημα έκπληξης της ύπαρξης (surprise, étonnement d'exister), δηλαδή της έκπληξης που μας προκαλεί το γεγονός ότι υπάρχουμε, ότι είμαστε εμείς[184]. Η σύνδεση μεταξύ του αισθήματος έκπληξης και της αυτοσυνειδησίας εμφανίζεται να είναι άμεση, καθώς το πρώτο φαίνεται να ανατροφοδοτεί συνεχώς τη δεύτερη: « Από την παιδική μου ηλικία, θυμάμαι πολύ καλά ότι με εξέπληττε το να με αισθάνομαι να υπάρχω και ότι ασχολιόμουν (porter à), σαν από ένστικτο, με το να κοιτάζω τον εαυτό μου για να μάθω πώς θα μπορούσα να ζήσω και να είμαι εγώ »[185].

Το "πρωταρχικό γεγονός" της αυτοσυνειδησίας στον Biran εκφράζεται ή ακόμη καλύτερα συνταυτίζεται με το αίσθημα της βουλητικής προσπάθειας. Σύμφωνα μάλιστα με τον Biran, η ανθρώπινη βούληση προέχει στην τάξη των γνώσεών μας έναντι της ζωής των παθημάτων (affections), της ζωής που στηρίζεται στην ικανότητα να δεχόμαστε επιδράσεις (affectibilité), να μας αγγίζει ποικιλοτρόπως ο εξωτερικός κόσμος, δηλαδή να πάσχουμε (να υφιστάμεθα παθήματα). Η εν λόγω ικανότητα αντιστοιχεί στη "ζωϊκή ζωή (vie animale)" του ανθρώπου, δηλαδή στην πλευρά που υπάρχει δίχως τη συμβολή του εγώ, δίχως δηλαδή την « ενεργό συμμετοχή » της βούλησής μας[186].

---

[183] Βλ. *E*, σ. 19, σημείωση. Για τις συντμήσεις των τίτλων των κειμένων του Biran, βλ. τη βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας.

[184] Βλ. ενδεικτικά, *Journal,* τ. II (Ιούλιος 1823), σ. 378.

[185] *Journal,* τ. II (Οκτώβριος 1823), σ. 399 . Στο *Ημερολόγιό* του μάλιστα ο φιλόσοφος κάνει λόγο για «έναν νέο εσωτερικό κόσμο» που θα μπορούσε να ανακαλυφθεί από «έναν μεταφυσικό Κολόμβο (Colombe métaphysicien)», *Journal*, τ. I (23 Ιουλίου 1816), σ. 176.

[186] *A*, σ. 138. Με τον γενικό όρο παθήματα (affections) ο φιλόσοφος αναφέρεται σε «αυτούς τους απλούς και απόλυτους τρόπους της ηδονής και του πόνου που συγκροτούν μία αμιγώς ευαίσθητη (sensitive) ή ζωϊκή ζωή», βλ. *E*, σ. 277 (εκδόσεις Tisserand). Το συγκεκριμένο έργο, το *Δοκίμιο για τα θεμέλια της ψυχολογίας* (*Essai sur les fondements de la psychologie*) δεν είναι ολοκληρωμένο. Επιπλέον, η συγγραφή του κράτησε τουλάχιστον δέκα χρόνια κατά τη διάρκεια των οποίων ο στοχασμός του Maine de Biran υπέστη αλλαγές. Αρκούμαστε να επισημάνουμε ότι η σύλληψη του έργου τοποθετείται γύρω στα 1811-1812. Σχετικά με το θέμα αυτό καθώς και για τις διαφορές ανάμεσα στις διάφορες εκδόσεις (Naville-1859, Tisserand-1932), βλ. τον πρόλογο στο *E* (εκδόσεις Vrin), υπό την επιμέλεια του François Azouvi, σ. XVII-XXVI.

Από την άλλη πλευρά, η "ανθρώπινη ζωή (vie humaine)" είναι αυτή της βούλησης και της αυτοσυνειδησίας, η οποία, σύμφωνα πάντα με τον Biran, συνίσταται στο αίσθημα της βουλητικής κινητήριας προσπάθειας (effort moteur volontaire) καθώς σε αυτό εκφράζεται η πρωταρχική δυαδικότητα (dualité primitive) της ανθρώπινης φύσης, το ενεργητικό (βούληση) και παθητικό (σώμα) στοιχείο του ανθρώπου ως *hommo duplex,* στοιχεία « διακριτά (distincts), αλλά όχι διαχωρισμένα (séparés) »[187].

Υπάρχει λοιπόν « *μία δύναμη sui juris, υπεροργανική (hyperorganique) και υπερ-ζωϊκή (sur-animale) εκ φύσεως, η οποία δεν μπορεί να εκδηλωθεί σ' αυτήν παρά εσωτερικά και στην άσκησή της (exercice)* »[188] επί του σώματός μας, δηλαδή επί « έμβιας οργανικής αντίστασης »[189], έτσι ώστε η βουλητική κίνηση να είναι το « *σημάδι του εγώ* »[190]. Το αίσθημα λοιπόν επενέργειας της βούλησης στο δικό μας σώμα μας προσφέρει την άμεση κατάληψη του εαυτού μας (aperception interne immédiate)[191]. Έτσι, το αίσθημα της προσωπικής ύπαρξης έγκειται στην εκδίπλωση (déploiement) μιας προσπάθειας που θέτει σε κίνηση το σώμα και η οποία μάλιστα χαρακτηρίζεται ως εμμενής. Η εν λόγω προσπάθεια είναι αυτή που συγκροτεί το εγώ[192] και, με τον τρόπο αυτό, η βουλητική δύναμη ταυτίζεται με τον « κινούμενο εαυτό (soi-mouvant) »[193], η ύπαρξη του οποίου δεν μπορεί να ιδωθεί ξεχωριστά από την υλική του πλευρά.

Ιδωμένη υπό αυτό το πρίσμα, η έννοια της προσπάθειας ως συνώνυμο του εγώ συμπίπτει

[187] *DEA*, σ. 244 καθώς και σ. 196. Πβ. *Commentaires et Marginalia, dix-septième siècle*, σ. 15 (υποσημ.). Η παθητικότητα του ανθρώπινου σώματος δεν πρέπει να συγχέεται με την κατάσταση της ανυπαρξίας του εγώ. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2). Το ανθρώπινο σώμα εκφράζει την πλευρά της ζωής που προβάλλει αντίσταση στο ενέργημα της βούλησης και, με τον τρόπο αυτό, η ύπαρξή του πρώτου συνδέεται άρρηκτα με τη δύναμη της δεύτερης.

[188] *DEA*, σ. 133 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[189] *A*, σ. 153.

[190] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 25 και σ. 27 (οι υπογραμμίσεις είναι της συγγραφέος).

[191] Η απόδοση στα ελληνικά του γαλλικού όρου *aperception* ως *κατάληψης* κρίνουμε ότι ανταποκρίνεται καλύτερα στον άμεσο και καθοριστικό χαρακτήρα που διαθέτει η συγκεκριμένη έννοια στο πλαίσιο της σκέψης του Biran. Με τον όρο αυτό, ο γάλλος φιλόσοφος αναφέρεται στη διπλή δύναμη του ανθρώπου «να δρα (agir) και συγχρόνως να αισθάνεται (sentir)» (*Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* (τ. VIII), «Note sur l'écrit de M. Royer-Collard», σ. 276). Η χρήση του όρου κατάληψη αποδίδει με σχετική επάρκεια το γεγονός της ύπαρξης ενός αισθήματος, όρος ο οποίος, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, «επιφέρει έτσι την ιδέα της απαραίτητης συμμετοχής ενός υποκειμένου» σε κάθε εκδήλωση της ύπαρξής του (*MDP*, σ. 341), και, συνακόλουθα, την ταυτόχρονη αλληλοσυσχέτιση των δύο συνιστωσών του.

[192] *DEA,* σ. 16.

[193] Βλ. *E*, σ. 181.

με το άμεσο αίσθημα που έχουμε της σχέσης ανάμεσα στην βούληση και το σώμα. Όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει η Anne Devarieux, ο Biran δίπλα στην « εσωτερική δυαδικότητα της προσπάθειας » (ψυχολογικού χαρακτήρα) παραθέτει τη δυαδικότητα του ανθρώπου (ανθρωπολογικού χαρακτήρα)[194]. Το εγώ υποδεικνύει και ορίζει λοιπόν την αισθανθείσα σχέση (relation sentie) μεταξύ της βούλησης και του σώματος ως άσκηση δύναμης της πρώτης επί του δεύτερου, κάτι που οδηγεί στην άμεση συσχέτιση του υποκειμένου με τον εαυτό του, όπως οι εξωτερικές αισθήσεις μας αποκαλύπτουν τον εξωτερικό κόσμο[195].

Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι η συγκεκριμένη σύλληψη περί βουλητικής προσπάθειας ως αποκάλυψης του αισθήματος του εγώ συνέβαλλε στην υπέρβαση εκ μέρους του Biran της αισθησιοκρατίας του Condillac[196] και στη διαφοροποίηση της σκέψης του από τον στοχασμό του Destutt de Tracy[197] καθώς και από αυτήν του μείζονος γάλλου φυσιολόγου Xavier Bichat[198], παρά την αδιαμφισβήτητη επιρροή των προαναφερθέντων στη σκέψη του Biran. Συγχρόνως, ο τρόπος σύλληψης της προσπάθειας από τον Biran καθορίζει

[194] A. Devarieux, «Évolutionnisme et psychologie: Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson»*, Annales bergsoniennes,* (τόμος Δ') σ. 219.

[195] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individalité persévérante*, σ. 74.

[196] Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Henri Gouhier, ο Biran φιλοδοξεί να γίνει «ο Condillac της βούλησης», δηλαδή να μελετήσει την ανθρώπινη βούληση, όπως ο προγενέστερός του εξέτασε την ανθρώπινη νόηση (entendement). Ωστόσο, η ανακάλυψη του "πρωταρχικού δεδομένου" της προσπάθειας προσδίδει το στοιχείο του ενεργού εγώ, κάτι που άλλωστε σηματοδοτεί τη γένεση της σκέψης του Biran το 1804, βλ. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 114-115. Μέσω λοιπόν της έννοιας της προσπάθειας ο Biran κατορθώνει να σκεφτεί τον «ρόλο του υποκειμένου» υπερβαίνοντας μια εξωτερικώς προσδιοριζόμενη [διά των αισθήσεων (sensations)] αντίληψη περί του πνεύματος, βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 325 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημείωση 165).

[197] Ο Biran εκτιμά ιδιαιτέρως τον τρόπο αλληλοσυσχέτισης της προσπάθειας με την ιδέα της ύπαρξης, όπως αυτή τίθεται στη σκέψη του Tracy, θεωρώντας την μάλιστα ως μία επανάσταση της οποίας «θα διατηρήσει πιθανώς για πάντα τα ίχνη». Παρόλα αυτά όμως αποστασιοποιείται από τον Tracy, θεωρώντας ότι ο δεύτερος βιάστηκε να προχωρήσει στην ύπαρξη των εξωτερικών σωμάτων, δίχως να δει την πραγματική αρχή, το "πρωταρχικό γεγονός" της ύπαρξης του υποκειμένου ως προσπάθειας επί της αντίστασης που προβάλλει το δικό του σώμα. Σχετικά με την πρόσληψη του θέματος του ρόλου της προσπάθειας στους Condillac, Cabanis και Tracy από τον Biran, βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 47-51. Πβ. « À Destutt de Tracy », άνοιξη 1804, τ. VII, σ. 230 και σ. 243.

[198] Η προσπάθεια στον Biran ως εκδήλωση της αλληλοσυσχέτισης της υπεροργανικής φύσης του ανθρώπου με τη σωματική πλευρά του, απομακρύνει τον γάλλο φιλόσοφο από τη σκέψη του γάλλου φυσιολόγου Bichat, καθώς η μπιρανιανή διάκριση μεταξύ ζωϊκού και υπεροργανικού υπερβαίνει τη διάκριση του δεύτερου μεταξύ ζωϊκού και οργανικού στοιχείου, βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 66, 81-83.

αποφασιστικά την τροποποίηση του καρτεσιανού cogito, ή καλύτερα, τον « επανασχεδιασμό (refonte) » του cogito υπό τους όρους του volo, δηλαδή της σκέψης ιδωμένης δηλαδή ως βούλησης. Εξάλλου, το « πραγματικό μυστήριο » για τον φιλόσοφο είναι ο διαχωρισμός μεταξύ της ψυχής και του σώματος και όχι η μεταξύ τους συσχέτιση, δεδομένου ότι η δεύτερη δίνεται με τρόπο άμεσο μέσω του πρωταρχικού δεδομένου της εκούσιας προσπάθειας[199].

Όπως παρατηρείται, η σύγκλιση μεταξύ του Maine de Biran και του Bergson είναι προφανής, καθώς και οι δύο εγκαθιδρύουν μία άμεση σύνδεση ανάμεσα στην αυτοσυνειδησία και την προσπάθεια. Όσον αφορά ειδικότερα τον Biran, ο όρος της προσπάθειας φαίνεται να συμπίπτει με την εκδήλωση της βούλησης με έναν τέτοιον τρόπο ώστε η προσπάθεια να συνενώνει τις δύο πλευρές της ανθρώπινης φύσης. Ας σημειωθεί μάλιστα ότι, τόσο στον Biran όσο και στον Bergson, η προσπάθεια εμφανίζεται ως συνώνυμο της κατάστασης της εγρήγορσης (veille). Όπως στον Bergson, έτσι και στον Biran, η κατάσταση της εγρήγορσης, καθώς τίθεται σε αντιδιαστολή προς αυτήν του ύπνου, σηματοδοτεί ένα είδος προσπάθειας, αυτής της εκδήλωσης της βουλητικής δύναμης ως εμμένειας[200].

Η κινητήρια προσπάθεια είναι εμμενής (effort immanent), είναι αυτή που έρχεται σε επαφή με το στοιχείο της υλικότητας και ειδικότερα με αυτό της αντίστασης του σώματος, αποκτώντας, άμεση συνείδηση της ατομικής της ύπαρξης ως ψυχοσωματικής ενότητας. Ο φιλόσοφος αναφέρει μάλιστα ότι η στιγμή της μετάβασης από την κατάσταση του ύπνου σε αυτήν της εγρήγορσης χαρακτηρίζεται από την ενθύμηση της προσπάθειας (souvenir de l'effort). Σε μία τέτοια στιγμή, οι σωματικές κινήσεις δεν συνοδεύονται από τη βουλητική προσπάθεια, όπως αυτή ενεργεί κατά τη διάρκεια της εγρήγορσης, αλλά « από το αίσθημα της δύναμης» που επιχειρεί να μετατρέψει σε κινήσεις «αυτό που είναι, σε αυτήν την περίπτωση, η ενθύμηση αυτής της προσπάθειας »[201].

Η ζωϊκή ζωή είναι αυτή των αυτόματων-ενστικτωδών κινήσεων (οι κινήσεις που εκφράζουν τις ανάγκες και τις επιθυμίες). Αυτή η ζωή βρίσκεται εκτός του εγώ. Η αυθόρμητη δραστηριότητα (του ενστίκτου και της επιθυμίας) προηγείται της συναίσθησης της υπερογανικής δύναμης. Από την στιγμή που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τις κινήσεις (τις

[199] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante,* σ. 28. Θα μπορούσαμε μάλιστα, υπό το πρίσμα αυτό, να ισχυριστούμε ότι έχουμε μια αντιστροφή του καρτεσιανού cogito. Για μια σύγκριση ανάμεσα στο 'πρωταρχικό γεγονός' του Biran και του καρτεσιανού cogito, βλ. ενδεικτικά B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran,* σ. 14-24.

[200] Βλ. *MDP*, σ. 141.

[201] *E,* σ. 200-201 (εκδόσεις Tisserand).

αυτόματες), δηλαδή από την στιγμή που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι έχει τη δύναμη αυτό καθεαυτό να εκτελέσει κινήσεις και τις εκτελεί, τότε αντιλαμβάνεται την προσπάθειά του μαζί με την οργανική αντίσταση, τότε δρα ως 'εγώ' (είναι 'εγώ') και οι κινήσεις του είναι βουλητικές[202].

Ο συνεχής χαρακτήρας της εγρήγορσης σε συνάρτηση με την εμμένεια που την χαρακτηρίζει αποσαφηνίζει, θα λέγαμε, τον λόγο για τον οποίο ο Biran αναφέρεται σε « επίμονη ατομικότητα (individualité persévérante)»[203]. Στην κατάσταση της εγρήγορσης αναδεικνύεται το νόημα της προσπάθειας ως πρωταρχικού και άμεσου δεδομένου της σχέσης της βούλησης με την εσωτερική αντίσταση που προβάλλει το σώμα (το οργανικό στοιχείο του εγώ) στο υπεροργανικό (τη βούλησή μας)[204]. Πρόκειται, ειδικότερα, για το αίσθημα που έχουμε του δεσμού ανάμεσα στη δύναμη δράσης και την αισθανθείσα αντίσταση. Ο δεσμός ανάμεσα στην ενεργητική δύναμη και το σώμα αποτελεί το κύριο ζήτημα της φιλοσοφίας του Biran, ενώ η δυαδικότητα, η ύπαρξη των δύο δυνάμεων (υπεροργανικής και οργανικής, ενεργητικής και παθητικής), συνιστά το νευραλγικό σημείο της θεωρίας του φιλοσόφου[205].

Η βουλητική λοιπόν προσπάθεια εκδηλώνεται, κατά τον Biran, ως εμμενής δύναμη, δηλαδή ως μία δύναμη μη προθετική (non intensionné) η οποία, « μαζί με το διαρκές του εγώ » συγκροτεί « την κατάσταση της εγρήγορσης »[206]. Αντιθέτως, ο ύπνος χαρακτηρίζεται από την απουσία της βουλητικής επενέργειας, δηλαδή του ίδιου του αισθήματος του εαυτού, καθώς άμεση οργανική συνθήκη του φαινομένου αυτού είναι η αποδυνάμωση της οργανικής αντίστασης[207]. Παρομοίως, στην περίπτωση του ονείρου φαίνεται ότι το υποκείμενο

[202] Βλ. V. Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, σ. 200-201.

[203] *MDP,* σ. 427.

[204] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 16.

[205] Βλ. P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, σ. 14-15.

[206] *E,* σ. 321 (εκδόσεις Tisserand).

[207] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 447. Σύμφωνα με τον Baertschi, η μονιμότητα του εγώ (permanence du moi) στη μπιρανιανή σκέψη διασφαλίζεται μέσω της ψυχής-ουσίας (âme-substance). Η κινητήρια προσπάθεια είναι σύστοιχη της κατάστασης της εγρήγορσης, τι συμβαίνει όμως στις περιπτώσεις του ύπνου κατά την οποία το εγώ δεν συλλαμβάνει τον εαυτό του ως βουλητικό ενέργημα; Η μπιρανιανή προσπάθεια ενεργοποιεί την ουσία, την ανθρώπινη ψυχή, η οποία, όπως θα δούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, υπάρχει ως δυνητική δύναμη. Κατά τον ίδιο μελετητή, η προσπάθεια στον Biran αφορά το εγώ ως φαινόμενο, η μονιμότητα της ύπαρξης του οποίου αναφέρεται στην ψυχή ως νοούμενο. Βλ. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran,* σ. 45-63. Το θέμα της ψυχής ως νοούμενο συναντά το ερώτημα σχετικά με τη διαμόρφωση ή όχι από τον Biran μιας οντολογικής θεωρίας. Θα επανέλθουμε στο ερώτημα αυτό στη συνέχεια της εργασίας μας. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

βρίσκεται στην κατάσταση της παθητικότητας[208], ενώ η κατάσταση της τρέλας αντιστοιχεί σε μία διακοπή της προσπάθειας του υποκειμένου[209]. Τούτο ισχύει και για τον Bergson για τον οποίο οι διαταραχές προσωπικότητας αποτελούν διαταραχές της προσπάθειας που καταβάλλουμε κάθε στιγμή προκειμένου να υπάρχουμε ως υποκείμενα που χαρακτηρίζονται από μνήμη και βούληση. Όπως διαπιστώνουμε, σύμφωνα με τον Biran, όλες οι προαναφερθείσες περιπτώσεις (ονειρική κατάσταση και ψυχικές διαταραχές) έχουν ένα αξιοσημείωτο κοινό γνώρισμα: την αναστολή ή την αποχή από την προσπάθεια που νοηματοδοτείται ως άμεση κατάληψη του εαυτού, θέμα στο οποίο θα επανέλθουμε εξετάζοντας την μπερξονική προσοχή στη ζωή[210].

Ωστόσο, ο, μεταγενέστερος του Biran, Bergson θα θεωρήσει το όνειρο, όπως έχουμε ήδη δείξει, ως μία αναδίπλωση στην εσωτερικότητα, στον πραγματικό μάλιστα εαυτό αντιδιαστέλλοντας την ονειρική κατάσταση προς την εξωτερική πλευρά της συνείδησης, αυτήν που εκτείνεται στο χώρο, αυτήν που τείνει προς το απρόσωπο και κοινότοπο στοιχείο, αυτή του κοινωνικού εγώ. Εντούτοις, οφείλουμε να επισημάνουμε, για άλλη μία φορά, την αδυναμία, την παθητικότητα, που χαρακτηρίζει την ονειρική κατάσταση στον Bergson, η οποία μοιάζει σαν να βιώνει τον πραγματικό εαυτό χωρίς ωστόσο να μπορεί να τον πραγματώσει (δεδομένης της μη επαφής με τον εξωτερικό κόσμο).

Από την άλλη πλευρά, η μπιρανιανή διάκριση ονείρου και εγρήγορσης συντελείται στη βάση της προσπάθειας ως άμεσης κατάληψης του εαυτού. Η κατάσταση του ονείρου φαίνεται να στερείται πλήρως εσωτερικής αναφοράς, δηλαδή το αίσθημα του εαυτού απουσιάζει από αυτήν. Άλλωστε, κάτι ανάλογο ισχύει και για τους όρους της φαντασίας (imagination) και της επιθυμίας (désir) στην μπιρανιανή σκέψη, όροι οι οποίοι συνδέονται στενά μεταξύ τους. Η φαντασία δεν υπάρχει χωρίς την επιθυμία, η οποία εκφράζει μια πραγματική αδυναμία ή ακόμη και ασθένεια της βούλησης, διότι δεν αναφέρεται παρά σε ένα πράγμα εξωτερικό ως προς το εγώ, σε κάτι που όχι μόνο δεν ανήκει σε εμάς, αλλά σε κάτι το οποίο δεν εξαρτάται από τη βούλησή μας[211].

---

[208] Οι εικόνες του ονείρου για τον Biran πηγάζουν από την φαντασία (imagination), η οποία φαίνεται να λειτουργεί σαν μια παθητική μορφή μνήμης, αφού συνίσταται «σε μια απόφαση που έχει διατηρηθεί στο αισθητήριο όργανο ή στο κέντρο συμπαθητικής αντίδρασης, η οποία προσηλώνεται ή τείνει να επανατοποθετεί στο ύψος μιας παρελθούσας εντύπωσης», βλ. *ό.π.,* σ. 197-198. Πβ. *DEA*, σ. 155-158.

[209] *MDP*, σ. 387-390 καθώς και *A*, σ. 79- 84.

[210] Ο εξωτερικός κόσμος είναι εκτός του ελέγχου της βούλησής μας, Πρόκειται για ένα θέμα καίριας σημασίας, η πραγμάτευση του οποίου θα αναδείξει το πώς η θεώρηση της βουλητικής προσπάθειας του Biran διαφοροποιείται ουσιαστικά από αυτήν του Bergson. Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

[211] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 130, σ. 143, σ. 149 και σ. 315.

2/ Ιδεοκινητική και βουλητική δράση στον James

Σύμφωνα με τον James, η συνείδηση διακρίνεται από μια παρορμητική δύναμη, στη βάση της οποίας εξηγείται ακόμη και η δυνατότητα επιτέλεσης κινήσεων δίχως της διαμεσολάβηση μιας συγκεκριμένης βουλητικής παρέμβασης[212]. Η προαναφερθείσα παρορμητικότητα (impulsiveness) της συνείδησης φαίνεται να συνδέεται άρρηκτα με τα δύο ακόλουθα χαρακτηριστικά: αυτό της επιδίωξης της ηδονής (pleasure) και αυτό της αποφυγής του πόνου (pain)[213], τα οποία λειτουργούν ως τα κίνητρα της δράσης μας (springs of action[214], the motor spurs[215]). Μια τέτοιου είδους θέση φέρνει τον αμερικανό φιλόσοφο σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Biran, σύμφωνα με τον οποίο, όπως μόλις δείξαμε, τα στοιχεία της ηδονής και του πόνου όχι απλώς δεν είναι επαρκή για την επιτέλεση της κίνησης, αλλά, απεναντίας, η βουλητική κίνηση, κατ'αυτόν, συνταυτίζεται με την συνείδηση του εγώ.

Πιο συγκεκριμένα, η δράση μας, κατά τον James, εκκινεί από τα αντικείμενα και τις σκέψεις για αυτά, ωστόσο οι ηδονές και οι πόνοι που επιφέρει η δράση μας την τροποποιούν και την διευθετούν και στη συνέχεια αυτές οι σκέψεις (thoughts) της ευχαρίστησης και του πόνου αποκτούν αντιστοίχως παρορμητική και ανασταλτική δράση (impulsive and inhibitive power). Ακόμη μάλιστα κι αν φαίνεται να απουσιάζουν, κάτι που οφείλεται στο γεγονός ότι βρίσκονται «τόσο μακριά, στις πιο απομακρυσμένες εικόνες», συνεχίζουν εντούτοις να «προκαλούν την δράση»[216] μας.

Αξίζει εδώ να επισημάνουμε ότι η σκέψη της ηδονής δεν αποτελεί ηδονή αυτή καθεαυτή, όπως άλλωστε και η σκέψη του πόνου, αλλά οι συγκεκριμένες σκέψεις, έχοντας αυτό το ιδιαίτερο είδος παρορμητικής ή ανασταλτικής δύναμης, φαίνεται να καθορίζουν όλες τις σκέψεις που τις ακολουθούν. Έτσι η παρορμητικότητα (ή η ανασταλτικότητα) της συνείδησης αποτελεί ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των πνευματικών καταστάσεων το οποίο, αποτελεί το στοιχείο πέραν του οποίου δεν μπορούμε να προχωρήσουμε και στο οποίο ανάγονται όλες οι μορφές δράσης[217]. Για τον James δεν υπάρχει επομένως a priori ανάκληση

[212] *PP,* II, σ. 1134. Για τις συντμήσεις των τίτλων των κειμένων του James και τις παραπομπές στο έργο του. βλ. τη βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας μας.

[213] *PP,* II, σ. 1156-1164.

[214] *Ό.π.*, σ. 1156.

[215] *Ό.π.*, σ. 1164.

[216] *Ό.π.,* σ. 1156.

[217] Ό.π., σ. 1157. Βλ. επίσης *ό.π.,* σ. 1164. Το ίδιο φαίνεται να ισχύει όσον αφορά και τον όρο της αναστολής, ο οποίος συνιστά μια θεμελιώδη πλευρά της συνείδησης κι όχι ένα επιπρόσθετο στοιχείο, βλ. *ό.π.,* σ. 1185. Η αναστολή εμφανίζεται ως το "συμπλήρωμα" της παρορμητικής δράσης, αλλά φαίνεται να στηρίζεται στα ίδια

μιας ιδέας από μια άλλη, αλλά μόνο «ιδεών με κινήσεις»[218], καθώς, εφόσον μια αίσθηση έχει ήδη «μια φορά παραγάγει μια κίνηση», την επόμενη φορά που θα έχουμε την ίδια αίσθηση αυτή «τείνει να προτείνει την ιδέα» της συγκεκριμένης κίνησης πριν από την εκτέλεσή της. Με τον τρόπο αυτό, η πηγή προέλευσης, το σημείο εκκίνησης, τα « πρωταρχικά εναρκτήρια σημεία (primitive starters)» όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει ο αμερικανός ψυχολόγος, όλων των κινήσεών μας, ανάγονται στην ύπαρξη των αισθήσεων και των αντικειμένων και, συνεπώς, των ιδεών που προέρχονται από αυτά[219].

Ο James χρησιμοποιεί τον όρο της ιδεοκινητικής δράσης (ideo-motor action) αναφορικά με μια κίνηση που ακολουθεί «*χωρίς ενδοιασμούς* και *άμεσα (unhesitatingly* and *immediately)*» την ιδέα που έχουμε για αυτήν, όταν δεν είναι παρούσα στον νου μια άλλη ιδέα, *συγκρουόμενη* (*conflicting*) με την πρώτη. Τότε μία ιδέα είναι αρκετή ώστε να επιτευχθεί η εκάστοτε κίνηση, ενώ κάποιες άλλες φορές, χρειάζεται η διαμεσολάβηση κάποιου άλλου παράγοντα, ενός επιπρόσθετου συνειδησιακού στοιχείου που προηγείται της επιτελούμενης κίνησης. Με τον τρόπο αυτό, ο αμερικανός ψυχολόγος αντιτίθεται στη θεωρία περί αισθήματος εννεύρωσης (innervation)[220], και ειδικότερα στη θεωρία του Wilhelm M. Wundt (1832-1920), ο οποίος χρησιμοποιεί τον όρο «αίσθημα της εννεύρωσης» (Innervationsgesfühl) υποδεικνύοντας την ύπαρξη μιας αιτιακής σχέσης μεταξύ της μυϊκής κίνησης και του αισθήματος μιας δύναμης. Ο Wundt συσχετίζει έτσι το αίσθημα της προσπάθειας που καταβάλλεται με μια «υποτιθέμενη (supposed) αιτία του» από την οποία εκρέει η κίνηση (με φυγόκεντρο τρόπο), δηλαδή η καταβολή της προσπάθειας στηρίζεται σε μια φυγόκεντρη εκφόρτωση (efferent discharge)[221].

Ο James, στηριζόμενος στη θέση ότι αυτό στο οποίο «εφαρμόζεται απευθείας η βούληση είναι πάντα μια ιδέα» οδηγείται στο συμπέρασμα ότι «η μόνη αντίσταση της οποίας η

κίνητρα "δράσης": αυτά της επιδίωξης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου. Η ανθρώπινη δραστηριότητα χαρακτηρίζεται έτσι από την παρορμητικότητα ή την ανασταλτικότητα της δράσης μας βάσει των ιδεών-κινήτρων της ηδονής και του πόνου.

[218] *PP,* II, σ. 1184.

[219] *Ό.π.,* σ. 1187-1188.

[220] *Ό.π.,* σ. 1130–1132 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Μεταφράζουμε τον όρο innervation ως εννεύρωση ελλείψει ενός καλύτερου όρου. Σύμφωνα με το λεξικό του Lalande, η εννεύρωση συνίσταται στην «αίσθηση που συνοδεύει τη δράση των νεύρων διά της οποίας τίθεται σε κίνηση ένας μυς του σώματος. Η ύπαρξη αυτής της αίσθησης αμφισβητείται πολύ». Βλ. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* σ. 516.

[221] «The feeling of effort», *EPs*, σ. 84. Θα επανέλθουμε στην υποενότητα που ακολουθεί στο "αίσθημα της εννεύρωσης" και στη θεωρία περί της φυγόκεντρης δύναμης εκ της οποίας πηγάζει το αίσθημα της προσπάθειας.

βούλησή μας είναι δυνατό να έχει εμπειρία» είναι αυτή που μπορούν να προβάλουν οι ιδέες στο νου[222]. Ο αμερικανός ψυχολόγος και φιλόσοφος αντιτίθεται στην μπιρανιανή έννοια της αντίστασης, παρότι αναγνωρίζει την πρωτοτυπία του στοχασμού του Biran όσον αφορά τη σύνδεση μεταξύ της συνείδησης του προσώπου και της προσπάθειας[223]. Αναφέρεται ειδικότερα στη «δύναμη-αίσθηση (force-sense)» μέσω της οποίας έχουμε συναίσθηση «μιας εξωτερικής αντίστασης στη βούλησή μας» με αποτέλεσμα να γνωρίζουμε την ύπαρξη ενός εξωτερικού κόσμου. Το εν λόγω ζήτημα διασταυρώνεται με αυτό του αισθήματος εννεύρωσης (μέσω της θεωρίας του Wundt) και ο αμερικανός ψυχολόγος φαίνεται να αποσπά και να αποδέχεται μόνο τη θέση ότι καθεμία περιφερική αίσθηση «μας δίνει έναν εξωτερικό κόσμο»[224]. Το σφάλμα του Biran προέρχεται, σύμφωνα με τον James, από τη μη διάκριση μεταξύ των αισθητηριακών νεύρων που επιτελούν την κίνηση (δίχως την ανάγκη τροφοδότησης από μια κινητήριο δύναμη) και του βουλητικού στοιχείου αυτού καθεαυτό (του αποκαλούμενου ως *fiat*), δηλαδή της ξεκάθαρης βουλητικής παρέμβασης με τη μορφή μιας εντολής που καθιστά δυνατή τη λήψη μιας απόφασης[225].

Στον James επομένως ο όρος της αντίστασης βρίσκεται σε συνάρτηση με την ανεπάρκεια της συνείδησης[226], η οποία, όπως θα δούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια της εργασίας μας, απαιτεί μια βουλητική επέμβαση, μια προσπάθεια προσοχής που μεσολαβεί όταν η αλλαγή, η νοητική προσαρμογή σε ένα νέο αντικείμενο, παρουσιάζει δυσκολίες[227]. Σε αυτήν ακριβώς την επέμβαση της βούλησης συνίσταται ο τζαιημσιανός όρος του *fiat*, ο οποίος είναι σύστοιχος της ουσίας της *βουλητικής δράσης* και αποτελεί το στοιχείο που την διακρίνει από την ιδεοκινητική δράση[228].

Η ταύτιση της βουλητικής ουσίας με ένα συγκεκριμένο στοιχείο που παρεμβαίνει στον τρόπο δράσης–αντίδρασης των ιδεών, συνεπάγεται για τον Bergson ότι η βουλητική προσπάθεια συγκεντρώνεται και εντοπίζεται, σε ένα «ανεπαίσθητο σημείο»[229]. Η θέση αυτή φέρνει τον James αντιμέτωπο με την ξεκάθαρη άρνηση της δυνατότητας εντοπισμού

[222] *PP,* II, σ. 1171-1172. Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 1111 καθώς και «The feeling of effort», *EPs*, σ. 123.

[223] «The feeling of effort», *EPs*, σ. 101-102 (υποσημ. 22).

[224] *PP,* II, σ. 1127.

[225] «The feeling of effort», *EPs*, σ. 101-102 (υποσημ. 22) (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Βλ. επίσης S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 167 και σ. 170.

[226] Βλ. ενδεικτικά *WB,* σ. 58, όπου, επιπροσθέτως, ο James ταυτίζει τη συνειδησιακή επάρκεια που παρατηρείται μια δεδομένη στιγμή με το αίσθημα της ορθολογικότητας (sentiment of rationality).

[227] Βλ. ενδεικτικά *PP,* II, σ. 1173-1174.

[228] Βλ. ενδεικτικά «The feeling of effort», *EPs*, σ. 90 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[229] P. Fontana , « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 686.

(localisation) της βουλητικής προσπάθειας από τον Biran, διότι τούτου θα συνεπαγόταν την παραμόρφωση της (υπεροργανικής) φύσης της προσπάθειας[230].

Εξάλλου, ο Αμερικανός ενστερνίζεται, σε αντίθεση με τη μπιρανιανή θέση περί μετάδοσης της κίνησης από τη βουλητική δύναμη διά της εγγύτητας (par contiguité)[231], την αρχή περί "οικονομίας της προσπάθειας", κατά την οποία η συνείδηση τείνει «προς ένα ελάχιστο όριο (minimum) περιπλοκότητας (complication)». Πρόκειται για έναν κυρίαρχο νόμο στην ψυχολογία (η καλύτερη εφαρμογή όπως φαίνεται του λογικού νόμου της "οικονομίας" (parsimony), στη βάση του οποίου, η θεωρία περί κινητήριας εννεύρωσης φανερώνεται ως "ασύμφορη" στο επίπεδο "οικονομίας" των νευρωνικών οδών (economy of nerves tracts)[232]. Ας σημειώσουμε ότι το ζήτημα της οικονομίας της σκέψης προέρχεται από τον Ernst Mach (1838-1916)[233]. Στα μάτια μάλιστα του Bergson, η εν λόγω θέση συνάδει με την απλότητα του πνεύματος που ο ίδιος επικαλείται. Ο James στο έργο του *Ένα Πλουραλιστικό σύμπαν* (*A Pluralistic universe,* 1909) επισημαίνει την ύπαρξη ιδεών που διευθετούν τη σκέψη με "οικονομικό" τρόπο, εξοικονομώντας δηλαδή νοητική ενέργεια και προσπάθεια αναφορικά με τη διερεύνηση της πραγματικότητας[234].

Σύμφωνα λοιπόν με τον James, σε όλα τα είδη δράσεων, πρωτογενών και δευτερογενών (δηλαδή βουλητικών), η κίνηση αυτή καθεαυτή είναι το φυσικό επακόλουθο ενός αισθήματος (χωρίς να αντιστοιχεί στην ποιότητα αυτού), ενώ η αναπαράσταση μιας κίνησης «ανακαλεί σε κάποιον βαθμό την ενεργή κίνηση που έχει ως αντικείμενο». Τούτο επιτυγχάνεται «στον μέγιστο βαθμό», όταν η ιδέα αυτή δεν εμποδίζεται από την ταυτόχρονη παρουσία μιας ανταγωνιστικής αναπαράστασης (antagonistic representation)», όταν δηλαδή οι συνθήκες είναι απλές, και δεν απαιτείται η "εξουδετέρωση" μιας ανταγωνιστικής και, ως εκ τούτου, ανασταλτικής ιδέας[235]. Εφόσον η βουλητική κίνηση κατά τον αμερικάνο ψυχολόγο συνιστά μια δευτερογενή (secondary) λειτουργία του οργανισμού, όχι μόνο οι ενστικτώδεις

---

[230] Βλ. *A*, σ. 110.

[231] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 364.

[232] «The feeling of effort», *EPs*, σ. 86-87.

[233] Βλ. E. Mach*, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch Dargestellt*, βιβλίο IV, κεφάλαιο IV (1883), στο οποίο παραπέμπει ο S. Madelrieux, βλ. Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 109 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1).

[234] Βλ. το μπερξονικό κείμενο (πρόκειται για την εισαγωγή στη γαλλική έκδοση του *Πραγματισμού* του James που δημοσιεύθηκε το 1911) με τίτλο «Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité», *Œuvres,* σ. 1440/240 καθώς και Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 2 και σ. 109-110 (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή και σημ. 1 αντίστοιχα).

[235] *PP,* II, σ. 1134-1135.

(instinctive)-αντανακλαστικές (reflex) αλλά και οι συναισθηματικές (emotional) κινήσεις αποτελούν «πρωτογενείς εκτελέσεις (primary performances)» που συντελούνται ακουσίως, δηλαδή δίχως την επενέργεια της βούλησης[236].

Όπως διαπιστώνουμε, οι περιπτώσεις όπου κανένα άλλο στοιχείο δεν παρεμβαίνει, κατά τις οποίες «σκεφτόμαστε την πράξη και την κάνουμε»[237], συνιστούν την πιο απλή και, ως εκ τούτου, την πιο θεμελιώδη κατηγορία[238] και σε αυτές στηρίζεται η μελέτη όλων των άλλων. Παρατηρούμε επίσης ότι, η ιδεοκινητική δράση αποτελεί τμήμα του συνόλου των συνειδητών δράσεων[239], παρόλο που δεν έχει κάποια σαφή νοητική αναφορά στα πρωτογενή κίνητρα δράσης της ηδονής και του πόνου. Με αυτόν τον τρόπο άλλωστε επιτελούνται οι καθημερινές μας λειτουργίες[240]: η συνείδηση, στηριζόμενη στη δραστηριότητα του νευρικού συστήματος, αναδεικνύεται ως η κύρια συνθήκη της παρορμητικής και ανασταλτικής δύναμης συνοδεύεται από την δύναμη των νεύρων (neural power)[241]. Από την άλλη πλευρά, η βουλητική παρέμβαση λαμβάνει χώρα όταν η παρορμητικότητα της συνείδησης που, κατά μια έννοια τροφοδοτεί τα νοητικά κίνητρα, δηλαδή τις σκέψεις και τις ιδέες δράσης, δεν είναι «επαρκώς έντονη (sufficiently intense)». Η εν λόγω ανεπάρκεια της συνείδησης έχει ως αποτέλεσμα η βούληση να καλείται να λειτουργήσει στη θέση τους, να επιτελέσει το δικό τους έργο, παρόλο που διακρίνεται από αυτά[242].

---

[236] *Ό.π.*, σ. 1099. Αξίζει να γίνει αναφορά στη θεωρία του αμερικανού ψυχολόγου περί συναισθημάτων και δη περί συγκινήσεων, σύμφωνα με την οποία, η βάση των συγκινήσεων ανευρίσκεται στις σωματικές εκδηλώσεις που προκαλούνται με αυτόματο τρόπο εξαιτίας ενός αντικειμένου ή μιας κατάστασης που μας διεγείρει. Εάν δεν υπήρχε η αναστάτωση στο επίπεδο του σώματος ή εάν ήταν δυνατό να διαγραφεί, τότε δεν θα νιώθαμε τίποτα, αλλά θα είχαμε μια αμιγώς νοητική επίγνωση της κατάστασης, χωρίς καμία συναισθηματική χροιά. Βλ. ενδεικτικά, *TT,* σ. 117.

[237] *PP,* II, σ. 1131.

[238] *Ό.π.*, σ. 1130.

[239] *Ό.π.*, σ. 1135.

[240] Βλ. *ό.π.*, σ. 1158-1159: Οι καθημερινές μας λειτουργίες, εκτός από σπάνιες περιπτώσεις, υπάγονται σε αυτό το πρώτο είδος δράσης που επιτελείται χάρη στη συνήθεια: «δεν αναπνέω χάριν ευχαρίστησης, αλλά απλώς επειδή διαπιστώνω ότι αναπνέω, όπως δεν γράφω χάριν της ευχαρίστησης της γραφής» αλλά απλώς επειδή κάποτε άρχισα αυτή τη δραστηριότητα και συνεχίζω να βρίσκομαι σε μια νοητική διέγερση τέτοια που μου επιτρέπει να «γράφω ακόμη καλά». Με τον τρόπο αυτό, γίνεται κατανοητό ότι, η ιδεοκινητική μας δράση αναφέρεται σε δραστηριότητες που, όπως φαίνεται, είναι καθορισμένες από τη λειτουργία των νευρικών συστημάτων με τέτοιον τρόπο ώστε η επιτέλεσή τους δεν χρειάζεται να ανατεθεί σε κάποια άλλη δύναμη.

[241] *Ό.π.*, σ. 1142.

[242] *Ό.π.*, σ. 1141-1142.

3/ Το ζήτημα της προέλευσης του αισθήματος της μυϊκής προσπάθειας

Η μυϊκή προσπάθεια για τον Bergson αντιστοιχεί στο είδος της βουλητικής προσπάθειας που «συνοδεύεται από μια μυϊκή αίσθηση». Οι αισθήσεις αυτές καθεαυτές συνδέονται με τις συνθήκες της φυσιολογίας του σώματος και η δράση τους έχει ως σημείο αναφοράς τα φαινόμενα που διαδραματίζονται στην επιφάνεια της συνείδησής μας και συσχετίζονται «με την αντίληψη μιας κίνησης ή ενός εξωτερικού αντικειμένου». Αντιθέτως, υπάρχουν άλλες ψυχικές καταστάσεις, όπως τα συναισθήματα (επιθυμίες, πάθη) οι οποίες φανερώνονται ως αυτάρκεις (se suffire à eux-mêmes), με την έννοια ότι δεν έχουν σημείο αναφοράς στον χώρο και, ως εκ τούτου, εμφανίζονται αποδεσμευμένα από την έκταση, αντιστοιχώντας στον όρο της "καθαρής" έντασης, δηλαδή του ψυχικού[243]. Καθώς λοιπόν, η μυϊκή προσπάθεια έγκειται σε «ένα φαινόμενο που φαίνεται να παρουσιάζεται άμεσα στη συνείδηση με τη μορφή ποσότητας ή τουλάχιστον μεγέθους»[244], ο γάλλος φιλόσοφος την χαρακτηρίζει ως την πιο ακριβή μορφή βουλητικής προσπάθειας και ως αυτή που επιδέχεται πιο εύκολα ορισμό σε σχέση με άλλες[245].

Η μυϊκή προσπάθεια, συσχετιζόμενη με τις αισθήσεις (οι οποίες είναι «έκδηλα συνδεδεμένες με την εξωτερική τους αιτία», κι ως εκ τούτου, η έντασή τους καθορίζεται από το μέγεθος της αιτίας), «φαίνεται να εξαφανίζεται στον εξωτερικό κόσμο, ως εάν η έντασή της να αναπτυσσόταν στην έκταση»[246]. Παρ'όλα αυτά, ο Bergson, δεδομένου ότι η ένταση της μυϊκής προσπάθειας «δεν εξαρτάται απόλυτα από μια εξωτερική αιτία»[247], υποστηρίζει ότι, όταν συγκεντρωνόμαστε σε «ένα δεδομένο σημείο του οργανισμού, ώστε να καταβάλλουμε μια προσπάθεια αυξημένης έντασης», οι «μυϊκές συστολές» που πραγματοποιούνται στην επιφάνεια του σώματος γίνονται «ολοένα και περισσότερες». Έτσι, η μυϊκή προσπάθεια φαίνεται να λειτουργεί με παρόμοιο τρόπο, με αυτόν των επιθυμιών και των παθών μας, καθώς συσχετίζεται και αυτή με την «συγκεχυμένη μάζα (masse confuse) των συνυπαρχόντων ψυχολογικών γεγονότων» και λαμβάνει κάτι από τον ποιοτικό χαρακτήρα της εσωτερικής έντασης[248].

Αναζητώντας λοιπόν ο γάλλος φιλόσοφος το ακριβές πεδίο εμφάνισης της βουλητικής δράσης, εκκινεί από την εξέταση της μυϊκής προσπάθειας, ασκώντας κριτική στους δύο

[243] *DI, Œuvres*, σ. 9/5-6.

[244] *Ό.π.,* σ. 17/15.

[245] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 688.

[246] *DI, Œuvres,* σ. 17/15.

[247] *Ό.π.,* σ. 24/23.

[248] *Ό.π.,* σ. 10-11/7-8.

τρόπους θεώρησης της προσπάθειας, αλλά και της προσπάθειας εν γένει (δεδομένου ότι οι θεωρίες περί της μυϊκής προσπάθειας είναι « παράλληλες » με αυτές περί της προσοχής)[249]. Η μπερξονική κριτική διατυπώνεται στο *Ύλη και μνήμη,* αλλά και στα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (κατά το ακαδημαϊκό έτος 1906-1907) με τίτλο « Θεωρίες περί βούλησης » (« Théories de la volonté »). Τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση, ο φιλόσοφος επικρίνει την πνευματοκρατική αλλά και τη μηχανιστική σχολή[250]. Θεμέλιος λίθος της κριτικής είναι η μπερξονική θέση περί διαφοράς φύσης μεταξύ της αντίληψης της ύλης και της ίδιας της ύλης[251]. Η προαναφερθείσα θέση εντάσσεται στην ευρύτερη κριτική του ιδεαλισμού και του ρεαλισμού, καθώς και οι δύο θεωρήσεις στηρίζονται σε ένα « κοινό αξίωμα »: η αντίληψη έχει ως σκοπό τη γνώση[252]. Από την άλλη μεριά, ο Bergson, όπως έχουμε ήδη δείξει στην εξέταση του ρόλου του ανθρώπινου σώματος, υποστηρίζει ότι ο πρωταρχικός σκοπός της αντιληπτικής λειτουργίας είναι η ανθρώπινη δράση επί του κόσμου. Τούτο συντελείται μέσω του σώματος κι ειδικότερα μέσω του εγκεφάλου, ο οποίος συνιστά το όργανο της ανθρώπινης δράσης[253].

Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson αποδίδει στον εγκέφαλο και το νευρικό σύστημα το ρόλο ενός «είδους κεντρικού τηλεφωνικού θαλάμου», ενός κέντρου «όπου η περιφερειακή διέγερση συνδέεται με τον τάδε ή τον δείνα κινητήριο μηχανισμό». Δεδομένου του κομβικού ρόλου του σώματος, ο ανθρώπινος εγκέφαλος λειτουργεί σαν ένα «όργανο ανάλυσης» της δεχόμενης κίνησης και ταυτόχρονα σαν «όργανο επιλογής» της εκτελούμενης κίνησης. Ο ρόλος του έτσι «περιορίζεται στη μετάδοση και τη διαίρεση της κίνησης» [254] και η ανάπτυξή του καθορίζει την ευρύτητα του πεδίου της αντιληπτικής ικανότητας των έμβιων όντων[255], η οποία εντοπίζεται τόσο στα αισθητηριακά όσο και στα κινητήρια κέντρα του ανθρώπινου οργανισμού[256] και συσχετίζεται με τη διπλή δύναμη που διαθέτει το ανθρώπινο σώμα: αυτή της δεκτικότητας της αίσθησης κι εκείνη της επιτέλεσης της κίνησης[257].

Ενώ λοιπόν, σύμφωνα με τον Bergson, η πνευματοκρατική θεώρηση αποδίδει στη

[249] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 685-688.

[250] Βλ. *MM*, *Œuvres*, σ. 46-52/196-201,σ. 74-80/ 217-223 καθώς και P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 685-688.

[251] Βλ. *MM*, *Œuvres*, σ. 80/222-223.

[252] *Ό.π.,* σ. 179/24.

[253] *Ό.π.,* σ. 221/78.

[254] *Ό.π.,* σ. 180-181/26-27.

[255] *Ό.π.,* σ. 204/56-57. Πβ. *EC, Œuvres*, σ. 718-720/263-265.

[256] *MM, Œuvres*, σ. 195/45.

[257] *Ό.π.,* σ. 208-209/62-63.

βούληση το σύνολο των ψυχικών ικανοτήτων, συνταυτίζοντάς την με τη συνειδητή ύπαρξη, οι μηχανικιστές « περιορίζουν (restreindre) » ακόμη περισσότερο το βουλητικό πεδίο, θεωρώντας τη βούληση απλώς ως μία ψυχολογική ικανότητα, η οποία διακρίνεται από τη νόηση. Σε αντίθεση με τους πρώτους, η μπερξονική συνείδηση σημαίνει καθολική μνήμη (συνειδητή και ασυνείδητη) που προεκτείνεται ως βούληση· όσον αφορά τους δεύτερους, ο περιορισμός του βουλητικού πεδίο οδηγεί, κατά τον φιλόσοφο, « καθαρά και απλά » στη διαγραφή του βουλητικού στοιχείου, στην άρνηση της βούλησης, άρνηση η οποία έλαβε διάφορες μορφές, εκφράστηκε με διάφορους τρόπους[258].

Στα μαθήματά του στο Collège de France, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1906-1907, ο Bergson εκθέτει τη δική του σύλληψη σχετικά με την προέλευση της μυϊκής προσπάθειας, εκκινώντας από την κριτική παρουσίαση της θεωρίας του Biran, (του « πιο μεγάλου μεταφυσικού των ψυχολόγων του περασμένου αιώνα », περνώντας στη συνέχεια επιγραμματικά στην προσπάθεια θεμελίωσης της εν λόγω θεωρίας στον τομέα της ψυχο-φυσιολογίας από τον Alexander Bain [*The senses and the intellect* (1855)]. Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, οι αποκαλούμενοι οπαδοί της φυγόκεντρης θεωρίας (théorie centrifuge) θεωρούν ότι είναι η προσπάθεια που παρέχει στο σώμα « τη δύναμη που παράγει τη κίνηση », σαν να υπάρχει « μία δεξαμενή δράσης (réservoir d'action) »[259]. Επαναλαμβάνουμε στο σημείο αυτό ότι ο Biran κρίνει ότι είναι αδύνατο να εντοπίσουμε τη βουλητική προσπάθεια κάτι το οποίο συμβαδίζει με την αδιαιρετότητα που, κατ'αυτόν, χαρακτηρίζει το ενέργημα της βούλησης· ως άμεση κατάληψη του εγώ, δηλαδή ως το «αδιαίρετο και μοναδικό αίσθημα της προσωπικότητας»[260].

Από τη άλλη πλευρά, κατά την κεντρομόλο θεωρία (théorie centripète), « το αίσθημα της προσπάθειας έγκειται στο σύνολο των περιφερικών αισθήσεων », οι οποίες εμφανίζονται « συγκεχυμένα ως μία καταβολή ενέργειας », δίνοντας εσφαλμένα την εντύπωση ότι

[258] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 686-687.

[259] *Ό.π.,* σ. 688-689. Ο Bain παραπέμπει στη θεωρία του Wundt περί της εννεύρωσης, κατά την οποία, όπως είδαμε, οι αισθήσεις των κινήσεών μας εξαρτώνται από την κεντρική εννεύρωση, από την ψυχική δύναμη. Ο Bain αναφέρει το παράδειγμα του ανθρώπου με παράλυση, ο οποίος έχει ξεκάθαρη αίσθηση της προσπάθειας που αναπτύσσει, γεγονός που, κατά την άποψή του, αποδεικνύει την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης ψυχικής δύναμης που προϋπάρχει της σωματικής εκδήλωσης. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 209-210 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 39 και 40). Όσον αφορά το έργο του ίδιου του Alexander Bain, βλ. A. Bain, *The senses and the intellect* καθώς και τη γαλλική μετάφραση του έργου: *Les sens et l'intelligence,* σ. 51. Για τον Wilhelm Wundt, βλ. W. Wundt, (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* καθώς και τη γαλλική μετάφραση του έργου: *Élements de psychologie physiologique*, σ. 423.

[260] *MDP,* υποσ. σ. 338.

πρόκειται για μία δύναμη που πηγάζει από κάπου. Παρά την « επαρκή ακρίβεια (précision suffisante) » της συγκεκριμένης θεωρίας[261], της οποίας ως κύριο εκπρόσωπο ο Bergson αναφέρει τον James, αφού ο γάλλος φιλόσοφος αποδέχεται τη μεσολάβηση των μυϊκών αισθήσεων στη διαμόρφωση του αισθήματος της προσπάθειας, οι οποίες μάλιστα εμφανίζονται ανάλογες με την ένταση της προσπάθειας[262], η συνολική αποτίμησή της είναι μάλλον αρνητική. Κατά τον γάλλο φιλόσοφο, η συγκεκριμένη θεωρία αφήνει να της διαφύγει « το ίδιον (propre) και το ιδιαίτερο (spécifique) » της βούλησης, αυτό που διασφαλίζει την ενότητα του αισθήματος, όπως ο κινηματογράφος δεν δύναται να μας δώσει παρά μία ψευδαίσθηση της κίνησης και όχι την κίνηση αυτή καθεαυτή[263]. Έτσι, η περιφερική θεωρία, θεωρώντας « κάθε στιγμή της προσπάθειας ξεχωριστά και ως κάτι σταθερό » επιτυγχάνει να συλλάβει μόνο όψεις του συνολικού αισθήματος, τις οποίες συγχέει με το ίδιο το αίσθημα[264].

Όπως αναφέραμε, ζήτημα της μυϊκής προσπάθειας απασχολεί τον φιλόσοφο από τη εποχή του *Δοκιμίου,* παρόλο που στο συγκεκριμένο έργο, δεν παίρνει ξεκάθαρη θέση υπέρ της φυγόκεντρης ή της κεντρομόλου θεωρίας. Το ερώτημα σχετικά με την προέλευση του αισθήματος προσπάθειας σηματοδότησε μια "κρίση" της ψυχολογίας της εποχής εκείνης. Το ερώτημα, όπως δείξαμε, αφορά το εάν το αίσθημα που έχουμε της μυϊκής προσπάθειας οφείλεται σε μια φυγόκεντρη κίνηση (δηλαδή αν συνίσταται στην εξωτερίκευση μιας δύναμης) ή σε μια κεντρομόλο κίνηση (δηλαδή αν συνδέεται με τις περιφερικές αισθήσεις).

[261] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 689-690. Τον όρο 'périphérique' ο Χουρμούζιος μεταφράζει ως 'περιφερικός'. Βλ. Αιμίλιος Χουρμούζιος, « Φιλοσοφικό Λεξιλόγιο », στο Σαρτρ, *Το Φανταστικό*.

[262] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 691. Ήδη στο *Δοκίμιο*, ο γάλλος φιλόσοφος αναφορικά με την περίπτωση της μυϊκής προσπάθειας έγραφε ότι η αύξηση του αριθμού των μυϊκών συστολών συναρτάται με τη συνειδησιακή ένταση «σε ένα δεδομένο σημείο του οργανισμού», η οποία «ανάγεται στη διπλή αντίληψη» «μιας μεγαλύτερης επιφάνειας του σώματος» που συσχετίζεται με το εκάστοτε εγχείρημα, «ενός μεγαλύτερου αριθμού περιφερικών αισθήσεων και μιας ποιοτικής αλλαγής που επέρχεται σε κάποιες από αυτές», βλ. *DI, Œuvres,* σ. 19-21/18-19 καθώς και σ. 43 (ελλην. μτφρ.). Στο σημείο αυτό, πρέπει να σημειωθεί ότι στο *Δοκίμιο*, ο Bergson δεν πραγματεύεται το ζήτημα της προέλευσης του αισθήματος της μυϊκής προσπάθειας, η μελέτη του οποίου θα φωτίσει τη λειτουργία της μυϊκής προσπάθειας στο σύνολό της τόσο δηλαδή στο επίπεδο των αυτόματων (αυθόρμητων), δηλαδή των ακούσιων σωματικών κινήσεων, όσο και στο επίπεδο των εκούσιων (ενσυνείδητων) βουλητικών, αλλά, ασχολείται με το ερώτημα «σε τί ακριβώς συνίσταται η αντίληψη της έντασής της ».

[263] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 687. Πβ. το επιχείρημά του φιλοσόφου περί του κινηματογραφικού μηχανισμού της νοητικής λειτουργίας, η οποία αδυνατεί να συλλάβει την ουσία της κίνησης, αλλά επιχειρεί απλώς να την ανασυνθέσει μέσω των κομματιών της, βλ. ενδεικτικά *EC*, *Œuvres*, σ. 725-730/272-277.

[264] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 695.

Ωστόσο, ο Bergson, ήδη από την εποχή συγγραφής του *Δοκιμίου*, φαίνεται να απορρίπτει τις θέσεις των Wundt και Bain να πλησιάζει περισσότερο τη θέση του James, ενώ θα περιμέναμε να ενστερνίζεται την πρώτη προσέγγιση, αυτήν δηλαδή της ψυχικής δύναμης[265].

Στα μεταγενέστερα μαθήματά του (κι έχοντας συγγράψει το *Ύλη και μνήμη*), ο Bergson δεν αποδέχεται, στην απόλυτη μορφή της, τη θεωρία που ενστερνίζεται την κεντρική προέλευση του αισθήματος προσπάθειας, δηλαδή όπως η θεωρία αυτή διατυπώθηκε από τους Biran και Bain[266], ταυτόχρονα αντικρούει την αντίθετή της (περιφερική) θεωρία. Ο Bergson φαίνεται να δέχεται ότι η γένεση της κίνησης συντελείται στην περιφέρεια του σώματος, δίχως την ύπαρξη μιας «βαθιάς αιτίας»[267]. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει μεν την ορθότητα της περιφερικής θεωρίας σε κάποια σημεία, αλλά την αποτιμά ως ανεπαρκή στο σύνολό της, καθώς δεν λαμβάνει υπ'όψιν της το αίσθημα της προσπάθειας στην ολότητα του : πώς γίνεται να έχουμε ένα γενικό αίσθημα προσπάθειας, όταν οι διάφορες αισθήσεις σε κάθε μέρος του σώματος θα έπρεπε να προκαλούν διαφορετικά αισθήματα ανάλογα με τις δυνατές

[265] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 17-21/15-20. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 209-210 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 36-40). Σχετικά με την "κρισιμότητα" του ερωτήματος περί της προέλευσης της μυϊκής προσπάθειας, ο Arnaud Bouaniche παραπέμπει (βλ. *αυτόθι*) στον G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 247.

Επίσης, ο Bergson, ακολουθώντας τον James, παραθέτει, εκτός των Bain και Wundt, τον γερμανό φυσικό και φυσιολόγο Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894). Οι τρεις προαναφερθέντες υποστηρίζουν την ύπαρξη του αισθήματος εννεύρωσης. Επίσης, ο Bergson, όπως ο James, παραθέτει άποψη του σκώτου νευροφυσιολόγου David Ferrier (1843-1924) που αντιτίθεται στο αίσθημα εννεύρωσης (στην καταβολή ενέργειας από μία εσωτερική ψυχική δύναμη). Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 211 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1 και 2). Ο Bergson μάλιστα αναφέρεται στην περίπτωση του παράλυτου, στο οποίο ο James αναφέρεται ώστε να αντικρούσει τις θεωρίες περί αισθήματος εννεύρωσης. Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 18/16-17. Σχετικά με το παράδειγμα του παράλυτου, βλ. τη σημείωση 259 της εργασίας μας. Όσον αφορά την άρνηση του αισθήματος της εννεύρωσης από τον James (συμπεριλαμβανομένου του παραδείγματος του παράλυτου), βλ. *PP,* II, σ. 1104-1128. Βλ. επίσης «The feeling of effort», *EPs*, σ. 84-101. Όπως θα πει αργότερα ο Bergson στον Ribot, την εποχή της συγγραφής του *Δοκιμίου*, δηλαδή μεταξύ 1883 και 1887, δεν γνώριζε παρά τις δύο μελέτες του Αμερικανού σχετικά με την προσπάθεια και τα συγκινήσεις. Βλ. την επιστολή του Bergson στον Ribot, (10 Ιουλίου 1905), *Mélanges,* σ. 657.

[266] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 691. Πβ. επίσης Cours de Psychologie, λύκειο Henri IV*,* 1892-1893, *Cours,* II, 13ο μάθημα, « La conscience », σ. 299-300 (όπως παρατίθεται από τον C. Riquier στο *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 456), όπου ο φιλόσοφος, αναφορικά με την παράδοση της πνευματοκρατίας και ειδικότερα όσον αφορά τη σκέψη του Biran, κάνει λόγο για υπερβολική διάκριση « ανάμεσα στο εγώ και τα αισθήματα, ανάμεσα στο υπόβαθρο των ψυχολογικών γεγονότων και αυτά τα ίδια τα ψυχολογικά γεγονότα ».

[267] *MM, Œuvres*, σ. 331/218. Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 331 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 13).

κινήσεις;[268].

Διερωτώμενος ο Bergson σχετικά με τη βουλητική φύση των αυθόρμητων κινήσεων[269], οι οποίες διακρίνονται από τις βουλητικές κινήσεις εξαιτίας της διστακτικότητας (hésitation) που συνοδεύει τις δεύτερες, αναγνωρίζει μια παθητική αλλά και μια ενεργή πλευρά των εν λόγω κινήσεων (το παράδειγμα της αφής)[270], επικαλούμενος την εγκεφαλική λειτουργία του έμβιου όντος. Η αντανακλαστική (réflexe) δράση λοιπόν στηρίζεται σε καθορισμένους κινητικούς μηχανισμούς, εν αντιθέσει με τη βουλητική (volontaire), η οποία έγκειται σε μηχανισμούς που έχουν επιλεχθεί[271].

Ειδικότερα, η αυτόματη/αυθόρμητη μυϊκή κίνηση εκτελείται όταν υπάρχουν: α) μία κίνηση, β) « μία κιναισθητική εικόνα (image kinesthésique) της κίνησης αυτής » και γ) μία οπτική εικόνα (image visuelle)[272]. Από την άλλη πλευρά, η εκούσια κίνηση απαιτεί « μία οπτική εικόνα της κίνησης αυτής », στη συνέχεια, παρεμβαίνουν οι κιναισθητικές εικόνες, « οι οποίες δεν είναι άλλο από τις εκκολαπτόμενες κινήσεις » που μεταμορφώνονται σε ενεργές με τη μεσολάβηση της προσοχής[273]. Οι εκούσιες επομένως κινήσεις προϋποθέτουν την ενεργή παρέμβαση της βούλησης· αυτό, άλλωστε, μαρτυρούν οι όροι της επιλογής και της προσοχής.

Επομένως, ακόμα και οι επιφανειακές προσπάθειές μας λαμβάνουν έναν, μπορούμε να πούμε, ποιοτικό χαρακτήρα, όπως ένα βαθύ συναίσθημα, διότι και στις δύο περιπτώσεις: «υπάρχει ποιοτική πρόοδος και αυξανόμενη περιπλοκότητα, η οποία γίνεται αντιληπτή με συγκεχυμένο τρόπο». Όμως εμείς, συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε με χωρικούς όρους, έχοντας δηλαδή ως σημείο αναφοράς την έκταση και, ως εκ τούτου, πράγματα πλήρως διακριτά μεταξύ τους τα οποία λαμβάνουν την μορφή του μεγέθους, τοποθετούμε το αίσθημα

[268] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 691.

[269] *MM, Œuvres*, σ. 183/29-30.

[270] *Ό.π.,* σ.182/28.

[271] *Ό.π.,* σ. 223/81.

[272] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 693. Οι δύο προαναφερθέντες τύποι εικόνων εμφανίζονται να είναι συστατικά μέρη της σωματικής μνήμης, δηλαδή των κινητηρίων μηχανισμών στους οποίους συνίσταται η εν λόγω μνήμη. Οι κινητήριοι μηχανισμοί του σώματος (η μνήμη στο επίπεδο της συνήθειας) συνδέονται με αυτό που στο δεύτερο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη* θα ονομαστεί "κινητήριο σχήμα" (schème moteur). Βλ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 114. Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 2).

Επισημαίνουμε ότι ο όρος κιναισθητικός σημαίνει « αυτός που αφορά την αίσθηση των κινήσεων των μερών του σώματος. Το φαινόμενο ονομάζεται κιναισθησία (Δεν πρέπει να συγχέεται με την κοιναισθησία=Coenesthésie ή Cénesthésie = το σύνολο των αισθημάτων που προέρχονται από τα εσωτερικά όργανα) ». Βλ. Αιμίλιος Χουρμούζιος, « Φιλοσοφικό Λεξιλόγιο », στο Σαρτρ, *Το Φανταστικό,* σ. 391.

[273] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 693.

της μυϊκής προσπάθειας «στο συγκεκριμένο σημείο όπου αυτή (η μυϊκή προσπάθεια) δίνει ένα χρήσιμο αποτέλεσμα», με συνέπεια να αντιλαμβανόμαστε «μια προσπάθεια πάντα παρόμοια με τον εαυτό της η οποία αυξάνεται στη θέση που της όρισε η συνείδηση», όπως αντιλαμβανόμαστε ένα συναίσθημα, το οποίο «χωρίς να αλλάζει το όνομά του, αυξάνει χωρίς να αλλάξει εκ φύσεως»[274].

Δεδομένου ότι το αίσθημα της βουλητικής προσπάθειας εν γένει βρίσκεται στο σημείο τομής των χρονικών διαστάσεων του παρελθόντος και του μέλλοντος, στο αποκαλούμενο "παρόν", είναι εύλογο ότι η μυϊκή κίνηση "εντοπίζεται" σε αυτό το διάστημα που μεσολαβεί μεταξύ «αυτού που κάνουμε και αυτού που θα θέλαμε να κάνουμε». Όπως μάλιστα υποστηρίζει ο φιλόσοφος, το ζήτημα της μυϊκής προσπάθειας θα αποσαφηνιστεί όταν επαναφέρουμε «στην ολότητά της τη διαδικασία της βουλητικής πράξης» καθορίζοντας το ρόλο που διαδραματίζουν τα διάφορα στοιχεία που την αποτελούν κι ειδικότερα αυτόν των κιναισθητικών εικόνων. Με τον τρόπο αυτό, αναγνωρίζουμε στην επιτέλεση της βουλητικής κίνησης το διαμεσολαβητικό ρόλο πρωταρχικώς των οπτικών (ή ακουστικών, όπως στην περίπτωση του λόγου) και ακολούθως των κιναισθητικών εικόνων, η θέση των οποίων είναι ιδιαιτέρως βαρύνουσας σημασίας[275].

Η μυϊκή κίνηση προβάλλει λοιπόν ως το αποτέλεσμα μιας βουλητικής διαδικασίας και εκφράζει «στα μάτια μας» την προσπάθεια που καταβάλλουμε[276]. Βέβαια, η αυθόρμητη ενθύμηση, «η οποία αναμφίβολα κρύβεται πίσω από την αποκτημένη ενθύμηση», «αντιστέκεται (se dérobe) στην ελάχιστη κίνηση της βουλητικής μνήμης»[277], καθώς η λειτουργία αυτού του είδους αναγνώρισης στηρίζεται κατά βάση στην κινητήρια τάξη του ανθρώπινου σώματος[278]. Παρά ταύτα, η κινητήριος, ή αλλιώς σωματική, μνήμη «αποκτώμενη διά της προσπάθειας», συνεχίζει να εξαρτάται «από τη βούλησή μας»[279] και ακόμη και ο αυτόματη/αυθόρμητη φαίνεται να υπόκειται στη βουλητική δύναμη.

Υπό αυτήν την έννοια, η κινητήρια δραστηριότητα ακόμη και στο επίπεδο των αυτόματων κινήσεων προϋποθέτει την καταβολή μιας υποτυπώδους προσπάθειας. Η αντιληπτική μας ικανότητα είναι άλλωστε άμεσα συνυφασμένη με την κίνηση του σώματος[280] και «η συνείδηση συνίσταται πρωτίστως σε αυτή την πρακτική διάκριση (discernement

[274] *DI, Œuvres,* σ. 21/20. Βλ. επίσης, *ό.π.,* σ. 13/10.

[275] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 693-694.

[276] *Mélanges*, σ. 93.

[277] *MM, Œuvres*, σ. 233/93.

[278] *Ό.π.,* σ. 239/101.

[279] *Ό.π.,* σ. 234/94.

[280] *Ό.π.,* σ. 194-195/44.

pratique)», δηλαδή στην επιλογή και απομόνωση των εικόνων (αντιληπτική λειτουργία)[281]. Πέραν του γεγονότος της προσπάθειας που συνεπάγεται η κατάσταση της επαγρύπνησης, η ίδια η σωματική μνήμη συνίσταται σε ένα σύνολο έξεων, δηλαδή συσσωρευμένων προσπαθειών, που αποκτώνται «διά της επανάληψης της ίδιας προσπάθειας»[282].

Ο όρος του κινητήριου σχήματος, ο οποίος πρωτοεμφανίζεται στο δεύτερο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*, είναι το σχήμα πραγμάτωσης της ανθρώπινης ομιλίας. Το κινητήριο σχήμα συνίσταται στην τάση των ακουστικών εντυπώσεων να «προεκταθούν σε κινήσεις». Παρόλο λοιπόν που το εν λόγω σχήμα δεν εκφράζει μια βουλητική επέμβαση (μια διαδικασία βουλητικής ανάκλησης των ενθυμήσεων), η δράση του ωστόσο δεν είναι αμιγώς μηχανική. Η διαδικασία του κινητηρίου σχήματος «δεν είναι σίγουρο ότι διαφεύγει του ελέγχου της βούλησής μας», αντιθέτως «ενέχει ίσως μια στοιχειώδη διάκριση»[283], δηλαδή μια στοιχειώδη επιλεκτική λειτουργία, η οποία, όπως είδαμε, είναι σύμφυτη της αντίληψης των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου.

Σε κάθε περίπτωση, είτε στην αυτόματη είτε στην εκούσια κίνηση, ο ρόλος της σωματικής μνήμης, υπό τη μορφή των κιναισθητικών εικόνων της σωματικής μνήμης είναι κομβικός. Εξάλλου, αυτού του είδους τις εικόνες ο Bergson αντιπαραβάλλει στην άρνηση από τον James του αισθήματος βουλητικής διαμεσολάβησης όσον αφορά την ιδεοκινητική δράση. «Σε μεγάλο μέρος η συνείδηση της μυϊκής προσπάθειας» συνίσταται σε έναν «ρυθμό ταλάντωσης (oscillation, va-et-vient)» μεταξύ των οπτικών (ή ακουστικών) και των κιναισθητικών εικόνων, οι οποίες έχουν διατηρηθεί από τη μνήμη, και χάρη στις οποίες, δηλαδή στη βάση των αυθόρμητων και ήδη συντελεσμένων κινήσεων, πραγματώνονται οι βουλητικές κινήσεις. Μάλιστα, το σύνολο αυτών των «στοιχείων που διαμεσολάβησαν στην πραγμάτωση» μιας μυϊκής κίνησης αναπαράγονται διαδεχόμενα αντιστρόφως το ένα το άλλο [284].

Αναλύοντας ο φιλόσοφος το παράδειγμα μιας επίπονης μυϊκής προσπάθειας, όπως αυτό ενός δύσκολου ανασηκώματος του βραχίονα, διαπιστώνει ότι έχουμε να αντιμετωπίσουμε δύο ομάδες ψυχολογικών γεγονότων: εν πρώτοις, τις οπτικές (ή ακουστικές) και κυρίως τις κιναισθητικές εικόνες που διαθέτει η μνήμη μας, καθώς αντιστοιχούν σε κινήσεις που έχουν ήδη συντελεσθεί στην επιφάνεια της συνείδησης και, κατόπιν, έχουμε τις εκκολαπτόμενες αισθήσεις, δηλαδή τις κιναισθητικές εικόνες και αισθήσεις που αντιστοιχούν στην ενεργή

[281] *Ό.π.,* σ. 198/48.

[282] *Ό.π.,* σ. 225/84.

[283] *Ό.π.,* σ. 258-259/125-126.

[284] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 693-695.

θέση των μυών μας. Το αίσθημα λοιπόν της μυϊκής προσπάθειας προέρχεται από μια «γρήγορη ταλάντευση» μεταξύ των δύο ομάδων ψυχολογικών γεγονότων, εκ των οποίων η πρώτη είναι η αδύναμη και η δεύτερη η ισχυρή, ενώ η επιθυμητή κίνηση θα επιτευχθεί όταν η δεύτερη ομάδα «θα πάρει τη μορφή της πρώτης»[285].

Με άλλα λόγια, η μυϊκή προσπάθεια έγκειται σε ένα «"παιχνίδι" δράσεων και αντιδράσεων ανάμεσα στην ενθύμηση μιας κίνησης που έχει συντελεσθεί στο παρελθόν και τις ενεργές κιναισθητικές εικόνες που αντιστοιχούν στην παρούσα κατάσταση του μέρους στο οποίο επιτελείται η προσπάθειά μας». Επομένως, η καταβολή μυϊκής προσπάθειας σημαίνει «το να οδηγείς αυτές τις ενεργές αισθήσεις στο να διεισδύσουν στο κενό πλαίσιο που παρουσιάζει η κιναισθητική εικόνα». Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί μια «ποιοτική πρόοδο (progrès qualitatif)» της συνείδησης και είναι ακριβώς στο αίσθημα αυτής της προόδου όπου έγκειται ουσιαστικώς η προσπάθεια (ακόμη και η μυϊκή)[286] και συνεπάγεται την εμφάνιση ενός νέου στοιχείου[287].

Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, το ίδιον της προσπάθειας συνίσταται ακριβώς στη δράση που γεννιέται (naissant). Τούτο συνεπάγεται κάποια εγκεφαλική τροποποίηση που τίθεται σε συνάρτηση με τις δυνατές δράσεις του σώματος, στοιχειοθετώντας αυτό που έχουμε ήδη αναφέρει ως "ζώνες απροσδιοριστίας", οι οποίες κατ'ουσίαν αναφέρονται στην "απροσδιοριστία της βούλησης"[288]. Πρόκειται μάλιστα για κάτι φευγαλέο (fuyant) και ρευστό (fluide), όχι για κάτι συμπαγές (consistant) όπως ήθελε να αποδείξει ο Bain, το οποίο όμως "υφαίνει" το αίσθημα που έχουμε της προσπάθειάς μας συνολικά[289].

Είναι αυτό το ίδιο στοιχείο το οποίο διαφεύγει από την περιφερική θεωρία όταν αυτή στερεοποιεί το αίσθημα της προσπάθειας, εξετάζοντάς το ως κάτι ολοκληρωμένο, κάτι που έχει γίνει (tout fait) και όχι ως κάτι που βρίσκεται εν εξελίξει, κάτι που γίνεται (se faisant). Εδώ ακριβώς έγκειται η σημασία του όρου της "ποιοτική προόδου" τον οποίο επικαλείται ο Γάλλος προκειμένου να διευκρινίσει σε τί είδους σχέση συνίσταται το αίσθημα της προσπάθειας, κάνοντας λόγο για « σχέση βιωμένη από την αισθητικότητα », σε αντίθεση με το νοητικό χαρακτήρα που αυτή φαίνεται να λαμβάνει στη θεωρία του James περί βουλητικής εντολής (fiat)[290].

[285] *Ό.π.,* σ. 694.

[286] *Ό.π.,* σ. 704-705.

[287] *MM, Œuvres*, σ. 187/35.

[288] *Ό.π.,* σ. 190-197/39-47.

[289] Βλ. P. Fontana « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 692.

[290] *Ό.π.,* σ. 695.

Οφείλουμε να επισημάνουμε στο σημείο αυτό τα ακόλουθα:

α/ Η ύπαρξη μιας μορφής καινοτομίας στο πρωτογενές αυτό επίπεδο της μυϊκής προσπάθειας θεμελιώνεται σε αυτό που θα παρουσιαστεί στη συνέχεια ως απροσδιοριστία της ανθρώπινης δράσης εν γένει ή, με άλλα λόγια, ως συνεχής ανάδυση απρόβλεπτης καινοτομίας[291] .

β/ Η μπερξονική γνωσιοθεωρία διατυπώνεται στο πλαίσιο της μεταφυσικής σύλληψης του φιλοσόφου περί μιας μνήμης που εμπλουτίζει συνεχώς το παρόν με κάτι νέο[292] και η οποία, στη συνέχεια, θα αποτελέσει τη βάση διαμόρφωσης της θεωρίας του φιλοσόφου για τη βιολογική ζωή.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, οι όροι της μνήμης και της βούλησης διασταυρώνονται ήδη στο επίπεδο της πρωταρχικής προσπάθειας του ανθρώπινου προσώπου, αυτό των σωματικών κινήσεων στις οποίες, ανάλογα με το βαθμό συνειδητότητας της κίνησης, εισέρχεται ο παράγοντας της απροσδιοριστίας, δηλαδή της τροποποίησης της δεδομένης κατάστασης ή, με άλλα λόγια, της δημιουργίας. Όπως άλλωστε πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει Bergson:

«στην πραγματικότητα (η προσπάθεια) συνίσταται πρωτίστως στο αίσθημα μιας δημιουργίας { . . . } μιας προόδου το τέρμα της οποίας είναι η πραγματοποίηση, η αποπεράτωση αυτής της δημιουργίας»[293].

Η συνείδηση λοιπόν της καταβολής μυϊκής προσπάθειας για τον Bergson έγκειται στο «αίσθημα μιας σχέσης *sui generis*», σχέσης «μεταβαλλόμενης, κινούμενης ανάμεσα σε ενεργές και σε δυνητικές αισθήσεις»[294], η οποία εντοπίζεται στην ταλάντωση μεταξύ των δεδομένων δράσεων και των εν τη γενέσει αντιδράσεων. Εξαιτίας μάλιστα της χρονικής της φύσης, η προαναφερθείσα σχέση απολήγει στη μεταμόρφωση του ήδη υπάρχοντος. Κατανοούμε έτσι καλύτερα τον λόγο για τον οποίο το αίσθημα της προσπάθειας είναι «πολύ δύσκολο να αναλυθεί»[295].

Είναι εμφανές ότι ακόμα και στο επίπεδο της μυϊκής προσπάθειας, «η ελεύθερη ανάπτυξη («libre essor») της ευαισθησίας (sensibilité) δεν αναμένει παρά την πτώση του εμποδίου, προκειμένου να νιώσει συμπαθητική συγκίνηση» (être émue sympathiquement)»[296]. Ας δούμε το παράδειγμα που φέρνει ο φιλόσοφος σχετικά με την εμπειρία της μυϊκής προσπάθειας από την αντίστροφη όμως πλευρά, εξετάζοντας δηλαδή μια περίπτωση όπου δεν καταβάλλουμε καμία προσπάθεια προκειμένου να επιτευχθεί η μυϊκή κίνηση και η οποία αναφέρεται στο

[291] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 3) και κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1).

[292] *MM, Œuvres*, σ. 213/68.

[293] *Ό.π.,* σ. 695 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[294] *Αυτόθι.* Πβ. επίσης *ό.π.,* σ. 693 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[295] *Ό.π.,* σ. 693.

[296] *DI, Œuvres,* σ. 15/12 καθώς και σ. 31 (ελαφρώς διορθωμένη).

παράδειγμα όπου είμαστε θεατές ενός χορού. Βλέποντας λοιπόν έναν όμορφο χορό, γεννιέται στην ψυχή το αίσθημα της ελαφρότητας της κίνησης, χωρίς ωστόσο κανένα μέλος του σώματος να συμμετέχει στην επιτελούμενη προσπάθεια, κάτι το οποίο μας μεταφέρει στις ονειρικές καταστάσεις εκείνες, κατά τις οποίες, «μας φαίνεται» ότι δεν διαθέτουμε βάρος, ότι η έκταση έχει εγκαταλείψει «την αντίστασή της» και η μορφή «την ύλη της»[297].

Επανερχόμαστε λοιπόν στο θέμα της σωματικής μνήμης στην μπερξονική σκέψη, στην οποία συνενώνονται τα δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά του ανθρώπινου όντος: η μνήμη και η βούληση. Η ίδια η σωματική μνήμη, ακόμα και στην πλέον αυθόρμητη δραστηριότητά της και στηριζόμενη σε ένα σύνολο έξεων (ήδη αποκτημένων προσπαθειών) συνιστά κατά κάποιον τρόπο μια μορφή προσπάθειας, η οποία, αν και "αυτοματοποιημένη" αποτελεί μια πρώτη και στοιχειώδη έκφραση της βουλητικής επενέργειας επί του σώματος.

Από την άλλη πλευρά, στη ψυχολογία του James το θέμα της αντανακλαστικής δράσης, καταλαμβάνει κεντρική θέση, όπως εξάλλου και στην ψυχοφυσιολογία της εποχής από το 1811. Το θέμα απασχόλησε μια σειρά από επιστήμονες: Charles Bell, François Magendie, Marshall Hall, Rudolph Wagner, Thomas Laycock, John Huglings Jackson, Fanz Joseph Gall, Theodor Meynert, Gustav Fritsch, Eduard Hitzig, Carl Wernicke. Το σχήμα της αντανακλαστικής δράσης πήρε σταδιακά τη μορφή ενός τόξου (Rudolph Wagner, 1844), του λεγόμενου "αντανακλαστικό τόξο" ("arc réflexe"), το οποίο απεικονίζει την τριαδική δομή της εν λόγω δράσης ανάμεσα σε δύο περιφέρειες (τα αισθητικά και τα κινητήρια νεύρα) και ένα "κέντρο". Δεν πρόκειται όμως για το κέντρο ενός κύκλου, αλλά για το ενδιάμεσο σημείο ενός τόξου που είναι ανάμεσα στα δύο νεύρα[298].

Μάλιστα όλη η σκέψη του James πραγματεύεται τον ρόλο της αντανακλαστικής δράσης στο πλαίσιο της ανθρώπινης δραστηριότητας, δράση η οποία επιτελείται δίχως τη μεσολάβηση κάποιας ιδέας (όπως στην περίπτωση της ιδεοκινητικής δράσης). Πρόκειται λοιπόν για το κατώτερο επίπεδο της ανθρώπινης δραστηριότητας όπου όλα συντελούνται με αυτόματο (ενστικτώδη) τρόπο: από τις αισθήσεις περνάμε στις κινήσεις.

Η αντανακλαστική δράση θα προσφέρει στην ψυχολογία του James το "μοντέλο" πάνω στο οποίο θα στηριχθούν όλες οι άλλες, οι "ανώτερες" δραστηριότητες. Στο πλαίσιο αυτό, η ιδεοκινητική δράση είναι αυτή που διαδέχεται την αντανακλαστική όσον αφορά την περιπλοκότητα της λειτουργίας της. Η ιδεοκινητική δράση αποτελεί την πρώτη μορφή δραστηριότητας στην οποία περιπλέκεται η ενστικτώδης δράση, καθώς σε αυτήν περνάμε από τις κινήσεις στη βάση των αισθήσεων στη δράση της ιδέας, δηλαδή, σε αντίθεση με την

[297] « La politesse », *Mélanges*, σ. 323.

[298] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 125-134.

αντανακλαστική δραστηριότητα, υπάρχει η παρουσία μιας ιδέας. Παρ' όλα αυτά η ιδεοκινητική δράση δεν χαρακτηρίζεται, όπως είδαμε, από προσπάθεια, διότι η ύπαρξη μίας και μόνης ιδέας, ενός μόνο κινήτρου που μας ωθεί να δράσουμε, δεν απαιτεί την βουλητική παρέμβαση. Εφόσον λοιπόν δεν υπάρχει τίποτα που να προβάλλει αντίσταση στην εκτέλεση της πράξης, δεν φαίνεται να υπάρχει κανένας λόγος ώστε να καταβάλουμε κάποια προσπάθεια για την περάτωσή της[299].

4/ Η μπερξονική έννοια της διάρκειας και οι θεωρίες περί προσπάθειας

Αναμφισβήτητα, ο Bergson αναγνωρίζει την προσφορά του Maine de Biran στο πεδίο του εσωτερικού αναστοχασμού, σε αυτό της σύνδεσης της σκέψης με την αμεσότητα του αισθήματος της ύπαρξης[300]. Η επικέντρωση λοιπόν της προσοχής στην εσωτερική ζωή συνιστά τη συνεισφορά του Biran στη φιλοσοφική σκέψη και σε αυτήν έγκειται η πρωτοτυπία του δικού του στοχασμού[301] από τον οποίο πηγάζει όλο το ρεύμα της γαλλικής πνευματοκρατίας ή γαλλικού σπιριτουαλισμού (spiritualisme français)[302].

[299] Βλ. *ό.π.*, σ. 134 και σ. 167-168. Θα επανέλθουμε στο θέμα της διάκρισης μεταξύ της ιδεοκινητικής και της βουλητικής δράσης στον Αμερικανό στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 4).

[300] Η προαναφερθείσα σύνδεση εκπροσωπείται στον 17ο αιώνα από τον Pascal, στον 18ο από τον Rousseau, ενώ στον 19ο αιώνα από έναν «βαθυστόχαστο» φιλόσοφο, «ελάχιστα γνωστό στο εξωτερικό», τον Maine de Biran, βλ. την επιστολή του Bergson στον V. Norström, 12 Απριλίου 1910, *Correspondances*, σ. 349. Πβ. « Rapport sur le Prix Bordin » (8 Νοεμβρίου 1905) στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 295-297. « Από τις αρχές του αιώνα, η Γαλλία είχε έναν μεγάλο μεταφυσικό, τον μεγαλύτερο μετά τον Descartes και τον Malebranche, τον Maine de Biran». Ο Bergson αναγνωρίζει τον Biran ως « τον εσωτερικό δάσκαλο (maître intérieur) »,ως « τον μεγαλύτερο μεταφυσικό των ψυχολόγων του περασμένου αιώνα », ως αυτόν που άνοιξε το δρόμο « που θα πρέπει να προχωρήσει οριστικά η μεταφυσική». Βλ. « La philosophie française », *Mélanges*, σ. 1170 -1171 καθώς και « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 688.

[301] Εκτός από μεταφυσικό στοχαστή, ο Bergson χαρακτηρίζει τον Biran ως « έναν ψυχολόγο από τους πιο διεισδυτικούς ». Βλ. « Rapport sur le Prix Bordin » (8 Νοεμβρίου 1905) στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 296-297 και σ. 302. Το κείμενο στο οποίο παραπέμπουμε συντάχθηκε ως αναφορά για δύο δοκίμια που υποβλήθηκαν στην Ακαδημία των Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών σχετικά με τη φιλοσοφία του Biran και τη « θέση της στη σύγχρονη σκέψη » (προφανώς, ο φιλόσοφος με τον όρο "σύγχρονη" αναφέρεται στην επικαιρότητά της. Η αξία του προαναφερθέντος κειμένου είναι σημαντική όσον αφορά την εκτίμηση του φιλοσοφικού έργου του Biran από τον Bergson, βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 325 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 165).

[302] Βλ. τη σύνοψη από τον Bergson του έργου του P. Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie* στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 211. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για τη σύνοψη από τον Bergson του έργου του Paul Janet (1823-1899) *Αρχές Μεταφυσικής και Ψυχολογίας* (1897). Βλ. επίσης το ίδιο έργο του P. Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie: leçons professées à la Faculté des lettres de Paris,* σ. 541.

Εντούτοις, σύμφωνα με τον Bergson, σε αντίθεση με την πνευματοκρατική θεώρηση της ύλης εν γένει ως μιας μυστηριώδους και πλήρως διακριτής υπόστασης [κάτι που καθιστά τον «παλαιό σπιριτουαλισμό (ancien spiritualisme)» «αυθαίρετο (arbitraire)» και «άγονο (infécond)»], ο Bergson αναζητά το σημείο ένωσης των δύο διαστάσεων, των δύο τρόπων υπάρξης, του πνευματικού και του υλικού, σημείο το οποίο έγκειται στη μνήμη, η οποία μέσω των διαφόρων μορφών της αποδεικνύει τη συνένωση αυτή. Υπό αυτό ακριβώς το πρίσμα, το σώμα λαμβάνει τον κομβικό ρόλο που διαθέτει (εξαιτίας της σωματικής μνήμης), χωρίς να αμφισβητείται η διαφορά φύσης μεταξύ των δύο τάσεων -εξού και η μη συνολική αναγωγή της πρώτης στη δεύτερη. Άλλωστε, το πραγματικό ερώτημα για τον Bergson αφορά τον βαθμό στον οποίο το πνεύμα δεν δύναται να αναχθεί στην ύλη[303].

Η επίδραση λοιπόν που άσκησε ο Biran στον Bergson αφορά πρωτίστως τη σύνδεση μεταξύ της συνείδησης και της κίνησης : ο πρώτος προσδένει τη συνείδηση στην κινητικότητα (δηλαδή τη μεταβλητότητα) του εγώ, το "cogito" στο "volo", το "σκεπτόμενο εγώ" ("moi pensant") στο "κινητήριο εγώ" ("moi moteur"), ο δεύτερος ταυτίζει συνείδηση και διάρκεια, δηλαδή τη συνείδηση με την κίνηση και την αλλαγή[304]. Πρόκειται άλλωστε για

Ο Paul Janet, αν και αναγνωρίζει κάποια επίδραση του Fichte στη γαλλική πνευματοκρατία (ή γαλλικό σπιριτουαλισμό), ωστόσο τονίζει ότι αυτός έλκει την καταγωγή του από τον Maine de Biran, ο οποίος μελέτησε «την ψυχή όχι ως *αντικείμενο*, αλλά ως *υποκείμενο*, όχι ως μυστηριώδες *υπόβαθρο (substratum)*, αλλά ως μια ελεύθερη δύναμη, η οποία έχει συνείδηση του εαυτού της, της ατομικότητάς της ». Βλ. P. Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie,* σ. 544.

Ο Paul Janet δείχνει βαθιά εκτίμηση στον εσωτερικό αναστοχασμό (réflexivisme) (σε αυτόν της εσωτερικής εμπειρίας) που επιτελείται με το μπιρανιανό έργο (βλ. P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, σ. 381). Ωστόσο, αποτιμά αρνητικά το γεγονός ότι ο γαλλικός σπιριτουαλισμός συνιστά «μια φιλοσοφική θεωρία η οποία μένει ακίνητη και στάσιμη (stagnante) σαν ένα θεολογικό δόγμα», δεδομένου ότι σε αυτήν έχουμε να κάνουμε με έναν θεό ο οποίος βρίσκεται εκτός κόσμου και με έναν κόσμο που βρίσκεται εκτός του θεού, ενώ, σε αντίθεση με μια τέτοια θεώρηση, «η φιλοσοφία, όπως όλες οι επιστήμες, αποδεικνύει τη ζωτικότητά της από την ανάπτυξη και την πρόοδο», βλ. P. Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, σ. 553. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η χρήση του όρου "πνευματοκρατία" ή "σπιριτουαλισμός" γίνεται στο πλαίσιο εξέτασης των πρωτότυπων κειμένων, έτσι δηλαδή όπως ο όρος χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Bergson και τον Janet.

[303] « Le parrallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 246.

[304] Βλ. ενδεικτικά την αντίστοιχη επισήμανση από τον M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,* σ. 53. Μπορούμε στο σημείο αυτό να αντιπαραβάλουμε στην ταυτοποίηση συνείδησης και κινητικότητας στον Biran τη θεωρία του Alfred Fouillée (1838-1912). Σύμφωνα με τον Fouillée, η σύνδεση μεταξύ των δύο όρων (συνείδησης και κινητικότητας, δηλαδή κινητήριας προσπάθειας) συνίσταται σε μια σχέση διαδοχής) στην οποία η συνείδηση προηγείται της δεύτερης. Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 307-311.

« μια ιδιαιτερότητα (spécificité) της γαλλικής φιλοσοφίας » η οποία « πάντα εξερευνούσε το ρόλο της κινητικότητας στη διαδικασία της συνειδητοποίησης του εαυτού (acte de prise de conscience) »[305]. Πέραν όμως της προαναφερθείσας γαλλικής ιδιαιτερότητας όσον αφορά τη συσχέτιση της συνείδησης του εαυτού με την κίνηση, είναι φανερό ότι και στους τρεις στοχαστές (Bergson, Biran και James) η έννοια της προσπάθειας λαμβάνει το νόημα μιας ενεργού αρχής που συσχετίζεται με τη κίνηση[306].

Εξάλλου, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η σύλληψη της συνείδησης ως μίας δύναμης δράσης μας παραπέμπει και στη σκέψη του Freud, όπως έχουμε ήδη δείξει όσον αφορά τον Bergson. Όπως μας υποδεικνύει ο Jean Granier : « ο Freud « αποκαθιστά (réhabilite) την πλατωνική και αριστοτελική σύλληψη της ψυχής την οποία ο Descartes πίστευε ότι έχει εξαλείψει! Ταυτόχρονα, επαναεισάγει στο εσωτερικό αυτής της ψυχής » στην οποία έχει ήδη εισαγάγει ένα *νέο πλουραλισμό* (âme *à nouveau pluralisée),* « την έννοια της "δύναμης" την οποία μία ορισμένη φιλοσοφία, πάντα με την παρακίνηση του Descartes, πασχίζει να αποδώσει μόνο στο σώμα. Είναι λοιπόν περισσότερο στην αντίθετη κίνηση, εκείνη από τον Spinoza και τον Leibniz μέχρι τον Maine de Biran και τον Bergson, την οποία πρέπει να συμβουλευθούμε, εάν προσπαθήσουμε να ενσωματώσουμε σωστά τις φροϋδιανές ανακαλύψεις (découvertes) ». Μάλιστα, το conatus του Spinoza, η μονάδα του Leibniz, η μπιρανιανή προσπάθεια και η μπερξονική διάρκεια κινούνται στο ίδιο μήκος κύματος (« jouent sur un clavier analogue »)[307].

Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το ασυνείδητο για τον Biran εκφράζει τον αυτοματισμό της οργανικής ζωής και δεν έχει ψυχολογική φύση, δεδομένου ότι η ψυχολογική ύπαρξη συνέχεται με τη συνείδηση του εαυτού, δηλαδή με αυτό που υπερβαίνει την

Σημειώνουμε ωστόσο ότι η αιτιακή σύνδεση ανάμεσα στη συνείδηση και την κίνηση στη θεωρία του Biran καθορίζει την αυτοσυνειδησία με τρόπο ώστε οι δυο όροι (της συνείδησης και της κίνησης) να εμφανίζονται ταυτόχρονα: έχουμε αυτοσυνείδηση σημαίνει ότι έχουμε το αίσθημα ότι υπάρχουμε ως βουλητική δράση επί του σώματός μας. Η κινητήρια βουλητική προσπάθεια εμφανίζεται ως το στοιχείο εκείνο που εγκαθιδρύει τον δεσμό ανάμεσα στη βούληση και το σώμα και συγχρόνως το αίσθημα της προσωπικής ύπαρξης.

[305] C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique,* σ. 403. Ο συγγραφέας παραπέμπει μάλιστα στο 12ο κεφάλαιο [με τίτλο: « Η προσοχή στη ζωή και η κινητήρια δραστηριότητα στην μπερξονική φιλοσοφία (L'attention à la vie et l'activité motrice dans la philosophie bergsonienne) »] του έργου του G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 367-404.

[306] Βλ. A. Devarieux, «Évolutionnisme et psychologie: Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Δ'), σ. 228.

[307] J. Granier, « Le concept de pulsion et son interprétation philosophique », *Métaphysique et Philosophie*, σ. 81-126 και κυρίως σ. 82 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

απρόσωπη ύλη[308]. Ο οργανικός χαρακτήρας του ασυνείδητου συνιστά το κυριότερο, ίσως, σημείο της κριτικής που άσκησε ο Gabriel Tarde στον Biran. Όπως μάλιστα υποστηρίζει ο Tarde, η προαναφερθείσα θέση του Biran φέρνει τον φιλόσοφο κοντά στον μηχανικισμό, και ειδικότερα στις θεωρίες περί ψυχολογικού εξελικτικισμού (évolutionnisme psychologique), όπως αυτές του John Stuart Mill και του Herbert Spencer[309].

Επιστρέφουμε στο σημείο αυτό στην περίπτωση του ονείρου προκειμένου να επισημάνουμε ότι στη σκέψη του Biran το όνειρο χαρακτηρίζεται από την πλήρη απουσία του εγώ, σε αντιδιαστολή προς την μπερξονική θέση περί ασυνειδήτου, δηλαδή σε αντιπαράθεση με την ίδια την μπερξονική θεωρία περί μνήμης. Το ασυνείδητο στον Bergson, όπως έχουμε ήδη δείξει, συνιστά την ανενεργή, τη "λανθάνουσα" θα λέγαμε, κατάσταση της μνημονικής ολότητας χωρίς καθόλου αυτό να σημαίνει την απόσυρση του εαυτού, αλλά, αντιθέτως, μια μορφή επιστροφής στα βάθη του εγώ μακριά από τους όρους του εξωτερικού κόσμου.

Μπορούμε επομένως να παρατηρήσουμε ότι οι διαφορές που εντοπίζουμε μεταξύ των δύο φιλοσόφων, του Biran και του Bergson, συμπίπτουν με τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της μπερξονικής διάρκειας. Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson, όπως έχουμε ήδη δείξει, επαναπροσδιορίζει τις φιλοσοφικές έννοιες της ενότητας και της συνέχειας, ανάγοντας και τις δύο στη συνέχεια αλλαγής, στην εσωτερική, και συνακόλουθα, ριζική μεταβολή, δηλαδή στην εκ των έσω τροποποίηση της εσωτερικότητάς μας. Ο φιλόσοφος, με τον τρόπο αυτό, καταφέρνει να προσδώσει στην, καθοριστικής σημασίας όσον αφορά τη συγκρότηση του εγώ, έννοια της προσπάθειας μια δυναμική νοηματοδότηση με την οποία διαφοροποιείται ριζικώς από τον προγενέστερό του.

Ενώ λοιπόν για τον Biran, οι διαβαθμίσεις της προσπάθειας αντιστοιχούν απλώς σε διαφορετικούς βαθμούς έντασης [δεδομένου του ενιαίου (uniforme) και μόνιμου (permanent) χαρακτήρα της], αναγνωρίζοντας, από την άλλη πλευρά, τη διαφοροποίηση που διέπει το πεδίο των παθημάτων (affections) σύμφωνα με την ποιότητά τους[310], ο μεταγενέστερός του θέτει την προσπάθεια στη "δοκιμασία" της διάρκειας. Έτσι, εφόσον το εγώ διαρκεί, το ίδιο θα συμβαίνει και για την προσπάθεια η οποία συνιστά τον συνδετικό ιστό, τον κρίκο που συνενώνει τις διαφορετικές (ετερογενείς και πολλαπλές) καταστάσεις του. Σε αντίθεση με τον

[308] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 196-206.

[309] Βλ. G. Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, σ. 86-96. Ο Tarde υποστηρίζει ότι ο προγενέστερός του φιλόσοφος διαμορφώνει εντέλει μία ενωτική (unitaire) θεώρηση όπως κάνουν οι μηχανικιστές. Αντιθέτως, η θεωρία του Tarde διαμορφώνεται στη βάση μιας κύριας ψυχολογικής διακλάδωσης (bifurcation): αυτή μεταξύ της επιθυμίας και της πίστης. Μάλιστα, ο Tarde προσάπτει στον Biran ότι επανένταξε «με βίαιο τρόπο (violemment)» την πίστη στην επιθυμία, βλ. *ό.π.*, σ. 98 και 115 αντίστοιχα.

[310] Βλ. *MDP*, σ. 362-363. Πβ. *A*, σ. 136.

Bergson, για τον Biran ο όρος της ποιότητας καθώς και αυτός της πολλαπλότητας συναρτώνται με την απρόσωπη, την ασυνείδητη[311], δηλαδή την αυτόματη πλευρά του υποκειμένου, που βρίσκεται σε αντιστοιχία με την οργανική πλευρά της ανθρώπινης φύσης[312]. Επιπλέον, ο Biran προφανώς δεν δέχεται την ύπαρξη ποιοτικής πολλαπλότητας, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Bergson.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η μπερξονική σύλληψη του χρόνου ως διάρκεια "επιβάλλει" έναν άλλο τρόπο νοηματοδότησης του τρόπου βίωσης της αυτοσυνειδησίας. Βέβαια, και στις δύο περιπτώσεις η συνείδηση του υπάρχειν εκδηλώνεται ως προσπάθεια, ωστόσο για τον Biran το αίσθημα διάρκειας του εγώ, η χρονική του ύπαρξη, αποτελεί το ίχνος της προσπάθειας[313], δηλαδή του εγώ, χωρίς να ταυτίζεται μαζί του. Φαίνεται λοιπόν ότι, είναι το εγώ που προηγείται, που « παράγει » τον χρόνο[314], με αποτέλεσμα όταν το εγώ δεν ασκεί μια συνεχή προσπάθεια επί της ασυνέχειας, το πρόσωπο να μην είναι παρά κάτι δυνητικό. Όπως επισημαίνει η Anne Devarieux, ο Biran είναι « άνθρωπος της ασυνέχειας », κάτι αυστηρώς αντιμπερξονικό[315].

Η προσπάθεια ως το "στήριγμα του εγώ (τουλάχιστον μέχρι το 1818[316]) υποδηλώνει έναν αντιμπερξονικό τρόπο θεώρησης του δυνητικού. Βεβαίως, και για τους δύο η συμβολή της προσπάθειας είναι απαραίτητη για την μετάβαση στην ενεργή ύπαρξη[317], σε αυτήν της προσπάθεια, της εγρήγορσης (σε αντιδιαστολή προς την παθητικότητα του ύπνου). Στον Biran όμως η έννοια της δυνητικότητας συνιστά μια δύναμη που υποδεικνύει την ψυχή, η οποία ψυχή διακρίνεται από την κίνηση, καθώς προϋπάρχει αυτής (άρα και του εγώ)[318]. Το

[311] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 194.

[312] Βλ. *MDP*, σ. 363.

[313] Βλ. *E*, σ. 240. «Το ενιαίο και άμεσο αίσθημα της προσωπικής ύπαρξης, ή μιας διάρκειας που μπορεί να θεωρηθεί ως το ίχνος της ενιαίας *ροής* της προσπάθειας (trace de l'effort *fluant* uniformément), όπως η μαθηματική γραμμή είναι το ίχνος του ρέοντος *σημείου* (*point* qui flue)» (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[314] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 230. Η προτεραιότητα του εγώ έναντι του χρόνου φαίνεται ότι συνεπάγεται μια προτεραιότητα της προσπάθειας ως πρωταρχικού γεγονότος σε σχέση με το χώρο εν γένει. Βέβαια, το πρωταρχικό γεγονός της κινητήριας προσπάθειας στον Biran συμπεριλαμβάνει την εσωτερική έκταση (étendue intérieure) μέσω της σωματικής αντίστασης, ωστόσο είναι η δική μας προσπάθεια που « διακρίνει το χώρο από εμάς προσδίδοντάς το βάθος του », βλ. *ό.π.*, σ. 223.

[315] *Ο. π.*, σ. 263.

[316] Το ζήτημα του ύστερου Biran θα παρουσιαστεί στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας μας (βλ. ενοτ. Γ. 1 και Γ. 3).

[317] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 73-74.

[318] Βλ. *MDP*, σ. 427.

γεγονός αυτό βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την μπερξονική συνταύτιση μεταξύ εγώ, ψυχής και πνεύματος και την εκδίπλωση του δυνητικού μέσω της ετερογένειας και της ποιοτικής πολλαπλότητας του χρόνου[319].

Φθάνουμε, με τον τρόπο αυτό, σε ένα σημείο κομβικής σημασίας, όπως θα αναδειχθεί πληρέστερα στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας μας, αναφορικά με το πώς διαφοροποιούνται οι δύο στοχασμοί. Η διάκριση μεταξύ του εγώ και της ψυχής στον Biran συνεπάγεται τη διαφοροποίηση του πρώτου από την έννοια του πνεύματος. Από την άλλη πλευρά, η ταύτιση εγώ και ψυχής θα λάβει στον Bergson ζωτική σημασία, διότι η μπερξονική ζωή ως δημιουργικός χρόνος θα επαναπροσδιορίσει την έννοια του ψυχικού προσδίδοντάς της πνευματικό χαρακτήρα.

Αντιθέτως, το εγώ, κατά τον Biran, εκφράζει τη βουλητική δύναμη επενέργειας επί του δικού μας σώματος (άλλωστε το αίσθημα της εν λόγω σχέσης είναι αυτό που μας προσφέρει το αίσθημα συνύπαρξης κι ενότητας των δύο πλευρών). «Το εγώ δεν είναι τίποτα άλλο από την ψυχή που αντιλαμβάνεται την ύπαρξή της»[320]. Ο υπερογανικός χαρακτήρας της βουλητικής δύναμης δεν συνιστά κάτι πνευματικής τάξης, αλλά αμιγώς συνειδησιακής[321], χωρίς να ταυτίζεται ούτε με το ευρύτερο πεδίο του ανθρώπινου ψυχισμού[322].

Μη μπορώντας στο πλαίσιο της έρευνα μας να εμβαθύνουμε στο ερώτημα σχετικά με τη σχέση ψυχής-σώματος στον στοχασμό του Biran, θα αρκεστούμε, προς το παρόν, εν συντομία, σε κάποια ενδιαφέροντα σημεία. Ο Merleau-Ponty ισχυρίζεται ότι ο Biran επανεισάγει μία "απόλυτη ψυχή" έναντι ενός "απόλυτου σώματος"[323], ενώ ο Michel Henry βλέπει στην μπιρανιανή σκέψη έναν « οντολογικό δυϊσμό », χαρακτηρίζοντας μάλιστα την αισθητικότητα (sensibilité) ως ένα « νεκρό μέρος (membre mort) » του εν λόγω δυϊσμού, της εν λόγω σχέσης μεταξύ της ψυχής και του σώματος[324]. Εμείς οφείλουμε να είμαστε

[319] Η καθοριστική σημασία της μπερξονικής έννοιας της δυνητικότητας θα μελετηθεί διεξοδικότερα στη συνέχεια. Βλ. ειδικότερα κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1) και κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1).

[320] *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, «Écrits sur la psychologie. Réponse à Monsieur Guizot», σ. 268.

[321] Βλ. ενδεικτικά, *Commentaires et marginalia, dix-huitième siècle*, « Notes psychologiques », σ. 122-124. Στον Biran η ανώτερη, η τρίτη ζωή, αυτή του πνεύματος, διακρίνεται από αυτήν της βούλησης, του εγώ και της αυτοσυνειδησίας. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

[322] Βλ. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 116.

[323] Βλ. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, σ. 81.

[324] M. Henry, *Philosophie et épistémologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, (1965). Βλ. επίσης την εισαγωγή της Anne Devarieux με τίτλο: « Gabriel Tarde lecteur de Maine de Biran ou la "difficulté formidable" » στην έκδοση του έργου του Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, σ. 17 καθώς και σ. 28.

προσεκτικοί στη χρήση όρων που παραπέμπουν σε ένα παραδοσιακό δυϊστικό πλαίσιο, ή πιο συγκεκριμένα, σε μια δυϊστική θεώρηση καρτεσιανού τύπου[325]. Επιπλέον, κατά τον François Azouvi, στην μπιρανιανή σκέψη απαντάται περισσότερο ένας μεθοδολογικός δυϊσμός[326], παρά ένας δυϊσμός δύο πλήρως διακριτών μεταξύ τους ουσιών.

Τουλάχιστον όσον αφορά την ψυχολογική θεωρία του φιλοσόφου, τα δύο μέρη συνυπάρχουν, χάρη μάλιστα στην προσπάθεια. Εάν η αυτοσυνειδησία νοηματοδοτείται ως αίσθημα προσπάθειας επενέργειας επί του σώματός μας, τα δύο μέρη (σωματικό και βουλητικό) δεν μπορούν αν ιδωθούν ξεχωριστά το ένα από το άλλο. Ο όρος της ψυχής και η ανεξαρτησία της θα απασχολήσει έντονα τον φιλόσοφο στη ύστερη περίοδο της δραστηριότητάς του, αυτή της πνευματικής ζωής, στην οποία ο ρόλος της βουλητικής προσπάθειας αμφισβητείται.

Μια κύρια πάντως συνέπεια της διαφορετικής σύλληψης των όρων του πνευματικού-ψυχικού και της συνείδησης φαίνεται να αφορά τη νοηματοδότηση της ανθρώπινης δράσης από τον Bergson[327]. Ο όρος της ανθρώπινης δράσης εκφράζει μια διπλή αναγκαιότητα: πέραν της αμιγώς συνειδησιακής λειτουργίας, η δράση λαμβάνει ζωτικό περιεχόμενο, κάτι που είναι εμφανές ήδη από το *Ύλη και μνήμη*. Επιπροσθέτως, ο μπερξονικός όρος της δράσης διαφοροποιείται από αυτή του προγενέστερού του, ακόμη και υπό τη συνειδησιακή της μορφή, όσον αφορά τον προσανατολισμό της ο οποίος εξ ορισμού εντάσσεται στους κόλπους της ετερογενούς χρονικής συνέχειας και κινείται προς το μέλλον.

Εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο η μπερξονική διάρκεια καθορίζει την έννοια της

---

325 Βλ. ενδεικτικά A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 123. Πβ. G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, σ. 235 καθώς και σ. 274-275 (όπως παραπέμπει ο P. Montebello στο *La décomposition de la pensée,* σ. 135).

326 Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 142.

327 Πρόκειται για κάτι το οποίο τονίζει ο ίδιος ο Bergson με αφορμή τη βιβλιοκρισία του έργου του Paul Janet: η σκέψη του Biran παραμένει «εκουσίως μαζεμένη (repliée) στον εαυτό της», καθώς στρέφεται «προς το εσωτερικό, εκτεινόμενη σε μια προσπάθεια εσωτερικής θέασης». Λέγοντας μάλιστα ο Bergson ότι ο Paul Janet «κατεύθυνε αυτή την φιλοσοφία στη δράση», προσδίδοντάς της ένα «μαχητικό (militante) ύφος », περισσότερο σχολιάζει με κάποια ειρωνεία τον αμιγώς ιστορικοφιλοσοφικό χαρακτήρα του έργου του δεύτερου, βλ. τη σύνοψη από τον Bergson του έργου του P. Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie,* στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 212 καθώς και τη σημ. 55, σ. 309 (κριτ. έκδ. P.U.F.).

Άλλωστε, από τη σκέψη του Paul Janet, όσον αφορά την κομβικής σημασίας έννοια της προσπάθειας, απουσιάζει (μολονότι κάνει λόγο για την ύπαρξη μίας « κατευθυντήριας προσπάθειας (effort directeur)» ο θεμελιώδης όρος της αντίστασης, δηλαδή αυτό που στοιχειοθετεί την αναγκαιότητα της δράσης, βλ. *Principes de Métaphysique et de Psychologie* στο Henri Bergson*, Écrits philosophiques*, σ. 193 καθώς και τη σημ. 29, σ. 307 (κριτ. έκδ. P.U.F).

βουλητικής προσπάθειας, διαπιστώνουμε ότι είναι η εν λόγω συσχέτιση που "υποχρεώνει" τον Bergson να πάρει αποστάσεις από την θεωρία περί μυϊκής προσπάθειας του James. Ο μπερξονικός τρόπος σύλληψης της πραγματικότητας ως αδιάλειπτης χρονικής ροής (όχι μόνο με την ψυχολογική σημασία του όρου αλλά πρωτίστως με τη μεταφυσική της νοηματοδότηση) έχει ως συνέπεια την αυτόματη αποδοχή της διατήρησης του συνόλου των ενθυμήσεών μας, οι οποίες διατηρούνται κυρίως σε ασυνείδητη μορφή. Έτσι, ο ρόλος του ανθρώπινου εγκεφάλου ως οργάνου δράσης δεν προϋποθέτει την αποθήκευση των ενθυμήσεων εντός αυτού και, συνακόλουθα, ούτε είναι αυτός που επιτελεί την αναπαράσταση τους[328].

Από την πλευρά του, ο αμερικανός φιλόσοφος και ψυχολόγος δείχνει να μην μπορεί να αποδεχθεί τη μεταφυσική χροιά του όρου "ασυνείδητο" (ο οποίος εκλαμβάνεται από τον James ως ένα « ισοδύναμο », αν και « λίγο τροποποιημένο », της "ψυχής")[329], κάνοντας, από την άλλη μεριά, λόγο (μαζί με τον Pierre Janet[330]) για υποσυνείδητο (sub-conscient), κάτι το οποίο, όπως δείξαμε, ο γάλλος φιλόσοφος αρνείται κατηγορηματικά[331]. Ωστόσο, σε επιστολή του προς τον James, ο Bergson επιχειρεί να εντοπίσει τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ τους στο ρόλο του ασυνειδήτου, σημειώνοντας ωστόσο ότι δεν είναι εντελώς πεπεισμένος για αυτό[332].

Από την άλλη μεριά, ο όρος του πνεύματος/ψυχής (οι δύο όροι εμφανίζονται ως συνώνυμοι) στον James στις *Αρχές ψυχολογίας* φαίνεται να διαδραματίζει έναν επικουρικό

[328] Ο γάλλος φιλόσοφος χαρακτηρίζει « παράξενη (étrange) » την υπόθεση κατά την οποία, οι ενθυμήσεις μας "αποθηκεύονται" στον εγκέφαλο, βλ. *MM, Œuvres,* σ. 235/95. Αξίζει να σημειωθεί ότι η μεταφυσική διάσταση της αυτόματης και ασυνείδητης διατήρησης σύνολης της μνήμης εκτός της εγκεφαλικής περιοχής συνιστά μία προκλητική θέση για τις νευροεπιστήμες σήμερα, παρά το επιστημονικό ενδιαφέρον για ορισμένες από τις μπερξονικές θέσεις. Βλ. P. Galois, «En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue?», *Bergson et les neurosciences*, σ. 11-22 καθώς και Alain Berthoz, «Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Δ΄), σ. 163.

[329] Βλ. την επιστολή του αμερικανού στον γάλλο φιλόσοφο (25 Φεβρουαρίου 1903), *Mélanges*, σ. 584 καθώς και την επιστολή του Bergson στον James (15 Φεβρουαρίου 1905) στο Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, σ. 62-63.

[330] Θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στη σκέψη του γάλλου ψυχολόγου Pierre Janet στη συνέχεια της εργασίας μας δεδομένης της συνάφειας που παρουσιάζει η μπερξονική έννοια της "προσοχής στη ζωή" με τη θεωρία του Janet περί 'λειτουργίας του πραγματικού'. Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2).

[331] Πρόκειται για ένα θέμα που έχουμε ήδη εξετάσει [βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Α. 2)]. Μπορούμε ωστόσο να παραπέμψουμε πάλι στην έκτη διάλεξη με θέμα το «πρόβλημα της προσωπικότητας» (βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062-1063/1079-1080).

[332] Βλ. την επιστολή του Bergson στον James (15 Φεβρουαρίου 1905) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 62-63. Ο τρόπος δράσης του υποσυνείδητου στον James θα μας απασχολήσει στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 3) και κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

ρόλο ως προς την εγκεφαλική δραστηριότητα, συγκαθορίζοντας την αποδοτικότητα της μηχανικής λειτουργίας, όπως κάνουν οι θετικές ή οι αρνητικές αντιδράσεις των θεατών ενός θεάματος (like the applause or hissing at a spectacle). Σύμφωνα με τον James, η ψυχή δεν δημιουργεί κάτι αυτή καθεαυτή (θέση ξεκάθαρα αντιμπερξονική), αλλά διαθέτει τη δύναμη της επιλογής (select) ανάμεσα στο πλήθος δυνατοτήτων οι οποίες ωστόσο καθορίζονται από τις υλικές δυνάμεις. Ωστόσο, ο αμερικανός ψυχολόγος αντιτίθεται στη θεωρία της συνείδησης ως επιφαινομένου[333]. Η συνείδηση δεν είναι λοιπόν παράγωγο της εγκεφαλικής λειτουργίας, αντιθέτως, ο ανθρώπινος εγκέφαλος «δεν συνιστά παρά ένα όργανο "φιλτραρίσματος (filtrering)" της πνευματικής ζωής». Η προσέγγιση αυτή θυμίζει αρκετά τον μπερξονική θέση (ο εγκέφαλος ως όργανο δράσης), γεγονός που επισημαίνεται από τον ίδιο τον James[334]. Επίσης, ο Αμερικανός συνδέει την αυτοσυνειδησία με την επικείμενη δράση του σώματος. Ο εαυτός που ενεργεί, που δρά (acting self) διακρίνεται έτσι από το υποσυνείδητο[335].Όπως μάλιστα υπογραμμίζει ο ίδιος ο Bergson, οι σκέψεις τους έχουν από « διαφορετικά σημεία εκκίνησης », ακολουθώντας « διαφορετικές μεθόδους »[336] και πορείες (voies[337]): ο Γάλλος από μια μεταφυσική αρχή περί χρόνου, ενώ ο Αμερικανός ως ψυχολόγος διερευνά το επιμέρους[338] ακολουθώντας τις αρχές του εμπειρισμού[339].

---

333 *PP,* II, σ. 1185-1186. Η πνευματική διάσταση του όρου της επιλογής είναι αντικείμενο εκτενούς ανάλυσης στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας μας, καθώς αποτελεί ένα θέμα καίριας σημασίας τόσο στον Bergson όσο και στον James. Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 3 και 4).

334 Βλ. την πρώτη επιστολή του James στον Bergson (14 Δεκεμβρίου 1902), η οποία μάλιστα συνοδευόταν από το ολιγοσέλιδο έργο *του Human Immortality*, βλ. *Mélanges*, σ. 567. Η όποια ασυμφωνία μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης θέσης αναφορικά με την λειτουργία του εγκεφάλου θα μπορούσε να ιδωθεί στο πλαίσιο εξέλιξης της τζαιημσιανής σκέψης. Η επιστολή και το έργο στο οποίο γίνεται λόγος είναι αρκετά μεταγενέστερα των *Αρχών ψυχολογίας* (1890). Ο Αμερικανός θα εντάξει τον όρο της καινοτομίας στον στοχασμό του. Για το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

335 *PU*, σ. 131.

336 Βλ. την επιστολή του Γάλλου στον Αμερικανό (20 Ιουλίου 1905) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James,* σ. 73.

337 Βλ. το απόσπασμα της συνέντευξης του γάλλου φιλοσόφου στον Jacques Chevalier στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James,* σ. 151-152.

338 Βλ. την επιστολή του φιλοσόφου στον Theodule Ribot (10 Ιουλίου 1905) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James,* σ. 19-20, όπου ο γάλλος φιλόσοφος επιχειρεί να διακρίνει την δική του έννοια της "διάρκειας" από αυτήν του "συνειδησιακού ρεύματος" του James όσον αφορά τόσο την προέλευση όσο και τη σημασιοδότησή τους: ο πρώτος εκκινεί από την κριτική του "ομοιογενούς χρόνου (temps homogène)", δηλαδή από μια φιλοσοφική θεώρηση, ενώ ο Αμερικανός εκκινεί από μια «καθαρά ψυχολογική» θεώρηση.

339 Ο ίδιος ο James αναφέρει ως πηγές της μεθόδου του (αυτής του "πραγματισμού") τη σκέψη του Locke (ο οποίος « άνοιξε τον δρόμο ») καθώς και τον Berkeley. Βλ. «Does ‘Consciousness’ Exist?», *ERE*, σ. 7.

Το διαφορετικό "σημείο εκκίνησης" των δυο στοχασμών εντοπίζεται σε δυο αντικρουόμενες θεωρητικές βάσεις οι οποίες καθορίζουν την επιλογή της μεθόδου που ο καθένας από τους δύο θα υιοθετήσει στη φιλοσοφική του διερεύνηση[340]. Όπως θα δείξουμε εκτενώς στα επόμενα κεφάλαια, οι πορείες τους είναι αντίστροφες, παρά ταύτα, θα συναντήσουν η μια την άλλη στο θέμα της εμπειρίας. Αμφότεροι προτάσσουν τη διεύρυνση της εμπειρίας στους κόλπους της οποίας θα εμφανισθεί η καινοτομία. Επιπλέον, η συνάντηση μεταξύ των δυο φιλοσόφων είναι ουσιαστική, διότι και οι δύο στοχασμοί, στηριζόμενοι στην εμπειρία της συνειδησιακής ροής, θέτουν ως κριτήριο αυτό της ανθρώπινης δράσης, έχοντας ως σημείο αναφοράς τον άνθρωπο στην ολότητά του, τον άνθρωπο ιδωμένο ως βούληση και ως νόηση, ως συναίσθημα και ως λόγο[341].

Η διερεύνηση της διανοητικής προσπάθειας αυτής καθεαυτή τόσο στον Bergson όσο και στον James θα καταδείξει το πώς οι έννοιες της επιλογής και της καινοτομίας αποκτούν παρόμοιο περιεχόμενο στις δυο θεωρίες. Συγχρόνως όμως η προσεκτική μελέτη του τρόπου πραγμάτευσης των προαναφερθέντων όρων προσκρούει σε δυο διαφορετικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις οι οποίες καθορίζουν αποφασιστικά το πλαίσιο του διαλόγου μεταξύ των δυο θεωριών, γεγονός το οποίο υποδηλώνεται στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν την πραγμάτωση της αυτόματης δραστηριότητας οι δύο φιλόσοφοι.

Πιο συγκεκριμένα, μολονότι ο Bergson δεν ενστερνίζεται τη θεωρία του Biran, κατά την οποία, η καταβολή μυϊκής προσπάθειας σηματοδοτεί την παρουσία και δράση της βουλητικής δύναμης, θεωρεί ότι η αντανακλαστική-αυτόματη δραστηριότητα, το γεγονός ότι το σώμα τίθεται σε κίνηση, φαίνεται να αποτελεί μια, έστω υποτυπώδη, έκφραση της βούλησης. Ωστόσο, ο γάλλος φιλόσοφος διαφωνεί με τη θεωρία του Wundt περί "αισθήματος εννεύρωσης", η οποία απαιτεί τη μεσολάβηση του εγκεφάλου στην επίτευξη ακόμη και των αυτόματων/αντανακλαστικών δράσεων. Ο Bergson χαρακτηρίζει την προαναφερθείσα θεωρία «άχρηστη»: η αντανακλαστική δράση δεν χρειάζεται την παρέμβαση του εγκεφάλου, αλλά συντελείται βάσει της δραστηριότητας του νωτιαίου μυελού (moelle épinière)[342].

Φαίνεται λοιπόν ότι ο Γάλλος προσεγγίζει τη θεωρία του "αντανακλαστικού τόξου", γεγονός που τον φέρνει κοντά στη σκέψη του James. Σημειώνουμε ότι το "αντανακλαστικό

[340] Σχετικά με το γεγονός ότι ο Αμερικανός διαμορφώνει από την αρχή του στοχασμού του μια φιλοσοφική σκέψη και, συνακόλουθα, με την ανακρίβεια του μπερξονικού σχολίου περί μεταφυσικής-φιλοσοφικής και ψυχολογικής αρχής, βλ. το άρθρο του M. Girel, «Un braconnage impossible: Le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson», *Bergson et James. Cent ans après*, σ. 27-55 και κυρίως σ. 43-49.

[341] Βλ. Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 3-4.

[342] *MM, Œuvres,* σ. 179-181/25-26.

τόξο" ερμηνεύτηκε με δύο τρόπους, στους οποίους αντικατοπτρίζεται η αντιπαράθεση μεταξύ μηχανισμού και βιταλισμού. Ο James βρίσκει στη βιταλιστική ερμηνεία του "αντανακλαστικού τόξου" αυτό που θα στηρίξει τη θέση του περί απροσδιοριστίας της ανθρώπινης δραστηριότητας. Όπως είδαμε, ο Αμερικανός απορρίπτει τη θεωρία της συνείδησης ως αυτομάτου (μηχανικιστική ερμηνεία) και στη συνεπαγόμενη θέση περί της συνείδησης (βάσει της εξομοίωσης της εγκεφαλικής δραστηριότητας με αυτήν του νωτιαίου μυελού). Αντίθετα, η βιταλιστική ερμηνεία θεωρεί το αντανακλαστικό ως μια νοητική εκδήλωση, ως κάτι που δείχνει την αλληλεπίδραση του οργανισμού με τον περιβάλλον του, αλληλεπίδραση που στηρίζεται στη λειτουργία του νευρικού συστήματος. Σε ένα τέτοιου είδος πλαίσιο, ακόμη και η αντανακλαστική δραστηριότητα δεν είναι μια μηχανική αντίδραση, αλλά μια "απάντηση" σε ό,τι έγινε δεκτό από το περιβάλλον, η οποία επιπλέον έχει κάποιον "σκοπό", καθώς αποβλέπει σε κάτι χρήσιμο[343].

Στο πλαίσιο αυτό, ο Αμερικανός θέτει το κριτήριο της χρησιμότητας (του σκοπού) της κάθε δράσης στο επίπεδο της αντανακλαστικής δραστηριότητας. Το ζήτημα της χρησιμότητας στη σκέψη του James συνέχεται με τον όρο της επιλογής και με την παρουσία της νόησης. Άλλωστε, η επιλογή είναι «σημάδι και κριτήριο της παρουσίας της νόησης (mark and criterion of the presence of mentality») »[344]. Κάτι παρόμοιο φαίνεται να ισχύει και στον Bergson, ο οποίος αποστρέφεται και αυτός τη θεωρία της συνείδησης ως επιφαινομένου[345], ως τόσο δεν χρησιμοποιεί τον όρο της νόησης, αλλά αυτόν της βούλησης, όμως και οι δύο θεωρίες έχουν ως κοινό παρονομαστή τον όρο της επιλογής. Αυτό λοιπόν που ο Αμερικανός εννοεί λέγοντας "παρουσία της νόησης" φαίνεται να έχει παρόμοιο νόημα με αυτό που ο Γάλλος αποκαλεί βούληση, δεδομένου ότι ο κάθε όρος σηματοδοτεί στον κάθε φιλόσοφο την ύπαρξη της επιλογής (choice, choix)[346].

Εν ολίγοις, στη λειτουργία του νωτιαίου μυελού (αντανακλαστική δράση) οι δύο φιλόσοφοι βλέπουν ένα σημάδι της νόησης (James) ή της βούλησης (Bergson) που σηματοδοτεί μια μορφή απροσδιοριστίας. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα αποσαφηνιστεί η διαφορετική χρήση των όρων της νόησης και της βούλησης ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους καθώς και η απροσδιοριστία που ενέχεται στην εγκεφαλική λειτουργία και το οποίο αναδεικνύεται ως ένα σημαντικό σημείο σύγκλισης μεταξύ των δύο φιλοσόφων.

[343] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 131-133.

[344] *PP*, I, σ. 21.

[345] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 318-319 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 24).

[346] *MM, Œuvres*, σ. 180/26 καθώς και *PP*, I, σ. 21.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΝΟΗΣΗ

Α. Η ΠΡΟΣΟΧΗ ΣΤΗ ΖΩΗ

1/ Η προσπάθεια προσοχής στη ζωή

Η μπερξονική έννοια της προσοχής στη ζωή (attention à la vie) συμπίπτει με μια προσπάθεια η οποία, έχει ήδη αναδειχθεί, ως το πιο κρίσιμο σημείο της προσαρμογής της ατομικής συνείδησης στην εξωτερική πραγματικότητα. Όπως έχουμε δείξει, υπάρχουν δύο μορφές μνήμης: «η πρώτη είναι πραγματικά προσανατολισμένη στην κατεύθυνση της φύσης», ενώ «η δεύτερη, αφηνόμενη στον εαυτό της, θα προχωρήσει κυρίως προς την αντίθετη κατεύθυνση». Τούτο σημαίνει ότι η δεύτερη μορφή μνήμης, «*εξ'ολοκλήρου αυθόρμητη*», αναπαράγει αυτό που συντηρεί ενώ η πρώτη, η οποία αποκτάται «*διά της προσπάθειας*» και βρίσκεται «υπό την επήρεια της βούλησης». «Αυτές είναι οι δύο μορφές της μνήμης, ιδωμένη η καθεμία στην καθαρή κατάσταση»[347]. Ωστόσο, στη βάση της αληθινής φύσης του χρόνου και της νοηματοδότησης του παρόντος στην μπερξονική σκέψη, οι δύο αυτές μορφές μνήμης «διεισδύουν εσωτερικά, εγκαταλείποντας έτσι, η μια στην άλλη, κάτι από την πρωταρχική καθαρότητά τους»[348], προκειμένου να « χωθούν η μία στην άλλη (se couler l'un dans l'autre) »[349].

Σύμφωνα με τον Bergson, « η ενεργή ύπαρξή μας, στο μέτρο και το βαθμό που αναπτύσσεται στον χρόνο, συνοδεύεται από μια δυνητική ύπαρξη, από μια εικόνα στον καθρέφτη (image en miroir). Κάθε στιγμή της ζωής μας διαθέτει δύο όψεις: είναι ενεργή και δυνητική, αντίληψη (perception) από την μια πλευρά και ενθύμηση (souvenir) από την άλλη». Με τον τρόπο αυτό, κάθε στιγμή συνίσταται σε ένα σχίσμα (scission), σε έναν διχασμό (dédoublement) της ολότητας της μνήμης σε ενθύμηση και αντίληψη[350].

---

[347] *MM*, *Œuvres,* σ. 234/94-95 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[348] *Ό.π.,* σ. 296/173.

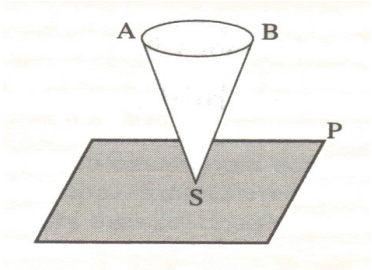
[349] *Ό.π.,* σ. 234/95.

[350] « La fausse reconnaissance », ES, Œuvres, σ. 917-918/136-137: Η στιγμή, εκφράζοντας κάτι που βρίσκεται «πάντα σε κίνηση, ένα φευγαλέο όριο (limite fuyante) ανάμεσα στο άμεσο παρόν που δεν είναι πια και το άμεσο μέλλον που δεν είναι ακόμη, θα αναγόταν σε μια απλή αφαίρεση εάν δεν υπήρχε ο κινητός καθρέφτης (miroir mobile) που αντανακλά ασταμάτητα την αντίληψη σε ενθύμηση». Πιο ειδικά, «αυτό που διχάζεται κάθε στιγμή σε αντίληψη και ενθύμηση, είναι η ολότητα αυτού που βλέπουμε, ακούμε, νιώθουμε (éprouvons), όλα όσα είμαστε μαζί με όσα μας περιτριγυρίζουν. Εφόσον έχουμε συνείδηση αυτού του διχασμού, είναι η ολότητα του παρόντος μας που μας φανερώνεται ταυτόχρονα ως αντίληψη και ενθύμηση».

Παρ'όλα αυτά, « αυτός ο διχασμός δεν φτάνει ποτέ ως το τέλος. Πρόκειται κυρίως για μια ταλάντευση (oscillation) του προσώπου μεταξύ δύο οπτικών (points de vue) για το ίδιο, ένα πηγαινέλα (va-et-vient) του πνεύματος από την αντίληψη που δεν είναι παρά αντίληψη στη διπλή αντίληψη της ίδιας της ενθύμησής της»[351], κάτι το οποίο μπορεί να γίνει κατανοητό αν λάβουμε υπ'όψιν ότι οι όροι ενθύμηση και αντίληψη αναφέρονται σε δύο μορφές ύπαρξης, στην εσωτερική ετερογένεια και την εξωτερική ομοιογένεια, τον ποιοτικό και τον ποσοτικό, τον μαθηματικοποιημένο χρόνο, οι οποίες δεν υπάρχουν αυτές καθαυτές σε καθαρή μορφή, αλλά μόνο ως διαφορετικές αναμίξεις της μίας με την άλλη.

Ας προστεθεί στο σημείο αυτό η επισήμανση του φιλοσόφου στο πλαίσιο της έκθεσης της θεωρίας του περί γέλιου ή καλύτερα περί αυτού που προκαλεί το ανθρώπινο γέλιο: η κωμική επανάληψη, εκτός της μηχανικής της βάσης (κάτι το οποίο θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου μας), φανερώνει την άλλη πλευρά της μνημονικής προσπάθειας, αυτή της «αυξανόμενης προσπάθειας για να απωθηθεί η ολότητα της μνήμης «που σπρώχνει και πιέζει για να βγει έξω»[352]. Επιπροσθέτως, ο Bergson, σε αντίθεση με τις σύγχρονές του ψυχολογικές θεωρίας και με τον κοινό νου, ισχυρίζεται ότι «ο σχηματισμός της ενθύμησης δεν είναι ποτέ μεταγενέστερη του σχηματισμού της αντίληψης, αλλά σύγχρονος με αυτήν»[353].

Στην εικόνα του κώνου[354] αναπαρίσταται ο διχασμός της μνήμης: η μνήμη του σώματος (S) που κινείται στο επίπεδο των εικόνων (P) και οι ενθυμήσεις που κατεβαίνουν (από το επίπεδο AB) για να δράσουν μέσω τους σώματος[355].



Όπως επισήμανε ο Μουρέλος, «ο μπερξονικός κώνος προϋποθέτει μια διπλή κίνηση: μια οριζόντια μετατόπιση (déplacement horizontal), χάρη στην οποία η κορυφή του αγγίζει κάθε στιγμή τη γραμμή του παρόντος, και μια κάθετη μετατόπιση (mouvement vertical), χάρη στην οποία το πνεύμα διασχίζει τα διάφορα επίπεδα της ψυχολογικής πραγματικότητας ώστε να

[351] *Ο.π.,* σ. 139/920.
[352] *R, Œuvres*, p. 422/58 (ελλην. μτφρ., σ. 66).
[353] « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 130/913.
[354] *MM*, *Œuvres,* σ. 293/169.
[355] Βλ. την παρουσίαση της εικόνας του κώνου από τον F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 320-321.

διοχετεύσει στο παρόν τον αριθμό των απαραίτητων στη συνείδηση ενθυμήσεων προκειμένου αυτή να προσαρμόζεται σε κάθε κατάσταση»[356].

Η ψυχολογική μας ζωή, επομένως, «ταλαντεύεται» ανάμεσα στις δύο θεωρητικά καθαρές μορφές της μνήμης, μορφές οι οποίες συνίστανται κατ'ουσίαν στα δύο ακραία όριά της. Ο διχασμός της μνήμης (ενθύμηση-αντίληψη, εσωτερικότητα-εξωτερικότητα) είναι η αιτία που η ανθρώπινη μνήμη κινείται προς δύο κατευθύνσεις, είναι ο λόγος για τον οποίο το υποκείμενο υφίσταται συνεχώς, όπως έχουμε ήδη εξηγήσει, μια διπλή μνημονική προσπάθεια: αυτή της ολότητας του παρελθόντος που επιχειρεί αδιαλείπτως να εισχωρήσει στην ενεργή κατάσταση και εκείνη των αισθησιοκινητικών μηχανισμών που συστέλλονται ώστε να δράσουν πάνω στα πράγματα. Έτσι, «από τη διπλή αυτή προσπάθεια προέρχονται, κάθε στιγμή, ένα ακαθόριστο πλήθος (multitude) των δυνατών καταστάσεων της μνήμης»[357].

Πιο συγκεκριμένα, η μνήμη, μεταξύ της καθαρής και της κινητήριας μορφής της, λαμβάνει «διαδοχικούς και διακριτούς βαθμούς έντασης και ζωτικότητας», «διαφορετικά επίπεδα» που αντιστοιχούν «σε διάφορους "τόνους" της πνευματικής μας ζωής»[358]. Υπάρχουν λοιπόν « διαφορετικοί τόνοι της πνευματικής ζωής» κι ως εκ τούτου, «η ψυχολογική μας ζωή μπορεί να διαδραματίζεται (se jouer) σε διαφορετικά ύψη, ενίοτε πιο κοντά ενίοτε πιο μακριά από τη δράση, σύμφωνα με τον βαθμό της *προσοχής* μας *στη ζωή*»[359]. Επομένως, « καθένας από αυτούς τους τόνους καθορίζεται αυτός καθεαυτόν», όπως έχουμε δείξει, «από τις αναγκαιότητες (nécessités) της στιγμής» καθώς όμως «και *από τους ποικίλους βαθμούς της προσωπικής μας προσπάθειας*»[360].

Αυτού του είδους η προσπάθεια αφορά την ανάκληση των ενθυμήσεων και την ενεργοποίησή τους στην παρούσα στιγμή. Στο πλαίσιο της μπερξονικής θεωρίας των επιπέδων συνείδησης, ο φιλόσοφος προχωρά σε μια τυπολογική διάκριση τριών

[356] Βλ. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité,* σ. 110. Στηριζόμενος στη βάση της μνημονικής δυαδικότητας, ο συγγραφέας διακρίνει δύο τύπους χρονικότητας στη σκέψη του φιλοσόφου:μια οριζόντια και μια κάθετη (βλ. *ό.π.*, σ. 139). Η πρώτη είναι « συνδεδεμένη με μια μηχανική αιτιότητα (causalité mécanique), η οποία μας τοποθετεί εντός ενός παρόντος, εντός ενός παρελθόντος και εντός ενός μέλλοντος προσαρμογής, των οποίων τα στοιχεία συνέχονται σύμφωνα με ένα σύστημα συσχέτισης αιτίας-αιτιατού, επινοημένο από τη νόηση {…} Δίπλα σε αυτή τη χρονικότητα, υπάρχει μια άλλη, συνδεδεμένη με μια οργανική αιτιότητα, δυνάμει της οποίας η συνείδηση μας έχει τη δυνατότητα να κινείται καθέτως ως προς τον χρόνο, να έχει πρόσβαση στην πνευματικότητα της ενθύμησης, να τη φέρνει ξανά μέχρι την επιφάνεια του πραγματικού ώστε να τη συνδέει με το αντιληπτό (perçu). Αυτή την κίνηση της συνείδησης εκφράζει η διάρκεια».

[357] *MM*, *Œuvres,* σ. 307/187.

[358] *Ό.π.,* σ. 308-309/189.

[359] *Ό.π.,* σ. 166/7 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[360] *Ό.π.,* σ. 308/189 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

"προσωπικοτήτων", «σύμφωνα με το κριτήριο της ένταξης των ενθυμήσεων στη δράση» [361]: τον παρορμητικό (impulsif), τον ονειροπόλο (rêveur) και αυτόν της ορθοφροσύνης ή ευθυκρισίας (bon sens) ή αλλιώς τον άνθρωπο της δράσης (homme d'action). Ο πρώτος ζει «εντός του καθαρού παρελθόντος», ο δεύτερος «ζει εντός του παρόντος για την ευχαρίστηση (plaisir) του να ζει εκεί». Αντιθέτως, «ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα τοποθετείται η ευτυχής διάθεση μιας μνήμης αρκετά πειθήνιας ώστε να ακολουθεί με ακρίβεια τα περιγράμματα της παρούσας κατάστασης, αλλά αρκετά ενεργητικής ώστε να αντιστέκεται σε κάθε άλλο κάλεσμα. Η ευθυκρισία (ή ορθοφροσύνη) ή πρακτική αίσθηση (sens pratique) δεν είναι πιθανότατα κάτι άλλο»[362].

Μία δραστηριότητα τέτοιου είδους, η οποία «καθιστά δυνατή τη συγκέντρωση σύνολης της παρελθούσας ζωής μας σε ένα μοναδικό σημείο», είναι συμβατή με την ανθρώπινη ζωή. Η ευθυκρισία εκφράζει την προσαρμοστική δύναμη του πνεύματος, το οποίο φαίνεται ότι έχει πρωτίστως το νόημα μιας δύναμης «ακρίβειας στην προσαρμογή (ajustement)»[363]. Επισημαίνουμε, στο σημείο αυτό, ότι ο όρος της προσαρμογής (adaptation, ajustement) κάθε στιγμή στα περιγράμματα της πραγματικότητας διαδραματίζει έναν θεμελιώδη ρόλο αναφορικά με τη λειτουργία της ευθυκρισίας, ή αλλιώς, της προσοχής στη ζωή, ενώ η εν λόγω θεωρία περί προσαρμογής του υποκειμένου στο περιβάλλον του συσχετίζεται με την ακρίβεια της δράσης του, γεγονός που προϋποθέτει πρωτίστως μια *αντίσταση στο μνημονικό*

[361] F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire d*e Bergson*, σ. 160.

[362] *MM*, *Œuvres,* σ. 294/170. Βλ. επίσης J. Grivet, « La théorie de la personne d'après Henri Bergson », *Mélanges*, σ. 865 : « ο άνθρωπος της δράσης είναι αυτός ο οποίος, σε μια δεδομένη στιγμή, γνωρίζει πώς να εμποδίζει πιο γρήγορα τη συλλογιστική ικανότητα, να κλείνει τα μάτια στις δυσκολίες ενός παρατεταμένου αναστοχασμού χωρίς να υπολείπεται στην ικανότητα να παρουσιάζει και να ρίχνεται στη δράση, χωρίς να φοβάται να περάσει από το μέτριο ώστε να φτάσει στο καλύτερο».

Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε κάποια ρουσσωϊκή απόχρωση στον τρόπο χρήσης του όρου "ονειροπόλος" (rêveur) εδώ, καθώς ο Rousseau, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Érik Leborgne (βλ. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, σ. 35-43, ιδ. σελ. 35, 36 και 40-41), επαναπροσδιόρισε το νόημα της "ονειροπόλησης", συνδέοντάς την με τον χρόνο, έναντι του τρόπου νοηματοδότησης του συγκεκριμένου όρου στο πλαίσιο της ρομαντικής παράδοσης (του δέκατου πέμπτου και δέκατου έκτου αιώνα). Ειδικότερα, η ρουσσωϊκή ονειροπόληση βασίζεται στην « ανασύνθεση του παρελθόντος », έτσι ώστε ο « ονειροπόλος σύμφωνα με τον Rousseau δεν είναι πλέον ένας φαντασιόπληκτος (songe-creux), αλλά αυτός που αφουγκράζεται (à l'écoute) την εσωτερική ζωή ». Κι ενώ η ρομαντική ονειροπόληση « συγχέεται με την ψυχική κατάσταση», « αυτή του Rousseau είναι μια αναστολή (suspension) των εξωτερικών εντυπώσεων, μια εξερεύνηση του πρωταρχικού εγώ διά του παρελθόντος ».

[363] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 620. Επιλέγουμε τον όρο της ευθυκρισίας, ακολουθώντας τη μετάφραση του Παπαλεξάνδρου.

όλο[364]. Εξάλλου, η προσοχή στη ζωή ταυτίζεται ακριβώς με αυτήν την εσωτερική δύναμη, «δύναμη η οποία είναι πρώτα απ'όλα μια *δύναμη αναστολής (puissance d'inhibition)*»[365]. Η ανασταλτική πλευρά της προσοχής στη ζωή δείχνει να ταυτίζεται με την άμεση μνήμη η οποία δρα πρωτίστως ανασταλτικά, εμποδίζοντας την εισχώρηση της ολότητας της μνήμης στο παρόν[366].

Συνεπώς, η δύναμη αντίστασης στις μη χρήσιμες ενθυμήσεις (οι οποίες « αναδύονται στο φως της συνείδησης χωρίς κέρδος για την ενεργή κατάσταση»)[367] είναι αυτή που πρωτίστως ανταποκρίνεται στην ανθρώπινη ανάγκη αντίληψης και δράσης επί του εξωτερικού κόσμου με σκοπό την εγκαθίδρυση της συνέχειας του εαυτού μέσω της ανθρώπινης δράσης. Σύμφωνα με τον Bergson, «αυτός που δρα μας φαίνεται λοιπόν σαν να οδηγείται από την εμμενή στην ανθρώπινη ψυχή κίνηση», η οποία, ενώ είμαστε στο παρόν, μας τοποθετεί στο μέλλον. Αυτή η συνεχής μετάβαση της άμεσα προγενέστερης στιγμής η οποία αγγίζει το άμεσο μέλλον αποτελεί «την ουσιώδη συνθήκη της δράσης» και, ταυτόχρονα, «το σημαντικό ερέθισμα της δράσης που επιτελούμε». Όπως παρατηρούμε «δεν υπάρχει δράση η οποία, θεωρητικά, δεν μπορεί να καταλάβει έναν απεριόριστο χρόνο», αλλά είναι «η αναγκαιότητα να περάσει σε ένα άλλο πράγμα», δηλαδή «η σκέψη ότι υπάρχει κάτι άλλο να κάνουμε», που «θέτει το όριο». Τούτο απαιτεί μια προσπάθεια αντίστασης στα καλέσματα της αφηρημένης μνημονικής ολότητας και συγκέντρωσης στο περίγραμμα της συγκεκριμένης πραγματικότητας[368].

Υπενθυμίζουμε το θεμελιώδη ρόλο του σώματος ως του μέσου επαφής μας με τον κόσμο. Το σώμα μας «με ό,τι το περιβάλλει» συγκροτεί «το τελευταίο επίπεδο της μνήμης μας, την ακραία εικόνα, την κινούμενη κορυφή που το παρελθόν μας κάθε στιγμή σπρώχνει στο μέλλον μας»[369]. Η συνδρομή επομένως του ανθρώπινου σώματος, ως σωματικής μνήμης, στη νοητική λειτουργία και την προσπάθεια που αυτή καταβάλλει είναι αδιαμφισβήτητη, δεδομένου ότι χάρη στην ύπαρξή του είμαστε σε επικοινωνία με τον εξωτερικό κόσμο. Πιο συγκεκριμένα:

[364] Βλ. *MM*, *Œuvres,* σ. 294/170 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[365] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 620 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[366] Το πραγματικό ερώτημα αναφορικά με τη σχέση της μνήμης και του εγκεφάλου, δεν είναι η διατήρηση των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο, αλλά η αναστολή του συνόλου των ενθυμήσεων που θα καταστήσει δυνατή την ομαλή εγκεφαλική λειτουργά. Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 314-315 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 9).

[367] Βλ. *MM*, *Œuvres,* p. 294/170.

[368] J. Grivet, « La théorie de la personne d'après Henri Bergson », *Mélanges*, σ. 864.

[369] *MM*, *Œuvres,* σ. 373/274.

« Η δραστηριότητα του πνεύματος υπερβαίνει απεριόριστα τη μάζα των συσσωρευμένων ενθυμήσεων, όπως αυτή η μάζα των ενθυμήσεων υπερβαίνει απεριόριστα αυτήν των αισθήσεων και των κινήσεων της παρούσας στιγμής· ωστόσο αυτές οι αισθήσεις και αυτές οι κινήσεις διέπουν (conditionnent) αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε προσοχή στη ζωή και για το λόγο αυτό, όλα εξαρτώνται από τη συνοχή τους κατά τη φυσιολογική (normal) εργασία του πνεύματος, όπως σε μια πυραμίδα που θα στεκόταν όρθια στην κορυφή της»[370].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στη μυϊκή προσπάθεια και αυτήν της προσοχής στη ζωή, καθώς και οι δύο τοποθετούνται στην τάλαντωση μεταξύ του δεδομένου ή του ήδη συντελεσμένου και του ενεργώς υπάρχοντος (actuel) [το οποίο προϋποθέτει αυτό που γεννιέται (naissant)]. Η διαδικασία αυτή εντάσσεται στη γενικότερη μνημονική λειτουργία ως ταλάντωση ανάμεσα στο δυνητικό (virtuel) και το ενεργώς υπάρχον, λειτουργία η οποία ενέχει το στοιχείο της ύλης. Βεβαίως, το πρώτο είδος, το κινητήριο σχήμα συνιστά μια επιφανειακή μορφή, λιγότερο σύνθετη σε σύγκριση με τη δεύτερη, η οποία προϋποθέτει κάτι παραπάνω εκ μέρους της βούλησής μας. Σε αυτή την δεύτερη περίπτωση, είμαστε εμείς που πρέπει να αντισταθούμε στα καλέσματα σύνολης της μνήμης. Από την άλλη πλευρά, στο άλλο άκρο της συνείδησης, ο βαθμός αναστολής των ενθυμήσεων δεν καθιστά δυνατή την λειτουργία της προσοχής στη ζωή. Φαίνεται λοιπόν ότι ο "παρορμητικός" τύπος ανθρώπου αντιδρά με έναν περίπου αυτόματο τρόπο, χωρίς να αναστοχαστεί τη δράση του. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα μια μορφή "αντίστασης" στη λειτουργία της βούλησης, διότι μια τέτοια αντίδραση εμφανίζεται να προσανατολίζεται προς την δράση αυτή καθεαυτή χωρίς τη διατήρηση του συνδέσμου με την εσωτερικότητα του υποκειμένου. Υπό αυτές τις συνθήκες, ο Bergson διατυπώσει την άποψη ότι το « να απαντάς σε μια διέγερση με μια άμεση αντίδραση, που την προεκτείνει, είναι το ίδιον ενός κατώτερου ζώου»[371].

Επανερχόμαστε εδώ στο ερώτημα σχετικά με τη διπλή προσπάθεια της μνήμης διερωτώμενοι ως προς τη σχέση της με τη σωματική αντίσταση. Λαμβάνοντας υπ'όψιν τον ρόλο και το νόημα του σώματος στην μπερξονική σκέψη, επιβεβαιώνουμε ακόμη μια φορά την εμπειρία του σώματος ως του πρωταρχικού εμποδίου ενάντια στην πνευματική ενέργεια. Ωστόσο, εάν η ανάλυσή μας είναι σωστή, η *διπλή προσπάθεια της μνήμης* αντιστοιχεί σε ένα *διπλό εμπόδιο* το οποίο τίθεται από τις δύο ακραίες μορφές της μνήμης: την ολική-θεωρητική και την κινητήρια μνήμη, ή μάλλον από τις δύο τάσεις της προς την εσωτερικότητα και τον εξωτερικό κόσμο στην "καθαρή" μορφή τους αντίστοιχα. Με τον τρόπο αυτό, το διπλό

[370] *Ό.π.,* σ. 311-312/193 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[371] *Ό.π.,* σ. 294/170.

εμπόδιο των δύο ακραίων ορίων της μνήμης (σε ψυχολογικό και γνωσιοθεωρητικό επίπεδο) είναι σύστοιχο της διπλής φύσης της ανθρώπινης συνείδησης, της συνύπαρξης των δύο πλευρών της ή καλύτερα των δύο τάσεων που τη συγκροτούν.

Υπό μια έννοια, η ίδια η ανθρώπινη συνείδηση δεν συνίσταται σε τίποτα άλλο παρά σε μια προσπάθεια διπλής κατεύθυνσης, η μία εκ των οποίων "θέλει" να υπάρχει ως χρόνος, ενώ η άλλη επιχειρεί να εκταθεί στον χώρο. Μια τέτοια θεώρηση της ανθρώπινης συνείδησης στην μπερξονική σκέψη φαίνεται να βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με την "μεταφυσική της διάρκειας" και με την μπερξονική ανθρωπολογία, με τη δυαδικότητα της ανθρώπινης φύσης, (ως πνεύματος και σώματος) αλλά και με τον "ενοποιητικό" ρόλο της μνήμης αναφορικά με την προαναφερθείσα δυαδικότητα.

Η προσοχή στη ζωή και η ενότητα της ζωής συσχετίζονται στη βάση της συστολής του παρελθόντος, δηλαδή της ετερογενούς πολλαπλότητας του ψυχισμού «εν όψει της δράσης»[372]. Με πιο απλά λόγια, η προσπάθεια προσοχής στη ζωή συμπίπτει με το αίσθημα της εσωτερικής ενότητας, της επανάκτησης του εγώ, διότι είναι συμβατή με την ουσία της άμεσης μνήμης. Εξού και ο εντατικός χαρακτήρας της ενεργοποίησης των ενθυμήσεων και η δυσκολία μιας τέτοιας προσπάθειας η οποία, επιπλέον, είναι συνεχής και μεταβαλλόμενη[373].

Επιπροσθέτως, το πέρασμα από την σωματική αντίσταση και το σχήμα της σωματικής προσπάθειας σε αυτό της προσοχής στη ζωή συναντά ή μάλλον ενώνεται με ένα άλλο είδος προσπάθειας, της νοητικής, κομβικός όρος για την κατανόηση της οποίας είναι αυτός της προσαρμογής, στον οποίο μάλιστα αποκαλύπτεται η ουσία της προσοχής στη ζωή. Η συστολή του παρελθόντος και η προσαρμογή του στη φυσική και ψυχική αλλαγή απαιτεί μια «κινητικότητα που διευθετείται επακριβώς πάνω στη κινητικότητα των πραγμάτων» και πρόκειται έτσι για «κινητή συνέχεια της προσοχής μας στη ζωή»[374].

Όπως διατείνεται ο Bergson : « Μένοντας σε επαφή με τα πράγματα και με τους ανθρώπους, δεν βλέπουμε παρά αυτό που είναι και δεν σκεφτόμαστε παρά αυτό που διατηρείται σε μια κατάσταση (se tient), γεγονός το οποίο απαιτεί μια αδιάκοπη προσπάθεια της νοητικής έντασης. Η ευθυκρισία είναι αυτή η ίδια η προσπάθεια»[375]. Η προσπάθεια προσοχής στη ζωή εξισορροπεί την ψυχική ταλάντωση ανάμεσα στη «σφαίρα της δράσης και αυτήν της καθαρής μνήμης»[376] (ή του ονείρου) κι η οποία σηματοδοτεί μια προσπάθεια του

[372] *Αυτόθι.*

[373] Πβ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson,* σ. 147-148.

[374] *R, Œuvres,* σ. 475/140.

[375] *Ο.π.,* σ. 480/149.

[376] *MM*, *Œuvres,* σ. 180/301.

πνεύματος που διατρέχει «ασταμάτητα το μεσοδιάστημα (intervalle)»[377] μεταξύ των δύο ακραίων επιπέδων, των δύο αυτών εμποδίων. Η εν λόγω προσπάθεια βιώνεται από το ίδιο το υποκείμενο, καθώς « έχουμε συνείδηση μιας *ιδιάζουσας* (*sui generis)* πράξης διά της οποίας αποσπώμαστε από το παρόν ώστε να ανατοποθετηθούμε» στο παρελθόν[378].

Με άλλα λόγια, πρόκειται για «την προσπάθεια ενός πνεύματος που προσαρμόζεται και αναπροσαρμόζεται δίχως τέλος, αλλάζοντας ιδέα όταν αλλάζει αντικείμενο»[379]. Εξάλλου, «αντιλαμβάνομαι συνειδητά σημαίνει επιλέγω (choisir)»[380] και « εάν συνείδηση σημαίνει μνήμη και προσδοκία (anticipation), τότε η συνείδηση είναι συνώνυμο της επιλογής»[381], καθώς η συνείδηση « συνίσταται πρωτίστως σε μια χρήσιμη ικανότητα διάκρισης (discernement)» και συνταυτίζεται με τη δυνατή δράση[382].

Ο διχασμός της μνήμης μεταξύ ενθύμησης και αντίληψης, η συνεχής ταλάντωση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά ως προς την ποιότητά τους επίπεδα του πραγματικού, σηματοδοτεί την ανάγκη καταβολής μιας προσπάθειας, αυτή της προσοχής στη ζωή, η οποία σημαίνει προπάντων προσαρμογή στα περιγράμματα του πραγματικού στην ενεργώς υπάρχουσα μορφή του. Εν συντομία, η προσπάθεια προσοχής στη ζωή : α) εκφράζει την πολικότητα και τη κινητικότητα της ανθρώπινης φύσης (καθαρή μνήμη, μνήμη-έξη), β) συνιστά το μέσο στο οποίο στηρίζεται η ουσιώδης ευελιξία του ατόμου (διάρκεια) και γ) συνίσταται στην ικανότητα οργάνωσης του υποκειμένου σε σχέση με το ίδιο αλλά και τον εξωτερικό κόσμο διά της οδού της μνημονικής συστολής (άμεση μνήμη).

2/ Η διανοητική προσπάθεια: η αναγνώριση

Προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τον εσωτερικό δεσμό ανάμεσα στη νόηση, τη βούληση και τη δράση[383], οι οποίες διασταυρώνονται στην μπερξονική θεωρία της προσοχής στη ζωή, πρέπει να εξετάσουμε τη διανοητική προσπάθεια (effort intellectuel) η οποία, με τη σειρά της, συναντά τη θεωρία του φιλοσόφου σχετικά με την ανάκληση (rappel) των ενθυμήσεων. Εξάλλου, για τον Bergson «η βαθιά πηγή κάθε ενέργειας, ακόμη και της

[377] *Ό.π.,* σ. 192/311.

[378] *Ό.π.,* σ. 276/148.

[379] *R, Œuvres,* p. 475/140.

[380] *MM*, *Œuvres,* σ. 48/198.

[381] « La conscience et la vie », *ES, Œuvres,* σ. 823/11 (ελλην. μτφρ., σ. 107, ελαφρώς διορθωμένη).

[382] *MM*, *Œuvres,* σ. 198-199/48-50.

[383] Βλ. J. Grivet, « La théorie de la personne d'après Henri Bergson », *Mélanges*, σ. 867.

νοητικής, είναι η βούληση»[384], ενώ η συσχέτιση της σκέψης και της προσοχής στη ζωή[385] συντελείται με τέτοιον τρόπο ώστε η διανοητική προσπάθεια βρίσκεται « στους κόλπους της προσοχής στη ζωή»[386]. Έτσι, « η νοητική κατάσταση φέρει» « τυπωμένο πάνω της, τρόπον τινά, το σημάδι της προσπάθειας» και « δεν είναι αδύνατο να ανακαλύψουμε ίχνη της μέχρι και σε αυτήν καθεαυτήν την αισθητηριακή προσοχή, αν και αυτό το στοιχείο δεν διαδραματίζει παρά έναν δευτερεύοντα (accessoire) και ασήμαντο (effacé) ρόλο»[387]. Παρά ταύτα, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι υπάρχει, κατ'αρχάς, μια «ορισμένη *ιδιάζουσα* (*sui generis*) προσπάθεια που μας επιτρέπει να συγκρατούμε την εικόνα αυτή καθεαυτή, για ένα περιορισμένο χρόνο, υπό το βλέμμα της συνείδησής μας»[388].

Ας υπενθυμίσουμε στο σημείο αυτό ότι, η κατάσταση της εγρήγορσης (veille), σε αντίθεση με αυτήν του ονείρου, συσχετίζεται με κάτι το θετικό, δηλαδή την προσπάθεια προσοχής στη ζωή κι επομένως, αυτή είναι που «χρήζει μιας εξήγησης»[389], δεδομένου ότι συμπίπτει με μια ζωτική δράση που απαιτεί την ελάχιστη παρουσία μιας βουλητικής προσπάθειας συγκέντρωσης στη ζωή. Πιο συγκεκριμένα, η κατάσταση της εγρήγορσης συναρτάται με την ψυχική ένταση που απορρέει από την επαφή με τον εξωτερικό κόσμο, από την ύπαρξη εντός αυτού (λόγω της σωματικής ύπαρξης), γεγονός που επιβάλλει την ανάγκη ανατοποθέτησης στο εκάστοτε συνειδησιακό επίπεδο ώστε να προωθηθεί η δράση. Μια τέτοιου είδους διαδικασία προϋποθέτει μια γενικότερη βουλητική προσπάθεια, καθώς η βούληση συνιστά μια θεμελιώδη συνιστώσα του εγώ, άρα κάτι αναπόσπαστο από τη συγκρότηση του εαυτού. Δεδομένου ότι για τον Bergson η παρούσα στιγμή έχει ήδη περάσει στο παρελθόν, εφόσον το παρόν προσδοκά το μέλλον, είναι η ίδια η χρονική μας φύση που εμπεριέχει απαραιτήτως ένα βουλητικό στοιχείο, μια προσπάθεια εν γένει, ακόμη κι αν δεν πρόκειται για μια συγκεκριμένη μορφή βουλητικής προσπάθειας.

---

[384] «De l'intelligence » (31 Ιουλίου 1902), *Mélanges*, p. 560.

[385] Βλ. ενδεικτικά *R, Œuvres*, σ. 481/150.

[386] Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur l signification du comique*, σ. 245 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 129).

[387] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 520-521. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 931/154-155. Παραπέμπουμε πρώτα στην αρχική μορφή του κειμένου, όπως αυτό παρουσιάστηκε στην Ακαδημία των Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών τον Ιανουάριο του 1902 και ύστερα στη δεύτερη μορφή υπό την οποία εκδόθηκε στη φιλοσοφική επιθεώρηση *Revue Philosophique* τον ίδιο χρόνο, προκειμένου να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη των μπερξονικών θέσεων όσον αφορά το θέμα της διανοητικής προσπάθειας, δηλαδή προκειμένου να παρακολουθήσουμε τις πιθανές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα δύο κείμενα.

[388] *MM, Œuvres*, σ. 231/91 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[389] « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres*, σ. 128 / 911. Βλ. επίσης « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 620.

Όπως επισημαίνει ο Camille Riquier, « *αυτό που αναζητά ο Bergson είναι ένα αποτύπωμα (empreinte) ή μάλλον ένα σημάδι (marque) της βούλησης, κι όχι την ίδια τη βούληση, την οποία δεν μπορούμε να βρούμε ίσως μάλιστα και να μην μπορούμε να σκεφτόμαστε πέραν των αποτελεσμάτων στα οποία παρέχεται*»[390]. Επομένως, μέσω της διανοητικής προσπάθειας, αυτής της συγκεκριμένης μορφής της βούλησης, θα φωτιστεί η διαδικασία ενεργοποίησης της αμιγούς ενθύμησης σε αίσθηση και κίνηση. Όπως θα δούμε, η βουλητική προσπάθεια επιμερίζεται σε διάφορες μορφές οι οποίες καθιστούν δυνατή τη δράση πάνω στα πράγματα, προεκτείνοντας και επιμερίζοντας τις κατευθύνσεις και τους τρόπους της ευρύτερης πνευματικής ενέργειας έναντι της ύλης.

Κατά τον Bergson, « η διεργασία του εντοπισμού (localisation) [των ενθυμήσεων] συνίσταται στην πραγματικότητα σε μια αυξανόμενη προσπάθεια επέκτασης, διά της οποίας η μνήμη, πάντα εξ'ολοκλήρου παρούσα αυτή καθεαυτή (en elle-même), εκτείνει τις ενθυμήσεις σε μια ολοένα μεγαλύτερη επιφάνεια και τέλος διακρίνει, εντός ενός μέχρι τότε συγκεχυμένου σωρού (amas confus), την ενθύμηση που δεν εύρισκε τη θέση της»[391]. Η μετάβαση της ενθυμήσεων διαμέσου των διάφορων επιπέδων (από τα πιο βαθιά μέχρι τα πιο επιφανειακά) αποσαφηνίζουν τον λόγο για τον οποίο «στο μέτρο που η κατάσταση της νοητικής συγκέντρωσης γίνεται πιο περίπλοκη, αυξάνεται η αμοιβαιότητά της με την προσπάθεια που τη συνοδεύει» και, ως εκ τούτου, «υπάρχουν νοητικές καταστάσεις που είναι αδιαχώριστες από την προσπάθεια, αδιανόητες (inconcevables) δίχως αυτήν»[392].

Ο φιλόσοφος διακρίνει την αυθόρμητη αναπαράσταση από τη βουλητική μορφή της. Όπως επισημαίνει, η εκούσια ανάκληση μιας ενθύμησης «συνίσταται στη διάσχιση αυτών των επιπέδων συνείδησης, του ενός μετά το άλλο, σε μια καθορισμένη κατεύθυνση». Έτσι, «χρησιμοποιούμε συγχρόνως ή διαδοχικώς τις πιο ποικίλες διαδικασίες, συνδέοντας τη διεργασία της μηχανικής μνήμης με αυτήν της νοητικής». Με άλλα λόγια, « τη στιγμή της

[390] Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 329 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[391] *MM*, *Œuvres,* σ. 310/191. Διερωτώμενος ο Μουρέλος (βλ. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité,* σ. 133) «πού θα μπορούσε να τοποθετηθεί η ενθύμηση», κάνει λόγο για έναν «ιδανικό» κι έναν «πνευματικό χωροχρόνο (espace-temps)», εντός του οποίου η μνήμη «τοποθετεί την ενθύμηση, αφού ανακαλέσει το παρελθόν». Σύμφωνα με τον συγγραφέα, η πνευματικότητα (spiritualité) στον Bergson (*ό.π.*, σ. 139), η οποία «αναπαριστάται από την καθαρή ενθύμηση», «υπάρχει κατά κάποιον τρόπο εκτός του χρόνου, πάνω από τον χρόνο, εντός ενός χρόνου φτιαγμένου από αιωνιότητα (un temps fait d'éternité) : τον χρόνο της ενθύμησης». Κατά τη γνώμη μας, ο εντοπισμός της ενθύμησης εγγράφεται στη χρονικότητα του όντος ανάλογα με τους βαθμούς του μνημονικού βάθους, στους κόλπους λοιπόν της χρονικής πολλαπλότητας.

[392] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 520. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 931/154.

ενθύμησης δεν ανατρέχουμε αποκλειστικά ούτε στη νόηση ούτε στον αυτοματισμό: αυτοματισμός και αναστοχασμός αναμειγνύονται εδώ εσωτερικά». Διαπιστώνουμε άρα μια μεγάλη δυσκολία ορισμού με ακρίβεια της διαφοράς ανάμεσα στις δύο συμπεριφορές του πνεύματος, ανάμεσα στη μηχανική ανάκληση και την ενεργό ανασυγκρότηση (reconstitution): «υπάρχει σχεδόν πάντα» ένα μέρος μηχανικής ανάκλησης κι ένα μέρος ενεργού-νοητικής ανασυγκρότησης[393].

Ο φιλόσοφος παραπέμπει στο σημείο αυτό στο παράδειγμα της εκμάθησης ενός μαθήματος: «η διεργασία *sui generis* που πραγματοποιούμε, τη στιγμή απόκτησης της ενθύμησης, ώστε να ενθαρρύνουμε την έξυπνη προσπάθεια ανάκλησης ή αντιθέτως προκειμένου να καταστεί άχρηστη, θα μπορούσε να μας ενημερώσει σχετικά με τη φύση και τις συνθήκες αυτής της προσπάθειας»[394]. Αυτό που ενδιαφέρει τον Bergson, είναι να μάθει ποιο είναι « το πνευματικό (mentale) χαρακτηριστικό της διανοητικής προσπάθειας» και, στο πλαίσιο αυτό, διακρίνει δύο μεθόδους : τη μηχανική, η οποία δεν αναζητά παρά το νόημα και η οποία "περιορίζεται" σε μια αναπαράσταση που χαρακτηρίζεται από « την τάση των στοιχείων να εκτείνονται σε ένα ίδιο επίπεδο συνείδησης» [όπου υπάρχουν ακουστικές (ή οπτικές) κινητήριες ενθυμήσεις «της ίδιας τάξης»] και αυτήν που απαιτεί μια προσπάθεια, κάτι το οποίο σηματοδοτεί μια «κίνηση του πνεύματος από το ένα επίπεδο στο άλλο». Έτσι, τη στιγμή της ανάκλησης « ξανακατεβαίνουμε από την κορυφή της πυραμίδας προς τη βάση» (από το ανώτερο πλάνο προς ολοένα και λιγότερο αναπτυγμένα επίπεδα)[395].

Το γεγονός της μετάβασης της ενθύμησης μέσω των επιπέδων συνείδησης εξαιτίας της επέκτασης της διανοητικής προσπάθειας συνεπάγεται μια προοδευτική διαδικασία, «μια αυξανόμενη ικανότητα (aptitude) σύγκλισης όλων των ιδεών, όλων των εικόνων, όλων των

[393] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 521-522. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 932/155. Η συνειδητοποίηση της στιγμής της ανάκλησης ως μιας μίξης αυτοματισμού κι αναστοχασμού ίσως αποτελεί το πρώτο σημείο στο παρόν κείμενο όπου διαπιστώνεται η εξέλιξη της μπερξονικής σκέψης προς την προβληματική της ζωής, κάτι το οποίο θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια της εργασίας μας. Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

[394] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 522. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 933/156-157.

[395] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 524-525. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 935/159. Όσον αφορά τη βουλητική αναπαράσταση, ο φιλόσοφος φέρνει το παράδειγμα της μνημοτεχνικής (mnémotechnie), βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 524: στην περίπτωση αυτή τα στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους «όπως σε μια αλυσίδα». « Η μάθηση θα συνίσταται στη μετάβαση σε ένα σημείο όπου η περισσότερο ή λιγότερο αξιοσημείωτη πολλαπλότητα εικόνων εμφανίζεται ως συμπυκνωμένη σε μια μοναδική αναπαράσταση, απλή κι αδιαίρετη». Για τον λόγο αυτό, η ενθύμηση χρειάζεται «αναμφίβολα περισσότερο χρόνο», αντιστρόφως προς τη μάθηση, η οποία θα χρειαστεί «πολύ λιγότερο» χρόνο, βλ. *ό.π.,* σ. 525. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 935-936/159-161.

λέξεων σε ένα και μοναδικό σημείο», στο μοναδικό κομμάτι (la pièce unique) ενός συνόλου. Πρόκειται για «ένα δυναμικό σχήμα (schéma dynamique)» που είναι αρκετά δύσκολο να οριστεί:

«Το ζητούμενο είναι να πετύχουμε (obtenir) το μοναδικό νόμισμα (pièce) που τα υπόλοιπα δεν είναι παρά τα "ψιλά του" (monnaie)»[396].

Εξάλλου το ίδιο το αίσθημα της προσπάθειας αυτής καθεαυτή είναι δύσκολο να ορισθεί. Ας υπενθυμίσουμε εδώ την μπερξονική θέση κατά την οποία η προσπάθεια *a priori* εντοπίζεται στο αίσθημα μιας ταλάντωσης, της κίνησης μεταξύ δύο αντίστροφων κι αντίθετων δυνάμεων, μεταξύ του πνευματικού και του υλικού στοιχείου. Στην περίπτωση της βουλητικής αναγνώρισης έχουμε συνείδηση του εν λόγω σχήματος, δηλαδή της απόσπασης μας από το παρόν και της ανατοποθέτησης μας «αρχικά εντός του παρελθόντος εν γένει, έπειτα εντός μιας ορισμένης περιοχής του παρελθόντος»[397].

Όπως παρατηρούμε, ο Bergson αναφέρεται στο νοητικό σχήμα ως ένα "δυναμικό σχήμα", το οποίο χρησιμοποιεί ώστε να περιγράψει την κίνηση και την ταλάντωση του πνεύματος που, όπως φαίνεται, είναι ο τρόπος με τον οποίον εκδηλώνεται το ενέργημα της αναγνώρισης στην πλήρη του διάσταση[398]. Με τον τρόπο αυτό, ο δυναμικός χαρακτήρας, ο τρόπος με τον οποίο οι αναπαραστάσεις μας αλληλοδιαπλέκονται είναι αυτός που «επιβεβαιώνει το καθεαυτό νοητικό στοιχείο που επιτρέπει στον Bergson να επαληθεύσει την ύπαρξη μιας "πνευματικής ενέργειας", καθώς δεν μπορούμε να την επαληθεύσουμε εμπειρικά με ακρίβεια διά της προσπάθειας που καταβάλλουμε, η οποία διατρέχει κίνδυνο σε μια οποιαδήποτε καταβολή μυϊκής ενέργειας »[399].

Είναι αξιοσημείωτο ότι η ύπαρξη δύο πόλων μνήμης και αναπαράστασης εκφράζεται από τους όρους που περιγράφουν την μπερξονική διάκριση μεταξύ του χώρου και του χρόνου. Ειδικότερα, η αυθόρμητη ανάκληση, η οποία συντελείται χωρίς τη μεσολάβηση της προσπάθειας, παραπέμπει στην έννοια της ομοιογένειας (homogénéité): έτσι αναπτύσσεται ένα απλό και «κατ'ελάχιστον συγκεντρωμένο» σχήμα «σε μια εικόνα με διακριτά και

[396] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 526. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 936/161 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[397] *MM*, *Œuvres,* σ. 276-277/148: « Ωστόσο, η ενθύμησή μας παραμένει ακόμη στη δυνητική κατάσταση {… }. Σιγά σιγά προσαρμόζεται σαν ένα νεφέλωμα που θα συμπυκνωνόταν (se condenserait)· έτσι περνάει από τη δυνητική στην ενεργό κατάσταση και, στο μέτρο που τα περιγράμματά της σχεδιάζονται και που η επιφάνειά της χρωματίζεται, τείνει να μιμηθεί την αντίληψη».

[398] Όσον αφορά την ομόλογη κατάσταση (homologie) μεταξύ των δύο σχημάτων, βλ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson,* σ. 114.

[399] Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 331-332, 334-335 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 2 και 11 αντίστοιχα).

περισσότερο ή λιγότερο ανεξάρτητα μεταξύ τους στοιχεία» σύμφωνα με μια *οριζόντια* (*horizontal*) κίνηση. Οι εικόνες είναι ομοιογενείς μεταξύ τους, αλλά αντιπροσωπεύουν «διαφορετικά αντικείμενα», «ένα εγχείρημα που θα συνεχίζεται» σε *έκταση* και στην *επιφάνεια* (en *extension* et en *superficie*)[400].

Από την άλλη πλευρά, η βουλητική ανάκληση[401] απευθύνεται στο πεδίο της ετερογένειας, των πιο βαθιών συνειδησιακών επιπέδων και απαιτεί μια *κάθετη* (*vertical*) κίνηση «που μας κάνει να περνάμε από το ένα επίπεδο στο άλλο». Στην περίπτωση που προσπαθούμε να θυμηθούμε μια λέξη, οι εικόνες είναι «λιγότερο δεδομένες αυτές καθεαυτές» παρά δείχνουν «μια ορισμένη κατεύθυνση προσπάθειας που πρέπει να ακολουθηθεί ώστε να αρθρωθεί το προς έρευνα όνομα». Επομένως, είναι «ένα και το αυτό αντικείμενο που αναπαριστάται σε όλες τις στιγμές του εγχειρήματος, ωστόσο διαφοροποιείται, διαμέσου νοητικών καταστάσεων ετερογενών μεταξύ τους, ενίοτε σχημάτων ενίοτε εικόνων»· ένα τέτοιο εγχείρημα θα λαμβάνει χώρα «στο πεδίο της έντασης και του βάθους (en *intensité* et *profondeur*)»[402].

Εντούτοις, «είναι σπάνιο», όπως έχουμε ήδη αναφέρει, «αυτά τα δύο εγχειρήματα να ολοκληρωθούν ξεχωριστά και να τα βρούμε σε καθαρή κατάσταση»· «ένα μέρος της προσπάθειας κι ένα μέρος αυτοματισμού» συμπλέκονται. Το γεγονός αυτό συνεπάγεται ότι «κάθε προσπάθεια της οποίας έχω συνείδηση της πραγμάτωσής της», το αίσθημα της προσπάθειας «βρίσκεται στη μετάβαση από το σχήμα στην εικόνα (trajet du schéma à l'image)». Εν συντομία, «η προσπάθεια ανάκλησης συνίσταται στη σύγκλιση μιας αναπαράστασης, τα στοιχεία της οποίας αλληλοδιεισδύουν» (αδιαίρετο σχήμα) «με μια αναπαράσταση εικονική [με τη μορφή της εικόνας (représentation imagée)] τα μέρη της οποίας (συμ)παρατίθενται»[403].

Σημειώνουμε εδώ ότι ο Bergson συμμετέχει στη συζήτηση της εποχής σχετικά με την ομοιογένεια των αναπαραστάσεων, μένοντας πιστός στη φιλοσοφική του σύλληψη και παίρνοντας το μέρος των λεγόμενων "νοησιαρχικών (intellectualistes)" θεωρητικών όπως ο

[400] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 530. Αφήνουμε τη μνήμη μας «να παραπαίει (errer) στον κίνδυνο» με τέτοιο τρόπο ώστε «οι εικόνες διαδέχονται εικόνες που όλες είναι ομοιογενείς μεταξύ τους κι όλες είναι τοποθετημένες στο ίδιο επίπεδο συνείδησης» (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. « L'effort intellectuel », *Œuvres*, σ. 940-941/166.

[401] Ο μηχανισμός αυτός αναδεικνύεται στη μελέτη της προσπάθειας ανάκλησης μιας απλής ενθύμησης, βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 528.

[402] *Ό.π.,* σ. 529-530 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 940-941/166.

[403] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 530-531. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 940-941/166-167.

Binet. Ο φιλόσοφος αναφέρει εδώ τη μελέτη του Binet : *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs* (Παρίσι, 1894) αναφορικά με την "επαγγελματική" ή τεχνική μνήμη κι ειδικότερα μ' αυτή των παικτών σκακιού με σκοπό να συναγάγει τη θέση ότι η προσπάθεια ανασυγκρότησης δεν απευθύνεται στην εξωτερική πλευρά των στοιχείων που λαμβάνουν μέρος στη διαδικασία της βουλητικής αναγνώρισης, αλλά στη λειτουργία τους, με την έννοια της «σχέσης μεταξύ συμμαχικών ή εχθρικών δυνάμεων (puissances alliées ou hostiles)», της «αμοιβαίας αλληλοδιείσδυσης όλων των στοιχείων»[404].

Συνεπώς, η *παρουσία* ή μάλλον *η εκδήλωση της βούλησης* στην επίτευξη της μνημονικής ανάκλησης λαμβάνει έναν *διπλό χαρακτήρα*: από τη μια μεριά, έχουμε την τοποθέτηση σε βαθύτερα συνειδησιακά επίπεδα, από την άλλη, η ολοκλήρωση της εν λόγω διαδικασίας απαιτεί τη χωροποίηση των στοιχείων, την εξωτερίκευση των συγκεχυμένων ενθυμήσεων, την ενεργοποίηση των δυνητικών αναπαραστάσεων σε συγκεκριμένες εικόνες του ενεργού παρόντος. Είναι λοιπόν φανερό ότι η διανοητική προσπάθεια εν γένει (η προσοχή στη ζωή) αλλά και αυτή στην αυστηρότερη μορφή της (η νοητική λειτουργία αυτή καθεαυτή την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια) στην μπερξονική σκέψη ακολουθεί τη δυαδικότητα της ανθρώπινης φύσης και τη δυαδικότητα που διακρίνει την ανθρώπινη συνείδηση.

Μάλιστα, η προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ δύο ειδών ανάκλησης έχει κυρίως εργαλειακό χαρακτήρα: «η πλειονότητα των πράξεων ανάκλησης συμπεριλαμβάνει την κάθοδο του σχήματος στην εικόνα και ταυτόχρονα την σύνδεση εικόνας με εικόνα»[405] ή, με άλλα λόγια, «έναν περίπατο ανάμεσα στις ίδιες τις εικόνες»[406]. Τί συμβαίνει άραγε όσον αφορά ειδικότερα την ύπαρξη του αισθήματος της προσπάθειας ;

Κατά τον φιλόσοφο, « υπάρχει ένας ορισμένος τρόπος κατανόησης κι ερμηνείας που αποκλείει την προσπάθεια, καθώς κι ένας άλλος η ύπαρξη του οποίου, χωρίς να συνοδεύεται απαραιτήτως από μια προσπάθεια, διαπιστώνεται εκεί όπου η προσπάθεια παράγεται»[407]. Οφείλουμε στο σημείο αυτό να διερευνήσουμε το θεμελιώδη όρο της αναγνώρισης, ο οποίος

[404] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 526-528. Βλ. επίσης « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 936-938/161-167). Πβ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire, σ. 183. Βλ. επίσης το έργο του Binet *Πειραματική μελέτη της νόησης* (*Étude expérimentale de l'intelligence)*, 1903. Όσον αφορά τη χρήση του βιβλίου αυτού από τον Bergson, βλ. Mara Meletti-Bertolini, *Il pensiero e la memoria nella*, *Revue philosophique di Théodule Ribot (1876-1916)*.

[405] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 530.

[406] « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 941/167.

[407] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 531.

βρίσκεται στο επίκεντρο της ανάκλησης των ενθυμήσεων και ο οποίος συνίσταται στη «συγκεκριμένη πράξη με την οποία ανακτούμε το παρελθόν εντός του παρόντος»[408].

Υπάρχουν λοιπόν δύο είδη αναγνώρισης: αυτή που συντελείται αυθορμήτως (reconnaissance spontanée) και αυτή που απαιτεί προσοχή (reconnaissance attentive). Από τη μια μεριά, έχουμε την αυτόματη-αυθόρμητη-κινητήρια-μηχανική (automatique-spontanée-motrice-machinale) αναγνώριση, η οποία στηρίζεται στη σωματική μνήμη και δεν απαιτεί καθόλου να καταβάλουμε κάποια προσπάθεια, διότι πραγματοποιείται δίχως την μεσολάβηση μιας εικόνας–ενθύμησης[409], με την έννοια μιας συγκεκριμένης βουλητικής παρέμβασης.

Από την άλλη, υπάρχει η αναγνώριση που συνοδεύεται από την προσοχή, η οποία πραγματοποιείται σε διαφορετικούς βαθμούς βάσει μιας κίνησης εναλλαγής των διαφόρων συνειδησιακών επιπέδων, μιας διεύρυνσης της προσπάθειας προσοχής[410]. Σε αυτήν την περίπτωση, ανατρέχουμε στο παρελθόν μας προκειμένου να «ανακαλύψουμε την γνωστή, εντοπισμένη και προσωπική εικόνα-ενθύμηση που συναρτάται προς το παρόν». Τούτο επιβάλλει «μια προσπάθεια» που «είναι απαραίτητη», διότι μέσω αυτής «αποσπώμαστε από τη δράση στην οποία μας οδηγεί η αντίληψή μας» ώστε να οπισθοχωρήσουμε στο παρελθόν[411].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι το σώμα αποτελεί έναν κύριο όρο της διαδικασίας της αναγνώρισης. Εξάλλου η αναγνώριση από το σώμα χαρακτηρίζεται από τέτοια αμεσότητα ώστε παραμένει ανεξάρτητη από την αναπαράσταση, παρόλο που την καθορίζει. Η αυτόματη αναγνώριση συνίσταται σε ένα σύνολο κινητήριων σχημάτων, συσσωρευμένων προσπαθειών που έχουν "αποθηκευθεί" (όπως έχουμε ήδη παρουσιάσει στο πρώτο κεφάλαιο) υπό τη μορφή της σωματικής μνήμης: « αυτή η προδιαμόρφωση των κινήσεων που ακολουθούν εντός των κινήσεων που προηγούνται» καθιστά την επόμενη υπεύθυνη για την επίβλεψη της εκτέλεσης της κίνησης[412]. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι, αυτά τα σχήματα δράσης-αντίδρασης μεταξύ της "δικής μας" ύλης (του σώματός μας) και της εξωτερικής ύλης προϋποθέτει την

[408] *MM*, *Œuvres,* σ. 235/96.

[409] Στο δεύτερο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη* ο Bergson παρουσιάζει αυτό το πρωταρχικό είδος αναγνώρισης που συντελείται διά του σώματος: «Υπάρχει κατ'αρχάς, οριακά (à la limite), μια στιγμιαία αναγνώριση (dans l'instantané), μια αναγνώριση για την οποία το σώμα είναι μόνο του ικανό, χωρίς να μεσολαβεί καμία ξεκάθαρη ενθύμηση. Αυτή (η αναγνώριση) συνίσταται σε μια δράση, κι όχι σε μια αναπαράσταση», βλ. *ό.π*, σ. 238-239/100. Βλ. επίσης *ό.π*, σ. 239/101, 241-242/104, 244/107.

[410] Βλ. ενδεικτικά, *ό.π*, σ. 250-251 /115.

[411] *Ο.,π.,* σ. 241/103.

[412] « Εάν λοιπόν κάθε συνήθης αντίληψη συνοδεύεται από μια οργανωμένη κίνηση, η ρίζα του αισθήματος της συνήθους αναγνώρισης βρίσκεται στη συνείδηση αυτής της οργάνωσης», βλ. *MM*, *Œuvres,* σ. 240/102.

απόκτηση ενός συναισθήματος οικειότητας (familiarité) το οποίο ελαττώνει το αίσθημα της υλικής αντίστασης και της προσπάθειας που αυτό απαιτεί[413].

Όπως είδαμε, η ανάλυση της αναγνώρισης μας αποκαλύπτει ότι, όταν η προσπάθεια δεν λαμβάνει μέρος στη διαδικασία ανάκλησης των ενθυμήσεων, τότε αφορά μια αυτόματη, μια μηχανική αναγνώριση με τέτοιον τρόπο ώστε «παριστάνουμε (jouons) συνήθως την αναγνώρισή μας πριν να τη σκεφτούμε »[414]. Με τον τρόπο αυτό, η διαφορά φύσης που χαρακτηρίζει τους δύο τύπους ενθυμήσεων, διαφορά η οποία συναρτάται με τη διαφορά φύσης που διακρίνει τα δύο είδη μνήμης και, συνακόλουθα, τους δύο τρόπους μνημονικής αναγνώρισης, σηματοδοτεί μια ανάλογη διαφορά όσον αφορά τα δύο είδη προσπάθειας που αντιστοιχούν στον καθένα από τους τρόπους αυτούς. Το πρώτο είδος αναφέρεται στις συσσωρευμένες έξεις στις οποίες συνίσταται η σωματική μνήμη και το δεύτερο στην προσπάθεια βουλητικής αναγνώρισης η οποία απαιτείται για την ενεργοποίηση της καθαρής μνήμης[415].

Όπως διατείνεται ο Bergson, κατά τη διάρκεια της πραγματικής αναγνώρισης, αυτής του δεύτερου είδους, «δεν προχωρούμε από την αντίληψη στην ιδέα, αλλά από την ιδέα στην αντίληψη και η διαδικασία που χαρακτηρίζει την αναγνώριση δεν είναι κεντρομόλος (centripète) αλλά φυγόκεντρη (centrifuge)»· η διαδικασία αυτή κινείται από τα μέσα προς τα έξω, από το δυνητικό στο ενεργώς υπάρχον μεταξύ ενδιάμεσων καταστάσεων που αναλογούν στους βαθμούς συνθετότητας της ανάκλησης[416]. Οφείλουμε, εντούτοις, να επισημάνουμε ότι η αυστηρή διάκριση μεταξύ των δύο μορφών μνήμης είναι θεωρητικής και μεθοδολογικής κυρίως σημασίας. Στην πράξη, όπως συναντώνται και συνενώνονται οι δύο μνήμες, το ίδιο ισχύει και για τους δύο τρόπους αναγνώρισης. Ως εκ τούτου, η φυγόκεντρη πορεία της ενεργοποίησης των ενθυμήσεων συναντά και έχει ανάγκη τη κεντρομόλο δραστηριότητα των μυϊκών κινήσεων. Τούτο συμβαδίζει με τη μπερξονική σύλληψη της σχέσης μεταξύ ψυχής και σώματος και ειδικότερα με τον τρόπο αλληλεπίδρασης τον οποίο ενστερνίζεται ο γάλλος φιλόσοφος μεταξύ της μνήμης και της ύλης, του πνευματικής και της σωματικής συνιστώσας του ανθρώπου[417].

---

[413] Βλ. *ό.π.,* σημείωση 3, σ. 240/103.

[414] *Ο.,π.,* σ. 240 /103.

[415] *Ο.,π.,* σ. 226-227/85-86.

[416] *Ό.π.,* σ. 275/145-146. Βλ. επίσης « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 944/170-171: « Η αλήθεια είναι ότι βλέπουμε και ακούμε χάρη στην ενθύμηση κι ότι η αντίληψη θα ήταν ανίκανη, από μόνη της», ως όρος της εξωτερικότητας, να προχωρήσει στην ανάκληση της αντίστοιχης ενθύμησης, καθώς θα έπρεπε, «να ήταν ήδη διαμορφωμένη και επαρκώς ολοκληρωμένη». Πβ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 534.

[417] *MM*, *Œuvres* σ. 275/146. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Β. 2).

Ο φυγόκεντρος χαρακτήρας της αναγνώρισης είναι κάτι συμβατό με τη θεμελιώδη μπερξονική ιδέα περί διατήρησης των ενθυμήσεων[418]. Η μνήμη είναι «πάντα καθ'ολοκληρίαν παρούσα στον εαυτό της», γεγονός το οποίο πιστοποιείται, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, από «την παθολογία της μνήμης», κι ειδικότερα, από τη μελέτη της "αναδρομικής (ή υστερόγονης) αμνησίας (amnésie rétrograde)": σε αυτήν την περίπτωση, «οι ενθυμήσεις που εξαφανίζονται από τη συνείδηση, διατηρούνται προφανώς στα ακραία επίπεδα της μνήμης και το υποκείμενο μπορεί να τις ξαναβρεί με μια εξαιρετική προσπάθεια, όπως αυτή του υπνωτισμού»[419].

Ο υπνωτισμός φαίνεται να συνιστά μια ιδιαίτερη προσπάθεια ανάκτησης της εσωτερικής ροής, άρα προϋποθέτει μια προσπάθεια απομάκρυνσης από τις συνήθειες της νόησης και της ύπαρξης στον χώρο. Με τον τρόπο αυτό, δηλαδή με μια εξ ορισμού αξιοσημείωτη προσπάθεια (εφόσον μια τέτοιου είδους προσπάθεια εναντιώνεται στη διπλή φύση της συνείδησης), το υποκείμενο μπορεί να αγγίξει τα βαθύτερα επίπεδα μνήμης. Η φυγόκεντρος πορεία των ενθυμήσεων μπορεί να φωτίσει το πώς στοιχειοθετούνται στην μπερξονική σκέψη οι διαφορές φύσεως μέσω της ετερογένειας των συνειδησιακών επιπέδων, δηλαδή το πώς η βουλητική προσπάθεια εν γένει μεταμορφώνεται σε διαφορετικά είδη ανάλογα με τις διαβαθμίσεις του μνημονικού βάθους και της ανατοποθέτησης του υποκειμένου σε αυτά.

Το ζήτημα των διαφορών βαθμού και φύσεως έχει πολύ σημαντική θέση στη μελέτη του Deleuze για τον Bergson όπου, μεταξύ άλλων, ο Deleuze αναδεικνύει αυτό που εκλαμβάνει ως «μπερξονική επανάσταση» αναφορικά με την κεντρική θεωρία της ανάκλησης των ενθυμήσεων («δεν πηγαίνουμε από το παρόν στο παρελθόν, από την αντίληψη στην ενθύμηση, αλλά από το παρελθόν στο παρόν, από την ενθύμηση στην αντίληψη»). Υποστηρίζει επίσης ότι «για να ενεργοποιήσουμε μια ενθύμηση, δεν χρειάζεται να αλλάξουμε επίπεδο»: «Στη μεταφορά του κώνου, ένα έστω πολύ συνεσταλμένο επίπεδο, πολύ κοντινό στην κορυφή, δεν παύει να παρουσιάζει, ενόσω δεν έχει ενεργοποιηθεί, μια

[418] Επιπλέον, η συγκεκριμένη θεωρία αποσαφηνίζει τον αδύναμο (ως προς τον εξωτερικό κόσμο), δηλαδή ανενεργό, χαρακτήρα της "καθαρής" ενθύμησης: υπενθυμίζουνε ότι για τον Bergson « δεν πρέπει να πιστεύουμε ότι οι ενθυμήσεις που κατοικούν στο βάθος της συνείδησης παραμένουν αδρανείς κι αδιάφορες. Βρίσκονται *σε κατάσταση αναμονής (dans l'attente*), είναι σχεδόν *προσεκτικές (attentifs)*», βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 889 / 99. Πβ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 302 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 32).

[419] *MM*, *Œuvres,* σ. 310/191. Όσον αφορά την "αναδρομική/υστερόγονη αμνησία", βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 394 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 56). Στη συνέχεια της εργασίας μας θα ασχοληθούμε εκτενώς με το θέμα των "προβλημάτων μνήμης". Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2). Για την μετάφραση του γαλλικού όρου "amnésie rétrograde" ως "υστερόγονη" αμνησία, βλ. τη μετάφραση στα ελληνικά του μπερξονικού κειμένου της «Διανοητικής προσπάθειας (L'effort intellectuel)» από την Έλλη Λαμπρίδη (1929).

πραγματική διαφορά φύσεως με αυτή την κορυφή, δηλαδή με το παρόν. Κυρίως δε, για να ενεργοποιήσουμε μια ενθύμηση, δεν χρειάζεται να αλλάξουμε επίπεδο· αν έπρεπε να το κάνουμε, η διεργασία της μνήμης θα ήταν αδύνατη. Διότι η κάθε ενθύμηση έχει το επίπεδο που της προσιδιάζει { . . . } Επομένως, αν έπρεπε να περάσουμε από το ένα επίπεδο στο άλλο προκειμένου να ενεργοποιήσουμε κάθε ενθύμηση, τότε η κάθε ενθύμηση θα έχανε την ατομικότητά της. Ιδού γιατί η μεταθετική κίνηση είναι μια κίνηση διά της οποίας η ενθύμηση ενεργοποιείται ταυτοχρόνως με το επίπεδό της· υπάρχει συστολή, διότι, καθώς η ενθύμηση γίνεται εικόνα, συνενώνεται με το παρόν. Περνά λοιπόν από συνειδησιακά επίπεδα τα οποία την πραγματώνουν»[420].

Η μπερξονική ανάλυση έχει ως αφετηριακό σημείο μια ζωντανή μνήμη, τουτέστιν μια μνήμη που νοηματοδοτείται ως κάτι ψυχικό. Ο Bergson αντιτίθεται στη βασική θέση του Ribot αναφορικά με τη διατήρηση των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο[421], όπως εξάλλου εναντιώθηκαν κι ορισμένοι άλλοι στοχαστές σύγχρονοι του δεύτερου, όπως ο Fouillée και ο Lévêque[422]. Όσον αφορά τον Ribot, εμπνευσμένος από τον Spencer και από τον άγγλο

[420] Βλ. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, σ. 60-62 (ελλην. μτφρ. σ. 94-96). Επισημαίνουμε εδώ τη ντελεζιανή διάκριση μεταξύ ενός ψυχολογικού κι ενός οντολογικού ασυνείδητου. Ο Deleuze αποδίδει στο μπερξονικό ασυνείδητο μια οντολογική σημασία [βλ. *ό.π.,* σ. 50-51 (ελλην. μτφρ., σ. 83)]: «ο Bergson δεν χρησιμοποιεί τη λέξη "ασυνείδητο" για να δηλώσει μια ψυχολογική πραγματικότητα εκτός της συνείδησης, αλλά για να δηλώσει μια μη ψυχολογική πραγματικότητα –το είναι όπως είναι καθαυτό. Με κάθε αυστηρότητα, το ψυχολογικό είναι το παρόν. Μόνο το παρόν είναι "ψυχολογικό", ενώ το παρελθόν είναι η καθαρή οντολογία· η καθαρή ενθύμηση έχει μόνο οντολογική σημασία»), στη συνέχεια, προχωρά στη διάκριση μεταξύ των δύο [βλ. *ό.π.,* σ. 69 (ελλην. μτφρ., σ. 104-105)]: « το τελευταίο αντιστοιχεί στην καθαρή, δυνητική, απαθή, αδρανή ενθύμηση, στην ενθύμηση αυτή καθεαυτή. Το ψυχολογικό ασυνείδητο αντιπροσωπεύει την κίνηση της ενθύμησης κατά τη διαδικασία ενεργοποίησής της». Κατά τον Deleuze [βλ. *ό.π.,* σ. 58-59 (ελλην. μτφρ. σ. 93)], η ανάλυση του μπερξονικού κειμένου, «που φαίνεται να διαθέτει τόση ψυχολογική λεπτότητα, έχει στην πραγματικότητα ένα εντελώς διαφορετικό νόημα. Αφορά στη συγγένειά μας με το ον, στη σχέση μας με το Είναι και την ποικιλομορφία της σχέσης αυτής. Η ψυχολογική συνείδηση δεν έχει ακόμη γεννηθεί. Πρόκειται να γεννηθεί, αλλά ακριβώς επειδή βρίσκει εδώ τις καθαυτό οντολογικές προϋποθέσεις της».

[421] Όσον αφορά τη μη διατήρηση των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο, βλ. ενδεικτικά *MM*, *Œuvres,* σ. 290/165-166 καθώς και *PM, Œuvres*, σ. 1315/80.

[422] Βλ. S. Nicolas, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), σ. XXXVII-XXXVIII. Ας σημειώσουμε ότι ο Bergson, αναφορικά με το αίσθημα οικειότητας που χαρακτηρίζει ένα ολοένα και πιο αυτοματοποιημένο σχήμα αναγνώρισης, παραθέτει τη θέση του Alfred Fouillée (1838-1912), παραπέμποντας στο έργο του δεύτερου με τίτλο: η *Ψυχολογία των ιδεών-δυνάμεων* (*La Psychologie des idées-forces)*. Όπως αναφέρει ο Bergson, ο Fouillée, «σε ένα από τα ευφυέστερα κεφάλαια της *Ψυχολογίας* του (Παρίσι, 1893, τ. I, σ. 242) », υποστηρίζει ότι « το αίσθημα της οικειότητας προερχόταν, σε μεγάλο βαθμό, από τη μείωση της εσωτερικής *αναστάτωσης* (*choc*) που συνιστά την έκπληξη», βλ. *MM*, *Œuvres,* σημείωση 3, σ. 240/103 (οι

νευρολόγο John Hughlings Jackson[423], υποστηρίζει ότι, η μνήμη είναι, κατ'ουσίαν, ένα βιολογικό γεγονός και κατά τύχη (par accident) ψυχολογικό γεγονός». Πιο συγκεκριμένα, η μνήμη για τον Ribot «συμπεριλαμβάνει τρία πράγματα: τη διατήρηση ορισμένων καταστάσεων, την αναπαραγωγή τους και τον εντοπισμό τους στο παρελθόν{…}Αυτά τα τρία στοιχεία δεν έχουν ίση αξία: Τα δύο πρώτα είναι αναγκαία κι απαραίτητα», ενώ το τρίτο (αυτό που αποκαλούμε "αναγνώριση") «ολοκληρώνει τη μνήμη, αλλά δεν τη συνιστά{…} Αυτό το τρίτο στοιχείο, που είναι αποκλειστικά ψυχολογικό, δείχνει να επιπροστίθεται στα άλλα»[424].

Εξάλλου, με την μπερξονική θέση σχετικά με τον φυγόκεντρο χαρακτήρα της διαδικασίας της αναγνώρισης επανέρχεται το «παλαιό ερώτημα της βούλησης»[425]. Στο πλαίσιο αυτό, είτε πρόκειται για τον αυτόματο τρόπο ανάκλησης είτε για αυτόν που συνοδεύεται από μια προσπάθεια της νόησης, έχουμε την εκδήλωση της βουλητικής δύναμης. Άλλωστε, «είναι εξαιρετικά δύσκολο να πούμε πού αρχίζει ή πού τελειώνει η νοητική προσπάθεια», διότι η διαδικασία του νοείν (intellection) συνεχίζεται λίγο πολύ όλες τις στιγμές της συνειδητής ζωής»[426] και εκπληρώνεται «χωρίς διακοπή»[427].

υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

Σημειώνουμε επίσης ότι ο Fouillée, από το 1890, αντικρούει την εξελιξιαρχία του Spencer, αντιπροτείνοντας στη μηχανικιστική θεώρηση τον όρο των ιδεών-δυνάμεων (idées-forces) στις οποίες στηρίζεται η βούληση, βλ. του ιδίου, *L'Évolutionisme des idées–forces*, σ. XXXIX. Η ιδέα της βούλησης κατέχει κεντρική θέση στη σκέψη του Fouillée, ο οποίος, εναντιούμενος στη μηχανοκρατία, υποστηρίζει μια "απόλυτη ελευθερία", θέση στην οποία αντιτίθεται ο Bergson για τον οποίο η ελευθερία "επιδέχεται διαβαθμίσεις". Βλ. Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 240 (κριτ. έκδ. P.U.F, σημ. 36). Για την έννοια της ελευθερίας στον Bergson, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1). Όσον αφορά τη σχέση μεταξύ του Bergson και του Fouillée, βλ. ενδεικτικά F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, σ. 49-50.

[423] Βλ. S. Nicolas, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), σ. XXXIV-XXXVIII και XLV-L αντίστοιχα.

[424] T. Ribot, *Les maladies de la mémoire,* σ. 1-2. Πβ. *ό.π.*, σ. 50: «Η συνειδητή μνήμη δεν είναι παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση της βιολογικής μνήμης». Με αυτήν την οπτική, ο Ribot (βλ. S. Nicolas, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), σ. XLI) αντιπροτείνει μια βιολογική μνήμη έναντι σε αυτό που ο ίδιος θεωρεί ως μνήμη των φιλοσόφων (τη μνήμη στη συνολική της διάσταση). Το γεγονός αυτό ο γάλλος ψυχολόγος ερμηνεύει στη βάση της κακής μεθόδου με την οποία μελετήθηκε η μνήμη, αυτήν της ενδοσκόπησης. Όσον αφορά το έργο του Ribot, βλ. επίσης P. Hum, « Ribot : l'oubli, fait biologique ou fait psychologique ? », σ. 237-251.

[425] « Στο βάθος, ξαναβρίσκουμε το αρχαίο ερώτημα αναφορικά με τη σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος», βλ. A. Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de* Matière et mémoire, σ. 52.

[426] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 531.

[427] « L'effort intellectuel », *Œuvres*, *ES,* σ. 941/167.

Ας υπενθυμίσουμε ότι, η κατάσταση της εγρήγορσης είναι μια βουλητική προσπάθεια, διότι διεγείρει ένα σύνολο ήδη αποκτημένων κινήσεων το οποίο θα μπορούσε να περιγραφεί ως ένα σύνολο αυτόματων, με την έννοια των ασυνείδητων, προσπαθειών. Επιπροσθέτως, η αυθόρμητη προσπάθεια της σωματικής μνήμης συνεπάγεται μια, στον ελάχιστον βαθμό, νοητική λειτουργία, δεδομένου ότι οι δύο αυτοί όροι συμπλέκονται στους κόλπους της χρονικής ανατοποθέτησης του υποκειμένου με αφορμή το απλό γεγονός της μετάβασης από τον ύπνο στην εγρήγορση.

Ο εντοπισμός επομένως των ενθυμήσεων διά της διπλής προσπάθειας της μνήμης, της κίνησης εναλλαγής ανάμεσα στο σύνολο των προσπαθειών-έξεων (των κινητήριων σχημάτων της επιφανειακής ζωής) και της προσπάθειας ένταξης της μνημονικής ολότητας στο παρόν, λαμβάνει διαβαθμίσεις οι οποίες εξαρτώνται από τη διάθεση της πνευματικής ενέργειας ανά συνειδησιακό επίπεδο, τα οποία κυμαίνονται από αυτό του αυτοματισμού έως αυτό της επινόησης.

Η ύπαρξη ενός είδους αναγνώρισης που δεν εξαρτάται από μια βουλητική πράξη και την αναπόφευκτη προσπάθεια που τη συνοδεύει, μας οδηγεί στη σκέψη ότι η κατάσταση του αυτοματισμού σηματοδοτεί μια συνολική ελάττωση του αισθήματος της υλικής αντίστασης, κάτι στο οποίο έχουμε αναφερθεί κάνοντας λόγο για το αίσθημα *οικειότητας* που αποκτάται διά της έξεως. Το πρωταρχικό σχήμα της μυϊκής προσπάθειας συνδέεται εξάλλου με την αυθόρμητη αναγνώριση και ειδικότερα με το κινητήριο σχήμα (schème moteur) της αναγνώρισης και επανάληψης του λόγου (ομιλίας)[428], δηλαδή σε ένα εργαλείο που επιτρέπει την ανάλυση της ακουστικής αλυσίδας που γίνεται αντιληπτή, αναγνωρίζοντας τα οικεία στοιχεία της. Το κινητήριο σχήμα που εμφανίζεται στο δεύτερο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη* αντιστοιχεί, με σύγχρονους όρους, σε μια κινητήρια θεωρία της αντίληψης της ομιλίας, όπως αυτή που διατυπώθηκε τον εικοστό αιώνα από τον Liberman[429].

Εντούτοις, η μυϊκή προσπάθεια, στην καθαρά σωματική της διάσταση, δηλαδή στο επίπεδο των αντανακλαστικών πράξεων, μένει πάντα στο άκρως επιφανειακό επίπεδο της μνήμης, σε αυτό της ομοιογένειας και της οριζόντιας πορείας της αναγνώρισης. Ως εκ τούτου, η προσπάθεια αυτού του είδους είναι λιγότερο δυναμική κι άρα κατώτερη σε σχέση με τις μορφές της διανοητικής προσπάθειας που είναι οι ακόλουθες: βουλητική ανάκληση, βουλητική προσοχή και επινόηση. Οι "ανώτερες" αυτές μορφές προσπάθειας διατρέχουν τα

[428] Σχετικά με τους κινητήριους μηχανισμούς της γλώσσας, βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 265-266 (κριτική έκδοση P.U.F, σημείωση 39).

[429] Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 21 και σ. 319 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή και σημ. 28 αντίστοιχα).

βάθη της συνείδησης ακολουθώντας κάθετη πορεία διαμέσου της ετερογενούς πολλαπλότητας που τα χαρακτηρίζει.

Μάλιστα το σύνολο των έξεων εμφανίζει μια τέτοια αντίσταση στη συνειδητή επενέργεια, κι ειδικότερα στη μεσολάβηση της εικόνας-ενθύμησης διά του φυγόκεντρου τρόπου, ώστε η σωματική μνήμη προβάλλει ως μια μορφή προσπάθειας που τείνει προς την παρορμητική δράση σαν να είχε σκοπό τη διατήρηση των ήδη αποκτημένων εμπειριών της. Βέβαια, οι αυτόματες κι αυθόρμητες προσπάθειες που δρουν υπό τη μορφή της σωματικής μνήμης δεν συνιστούν συνειδητές προσπάθειες, διότι δεν διαθέτουν τη δυνατότητα πραγματικής επιλογής.

Παρά ταύτα, οι προσπάθειες που επιτελούνται στην επιφάνεια της συνειδησιακής μας ζωής αποτελούν υποτυπώδεις εκδηλώσεις της βούλησης. Ο γάλλος φιλόσοφος, όπως δείξαμε στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου της εργασίας μας, αναζητά το σημάδι της βούλησης ακόμα και στο επίπεδο των αντανακλαστικών κινήσεων. Το σημάδι της βούλησης, η υποτυπώδης εκδήλωσή της, είναι σύστοιχη της ικανότητας επιλογής η οποία συνιστά αναδεικνύεται ως μια θεμελιώδη συνθήκη ύπαρξης του ανθρώπινου όντος στη σχέση του με τον εξωτερικό κόσμο[430].

3/ Η διανοητική προσπάθεια αυτή καθεαυτή: η προσοχή

Στη συνέχεια, προχωρούμε στην ανάλυση αυτού που ο γάλλος φιλόσοφος αποκαλεί "προσπάθεια του νοείν εν γένει (effort d'intellection en général)", δηλαδή αυτής που «καταβάλλουμε προκειμένου να κατανοούμε και να ερμηνεύουμε»[431]. Ο φιλόσοφος, όπως μόλις είδαμε, διακρίνει δύο είδη αναγνώρισης: την αυτόματη, την κινητήρια, η οποία αφορά στην προσαρμογή του σώματος στο αντικείμενο και τη βουλητική αναγνώριση που, όπως θα δούμε, συντελείται διά της προσοχής και έχει νοητικό περιεχόμενο[432]. Σε συμφωνία με τα δύο είδη αναγνώρισης και αναπαράστασης που μόλις εκθέσαμε, ο φιλόσοφος διακρίνει δύο τύπους νόησης που αντιστοιχούν στους προαναφερθέντες τρόπους αναγνώρισης: έναν αυτόματο (βάσει της σωματικής μνήμης) κι έναν πραγματικά νοητικό (εδώ έγκειται η νόηση αυτή καθεαυτή) στον οποίο η ανάκληση των ενθυμήσεων απαιτεί τη μετάβαση σε (ολοένα) βαθύτερα επίπεδα μνήμης.

---

[430] Στο επόμενο κεφάλαιο [βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1)] θα δούμε ότι η ικανότητα επιλογής χαρακτηρίζει το σύνολο της ζωής. Η επιλογή θα εμφανιστεί ανάλογη της κινητικότητας (της ικανότητας κίνησης) που διαθέτει ο κάθε οργανισμός.

[431]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 531. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 941/167.

[432] Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 316 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 15). Πβ. *MM*, *Œuvres,* σ. 238/100.

Η αληθινή λοιπόν προσπάθεια του νοείν έγκειται στον δεύτερο τρόπο, διότι ο πρώτος [ο αυτόματος τρόπος του νοείν ("intellection automatique") συνίσταται «στην αυτόματη απάντηση με μια κατάλληλη δράση», η οποία πραγματοποιείται διά της έξεως χωρίς να επεμβαίνει η νόηση αυτή καθεαυτή, χωρίς να υπάρχει ενδιαφέρον «για τη σημασία» αυτού που είναι το αντικείμενο της διαδικασίας. Σε αυτή την περίπτωση, η σύνδεση των λέξεων πραγματοποιείται στη βάση «της μουσικής συμβατότητας ή ασυμβατότητας μεταξύ των ήχων», τη στιγμή που η νοητική ενέργεια είναι "καθηλωμένη" στο «ίδιο επίπεδο συνείδησης»[433].

Σε αντίθεση με τη νόηση-έξη (intellection-habitude), υπάρχει «η αληθινή νόηση (intellection vraie)» η διαδικασία της οποίας συνίσταται «σε μια κίνηση του πνεύματος που πηγαινοέρχεται μεταξύ των αντιλήψεων ή των εικόνων{…} και της σημασίας τους»· πρόκειται λοιπόν για μια κίνηση που συντελείται μέσω των διαφόρων και συνάμα διαφορετικών συνειδησιακών επιπέδων, θέση η οποία εκφράζει τον φυγόκεντρο χαρακτήρα της πραγματικής διαδικασίας της αναγνώρισης. Πιο συγκεκριμένα, η νοητική εργασία συντελείται «στην αντίστροφη κατεύθυνση» από αυτήν που πιστεύουμε: «η κατανόηση δεν συνίσταται λοιπόν στο να ακολουθηθούν βήμα προς βήμα (pas à pas) οι εικόνες ώστε να κολληθεί σε καθεμία από αυτές η ετικέτα σε μια ιδέα, αλλά στην εκκίνηση από τις υποτιθέμενες ιδέες με κατεύθυνση τις εικόνες». Με τον τρόπο αυτό, αντί της "μουσικής συμβατότητας" μεταξύ των ήχων διά της έξεως, το ζήτημα είναι η εύρεση του νοήματος διά της βουλητικής παρέμβασης: έτσι, «οι φράσεις που διαβάζουμε ή ακούμε δεν έχουν ολοκληρωμένο νόημα για εμάς παρά μόνο όταν είμαστε ικανοί να τις ξαναβρούμε εμείς οι ίδιοι, να τις δημιουργήσουμε εκ νέου και, ούτως ειπείν, να εκφράσουμε με τη σειρά μας τη μαθηματική αλήθεια που αναπτύσσουν»[434].

Λαμβάνοντας υπ'όψιν ότι η ενθύμηση, κατά τον φιλόσοφο, προηγείται της αντίληψης, παρατηρούμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια προσπάθεια ενεργοποίησης της "καθαρής" ενθύμησης: « η διαδικασία της *ερμηνείας* (*interprétation*) είναι λοιπόν στην πραγματικότητα μια διαδικασία *ανακατασκευής* (*reconstruction*)»[435] ή μάλλον *μεταμόρφωσης* (*transformation*)[436]. Αυτό λοιπόν που προσλαμβάνουμε (λέξεις, φράσεις, κείμενα) «είναι

[433] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 531-532. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 941-942/167-169.

[434] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 532-533. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 942-943/169.

[435] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 534. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 944/171 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[436] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 536 και « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946/173-174 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας): « Είναι μια *συνεχής μεταμόρφωση* αφηρημένων σχέσεων, που γίνονται αντιληπτές από τα αντικείμενα, σε συγκεκριμένες εικόνες, ικανές να καλύψουν εκ νέου αυτά τα αντικείμενα».

ακριβώς αυτό που απαιτείται ώστε να τοποθετηθούμε στην τάξη των ιδεών», εκκινώντας από τις ιδέες, δηλαδή «από αφηρημένες σχέσεις» τις οποίες προβάλλουμε στον χώρο προκειμένου να είμαστε σε διάδραση με τον εξωτερικό κόσμο. Εντούτοις, στην περίπτωση της αληθινής νοητικής προσπάθειας, η διαδικασία είναι ακόμα πιο σύνθετη: πλέον, πρέπει να συγκεκριμενοποιήσουμε την αφηρημένη κατάσταση κι επιπλέον να δοθεί σε αυτήν κάτι *νέο*[437], διαδικασία η οποία συντελείται διά της συνένωσης των δύο νοημάτων, αυτού που συλλαμβάνουμε (du sens conçu) κι αυτού που κατανοούμε (du sens entendu). Η μνήμη μας αναζητά «τις αποχρώσεις της συγκεκριμένης σημασίας»· εκκινεί από ένα υποθετικό νόημα το οποίο «αναδομεί υποθετικά ώστε να κατέβει από εκεί στα κομμάτια των λέξεων που έχουν γίνει πραγματικά αντιληπτές»[438].

Αξίζει να επιμείνουμε στο θέμα της καινοτομίας: η βουλητική πράξη «δεν είναι τίποτα άλλο από ένα σύνολο κινήσεων που έχουν μαθευτεί από προηγούμενες εμπειρίες και που ενσαρκώνονται σε μια νέα κάθε φορά κατεύθυνση από αυτή τη συνειδητή δύναμη ο ρόλος της οποίας φαίνεται να είναι να φέρνει ακατάπαυστα κάτι το νέο στον κόσμο»[439]. Διαπιστώνοντας την παρουσία της έννοιας της καινοτομίας στον χώρο της νοητικής προσπάθειας, στο μέτρο που στους κόλπους της εκδηλώνεται η τροποποίηση και η ανασυγκρότηση του ήδη υπάρχοντος και δεδομένου, θα προχωρήσουμε στη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ καινοτομίας και προσοχής. Η κάθοδος στα βαθύτερα στρώματα της συνείδησης προκειμένου να επιτευχθεί η τροποποίηση και η αναδόμηση των δεδομένων νοημάτων και η χρήση τους ως ορίων (jalons), στη βάση των οποίων σχεδιάζεται «σε όλους τους ελιγμούς (sinuosités) της η ξεχωριστή καμπύλη (courbe) της οδού που η νόηση πρέπει να ακολουθήσει», απαιτεί μια προσπάθεια προσοχής. Πράγματι, πρόκειται για την βουλητική προσοχή η οποία, σε αντίθεση με την αισθητηριακή και μηχανική μορφή της, «εφαρμόζει (met en œuvre) ψυχολογικά στοιχεία *που δεν βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο συνείδησης*»[440].

Αντιλαμβανόμαστε επομένως ότι για τον Bergson η διαφορά φύσης ανάμεσα στα δύο είδη αναγνώρισης (η μπερξονική γνωσιοθεωρία) συνυφαίνεται με την μπερξονική μεταφυσική περί δημιουργικού χρόνου ως προσπάθειας: από τη μία, έχουμε την αναλυτική, από την άλλη, την συνθετική λειτουργία[441] που εμπερικλείει το στοιχείο του νέου. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η βουλητική προσοχή συνιστά την αποφασιστική στιγμή της διανοητικής

[437] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 534. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 944/171.

[438] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 535. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 945/172.

[439] « L'âme et le corps », *ES, Œuvres*, σ. 837/31.

[440] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 535 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 945/172.

[441] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 332 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 3).

προσπάθειας, ενώ η ίδια η ανθρώπινη σκέψη «είναι μια κίνηση ή μια συνεχής μεταβολή (variation) της προσοχής, όπως η καμπύλη είναι η συνεχής μεταβολή της εφαπτόμενής (tangente) της»[442] .

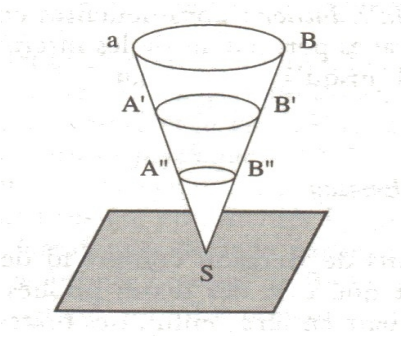
Ακολουθώντας την ανάλυση του σχετικά με τη διαδικασία της βουλητικής αναγνώρισης, ο φιλόσοφος υπεραμύνεται περί της κεντρικής προέλευσης της προσοχής, κάτι το οποίο στηρίζεται στη φιλοσοφική του θέση περί συνολικής διατήρησης των ενθυμήσεων: «εντός της προσπάθειας προσοχής, το πνεύμα δίνεται πάντα ολοκληρωτικά, αλλά απλοποιείται ή συνθετοποιείται σύμφωνα με το βαθμό που επιλέγει ώστε να ολοκληρώσει την εξέλιξή του»[443]. Με αυτόν τον τρόπο, οι ταλαντεύσεις της προσοχής είναι αποτέλεσμα μιας «εκκεντρικής προβολής εικόνων που κατεβαίνουν προς την αντίληψη», της ανάπτυξης δηλαδή της σχηματικής αναπαράστασης σε εικόνες-ενθυμήσεις ώστε να «συμπέσουν» με τις εικόνες που αντιλαμβανόμαστε[444].

Η εν λόγω διπλή εργασία της προσοχής, η διπλή προσπάθεια της προσοχής (προς δύο αντίστροφες κατευθύνσεις), αυτήν της ανάπτυξης σε "καθαρή" ενθύμηση (κίνηση προς την εσωτερικότητα) και αυτήν της σύμπτωσης με την αντίληψη (κίνηση προς την εξωτερικότητα), έχει ως αποτέλεσμα « το βαθμιαίο εμπλουτισμό της αντίληψης από την προσοχή»[445]. Εξάλλου, έχουμε ήδη κάνει λόγο για την επέκταση της προσοχής: « συνήθως (ordinairement) είναι η παρούσα αντίληψη που καθορίζει τον προσανατολισμό του πνεύματός μας· ωστόσο, αυτή η αντίληψη αναπτύσσει μέσα μας έναν μεγαλύτερο ή μικρότερο αριθμό ενθυμήσεων-εικόνων, σύμφωνα με το βαθμό έντασης που υιοθετεί το πνεύμα μας, σύμφωνα με το ύψος (hauteur) όπου τοποθετείται»[446].

Η θεωρία των επιπέδων συνείδησης αποσαφηνίζει την εικόνα του κώνου[447]: η μνήμη ή η συνείδηση διατρέχει τα βάθη των ενθυμήσεων διαμορφώνοντας διαφορετικά επίπεδα που συναρτώνται προς τους βαθμούς προσοχής, προς τους βαθμούς έντασης (intensité) του πνεύματος (βλ. τα ημικύκλια)[448]:

---

[442] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 869.
[443] *MM*, *Œuvres,* σ. 251/115-116.
[444] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 536. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946/173. Ο όρος των "ταλαντώσεων της προσοχής" «παραπέμπει στον διαλείποντα (intermittent) και ασυνεχή χαρακτήρα της προσοχής», βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 344 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 30).
[445] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 536. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946/173: « Η διανοητική προσπάθεια ερμηνείας, κατανόησης και προσοχής είναι επομένως μια κίνηση του "δυναμικού σχήματος" στην κατεύθυνση της εικόνας που αναπτύσσεται».
[446] *MM*, *Œuvres,* σ. 251/116.
[447] *Ό.π.*, σ. 302/181.



Σε αυτό ακριβώς το σημείο, ο Bergson διαφοροποιείται από τον προγενέστερό του Biran αναφορικά με τον "ανανεωτικό" χαρακτήρα της προσοχής. Κατ'αρχήν, πρέπει να πούμε ότι ο Biran διακρίνει την "κινητήρια προσπάθεια", αυτήν που συνδέεται άρρηκτα με την κατάσταση της εγρήγορσης, από την προσπάθεια προσοχής. Ειδικότερα, το πρώτο είδος προσπάθειας δεν χαρακτηρίζεται από προθετικότητα [μη προθετική προσπάθεια (inintentionné)], δηλαδή δεν διαθέτει κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο[449], καθώς το αίσθημα της εν λόγω προσπάθειας είναι άμεσο και αναφέρεται στην δική μας προσωπική ύπαρξη ως υπερογανική δράση επί του σώματος, ως βουλητική επενέργεια επί της δικής μας ύλης που συνιστά «το διαρκές του εγώ» της εγρήγορσης[450]. Πρόκειται λοιπόν για την εμμενή προσπάθεια του εγώ, τη σταθερή και διαρκή, η οποία συνταυτίζεται με την άμεση κατάληψη του εαυτού, με την άμεση εσωτερική κατάληψη (aperception interne immédiate)[451] την οποία ο φιλόσοφος διακρίνει από την «εξάσκηση της εκούσιας και αναλογισμένης προσπάθειας (effort voulu et réfléchi) »[452].

Πιο συγκεκριμένα, η εμμενής βουλητική δύναμη, συνταυτιζόμενη με την άμεση κατάληψη του εγώ, δρα, τρόπον τινά, ως αιτία και αποτέλεσμα, δίχως δηλαδή να μπορούμε να διακρίνουμε εντός αυτής μια αιτία και ένα αποτέλεσμα, εφόσον δεν αναφέρεται παρά στον εαυτό της, δηλαδή στο εγώ. Από την άλλη πλευρά, η προθετική προσπάθεια είναι εκούσια διότι συνοδεύεται από αναστοχαστική δράση (réflexion). Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι η προσπάθεια ως αιτία διακρίνεται από το αποτέλεσμά της (έτσι η φωνή (voix) και η ακοή (ouïe) είναι αποτελέσματα της φωνητικής προσπάθειας (effort vocal)][453].

[448] Βλ. την παρουσίαση της εικόνας του κώνου από τον F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 321.

[449] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 69.
[450] Βλ. ενδεικτικά, *E*, σ. 239.

[451] Βλ. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie. Écrits sur la psychologie,* σ. 9, *A,* σ. 137-138 καθώς και *DEA*, σ.16.
[452] *Commentaires et Marginalia, dix-huitième siècle*, σ. 78.
[453] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 56-59.

Η έννοια της προσοχής στον Biran μάλιστα συνίσταται σε μια « ανώτερη (supérieur) προσπάθεια » συγκριτικά με τις άλλες μορφές της. « Αυτός ο ανώτερος βαθμός » προσπάθειας « καθορίζεται από μια θετική και εκούσια (expresse) βούληση η οποία προσηλώνεται (s'applique) στο να καταστήσει (rendre) σε πιο διακριτή μια αρχικά συγκεχυμένη αντίληψη »[454], εξήγηση η οποία δεν φαίνεται να ικανοποιεί τον Bergson όσον αφορά την επάρκεια και τη σαφήνειά της[455].

Βέβαια, η προσπάθεια προσοχής φαίνεται να "ορίζεται" με έναν παρόμοιο τρόπο από τον Bergson (συγκριτικά με αυτόν του Biran), με τη διαφορά όμως ότι στην μπερξονική θεωρία η προσπάθεια προσοχής συνδέεται με την ανάδυση του στοιχείου της καινοτομίας, εμπλουτίζοντας την ίδια την αντιληπτική διαδικασία[456] (στη βάση πάντα της αδιάκοπης εσωτερικής μεταβολής). Το γεγονός αυτό δεν ισχύει στην μπιρανιανή σκέψη, όπου η μνήμη είτε ως (αυθόρμητη-μηχανική, δίχως την παρουσία ιδεών) είτε ως αναπαράσταση (ανάκληση ιδεών)[457] συνίσταται πρωτίστως σε μια διαδικασία « επανάληψης της εξάσκησης » της δύναμης στην οποία « τα ίχνη των θέλω μας (traces de nos vouloirs) » οφείλουν « την προέλευσή (origine) τους »[458].

Πρόκειται για μια σημαντική διαφορά, άμεση συνέπεια του δυναμισμού που χαρακτηρίζει την μπερξονική έννοια της μνήμης, η οποία περιλαμβάνει διαφορετικά επίπεδα στο καθένα από τα οποία αντιστοιχεί μια μορφή βουλητικής προσπάθειας που διαφέρει ως προς την ποιότητά της από όλες τις άλλες, μολονότι το σύνολο της ανθρώπινης δραστηριότητας είναι αποτέλεσμα του συνδυασμού των διαφορετικών αυτών βουλητικών τρόπων. Άλλωστε, κανένα συνειδησιακό επίπεδο (εκτός από σπάνιες περιπτώσεις, όπως είπαμε) δεν μπορεί να ιδωθεί πλήρως "απομονωμένο" από τα άλλα.

Παρομοίως, οι διαφορετικοί τρόποι εκδήλωσης της βουλητικής δύναμης δεν μπορούν να απομονωθούν ο ένας από τον άλλο. Παρά ταύτα, η κάθε βουλητική μορφή διακρίνεται η μια από την άλλη λόγω διαφορετικής φύσης. Έτσι συγκροτείται μια πληθώρα διαφορετικών ειδών και τρόπων έκφρασης της βουλητικής δύναμης. Διακρίνουμε έτσι τη σωματική πλευρά (μυϊκές προσπάθειες) από αυτήν της αμιγώς διανοητικής προσπάθειας (προσπάθεια προσοχής) καθώς και από αυτήν της γενικότερης προσοχής στη ζωή (προσκόλληση στη ζωή), παρόλο που η συνεργασία τους αποτελεί την απαραίτητη συνθήκη ύπαρξης του προσώπου

[454] *E*, σ. 352 (εκδόσεις Tisserand).

[455] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 698.

[456] *Ο.π.*, σ. 699.

[457] *I,* σ. 225.

[458] *E,* σ. 497.

εντός του κόσμου, του υποκειμένου στην κατάσταση της εγρήγορσης και όχι σε αυτήν του ονείρου ή της τρέλας.

Όσον αφορά ειδικότερα την προσπάθεια προσοχής, πέραν του ότι διακρίνεται ποιοτικά από τις άλλες βουλητικές μορφές, πετυχαίνει να τροποποιείται στο εσωτερικό της. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Bergson, στη διαδικασία της προσοχής, υπάρχει «μια τέτοιου είδους αμοιβαιότητα μεταξύ του πνεύματος και του αντικειμένου του, ένα ιδιαιτέρως κλειστό κύκλωμα (circuit)» ώστε διαμορφώνονται νέα κυκλώματα «που εμπερικλείουν το πρώτο», σε διαφορετικούς κύκλους μνήμης οι οποίοι «αντιστοιχούν στις αυξανόμενες προσπάθειες της νοητικής επέκτασης» και, με τον τρόπο αυτό, το σύστημα στο σύνολό του μεταμορφώνεται σε κάτι καινούργιο: « η πρόοδος της προσοχής έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία εκ νέου, όχι μόνο του αντικειμένου που αντιληφθήκαμε (objet aperçu), αλλά ολοένα μεγαλύτερων συστημάτων με τα οποία αυτό μπορεί να συνδεθεί»[459].

Με τον τρόπο αυτό, η μνήμη μας συναντά τη νοητική λειτουργία και η διπλή μνημονική προσπάθεια μεταμορφώνεται σε νοητική καθώς η προσπάθεια προσοχής αποτελεί την πιο κρίσιμη στιγμή της πραγματικής διαδικασίας του νοείν[460]. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η νοητική προσπάθεια συνεπάγεται την ύπαρξη μιας ανεπτυγμένης μορφής προσαρμογής: « αυτή η τέλεια προσαρμογή του πνεύματος στα αντικείμενα με τα οποία ασχολείται, προσαρμογή που είναι η ίδια η νόηση{. . .}, μπορεί, σε μεγάλο βαθμό, να αποκτηθεί». Πράγματι, « όσο πιο δυναμική είναι αυτή η προσπάθεια συγκέντρωσης τόσο πιο βαθιά και πιο ολοκληρωμένη είναι η νόηση». Σε αντίθεση με το επίπεδο της έξεως, «που αποσπά (tire) από την προσπάθεια που έχει ήδη μια φορά »[461] πραγματοποιηθεί, και με την αυθόρμητη αναγνώριση που εκτελείται «σύμφωνα με το γενικό νόμο του συνειρμισμού», στη διανοητική προσπάθεια «οι εικόνες που διαδέχονται η μια την άλλη μπορεί να μην έχουν καμία εξωτερική ομοιότητα μεταξύ τους»· «η ομοιότητά τους είναι μια εσωτερική ομοιότητα, μια

[459] *MM*, *Œuvres,* σ. 250/114-115.

[460] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 542. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 952/181.

[461] *Mélanges*, σ. 558-559. Επίσης, βλέπουμε ότι, αν και η εκμάθηση προϋποθέτει εκ των προτέρων μια επιλογή, μια βουλητική πράξη, η έξη οδηγεί σε μια μορφή μηχανοποίησης, βλ. « La conscience et la vie », *ES, Œuvres,* σ. 822, 823/11: κατά τη διάρκεια της εκμάθησης μιας άσκησης, «αρχίζουμε έχοντας συνείδηση των κινήσεων που εκτελούμε», διαδικασία που πηγάζει από εμάς τους ίδιους, που «είναι αποτέλεσμα μιας απόφασης και προϋποθέτει μια επιλογή· έπειτα, στο βαθμό που αυτές οι κινήσεις έχουν περισσότερη αλληλουχία (s'enchaînent davantage) μεταξύ τους και αποφασίζουν (se déterminer) πιο μηχανικά οι μεν τις δε, απαλάσσοντάς μας έτσι από το να αποφασίσουμε και να επιλέξουμε, η συνείδηση που έχουμε (της άσκησης) μειώνεται και εξαφανίζεται».

ομοιότητα του νοήματος» κι ως εκ τούτου το ερώτημα αφορά πλέον «τη δύναμη των εικόνων» αντί «της εξωτερικής κι άμεσης (apparente) μορφής της»[462].

Επομένως, η προσπάθεια του νοείν σχεδόν συνταυτίζεται με την προσπάθεια προσοχής ως συνεχούς μεταμόρφωσης της σχηματικής κι αφηρημένης σχέσης σε εικόνες μέσω πνευματικής κίνησης ανάμεσα από τους εσωτερικούς και ετερογενείς κύκλους έως τη δημιουργία ενός νέου στοιχείου. Η προσπάθεια προσοχής αποκτά λοιπόν τη σημασία μιας ανανεωτικής δύναμης στηριζόμενη στον αδιάλειπτο « εμπλουτισμό (enrichissement) της αντίληψης από τις ενθυμήσεις », καθώς κάθε στιγμή η αντίληψη ξεκινά την επίκληση νέων ενθυμήσεων αναζητώντας ολοένα μεγαλύτερη σαφήνεια και ευκρίνεια (clarté, distinction)[463].

Εξάλλου, η μπερξονική κριτική στην μπιρανιανή θεωρία εστιάζεται ακριβώς στο θέμα της « δημιουργικής γονιμότητας (fécondité créatrice) » που διακρίνει το φαινόμενο της προσοχής, υποστηρίζοντας μάλιστα ότι ο προγενέστερός του « δεν ώθησε την ανάλυση του μηχανισμού τη προσοχής αρκετά μακριά ώστε να μας κάνει κατανοητά τα εξαιρετικά (extraordinaires) αποτελέσματα που παράγει, -αποτελέσματα πράγματι θαυμάσια (merveilleux), διότι μοιάζει να δημιουργεί, να προσθέτει στο δεδομένο και, κατά κάποιον τρόπο, κάνει να υπάρχει σε αυτό κάτι παραπάνω από τον ίδιο του τον εαυτό. Παράγει ένα είδος πολλαπλασιασμού των ιδεών (prolifération de l'idée) »[464]. Αντιθέτως, για τον Biran, υπάρχουν όχι τόσο δύο μορφές ή δύο είδη βουλητικής προσπάθειας, αλλά δύο διαφορετικοί τρόποι της προσπάθειας[465], η διαφορά των οποίων έγκειται σε αυτήν της έντασης που χαρακτηρίζει τον καθένα, κάτι το οποίο δεν συνιστά διαφορά ποιότητας όπως συμβαίνει στην μπερξονική σκέψη.

Ιδωμένη υπό το πρίσμα λοιπόν της διάρκειας, η προσπάθεια προσοχής στον Bergson επιχειρεί να τεκμηριώσει την ανάδυση μιας ορισμένης καινοτομίας, του καινοφανούς, της ποιοτικής διαφοροποίησης της εκκολαπτόμενης από την ενεργώς υπάρχουσα κατάσταση (naissant-actuel). Στο πλαίσιο αυτό, η θεωρία του Wundt κατορθώνει σε κάποιο βαθμό να αναδείξει την ύπαρξη ενός αισθήματος που διαφοροποιείται ποιοτικώς « από τα στοιχεία που το συγκροτούν » : έτσι, αντί απλώς να διακρίνουμε τις ιδέες (idée perçue), τις αντιλαμβανόμαστε (idée aperçue). Παρά ταύτα, η προαναφερθείσα θεωρία δεν κατορθώνει να συλλάβει τον, κατά τον Bergson, πραγματικό τρόπο σύνδεσης μεταξύ της βούλησης και της νόησης, ανάγοντας το φαινόμενο της προσοχής « στην αυθορμησία της νόησης»,

[462] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 549. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 958/189.

[463] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 699.

[464] *Ό.π.*, σ. 696.

[465] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 70.

εγκαθιδρύοντας μεταξύ νόησης και βούλησης μια σχέση ισοδυναμίας (rapport d'équivalence), αποδίδοντας έτσι στη νόηση μια πορεία « παράλληλη » προς αυτήν της βούλησης. Άλλωστε, « η μεγάλη δυσκολία που συναντά κάθε θεωρία περί προσοχής είναι να εξηγήσει πώς η βούληση μπορεί να γονιμοποιήσει (féconder) τη νόηση »[466].

Έχοντας περιγράψει το είδος του εγχειρήματος εντός του οποίου παράγεται το αίσθημα της προσπάθειας, ο Bergson προχωρά στη διερεύνηση της «ιδιαίτερης συνθήκης που αυτή η διεργασία πρέπει να τηρεί ώστε η προσπάθεια να λάβει μέρος σε αυτήν». Αναφέρεται πλέον στις ανώτερες μορφές της διανοητικής προσπάθειας[467] κι ιδιαιτέρως σε αυτήν της προσπάθειας επινόησης, κατά την οποία, τη νοητική αλλά και ζωτική αναγκαιότητα της προσοχής στη ζωή υπερβαίνει μια άλλη προσπάθεια, αυστηρώς "πνευματική", καθώς με την επινόηση εκδηλώνεται η δημιουργία του καινοφανούς και απρόβλεπτου[468] με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο. Η προσπάθεια επινόησης (effort d'invention) λοιπόν συνδέεται με την μπερξονική ιδέα της αυτοδημιουργίας: «Η επινόηση δίνει ύπαρξη σε αυτό που δεν υπήρχε και θα μπορούσε να μην έρθει ποτέ»[469].

Πρέπει να προσθέσουμε ότι, εκτός από μια ανώτερη μορφή του νοείν, η προσπάθεια επινόησης είναι, συγχρόνως, αυτή που άπτεται των πιο μύχιων στρωμάτων της εσωτερικής μας ζωής. Στο σημείο αυτό, είναι αξιοσημείωτη η αναφορά στην μπερξονική μέθοδο: κατά τον Bergson, « υπάρχει ένας νόμος στην ψυχολογία σύμφωνα με τον οποίο, όταν η δεδομένη διαδικασία αναπαράγεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, στις πιο συνηθισμένες, τις πιο χρήσιμες, τις πιο αναπτυγμένες και τις πιο σύνθετες μορφές της, συνεχίζει να παράγεται με τον ίδιο τρόπο στις κατώτερες μορφές της»[470]. Μάλιστα, όπως φαίνεται, ο γάλλος φιλόσοφος προτίθεται να «εξηγήσει το κατώτερο από το ανώτερο, την αυθόρμητη προσπάθεια από

[466] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 696-697. Ο Bergson συμφωνεί με τον Wundt όσον αφορά τον κεντρομόλο χαρακτήρα της λειτουργίας της προσοχής. Ωστόσο, η προσοχή στον γάλλο φιλόσοφο δεν αναφέρεται μόνο σε μια κεντρική δύναμη που καθορίζει την αντιληπτική λειτουργία, αλλά υποστηρίζει ότι αυτό που βρίσκεται στο πίσω μέρος (arrière plan), οι προσδοκίες και οι πεποιθήσεις αυτού που ακούει, καθορίζουν σε κάθε περίπτωση ό,τι αυτός ακούει και καταλαβαίνει. Με σύγχρονους όρους, το ερώτημα είναι αν η ανάλυση του χαμηλού επιπέδου (της φωνητικής) είναι ανεξάρτητη ή όχι της ανάλυσης του υψηλού επιπέδου (της ανάλυσης των λέξεων και της σύνταξης). Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 30-31 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή). Όσον αφορά τον Wilhelm Wundt, βλ. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, γαλλική μτφρ., τ. 1, σ. 242-252.

[467] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 536-537. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946/174.

[468] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 538. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 948/176.

[469] *PM, Œuvres*, σ. 1293/52.

[470] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 700.

αυτήν που συνοδεύεται από την προσοχή και, κατά κάποιον τρόπο, την ίδια τη μυϊκή προσπάθεια από τη διανοητική προσπάθεια»[471].

Ο φιλόσοφος εφαρμόζει λοιπόν το "μοντέλο" της προσπάθειας της προσοχής στη σωματική μνήμη, διερωτώμενος σχετικά με το «πώς η σωματική προσπάθεια και η νοητική προσπάθεια διαφωτίζουν η μία την άλλη»; Παραθέτοντας το παράδειγμα της εκμάθησης ενός χορού, αναδεικνύεται ότι η σχηματική αναπαράσταση της κίνησης συνίσταται σε «μια αναπαράσταση σχέσεων, κυρίως χρονικών, ανάμεσα στα διαδοχική μέρη της προς εκτέλεση κίνησης». Εξάλλου, η εικόνα του χορού δεν είναι ούτε μια καθαρά οπτική εικόνα ούτε μια καθαρά κινητήρια εικόνα, αλλά ούτε μια «σταματημένη (arrêtée)» εικόνα, «καθώς θα ποικίλει και θα συγκεκριμενοποιηθεί στην πορεία της εκμάθησης που είναι υπεύθυνη να διευθύνει». Με αφετηρία τις κιναισθητικές εικόνες παλιών κινήσεων, ταυτόσημων ή ανάλογων με στοιχειώδεις κινήσεις στις οποίες "αποσυντίθεται (se décompose)" η συνολική κίνηση ενός χορού, στη συνέχεια συντελείται η τροποποίησή τους με τον συνδυασμό τους «με έναν νέο τρόπο» κατά τη σχηματική αναπαράσταση ολόκληρης της νέας κίνησης[472].

Όπως δείξαμε, η ύπαρξη του σώματος στη σκέψη του Bergson ως του πρωταρχικού στοιχείου που "οριοθετεί" το υποκείμενο συνιστά το ακραίο, το οριακό, σχήμα δράσης των συνειδησιακών επιπέδων (εξού ο αυθόρμητος χαρακτήρας του), το οποίο ωστόσο καθορίζεται "εκ των άνω", δηλαδή από τις ανώτερες λειτουργίες, από τα βαθύτερα σχήματα δράσης. Ο ίδιος ο Bergson επισημαίνει ότι υπάρχει «μια θεμελιώδης αναλογία» μεταξύ της μυϊκής προσπάθειας και αυτής της προσοχής: και οι δυο επιτελούνται βάσει μιας προόδου που συντελείται μεταξύ δύο στοιχείων, ανάμεσα σε αυτό που έχει ήδη συντελεσθεί, δηλαδή στο ενεργώς υπάρχον (actuel) και σε αυτό που "γεννιέται (naissant)"[473]. Επιπλέον, όπως παρατηρούμε, η περιγραφή του σωματικού πόνου ως αποτέλεσμα μιας προσπάθειας αντιμετώπισης ενός κινδύνου, προσπάθεια η οποία είναι «αδύναμη», εφόσον απομονώνεται σε ένα συγκεκριμένο σημείο του σώματος[474], παρουσιάζει ομοιότητες με τον τρόπο

[471] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 344 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 30).

[472] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 540-542. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 950-952/178-181.

[473] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 703.

[474] *MM*, *Œuvres,* σ. 204/56 : η «αμοιβαιότητα» μεταξύ των μερών του οργανισμού τον καθιστά ανίκανο να αντιδράσει σε κάτι που συμβαίνει σε ένα μόνο σημείο του. Επιπροσθέτως, πρόκειται για μια προσπάθεια η οποία είναι «δυσανάλογη ως προς τον κίνδυνο που συντρέχει», διότι, ενώ ο κίνδυνος μπορεί να είναι θανατηφόρος, ο πόνος μπορεί να είναι ελαφρύς, αντιθέτως, μπορεί να έχουμε έναν ανυπόφορο πόνο ο οποίος ωστόσο να μην ενέχει παρά μια ασήμαντη επικινδυνότητα.

περιγραφής των διαταραχών προσωπικότητας ως προσπάθειας αντιμετώπισης της ψυχολογικής κούρασης διά του εντοπισμού και της οριοθέτησης του προβλήματος[475].

Η χρήση της προαναφερθείσας μεθόδου, κατά την οποία η κατώτερη λειτουργία διερευνάται με βάση τον τρόπο λειτουργίας της ανώτερης, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη διαφορετική προέλευση των στοχασμών του Bergson και του James (μεταφυσικής και εμπειρικής προέλευσης αντιστοίχως), δεδομένου μάλιστα ότι η προαναφερθείσα μέθοδος φαίνεται να εγγράφεται εντός της γαλλικής πνευματοκρατικής παράδοσης κι ειδικότερα απαντάται στη σκέψη του Jules Lagneau (1851-1894) [συνεχιστή του Lachelier (1832-1918) και του Biran]. «Η θεμελιώδης λοιπόν ιδέα που πρέπει να μας καθοδηγεί είναι ότι το ανώτερο εξηγεί το κατώτερο· οι κατώτερες λειτουργίες υποστηρίζουν τις ανώτερες, αλλά είναι οι ανώτερες που εξηγούν τις κατώτερες»[476].

Όπως δείξαμε, η ύπαρξη του σώματος στη σκέψη του Bergson ως του πρωταρχικού στοιχείου που "οριοθετεί" το υποκείμενο συνιστά το ακραίο, το οριακό, σχήμα δράσης των συνειδησιακών επιπέδων (εξού ο αυθόρμητος χαρακτήρας του), το οποίο ωστόσο καθορίζεται "εκ των άνω", δηλαδή από τις ανώτερες λειτουργίες, από τα βαθύτερα σχήματα δράσης. Επιπλέον, όπως παρατηρούμε, η περιγραφή του σωματικού πόνου ως αποτέλεσμα μιας προσπάθειας αντιμετώπισης ενός κινδύνου, προσπάθεια η οποία είναι «αδύναμη»,

[475] Σχετικά με τα προβλήματα προσωπικότητας, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2).

[476] G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* σ. 351 και σ. 357. Η επιλογή της συγκεκριμένης μεθόδου δεν αντιβαίνει αναγκαστικά στην αξία της σωματικής διάστασης του ανθρώπου. Ωστόσο, ο Maurice Merleau-Ponty στα μαθήματά του στην École Normale Supérieure (κατά το ακαδημαϊκό έτος 1947-1948, στα οποία απαντάται η πιο ολοκληρωμένη άποψη του φιλοσόφου σχετικά με την μπερξονική φιλοσοφία) φαίνεται να εναντιώνεται στον τρόπο εξέλιξης της σωματικής μνήμης στο *Ύλη και μνήμη*. Βλ. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, σ. 83-95, ιδ. σ. 89, σ. 92, σ. 94 και σ. 95. Πιο συγκεκριμένα, ο Merleau-Ponty υποστηρίζει ότι ο Bergson στο πρώτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη* κάνει λόγο για ένα σώμα που «είναι το παρόν: είναι λοιπόν μια στιγμή της διαλεκτικής του χρόνου και κάθε συνείδηση του παρελθόντος συσχετίζεται με το σώμα». Υπό αυτήν την έννοια, ο Bergson «προσπαθεί να προικίσει (doter) το σώμα μια λειτουργία συγκρότησης του χρόνου. Υπάρχει λοιπόν μια "μνήμη του σώματος"», δηλαδή «μια κατανόηση του χρόνου από το σώμα». Αντιθέτως, το δεύτερο κεφάλαιο του ίδιου έργου αποκαλύπτει, σύμφωνα πάντα με τον Merleau-Ponty, ότι «δεν υπάρχει λοιπόν για τον Bergson αληθινή μνήμη του σώματος». Έτσι, κατά τον Merleau-Ponty, ο Bergson « δικαιολογεί την πνευματοκρατία εκκινώντας, αντιθέτως (comme antithèse), από έναν ορισμένο ρεαλισμό ο οποίος εισάγει το πνεύμα ως κάτι επιπρόσθετο (surplus)». « Στο εξής, όταν ο Bergson θα θέλει να μιλήσει για την ενθύμηση, θα ξεχάσει το καλύτερο που είχε γράψει για το σώμα κι όταν θα μιλάει για το σώμα, θα χάνει την όψη της συνείδησης του χρόνου».

εφόσον απομονώνεται σε ένα συγκεκριμένο σημείο του σώματος[477], παρουσιάζει ομοιότητες με τον τρόπο περιγραφής των διαταραχών προσωπικότητας ως προσπάθειας αντιμετώπισης της ψυχολογικής κούρασης διά του εντοπισμού και της οριοθέτησης του προβλήματος[478].

Στο πλαίσιο αυτό, ο Bergson μελετά την προσπάθεια επινόησης ως μια μορφή προσπάθειας που υπερβαίνει το αυστηρώς καθορισμένο πλαίσιο της νοητικής λειτουργίας. Η επινόηση αποτελεί μια διεργασία πάνω στα μέσα πραγμάτωσης κι υλοποίησης της αφηρημένης ιδέας[479], η οποία παίρνει σώμα τη στιγμή που η "σχηματική αναπαράσταση" γίνεται "εικονική αναπαράσταση". Η καλλιτεχνική προσπάθεια είναι ένα καλό παράδειγμα της προσπάθειας επινόησης: ο καλλιτέχνης δρα επί της ύλης με σκοπό να την τροποποιήσει, να την μεταμορφώσει σύμφωνα με μια αρχική ιδέα η οποία μπορεί να είναι αρκετά ασαφής. Εκτός από τη διαδικασία συγκεκριμενοποίησης κι υλοποίησης του αφηρημένου σχήματος σε εικόνα[480], στην προσπάθεια επινόησης ο Bergson προσθέτει ότι το αρχικό σχήμα μπορεί να είναι ελαστικό (élastique), κινούμενο (mouvante) ή κινητό (mobile) σε σχέση με την προσπάθεια προσοχής, ενώ η συνείδηση του αισθήματος της προσπάθειας ανακύπτει ακριβώς στην πορεία αυτής της διεργασίας ανάπτυξης ενός σχήματος (μιας ιδέας) σε εικόνες[481] ή μάλλον «μετατροπής (convertir) ενός σχήματος σε εικόνα»[482].

Όσον αφορά τη θέση περί πραγμάτωσης μιας "κατευθυντήριας ιδέας", ο φιλόσοφος παραπέμπει στις θεωρίες των Frédéric Paulhan (1856-1931) και Ribot. Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson αναφέρεται στο έργο του Paulhan με τίτλο *Ψυχολογία της επινόησης* (*Psychologie de l'invention),* κατά τον οποίο υπάρχει « στο πνεύμα κάτι το απλό, το γενικό, το αφηρημένο […]. Για τον μουσικό ή τον ποιητή είναι μια εντύπωση […] που πρόκειται να εκτυλιχθεί σε

[477] *MM*, *Œuvres,* σ. 204/56: η «αμοιβαιότητα» μεταξύ των μερών του οργανισμού τον καθιστά ανίκανο να αντιδράσει σε κάτι που συμβαίνει σε ένα μόνο σημείο του. Επιπροσθέτως, πρόκειται για μια προσπάθεια η οποία είναι «δυσανάλογη ως προς τον κίνδυνο που συντρέχει», διότι ενώ ο κίνδυνος μπορεί να είναι θανατηφόρος, ο πόνος μπορεί να είναι ελαφρύς, αντιθέτως, μπορεί να έχουμε έναν ανυπόφορο πόνο ο οποίος ωστόσο να μην ενέχει παρά μια ασήμαντη επικινδυνότητα.

[478] Σχετικά με τα προβλήματα προσωπικότητας, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 2).

[479] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 537-538. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, η προσπάθεια επινόησης συναρτάται με, ή ακόμη καλύτερα προϋποθέτει μία ενορατική προσέγγιση του αντικειμένου, κάτι το οποίο θα μελετήσουμε στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας μας, όπου θα παρουσιάσουμε την επινόηση στις διάφορες μορφές της: φιλοσοφική, καλλιτεχνική ακόμη και μυστικιστική. Προς το παρόν περιοριζόμαστε να σημειώσουμε τον μη αμιγώς νοητικό χαρακτήρα της επινοητικής προσπάθειας. Πβ. ενδεικτικά «Introduction à la métaphysique», *PM*, *Œuvres*, σ. 1421/213.

[480] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 537-538. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 947/175.

[481] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 538-539. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 948/176. Βλ. επίσης P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 711.

[482] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 537. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946-947/174.

ήχους ή εικόνες. Για τον μυθιστορηματογράφο ή τον δραματουργό είναι μια θέση που αναπτύσσεται σε γεγονός, ένα γενικό συναίσθημα, ένα κοινωνικό περιβάλλον, κάτι αφηρημένο που τελικά υλοποιείται σε ζωντανές φιγούρες»[483]. Όπως βλέπουμε στο ίδιο το έργο του Paulhan, η μετάβαση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, από την ιδέα στην υλοποίησή της ή ακόμα από την επιθυμία στο ολοκληρωμένο έργο και από την σκέψη στην πραγματικότητα τελείται με έναν τέτοιον τρόπο ώστε η αληθινή πραγμάτωση της κατευθυντήριας ιδέας (idée directrice) απαιτεί την μεταμόρφωσή της[484].

Στο έργο του Théodule Ribot, ο Bergson βρίσκει την ύπαρξη ενός ιδεώδους, «δηλαδή ενός ορισμένου αποκτημένου αποτελέσματος» καθώς και τη θέση περί της προσπάθειας επινόησης ως «διεργασίας ικανοποίησης του μεσοδιαστήματος πάνω από το οποίο έγινε το άλμα»[485] από την ιδέα στην πράξη. Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι και οι δύο στοχαστές αναφέρονται στις μεγάλες επινοήσεις. Όπως υπογραμμίζει ο θεμελιωτής της επιστημονικής ψυχολογίας στη Γαλλία, «κάθε άνθρωπος δημιουργεί λίγο ή περισσότερο»: «η καινοτομία μόνη της είναι ουσιώδης, είναι το φυσιολογικό σημάδι· η σπουδαιότητα ή η χρησιμότητα είναι δευτερεύοντα (accessoires), δεν είναι παρά ένα κοινωνικό σημάδι». Στη συνέχεια μάλιστα, ο Ribot διακρίνει δύο «γενικές μεθόδους (procédés)» με τους οποίους συντελείται η επινόηση: «Σε κάθε δημιουργία, μεγάλη ή μικρή, υπάρχει μια καθοδηγητική ιδέα (idée directrice), ένα ιδεώδες (idéal) (εκλαμβάνοντας αυτόν τον όρο όχι στην υπερβατική του σημασία αλλά ως συνώνυμο του τέλους, του σκοπού) ή πιο απλά: ένα πρόβλημα προς επίλυση. Η θέση της ιδέας, του προβλήματος που έχει τεθεί, δεν είναι η ίδια στις δύο μεθόδους». Ενώ για την πρώτη (την «ολοκληρωμένη») η θέση της ιδέας είναι «στην αρχή», για τη δεύτερη [τη σύντομη (abrégé) ή ενορατική (intuitif)], βρίσκεται «στο κέντρο» [486].

Λαμβάνοντας υπ’όψιν την "ανωτερότητα" της επινοητικής προσπάθειας, θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε τον Alain Panero, ο οποίος διακρίνει τη "μηχανική" μνήμη από την "εμπνευσμένη (inspirée)" αναγνώριση[487]. Δεν πρέπει ωστόσο να αμελούμε την αμοιβαιότητα ανάμεσα στο κινητήριο και το δυναμικό σχήμα, το οποίο επιτρέπει στον γάλλο φιλόσοφο να εξηγήσει την ολοκληρωμένη διαδικασία της αναγνώρισης[488].

[483] « L’effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 947/175. Ο Bergson παραπέμπει στο έργο του Paulhan, *Psychologie de l’invention*, κεφάλαιο IV.

[484] Βλ. F. Paulhan, *Psychologie de l’invention*, σ. 50 και σ. 52.

[485] Βλ. « L’effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 537. Πβ. « L’effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 946-947/174. Όσον αφορά το έργο του Ribot, ο Bergson παραπέμπει στο *L’Imagination créatrice*, σ. 130.

[486] T. Ribot, *L’Imagination créatrice*, σ. 129-134.

[487] Βλ. A. Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualiste minimaliste de* Matière et mémoire, σ. 40.

[488] Βλ. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, σ. 114.

Εν συντομία, η μπερξονική προσπάθεια εν γένει συνίσταται στο αίσθημα της σχέσης της πνευματικής δύναμης με την ύλη, αίσθημα το οποίο επιδέχεται διαβαθμίσεις, δρώντας ως κινητήριο σχήμα το οποίο φέρει το σημάδι μιας ελάχιστης βουλητικής παρουσίας, ενός στοιχειώδους βουλητικού ενεργήματος αλλά και ως νοητικό σχήμα το οποίο ωστόσο δεν μπορεί να ιδωθεί δίχως την ενεργοποίηση των κινητήριων μηχανισμών. Σε κάθε περίπτωση, ο όρος της καινοτομίας λαμβάνει μέρος στην εκάστοτε δράση ανάλογα πάντα με την ένταση και την πολυπλοκότητα της δραστηριότητας.

4/ Η επιλεκτική δραστηριότητα του πνεύματος στον James

Στην εξέλιξή της η ψυχολογία του James αντιτίθεται στην πειραματική ψυχολογία του Wundt και τον στρουκτουραλισμό του μαθητή του Edward B. Titchener, διότι ο αμερικανός ψυχολόγος προκρίνει, έναντι της ανάλυσης της δομής των ψυχικών φαινομένων, τη διερεύνηση του τρόπου λειτουργίας τους καθώς και του λόγου ύπαρξης αυτού του τρόπου λειτουργίας. Στηριζόμενος ο James στη θέση ότι η συνείδηση συνίσταται σε ένα ρεύμα διαφόρων στοιχείων, τα οποία κατά την εκτύλιξη της συνειδησιακής ροής δεν παραμένουν τα ίδια, υποστηρίζει ότι αυτό που παραμένει σταθερό κι άρα αυτό που πρέπει να μελετηθεί είναι ο τρόπος λειτουργίας του ανθρώπινου νου κι όχι το περιεχόμενο των φαινομένων του. Άλλωστε, η ίδια η ανθρώπινη συνείδηση, κατά τον αμερικανό ψυχολόγο και φιλόσοφο, συλλαμβάνεται μέσω της έννοιας της προσαρμογής της νοητικής λειτουργίας σε νέες καταστάσεις[489]. Πράγματι, «η προφανής έλλειψη οργάνωσης» των στοιχείων που πραγματεύεται το έργο του 1890 να μην «μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε με την πρώτη ματιά το σύνολο των καινοτομιών που κομίζει»[490], ωστόσο η προσεκτική εξέτασή του αποκαλύπτει ένα σύνολο θεμάτων που αποτέλεσαν αντικείμενο έρευνας κι αντιπαραθέσεων την περίοδο όπου διαμορφωνόταν η νέα, εκείνη την εποχή, επιστήμη της ψυχολογίας.

Η θεωρία του James εντάσσεται στη "νέα ψυχολογία" που εναντιώνεται στην "ορθολογική" ψυχολογία των παλαιότερων και η οποία προκρίνει μια νέα θεώρηση του

[489] Σχετικά με το ζήτημα το ζήτημα του χαρακτηρισμού της ψυχολογικής θεωρίας του James ως "λειτουργισμού" και την επίδραση της δαρβινικής θεωρίας στον στοχασμό του αμερικανού ψυχολόγου, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 88, 142-155, ιδ. σ. 142-145.

[490] *Ό.π.,* σ. 11. Επισημαίνουμε ότι, κατά τη συγγραφή του, ο James επιχείρησε να «σφυρηλατήσει κάθε πρόταση» αναζητώντας μη αναγώγιμα και "ανθεκτικά" γεγονότα («I have to forge every sentence in the teeth of irreducible and stubborn facts»). Το γεγονός αυτό ο Whitehead θεωρεί ως μια «νέα απόχρωση της μοντέρνας σκέψης (« this new tinge to modern minds »)», βλ. A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, σ. 13.

ανθρώπινου πνεύματος από τη σκοπιά των αλληλεπιδράσεών του με το περιβάλλον του και όχι υπό το πρίσμα ενός πνεύματος ως διακριτού και αυτάρκους όντος[491].

Εδώ ακριβώς, δηλαδή στην έννοια της προσαρμογής, εντοπίζουμε ένα σημείο καίριας σημασίας όσον αφορά τη σύγκλιση μεταξύ της μπερξονικής και της τζαιημσιανής σκέψης, αποτελώντας μάλιστα ένα θέμα που καθορίζει αποφασιστικά τις δύο θεωρίες περί προσοχής. Όπως παρατηρούμε, στη σκέψη του James η παρορμητικότητα της συνείδησης συνεπάγεται μια μορφή επιλογής (selection) η οποία συναρτάται με μια ορισμένη προσοχή. Πρόκειται ειδικότερα για μια επιλεκτική προσοχή η οποία υπερβαίνει την προσπάθεια προσοχής αυτήν καθεαυτήν, δηλαδή την διακριτή βουλητική παρέμβαση. Το ίδιο άλλωστε συμβαίνει και στην μπερξονική σκέψη όπου η προσπάθεια προσοχής στη ζωή λαμβάνει ένα ευρύτερο νόημα, καθώς επιτελεί μια γενικότερη λειτουργία προσαρμογής στο πραγματικό έναντι της διανοητικής προσοχής αυτής καθεαυτή. Όπως διαβάζουμε:

«Υπάρχουν χαρακτηριστικά που αποτελούν τη συνείδηση, με παθητικό και δεκτικό τρόπο μέσω των ικανοτήτων της να γνωρίζει και να καταγράφει. Αλλά υπάρχει κάτι που η συνείδηση κάνει, suâ sponte, και το οποίο φαίνεται να συνιστά ο ίδιον της»[492].

Σύμφωνα λοιπόν με τον James, η εμπειρία μας διαμορφώνεται ανάλογα με το στοιχείο στο οποίο εφιστούμε την προσοχή μας: « μόνο τα στοιχεία που παρατηρώ διαμορφώνουν το πνεύμα μου », σύμφωνα με την ικανότητα της επιλογής, χωρίς την οποία η αντίληψη του εξωτερικού κόσμου και η ίδια η συνείδηση του κάθε όντος θα βρισκόταν σε μια χαοτική κατάσταση. Η αντίληψη λοιπόν του εξωτερικού κόσμου συντελείται διά της επιλεκτικής ικανότητας η οποία συσχετίζεται με τη χρησιμότητα που κάθε εξωτερικό δεδομένο παρουσιάζει για εμάς. Η ανθρώπινη συνείδηση υπάρχει ως έχει χάρη στο «επιλεκτικό ενδιαφέρον» που την χαρακτηρίζει στη σχέση της με τον εξωτερικό κόσμο[493]. Ο αμερικανός ψυχολόγος και ο γάλλος φιλόσοφος αναδεικνύουν την άμεση σύνδεση της αντιληπτικής λειτουργίας, αλλά και της ίδιας της ανθρώπινης συνείδησης, με μια ικανότητα επιλογής που τίθεται σε συνάρτηση με το κριτήριο της χρησιμότητας της εκάστοτε εμπειρίας αναφορικά με τη δική μας δράση:

«Είναι η πρακτική χρησιμότητα που καθορίζει εξ ολοκλήρου τις αισθήσεις των οποίων θα πρέπει να έχουμε συνείδηση και αυτές τις οποίες πρέπει να αγνοήσουμε. Δεν παρατηρούμε ή δεν διακρίνουμε ένα αισθητηριακό δεδομένο παρά στο βαθμό που από αυτό εξαρτάται η τροποποίηση των δράσεών μας»[494].

[491] Βλ. *PP,* I, σ. 19.

[492] «Are we automata ?», *EPs*, σ. 46 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[493] *PP,* I, σ. 380-381. Πβ. επίσης *PBC*, σ. 11.

[494] *WB*, σ. 72 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

Η δραστηριότητα της ανθρώπινης συνείδησης διακρίνεται λοιπόν από μια αυθορμησία (spontaneity), χαρακτηριστικό γνώρισμα της οποίας είναι η συνεχής επιλογή μέσω πολυάριθμων εμπειριών, δίνοντας έμφαση σε κάποιες και αναστέλλοντας, συγχρόνως, τις υπόλοιπες, δηλαδή η επιλεκτική προσοχή (selective attention) της συνείδησης[495] εκφράζει την αυθορμησία της δράσης της. Υπό την επιρροή του Alexander Bain, ο οποίος υποστηρίζει την αυθόρμητη δραστηριότητα του νευρικού συστήματος, «την αυθόρμητη τάση» του «να εκφορτίζει (décharger) τη ζωτική του ενέργεια»[496], ο James αποκαλύπτει την αντίθεση, το "παράδοξο" του συνειρμισμού, ο οποίος δεν κατόρθωσε να δει την παραγωγή του καινοφανούς εντός της συνειρμικής αλυσίδας, την εμφάνιση δηλαδή ενός στοιχείου που διαφέρει από το προηγούμενα, καθώς δεν περιεχόταν στα στοιχεία αυτά καθεαυτά[497].

Με τον τρόπο αυτό, ο "λειτουργισμός" του αμερικανού ψυχολόγου τάσσεται εναντίον της συνειρμικής θεωρίας στην οποία η παραγωγή των ιδεών χαρακτηρίζεται από ομοιογένεια. Η τζαιημσιανή επιχειρηματολογία είναι παρόμοια με αυτήν του Bergson όσον αφορά την κριτική που ασκούν στην προαναφερθείσα θεωρία. Επιπλέον, το καινοφανές στοιχείο και η συνεπαγόμενη απροσδιοριστία της ανθρώπινης δράσης που ο Αμερικανός ασπάζεται, δεν μπορεί να γίνουν αποδεκτά στο όνομα μιας μεταφυσικής ή πνευματοκρατικής σύλληψης, καθώς πρόκειται «για λόγους εξωτερικούς ως προς τη επιστημονική ψυχολογία»[498]. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι για τον James, η αυθορμησία της συνείδησης είναι ελάχιστη (minimale), άλλωστε δεν συνίσταται σε μια δημιουργική δύναμη όπως στον Bergson. Έτσι όμως ο James αποφεύγει τον σπιριτουαλισμό, ενώ ταυτόχρονα του επιτρέπεται να ασκεί κριτική στον μηχανιστικό υλισμό[499].

Παρά τον διαφορετικό ρόλο που οι δυο φιλόσοφοι αποδίδουν στο πνεύμα, ο όρος τη επιλογής δρα με παρόμοιο τρόπο και στους δυο, διασφαλίζοντας την εμφάνιση ενός νέου στοιχείου, γεγονός το οποίο και στις δυο περιπτώσεις νοηματοδοτείται ως υπέρβαση των δεδομένων πραγμάτων. Ειδικότερα, ενώ στον Γάλλο η εν λόγω υπέρβαση δείχνει να συνέχεται με την μπερξονική σύλληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας ως συνέχειας αλλαγής διά μιας ενοποιητικής προσπάθειας, στον Αμερικανό, φαίνεται να θεμελιώνεται στην ίδια τη συνειδησιακή φύση δίχως την παρουσία της προσπάθειας αυτής καθεαυτή. Πιο συγκεκριμένα, το στοιχείο του καινοφανούς στον James εντοπίζεται εντός του συνειρμού των

[495] «Are we automata ?», *EPs*, σ. 46, 49.

[496] Σχετικά με τη συμβολή του Bain στη διαμόρφωσης της νέας επιστημονικής ψυχολογίας την οποία ασπάζεται ο James, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 187-188.

[497] Βλ. *ό.π.,* σ. 25-26.

[498] Βλ. *ό.π.,* σ. 64-65.

[499] Βλ. *ό.π.,* σ. 116.

ιδεών: ενώ ο συνειρμός διά της εγγύτητας (association by contiguity) αφορά μόνο τα ζώα, στον άνθρωπο αναπτύσσεται ο συνειρμός διά της ομοιότητας (association by similarity), ο οποίος αποδεικνύει την επιλεκτική δραστηριότητα του πνεύματος και, ως εκ τούτου, την απροσδιοριστία της δράσης του. Ο πρώτος τρόπος σύνδεσης των ιδεών χαρακτηρίζει τις κατώτερες διεργασίες, ενώ ο δεύτερος τις ανώτερες, στις οποίες το πνεύμα είναι «αυτόνομο και αποτελεσματικό και είναι αποτελεσματικό διότι είναι αυτόνομο». Με τον τρόπο αυτό, οι δυο τρόποι είναι συνεκτατοί με τους δύο πόλους της ανθρώπινης φύσης: του παθητικού και του ενεργητικού, του μηχανικού και του απροσδιόριστου[500], οι οποίοι φαίνεται να βρίσκονται σε αντιστοιχία με τα ζεύγη εννοιών που απαντώνται στον Bergson, αυτά του μηχανικού και του έμβιου, του αυτόματου-αυθόρμητου και του ελεύθερου στοιχείου[501].

Η επιλεκτική λοιπόν δραστηριότητα του πνεύματος σηματοδοτεί την ικανότητα προσαρμογής και, ως εκ τούτου, διαμόρφωσης νέων συνηθειών, εντός των οποίων θα περιληφθούν βεβαίως, προσαρμοζόμενες σε αυτές, ακόμα και οι πρωτογενείς ενέργειες, οι κατώτερες διεργασίες, των ενστίκτων και των συναισθημάτων[502]. Επιπλέον, η προσεκτική διερεύνηση του όρου της επιλεκτικής προσοχής στο στοχασμό του αμερικανού ψυχολόγου φανερώνει την άρρηκτη σύνδεσή της με αυτόν της αναστολής (inhibition), « μόνιμο στοιχείο της εγκεφαλικής μας ζωής (constant element of our cerebral life) », όχι κάτι περιστασιακό (occasional accident), αλλά στοιχείο « ουσιώδες (essential) », « ακατάπαυστο » και « αδιάλειπτο » (« unremitting, unceasing»)[503]. Από την πλευρά του, και ο Γάλλος αναφέρεται στην προσοχή στη ζωή ως δύναμη αναστολής, φαινόμενο το οποίο προετοιμάζει την πραγματική (αμιγώς νοητικού χαρακτήρα) προσοχή[504].

Ο όρος της αναστολής συνιστά μια απαραίτητη συνθήκη της καταβολής προσοχής στη ζωή, διότι καθορίζει την προσαρμοστική δύναμη στον άνθρωπο. Αν το σύνολο της μνήμης δεν απωθηθεί, τότε το υποκείμενο δεν μπορεί να δράσει, θέση που θα αποσαφηνιστεί με τη μελέτη (στη συνέχεια του κεφαλαίου μας) των διαταραχών προσωπικότητας. Μάλιστα, η μπερξονική προσοχή στη ζωή προϋποθέτει μια μορφή "λήθης (oubli)" εξ ολοκλήρου χρήσιμης για την ανθρώπινη δράση. Εντούτοις, η μορφή λήθης για τον Bergson έχει θετικό νόημα, αφού αναστέλλει ό,τι μη χρήσιμο προκειμένου να φωτίζει την παρούσα στιγμή, επιτρέποντας έτσι στη βουλητική δύναμη να τροποποιήσει τη γνώση που έχει ήδη αποκτηθεί.

[500] Βλ. *ό.π.,* σ. 93-94, σ. 96, σ. 107, σ. 119 καθώς και σ.159.

[501] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 1).

[502] *PBC,* σ. 11.

[503] *PP*, II, σ. 1185.

[504] Έχουμε ήδη κάνει αναφορά στον όρο της αναστολής κατά την εξέταση της προσοχής στη ζωή. Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1). Πβ. *MM, Oeuvres,* σ. 246/110.

Απεναντίας, στον James η εξίσωση της επιλογής με την αδιαφορία (ignore) ως προς τα υπόλοιπα στοιχεία[505] έχει ως αποτέλεσμα ο όρος της επιλογής να δρα εξ ολοκλήρου ανασταλτικά, λαμβάνοντας έτσι αρνητικό χαρακτήρα[506].

Ο λόγος της διαφοράς που παρατηρείται αναφορικά με το θετικό ή μη χαρακτήρα της ικανότητας επιλογής θα μπορούσε να ιδωθεί σε συνάρτηση με τους δυο αντίστροφους τρόπους βουλητικής επενέργειας. Ενώ στον Bergson η ύπαρξη του πνεύματος σηματοδοτεί τη δράση μιας δημιουργικής προσπάθειας και καθιστά τη βούληση συνεχώς παρούσα ακόμη και στις πιο στοιχειώδεις δραστηριότητές μας, στον James ο ανθρώπινος εγκέφαλος είναι το στοιχείο που μαρτυρά την αυθορμησία δράσης σε συνδυασμό με τη δύναμη του πνεύματος, την οποία χρειάζεται προκειμένου να μεταβεί στις ανώτερες διεργασίες. Οφείλουμε στο σημείο αυτό να επαναλάβουμε ότι η ανθρώπινη συνείδηση, τουλάχιστον στη θεωρία που διατυπώνεται στις *Αρχές ψυχολογίας*, δεν έχει το ρόλο της δημιουργικής δύναμης, όπως συμβαίνει στην μπερξονική σκέψη. Η ανασταλτική λειτουργία στον James εμφανίζεται να είναι λοιπόν ανάλογη της περιπλοκότητας της δραστηριότητάς μας, αποκτώντας έτσι σταδιακά τον χαρακτήρα μιας αρνητικής δύναμης.

Επίσης, κατά τον γάλλο φιλόσοφο, ο Αμερικανός περιορίζει, όπως έχουμε ήδη αναφέρει και όπως θα μελετήσουμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, το αμιγώς βουλητικό στοιχείο σε αυτό της προσοχής, σε μια ξεκάθαρη βουλητική εντολή (fiat)[507]. Αντιθέτως, για τον Γάλλο ακόμη και η αυθόρμητη αναγνώριση, παρόλο που δεν προαπαιτεί μια βουλητική παρέμβαση, αποτελεί μια εμπειρία που φέρει το σημάδι της πνευματικής μας δύναμης, θέση την οποία ο Bergson, όπως είδαμε, επιχειρεί να επιβεβαιώσει εξετάζοντας τις ανώτερες μορφές της ανθρώπινης βούλησης.

Η τζαιημσιανή διάκριση μεταξύ των ανώτερων και των κατώτερων λειτουργιών, μεταξύ δηλαδή των ψυχολογικών και των εγκεφαλικών διεργασιών, είναι απολύτως συμβατή με τη θεωρία αλληλεπίδρασης ψυχής-σώματος που ενστερνίζεται ο αμερικανός ψυχολόγος και φιλόσοφος και κατά την οποία, ο ρόλος της συνείδησης συνίσταται στο να ρίχνει φως στην εκάστοτε επιλογή[508]. Ο παρόμοιος τρόπος λειτουργίας της συνείδησης ως επιλεκτικής διαδικασίας στους δύο φιλοσόφους δεν πρέπει να μας κάνει να παραβλέπουμε μια σημαντική διαφορά, η οποία επηρεάζει καθοριστικά τις δυο θεωρίες περί συνείδησης και έχει σημαντικές συνέπειες στο επίπεδο της βουλητικής προσπάθειας.

---

[505] *PP,* I, σ. 273.
[506] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 98.
[507] Η προσοχή θα καθορίσει τον τρόπο διεύρυνσης της εμπειρίας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).
[508] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 88, 92, 159.

Πρόκειται για μια διαφορά μεθόδου, καθώς οι δύο σκέψεις ακολουθούν αντίστροφη πορεία και διερευνούν το ανθρώπινο πνεύμα εφαρμόζοντας δύο αρχές που κινούνται αντίθετα η μια προς την άλλη. Ειδικότερα, αφού η μπερξονική βούληση εκ προοιμίου εντάσσεται στους κόλπους του δημιουργικού χρόνου, ο γάλλος φιλόσοφος θα επιχειρήσει να εξετάσει τις κατώτερες λειτουργίες με άξονα την επινοητική φύση της συνείδησης· αντιστρόφως, το θεμέλιο της ψυχολογίας του Αμερικανού θα είναι πάντα η αντανακλαστική δράση[509]. Δίνεται μάλιστα η εντύπωση ότι οι δύο σκέψεις μελετούν με αντίστροφο τρόπο τη κίνηση των δυο πόλων του όντος: μεταξύ αυτόματου-μηχανικού και απροσδιόριστου-ελεύθερου. Για τον λόγο αυτό, η προσπάθεια στον Bergson αντανακλάται, θα λέγαμε, ακόμη και στο επίπεδο του αυτοματισμού, ενώ ο James εκκινεί από το "μοντέλο" της μη καταβολής προσπάθειας, από τον νόμο περί "ήσσονος προσπάθειας", για να φθάσει σε ό,τι συνιστά την ουσία του βουλητικού ενεργήματος. Με τον τρόπο αυτό, στον πρώτο η προσπάθεια απαντάται στον ίδιο τον τρόπο συγκρότησης του προσώπου, διεισδύει στο εσωτερικό του ψυχισμού μας, ενώ στον δεύτερο έρχεται να συντρέξει στις ανώτερες διεργασίες.

Οι αρχές που υιοθετούν οι Bergson και James φανερώνουν δύο διαφορετικά σημεία αναφοράς: ο Γάλλος εκκινεί από την ψυχολογική και συνάμα μεταφυσική διάρκεια, ο Αμερικανός από μια ψυχολογική θεωρία που στηρίζεται στη φυσιολογία. Υπό αυτές τις συνθήκες, στο επίπεδο τουλάχιστον της ψυχολογίας, οι δύο φιλόσοφοι ανευρίσκουν το διακριτικό γνώρισμα του βουλητικού ενεργήματος ακολουθώντας αντίστροφη πορεία. Έτσι η βουλητική προσπάθεια, για τον πρώτο αποτελεί κύριο όρο της συνείδησης ως δημιουργικής δύναμης, ενώ για τον δεύτερο ανευρίσκεται στην ανάπτυξη των διεργασιών, δίπλα στην εγκεφαλική δραστηριότητα.

5/ Η μπερξονική και η αισθησιοκινητική θεωρία περί διανοητικής προσπάθειας

Ο Bergson υιοθετεί πολλά σημεία της θεωρίας του Ribot σχετικά με τη λειτουργία της προσοχής, αναγνωρίζοντας την ακρίβεια της εν λόγω θεωρίας, παρόλο που θεωρεί ότι οι έρευνές της είναι « ανολοκλήρωτες »[510]. Σύμφωνα με τον Ribot, η λειτουργία της προσοχής φαίνεται να συνιστά μια μορφή μονοϊδεασμού, στην οποία το πνεύμα συγκεντρώνεται σε μία ιδέα, σε μία κατάσταση ανάμεσα σε όλες όσες αντιλαμβάνεται: «η προσοχή είναι η στιγμιαία στάση αυτής της ακατάπαυστης παρέλασης (défilé perpétuel) προς όφελος μιας και μόνο κατάστασης: είναι ένας μονοϊδεασμός (monoïdéisme)». Πρόκειται ειδικότερα για ένα

[509] Βλ. ενδεικτικά, *PP,* I, σ. 35 καθώς και *PP*, II, σ. 1086-1087. Άλλωστε, ο James υπήρξε κατ' αρχάς καθηγητής φυσιολογίας, προτού γίνει καθηγητής ψυχολογίας και, στο τέλος, φιλόσοφος.
[510] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 697.

«σχετικό μονοϊδεασμό », καθώς η προσοχή «προϋποθέτει την ύπαρξη μιας κυρίαρχης ιδέας που έλκει όλα όσα αναφέρονται σε αυτήν και τίποτα άλλο, μην επιτρέποντας στους συνειρμισμούς να παραχθούν παρά μόνο σε πολύ στενά όρια και με τον όρο ότι συγκλίνουν προς το ίδιο σημείο»[511].

Αποδεχόμενος ο Bergson ότι η προσοχή είναι «μια κατάσταση μονοϊδεασμού», καθώς η πνευματική (mental) προσπάθεια υπάρχει εκεί όπου «υπάρχουν νοητικά στοιχεία προς οργάνωση», επισημαίνει ταυτόχρονα τον δυναμικό χαρακτήρα της βουλητικής δύναμης. Έτσι, η προσπάθεια προσοχής ως βουλητική συγκέντρωση προϋποθέτει μια τέτοιου είδους οργάνωση, έναν τέτοιο βαθμό αλληλοδιείσδυσης των νοητικών στοιχείων ώστε να επιτυγχάνεται η ενότητα μιας «"κατευθυντήριας ιδέας (idée directrice)"», μιας μοναδικής (κι όχι απαραιτήτως απλής) αναπαράστασης. Για τον λόγο αυτό, ο Bergson υποστηρίζει ότι το πνεύμα δεν οδεύει προς μια «αφηρημένη, στεγνή (sèche) και κενή ενότητα», αλλά προς «την ενότητα της ίδιας της ζωής»[512]. Τούτο δεν πρέπει να μας προκαλεί εντύπωση αν λάβουμε υπ'όψιν ότι η προσπάθεια προσοχής αποτελεί ένα προπαρασκευαστικό βήμα της προσπάθειας επινόησης, η οποία θα υπερβεί τα στενά νοητικά όρια για να φθάσει, όπως θα δείξουμε στο τέταρτο κεφάλαιο, μέχρι τη φιλοσοφική ενόραση.

Αξίζει να σημειωθεί ότι οι όροι της "αντίστασης" και της κατάστασης του "νέου" συναντούνται και στον Ribot, ο οποίος επίσης αποδίδει έναν εξέχοντα ρόλο στο ανθρώπινο σώμα, υποστηρίζοντας ότι το υπόβαθρο κάθε πνευματικής δραστηριότητας βρίσκεται στις αισθησιοκινητικές διαδικασίες[513]. Σε αντίθεση ωστόσο με τον δεύτερο, ο Bergson υιοθετεί

[511] T. Ribot, *Psychologie de l'attention,* σ. 6-7.

[512] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 546. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 955-956/185-186.

[513] Ο Ribot στον διάσημο νόμο περί της απώθησης (loi de régression), διατείνεται ότι η προοδευτική καταστροφή της μνήμης ακολουθεί μια «λογική πορεία, ένα νόμο. Κατεβαίνει προοδευτικά από το ασταθές στο σταθερό {…} η πορεία της αμνησίας, διευθετημένη από τη φύση των πραγμάτων, ακολουθεί τη γραμμή της μικρότερης αντίστασης, δηλαδή της μικρότερης οργάνωσης». Βλ. ενδεικτικά T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, σ. 94-95. Η αμνησία προχωρά λοιπόν από το επιμέρους στο γενικό, δηλαδή εκκινεί από αυτό που έχει σταθεροποιηθεί λιγότερο διά της επανάληψης. Βλ. Bergson. *Matière et mémoire*, σ. 320 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 33.

Επίσης, για τον γάλλο ψυχολόγο η μνήμη λαμβάνει μια δυναμική σημασία, δεδομένου ότι «συνίσταται σε μια διαδικασία οργάνωσης σε μεταβλητούς βαθμούς συμπεριλαμβανομένων των ακραίων ορίων, της νέας κατάστασης και της οργανικής εγγραφής (enregistrement)». Βλ. T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, σ. 165. Επιπλέον, ο Ribot (βλ. T. Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements,* σ. 128) διακρίνει την αυθόρμητη προσοχή από αυτήν που απαιτεί ένα βουλητικό ενέργημα, εντοπίζοντάς μεταξύ τους μία διαφορά βαθμού κι όχι φύσεως, σε αντίθεση με τη διαφορά φύσεως που υποστηρίζει ο Bergson (βλ. C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 366). Ενώ για την πρώτη δεν υπάρχει «ούτε προσπάθεια ούτε κούραση», η

τους εν λόγω όρους ώστε να διαβεβαιώσει περί της πνευματικής νοηματοδότησης του εγώ και, στη συνέχεια, της ίδιας της ζωής. Ο φιλόσοφος δίνει μάλιστα στην προσοχή ένα θετικό νόημα, αυτό της σύνθεσης, ενώ ο Ribot εμμένει στην ανασταλτική λειτουργία της προσοχής[514]. Ο αρνητικός χαρακτήρας της αναστολής απαντάται, όπως έχουμε αναφέρει, και στην θεωρία του James αναφορικά με την ικανότητα επιλογής, γεγονός που καθορίζει τον τρόπο λειτουργίας της προσοχής.

Ας σημειώσουμε ότι ο Bergson ήδη από την εποχή του *Δοκιμίου* εναντιώνεται στην ολοκληρωτική αναγωγή του φαινομένου της προσοχής στη σωματική του διάσταση. Ο φιλόσοφος στο πρώτο του έργο αναφέρεται στη «δική μας τάση ποσοτικής αξιολόγησης των ψυχικών μας καταστάσεων», μια παρανόηση του κοινού νου προέρχεται από την πίστη μας σε "εντατικά μεγέθη (grandeurs intensives)". Κατά τον Bergson, η βουλητική προσοχή «δεν είναι αμιγώς ένα φαινόμενο φυσιολογίας» καθώς « εισχωρεί » σε αυτήν « πάντα ένας αμιγώς ψυχικός παράγοντας», ο οποίος εκφράζεται όταν η βούληση « θα εξαιρέσει όλες τις ιδέες που είναι ξένες σε αυτήν την οποία επιθυμούμε ν'αποκτήσουμε. Ωστόσο έχοντας ήδη μια φορά κάνει αυτή την εξαίρεση, πιστεύουμε ότι έχουμε ακόμα συνείδηση μιας αυξημένης έντασης της ψυχής, μιας άυλης προσπάθειας που μεγαλώνει»[515].

Η κίνηση του πνεύματος «εμπερικλείει πάντα ένα αίσθημα που συχνά είναι τόσο ελαφρύ ή τόσο οικείο για να γίνει αντιληπτό ξεχωριστά». Ωστόσο το ερώτημα παραμένει: «σε ποιες ειδικές περιπτώσεις» έχουμε καθαρή συνείδηση μιας διανοητικής προσπάθειας; Η αναλογία μεταξύ της δυσκολίας της εργασίας και της παρουσίας ενός αισθήματος προσπάθειας μας δείχνει ότι η διανοητική προσπάθεια σηματοδοτεί μια επιβράδυνση, μια καθυστέρηση εξαιτίας ενός εμποδίου που εντατικοποιεί τη νοητική μας διεργασία και που απαιτεί τη σύγκλιση του σχήματος προς τις εικόνες. Σε ένα τέτοιου είδους πλαίσιο, το χαρακτηριστικό σημάδι της διανοητικής προσπάθειας βρίσκεται σε «αυτόν τον ξεχωριστό δισταγμό

βουλητική προσοχή είναι μια «κουραστική στάση (attitude fatigante)». Φαίνεται λοπόν ότι ο Bergson υπερβαίνει την «αμιγώς εμπειρική θεωρία της προσοχής» που διατυπώνει ο Ribot, αποδίδοντας στον όρο της καινοτομίας μια μεταφυσική διάσταση. Σχετικά με τη θεωρία του Ribot, βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 352 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1).

[514] Βλ. *MM*, *Œuvres,* σ. 246-247/110. Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 352-353 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1).

[515] *DI, Œuvres*, σ. 21-25/19-24 και κυρίως σ. 21-22/20-21. Πβ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, σ. 266-267 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση). Η βαθιά αιτία της εν λόγω παρανόησης είναι η σύγχυση των διαφορών φύσεως με αυτές του βαθμού ή της έντασης. Είναι η ίδια παρανόηση που οδηγεί στην ψευδαίσθηση του κοινού νου και της ψυχολογίας κατά την οποία η ενθύμηση ακολουθεί την αντίληψη, βλ. ενδεικτικά, «La fausse reconnaissance», *ES, Œuvres*, σ. 914-917/ 132-135.

(hésitation)» ανάμεσα στα σχήματα και τις εικόνες είτε πρόκειται για την εισχώρηση των διάφορων εικόνων στο σχήμα είτε ακόμη για την προοδευτική τροποποίηση του σχήματος σε διακριτές εικόνες[516].

Αξίζει να υπενθυμίσουμε ότι, ο όρος της διστακτικότητας έχει πρωτοεμφανιστεί στην μπερξονική επιχειρηματολογία ήδη στο επίπεδο της μυϊκής κίνησης στο πλαίσιο πραγμάτευσης της οποίας αποτέλεσε τον κύριο όρο διάκρισης μεταξύ της αυτόματης και της εκούσιας μυϊκής κίνησης. Τούτο συμβαίνει και τον James, στη σκέψη του οποίου η διστακτικότητα, όπως δείξαμε, προβάλλει ως σημάδι ανεπάρκειας των νοητικών κινήτρων[517] και, συνακόλουθα, συνιστά το σημείο διάκρισης μεταξύ της ιδεοκινητικής και της εκούσιας κίνησης. Η εμφάνιση μάλιστα της διστακτικότητας φανερώνει την ανάγκη καταβολής προσπάθειας στοιχείο στο οποίο έγκειται κατ'ουσίαν ο βουλητικός χαρακτήρας, η βουλητικότητα (voluntariness) της πράξης[518].

Ειδικότερα όσον αφορά τον James, η ικανότητα συλλογισμού στον θεμελιώνεται σε μια « μορφή επιλεκτικής δραστηριότητας του πνεύματος »[519] . Εξάλλου, η ίδια η συνείδηση συνίσταται σε μια τέτοιου είδους δραστηριότητα, σε αυτήν της *επιλεκτικής δράσης (selective agency*) η οποία, είτε στους ανώτερους βαθμούς (της προσοχής) είτε στους κατώτερους (της νοητικής λειτουργίας εν γένει (intellection) επιτελεί την ακόλουθη δραστηριότητα : αυτήν της επιλογής. Η συνείδηση επιλέγει μεταξύ των διαφόρων αντικειμένων που παρουσιάζονται στην προσοχή για «να τονίσει και να εντείνει» κάποιο και «όσο είναι δυνατόν να εξαφανίσει τα υπόλοιπα»[520].

Επομένως, το ίδιον της τζαιημσιανής βούλησης συνίσταται ακριβώς στην καταβολή μιας τέτοιου είδους προσπάθειας, αυτής της προσοχής. Η υπόθεση λοιπόν της «βουλητικής ζωής επαφίεται στον βαθμό της βουλητικής προσοχής (the whole drama of the voluntary life hinges on the amount of attention)» που μπορούμε να καταβάλλουμε κατά τη διάρκεια της μάχης, της σύγκρουσης των ιδεών, των διαφορετικών ενδιαφερόντων που απασχολούν το πνεύμα. Μόνο μια τέτοια είδους διαμάχη απαιτεί την επέμβαση της βούλησης, την καταβολή, με άλλα λόγια, μιας προσπάθειας που εκφράζει, όπως έχουμε αναφέρει, μια «επιπρόσθετη δύναμη (additional force)» στην εγκεφαλική δράση. Η βουλητική προσπάθεια συνιστά μια «ιδιαίτερη ικανότητα(original faculty)»[521], αυτή της δράσης του ανθρώπινου πνεύματος.

---

[516] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 539-540. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 949-950/177-178.
[517] *PP,* II, σ. 1130-1132.
[518] *Ό.π.,* σ. 1111.

[519] *PP,* I, σ. 276.
[520] *Ό.π.*, σ. 142 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[521] *Ό.π.,* σ. 427-429.

Πιο συγκεκριμένα, η ύπαρξη του αισθήματος της προσπάθειας διαφοροποιεί τον τέταρτο και τελευταίο τύπο διαβούλευσης, στον οποίο απαιτείται μια σαφής βουλητική παρέμβαση, μια μορφή "εντολής" (fiat) εκ μέρους της βούλησης[522], ένα επιπρόσθετο στοιχείο. Σκοπός της εν λόγω παρέμβασης είναι να καταστήσει επικρατέστερη στον νου μια συγκεκριμένη ιδέα έναντι των άλλων[523], προκειμένου να τελεσφορήσει η διαδικασία της διαβούλευσης. Μάλιστα, η ικανότητα (αισθητηριακής) προσοχής συναρτάται με την κινητικότητα του ίδιου του αντικειμένου·. Ως εκ τούτου, εκτός του γεγονότος ότι δεν μπορούμε να επιλέγουμε από το περιβάλλον μας παρά έναν περιορισμένο αριθμό αντικειμένων, επιπλέον η προσήλωση της προσοχής σε ένα σταθερό και μόνο αντικείμενο αποβαίνει σχεδόν αδύνατη (παρά το γεγονός ότι η προσπάθεια ανανεώνεται διαρκώς)[524].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι τόσο για τον Bergson[525] όσο και για τον James, η βουλητική παρέμβαση επιφέρει μια καθυστέρηση της δράσης, διότι συνεπάγεται την αναστολή της αυθορμησίας της συνείδησης προκειμένου αυτή να συγκεντρωθεί σε μια συγκεκριμένη ιδέα ή σκέψη. Στον γάλλο φιλόσοφο όμως η διανοητική προσπάθεια αυτή καθεαυτή, υπό τη μορφή της προσοχής, αποκτά ένα θετικό περιεχόμενο, αυτό της εκδήλωσης της επινοητικής μας δύναμης. Αντιθέτως, ο τρόπος λειτουργίας της επιλογής στην ψυχολογία του James χαρακτηρίζεται από αρνητικότητα, διότι η επιλογή δεν συνίσταται παρά στην αναστολή της αυθορμησίας της συνείδησης. Υπό αυτές τις συνθήκες, η πραγματική βουλητική δράση για τον Αμερικανό εκδηλώνεται από τη μια μεριά, ως προσπάθεια προσοχής, αλλά από την άλλη, ως ανώτερη διεργασία του πνεύματος, προϋποθέτει μια ακόμα μεγαλύτερη αναστολή της συνειδησιακής αυθορμησίας ή ακόμα καλύτερα την (προσωρινή) καταστολή της. Με λίγα λόγια, η βουλητική δράση δεν εμφανίζεται παρά στο βαθμό που έχουν διαγραφθεί κάποια ή κάποιες άλλες[526].

Η παρέμβαση λοιπόν τη βούλησης στον Αμερικανό είναι ανάλογη της καταστολής ενός θεμελιώδους γνωρίσματος της συνειδησιακής μας φύσης και σηματοδοτεί τη λήξη της στάθμισης, δίχως δηλαδή να συνέχεται εσωτερικά με τη δυναμική της, με τη διαλεκτική των κινήτρων. Επομένως, στην ψυχολογική θεωρία του James, η βουλητική προσπάθεια στην "καθαρότητά της" συνιστά το αποκορύφωμα της ανασταλτικότητας, ενώ στον Bergson η βουλητική προσπάθεια αυτή καθεαυτή εκφράζει το αποκορύφωμα της δημιουργίας.

[522] *PP,* II, σ. 1141-1142.

[523] *Ό.π.,* σ. 1166.

[524] *PP,* I, σ. 398.

[525] Πβ. *DI, Œuvres*, σ. 21-22/20-21.

[526] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 170.

Η έννοια της βούλησης, κατά τον James, νοηματοδοτείται ως μια σχέση μεταξύ του νου (mind) και των ιδεών του[527], ιδέες οι οποίες κατά τη διάρκεια της διαβούλευσης μέχρι τη λήψη της απόφασης υφίστανται «μια αλλαγή»[528]. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την περατότητα του ανθρώπινου νου μας υποχρεώνουν να εστιάζουμε την προσοχή μας σε ένα συγκεκριμένο αριθμό αντικειμένων[529]. Μπορούμε λοιπόν να κατανοήσουμε καλύτερα τον λόγο για τον οποίο «το ουσιώδες επίτευγμα της βούλησης» είναι η προσπάθεια διατήρησης της προσοχής σε «ένα δύσκολο αντικείμενο» προκειμένου αυτό να υπερισχύσει στον νου έναντι των υπολοίπων. Υπό αυτούς τους όρους, η προσπάθεια προσοχής (effort of attention) αναδεικνύεται ως το «ουσιώδες φαινόμενο της βούλησης» και η καταβολή μιας τέτοιου είδους προσπάθειας ως το ίδιον της βουλητικής πράξης[530]. Η βούληση επομένως συντρέχει στην ανεπαρκή ένταση των ενισχυτικών ή αποτρεπτικών κινήτρων που μεσολαβούν κατά τη διάρκεια της διαβούλευσης[531].

Εντούτοις, η πλειονότητα των πράξεών μας, σύμφωνα με τον James, δεν συνοδεύεται από μια ξεκάθαρη βουλητική παρέμβαση, παρόλο που έχουμε την αντίθετη εντύπωση. Στην πραγματικότητα, η δράση πραγματοποιείται δηλαδή δίχως ένα επιπρόσθετο συνειδησιακό στοιχείο, χωρίς να προηγείται της επιτελούμενης κίνησης μια συνειδητή επιβοηθητική συνιστώσα. Έτσι, στη «συντριπτική πλειοψηφία» των αποφάσεών μας λαμβάνονται δίχως την καταβολή κάποιας προσπάθειας. Παρόλο λοιπόν που εμείς αισθανόμαστε ότι καταβάλουμε προσπάθεια προκειμένου να λάβουμε μια απόφαση, συνήθως δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, απλώς «θυμόμαστε» το εν λόγω αίσθημα και θεωρούμε ότι πράγματι έχει μεσολαβήσει κάποια προσπάθεια[532]. Έχουμε μάλιστα την εντύπωση ότι ο Αμερικάνος στον δεύτερο τόμο των *Αρχών ψυχολογίας* προχωρά στη διάκριση κι ενός πέμπτου τύπου διαβούλευσης, ο οποίος, πέραν της προσπάθειας προσοχής (effort to attend), χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια συναίνεσης (effort to consent) σε μια ιδέα ώστε αυτή να θριαμβεύσει έναντι των άλλων (triumphant thought)[533].

Αναλογιζόμενοι μάλιστα ότι η ικανότητα επιλογής συνιστά το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, την κύρια ιδιότητα της συνείδησης, αυτό που επιτελείται *suâ sponte*[534], διαπιστώνουμε ότι ο όρος της προσοχής, ως το διακριτικό γνώρισμα της βούλησης, καθώς και οι όροι της

[527] *PP,* II, σ. 1164.
[528] *Ο.π.,* σ. 1173.
[529] *WB*, σ. 165.
[530] *PP,* II, σ. 1166-1167.
[531] *Ο.π.*, σ. 1136.
[532] *Ο.π.,* σ. 1141-1142.
[533] *Ο.π.*, σ. 1172-1173.
[534] «Are we automata», *EPs*, σ. 46.

αντίληψης και του συλλογισμού, επαναφέρουν το θέμα της επιλογής (selection), με την έννοια ότι όλες οι προαναφερθείσες ικανότητες φαίνεται να συνέχονται με την πρωταρχική αυτή ιδιότητα[535]. Η προσπάθεια προσοχής επομένως στον James, σε αντίθεση με την μπερξονική θεωρία περί προσοχής, φαίνεται να θεμελιώνεται στην πρωταρχική παρορμητικότητα της συνείδησης ως επιλεκτικής δραστηριότητας και όχι στην επινοητική φύση του πνεύματος, όπως αυτή εκδηλώνεται με σαφήνεια στις ανώτερες συνειδησιακές λειτουργίες.

Επομένως, παρά τις προφανείς ομοιότητες ανάμεσα στις δύο θεωρίες, η μπερξονική θεώρηση της προσπάθειας διαφοροποιείται εξαιτίας της διαφορετικής απαρχής της. Ειδικότερα, η εφαρμογή του σχήματος της ανώτερης προσπάθειας σε αυτήν της κατώτερης αποσκοπεί στην ανάδειξη της δράσης μιας πνευματικής δύναμης. Σύμφωνα με την μπερξονική μέθοδο, η ύπαρξη του πνεύματος εκεί όπου η βουλητική παρέμβαση είναι αναμφισβήτητη αποδεικνύει, κατά κάποιον τρόπο, ότι υπάρχει πάντα μια τέτοιου είδους δύναμη, μια κίνηση του πνεύματος που σημαδεύει την ανθρώπινη δραστηριότητα ακόμη και στο επίπεδο των επιφανειακών προσπαθειών.

Ο γάλλος φιλόσοφος θα επανέρθει στην εν λόγω θεματική στο πολύ μεταγενέστερο έργο του *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* υπενθυμίζοντας και συμπυκνώνοντας της θέση του ως ακολούθως:

«Ορισμένοι θεωρούν την εκούσια πράξη σύνθετο αντανακλαστικό, άλλοι βλέπουν στο αντανακλαστικό μία υποβάθμιση του εκούσιου. Η αλήθεια είναι ότι αντανακλαστικό και εκούσιο υλοποιούν δύο πιθανές όψεις μίας πρωταρχικής ενεργητικότητας, αδιαίρετης, που δεν ήταν ούτε το ένα ούτε το άλλο, αλλά γίνεται και το ένα και το άλλο, αναδρομικά, με μία πράξη αυτών των δύο»[536].

Βέβαια, για τον Bergson υπάρχει μια «θεμελιώδη διαφορά μεταξύ της προσπάθειας προσοχής και της μυϊκής», στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί μελετώντας τη ριζική διαφορά που υπάρχει μεταξύ της αυτόματης αναγνώρισης και αυτής που πραγματοποιείται διά της προσοχής. Στην προσπάθεια προσοχής «η πρόοδος συντελείται, όχι πλέον ανάμεσα σε αισθήσεις και εικόνες, αλλά μεταξύ εικόνων και ιδεών και ότι το σχήμα, αντί να είναι άκαμπτο (rigide), είναι απείρως κινούμενο (mouvant) και εύπλαστο (plastique)». Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι πρόκειται για μια διαδικασία ανάλογη με την «ποιοτική πρόοδο» που επιτελείται από τη συνείδησή μας κατά τη διάρκεια του μυϊκού εγχειρήματος. Έτσι η μπερξονική προσπάθεια συμπίπτει με το αίσθημα μιας προόδου είτε στο πεδίο του σώματος

[535] Πβ. É. Callot, *William James et le pragmatisme*, σ. 46-48.
[536] *DSMR, Œuvres*, σ. 1225-1226/313 (ελλην. μτφρ., σ. 228, οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

είτε στο πεδίο της νόησης[537].

Μάλιστα, η σημασία της αναλογίας αυτής επισημαίνεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο. «Η αναλογία ανάμεσα στις δύο διαδικασίες είναι λοιπόν πολύ μεγάλη κι αυτό ενέχει μια σημαντική συνέπεια: προκειμένου να μπορέσουμε να ξαναβρούμε την ίδια διαδικασία και στις δύο περιπτώσεις εκ των οποίων η μία είναι του πεδίου της αισθητικότητας (sensibilité), ενώ η άλλη δανείζεται από τη νοητική ζωή, πρέπει αυτή η διαδικασία να είναι μη αναγώγιμη είτε στην καθαρή αισθητικότητα είτε στη νόηση μόνη της». Υπάρχει λοιπόν «μια καθαρή ιδιαιτερότητα (originalité propre) και η βούληση, της οποίας είναι εκδήλωση, έχει μια ιδιαιτέρως διακριτή ύπαρξη»[538].

Η αρχή της προσοχής εντοπίζεται πρωτίστως, «σε αυτό που θέτει σε κίνηση τη διαδικασία της βούλησης (dans ce qui met en branle la volonté) », την «αγάπη ενός αγαθού (l'amour d'un bien)»[539]. Η μπερξονική λοιπόν έννοια της προσπάθειας προσοχής περιλαμβάνει «από τη μία ένα σχήμα, μια μεταβλητή υπόθεση, εύπλαστη, που υπόκειται σε τροποποιήσεις κατά τη διάρκεια της διεργασίας που προορίζεται να επαληθεύσει· από την άλλη, τις ενεργές εικόνες, και ανάμεσα σε αυτές τις δύο ομάδες στοιχείων, ένα "παιχνίδι" δράσεων κι αντιδράσεων, αμοιβαίων αντιδράσεων, η οποία έχει ως αντικείμενο να οδηγήσει τις ενεργές εικόνες να εισχωρήσουν σε αυτό το σχήμα»[540]. Αυτό που παρουσιάζεται ως διπλή διεργασία της προσοχής και της διανοητικής προσπάθειας εν γένει θεμελιώνεται στη διπλή προσπάθεια της μνήμης η οποία εκφράζεται από τη δυαδικότητα του σχήματος και της εικόνας. Συγχρόνως, η διανοητική προσπάθεια σημαίνει μια αλληλοδιείσδυση των σχημάτων και των εικόνων, δηλαδή της «δράσης του ενός αυτών των στοιχείων πάνω στο άλλο»[541].

Η διπλή κίνηση της διανοητικής προσπάθειας « αυτό το "παιχνίδι (jeu)" δεν είναι πουθενά αλλού τόσο ορατό όσο στην προσπάθεια επινόησης», διότι σε αυτήν «έχουμε το ξεκάθαρο (net) συναίσθημα μιας μορφής οργάνωσης». Πράγματι, «καθ'όλη τη διάρκεια της διεργασίας αυτής, η οποία είναι πραγματικά μια μάχη, το σχήμα είναι που δείχνει ακαμψία (raideur) και η εικόνα ελαστικότητα». Εναπόκειται λοιπόν «στις εικόνες να κάνουν το καλύτερό τους για να προσαρμοστούν»[542], ενώ το πνεύμα περιμένει «την άφιξη μιας συγκεκριμένης εικόνας».

[537] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 703-705.

[538] *Ό.π.,* σ. 705.

[539] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 873.

[540] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 705.

[541] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 547. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 957/187.

[542] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 543. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 953/182: η παρομοίωση με τη ροδέλα καουτσούκ (rondelle de caoutchouc) καθιστά πιο σαφή τον τρόπο λειτουργίας μιας τέτοιου είδους προσαρμογής: «Όλα θα γίνουν σαν να τεντώναμε (tendait) τη ροδέλα του καουτσούκ προς

Υπό αυτή την έννοια, το σχήμα είναι, «στην ανοιχτή κατάσταση, αυτό που είναι η εικόνα στην κλειστή κατάσταση. Παρουσιάζει υπό τους όρους του γίγνεσθαι, δυναμικά, αυτό που οι εικόνες μας δίνουν ως ολοκληρωμένες, στην στατική κατάσταση»[543].

Όπως διαπιστώνουμε, η ανάδυση του στοιχείου της καινοφανούς θεμελιώνεται στη βάση της προαναφερθείσας διπλής κίνησης μεταξύ σχήματος και εικόνας, δεδομένου μάλιστα ότι ο όρος της καινοτομίας συνίσταται σε κάτι έμφυτο στη βουλητική διαδικασία[544]. Η διανοητική προσπάθεια επομένως είτε διαρκεί «κάποια δευτερόλεπτα είτε απαιτεί χρόνια»[545] και συνίσταται σε μια κίνηση του πνεύματος που κατευθύνεται από το *ήδη υπάρχον* στο *νέο* στοιχείο, από τη *στατική κατάσταση* στο *ανοιχτό σχήμα*. Ειδικότερα, πρόκειται για μια κίνηση εναλλαγής μεταξύ των σταματημένων και, υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, απομονωμένων, εικόνων και των εικόνων στην ανοιχτή τους μορφή (σχήματα) που «συμπληρώνεται από έναν αυξημένο αριθμό λεπτομερειών»[546].

Επιπροσθέτως, εξετάζοντας τον τρόπο σύνδεσης της προσπάθειας προσοχής και αυτής της επινόησης, επιβεβαιώνεται η καταστατική θέση του όρου της καινοτομίας στην μπερξονική σύλληψη της προσοχής. Αντιλαμβανόμαστε πλέον ότι η καινοτομία γίνεται ένας θεμελιώδης όρος του ζητήματος της προσπάθειας εν γένει:

«η προσοχή είναι μια προσπάθεια επινόησης ή επαν-επινόησης (réinvention)» με τέτοιον τρόπο ώστε «η προσοχή είναι πάντα, σε έναν ορισμένο βαθμό, επινόηση κι αντιστρόφως, η επινόηση έχει προφανή σύνδεση με την προσοχή»[547].

Μάλιστα, όσον αφορά την προσπάθεια επινόησης, ο Bergson εξηγεί ότι το ελαστικό και κινούμενο σχήμα είναι απαραίτητο, επισημαίνοντας ότι: « μια ευέλικτη νόηση, ικανή να εξυπηρετεί το παρελθόν της ακολουθώντας τους ελιγμούς μιας καινούργιας εμπειρίας, εκτός της ήδη φτιαγμένης (toute faite) εικόνας, χρειάζεται ένα στοιχείο πιο ευέλικτο από την εικόνα, το οποίο να είναι πάντα σε ετοιμότητα να πραγματωθεί σε ξεκάθαρη εικόνα και

διάφορες κατευθύνσεις ταυτόχρονα, προκειμένου να την οδηγήσουμε να λάβει τη γεωμετρική μορφή του τάδε ή του δείνα (de tel ou tel) πολυγώνου. Γενικά, το καουτσούκ συσφίγγεται σε κάποια σημεία στο βαθμό που προεκτείνεται σε κάποια άλλα. Πρέπει να ανακτήσει τη δύναμή του, να σταθεροποιεί κάθε φορά το αποκτημένο αποτέλεσμα: ακόμη μπορούμε, κατά τη διαδικασία αυτή, να τροποποιούμε τη μορφή που διαθέτουμε πρώτα στο πολύγωνο. Παρομοίως για την προσπάθεια επινόησης».

[543] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 548. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 957/187-188.

[544] Βλ. P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 695.

[545] « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 953/182.

[546] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 545. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 955/184-185 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

πάντα διακριτό από αυτήν την εικόνα, αφήνοντας το "παιχνίδι" μεταξύ αυτού και εκείνης. Το σχήμα δεν είναι κάτι άλλο»[548].

Σε όλες τις περιπτώσεις διανοητικής προσπάθειας υπάρχει «μια κατασκευή του πνεύματος που προεξοφλεί (anticipant) το δεδομένο ή το γνωστό, η οποία ακολουθείται από μια προσπάθεια πραγμάτωσης αυτού που το πνεύμα συνέλαβε. Με άλλα λόγια, υπάρχει αύξηση (accroissement) του δεδομένου, μια δημιουργία». Με τον τρόπο αυτό, «βγαίνουμε από το πεδίο της νόησης» για να μεταβούμε σε αυτό της δράσης: η νόηση «έχει ως κανόνα τη διαπίστωση του δεδομένου πάνω στο οποίο εφαρμόζεται». Η νόηση λοιπόν είναι «κατ'ουσίαν συντηρητική· δεν είναι εντελώς αυτή η ίδια παρά μόνο όταν μεταβαίνει από το δεδομένο, χωρίς προκλήσεις (aléa), χωρίς ρίσκο. Όταν υπάρχει ρίσκο, δεν ασχολούμαστε πλέον με μια αμιγώς νοητική διεργασία, αλλά με τη δράση». «Η δράση υποθέτει έτσι την αποδοχή πάντα ενός ρίσκου» με τέτοιο τρόπο ώστε φαίνεται να «υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα σε όλες τις μορφές της προσπάθειας, κι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οφείλουμε να πούμε ότι (η προσπάθεια) δεν ανήκει στην ιδέα περισσότερο απ'ότι γενικά στη νόηση, καθώς και ότι είναι δράση: (η προσπάθεια) είναι η εκδήλωση μιας ιδιαίτερης, μιας ιδιάζουσας (sui generis) δύναμης, της βούλησης»[549].

Εν συντομία, η «εσωτερική κίνηση των στοιχείων της αναπαράστασης» αποτελεί «την ίδια την ουσία της διανοητικής προσπάθειας»[550] . Επομένως, «μια εσωτερική διαφορά μεταξύ της αμιγώς παθητικής αναπαράστασης και της ίδιας αναπαράστασης που συνοδεύεται από προσπάθεια»[551] είναι ότι «οι δυνάμεις που εργάζονται στις δύο περιπτώσεις δεν διαφέρουν απλώς ως προς την ένταση, αλλά διαφέρουν ως προς την κατεύθυνση»[552]: η παθητική αναπαράσταση εκτελείται οριζοντίως, ενώ η ενεργητική καθέτως. Τούτου συνεπάγεται ότι οι δύο τρόποι διαφέρουν ως προς τη φύση τους. Σύμφωνα επομένως με τον Bergson, « κάθε πραγματική πρόοδος της νόησης, κάθε επαύξηση εμβέλειας ή διεισδυτικότητας,

[547] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 702 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[548] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 548. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 955/184.

[549] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 703-704. Πβ. *ό.π.*, σ. 700: «Άλλωστε, εκεί όπου υπάρχει η υπόθεση, υπάρχει και το ρίσκο, κάτι το οποίο φέρει το σημάδι της βούλησης, κι όχι πλέον την "καθαρή" νόηση, όπως θα το δούμε καλύτερα πιο πέρα».

[550] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 547. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 957/187. Βλ. P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 700.

[551] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 547. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 956/187.

[552] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 549. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 959/189.

αντιπροσωπεύει μια προσπάθεια διά της οποίας η βούληση οδήγησε το πνεύμα σε ένα βαθμό ανώτερης συγκέντρωσης»[553].

Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι η επενέργεια της βούλησης λαμβάνει διαφορετικές μορφές, οι οποίες θα μπορούσαν μάλιστα να ιδωθούν ως μεταμορφώσεις της βουλητικής προσπάθειας. Τούτο συμβαδίζει με τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της μπερξονικής διάρκειας και ειδικότερα με αυτό της "ποιοτική προόδου (progrès qualitatif)" που χαρακτηρίζει το σύνολο της ψυχικής ζωής, στους κόλπους της οποίας η νόηση συνιστά μια επιμέρους λειτουργία. Οι μορφές της βουλητικής προσπάθειας διαφοροποιούνται μεταξύ τους εσωτερικά ανάλογα με την ανάκληση ενθυμήσεων που απαιτούν και, άρα, ανάλογα της ποιότητας της σύνδεσής τους με τη μνήμη. Άλλωστε, για τον Bergson «η διαφορά βαθμού δεν εμποδίζει τη διαφορά φύσης»[554]. Με άλλα λόγια, η ποιοτική διαφοποίηση των επιπέδων συνείδησης συνεπάγεται μία ανάλογη διαφοροποίηση της βουλητικής προσπάθειας.

Η ανθρώπινη δράση για τον Bergson προϋποθέτει μια επιδίωξη, μια βουλητική εκδήλωση που δρα πάνω σε κάποιο εμπόδιο. Ακόμα και η διανοητική προσπάθεια που αντιμετωπίζει την αντίσταση που προβάλλουν οι εικόνες, πρέπει να υπερπηδήσει την ύλη: «το σώμα είναι συχνά το εμπόδιο επί του οποίου πρέπει να θριαμβεύσει η προσοχή»[555] και αυτή η κίνηση αναπαράστασης «συνεχίζεται σε μια ανησυχία του σώματος» όπου αισθήσεις και αναπαραστάσεις βρίσκονται «σε μια τόσο τέλεια συνέχεια»[556]. Η ανάλυση της εντύπωσης μιας προσπάθειας προσοχής δεν μας φανερώνει «τίποτα άλλο παρά το αίσθημα μιας μυϊκής συστολής που κερδίζει σε επιφάνεια ή αλλάζει φύση, κάνοντας την ένταση πίεση, κούραση, πόνο»[557]. Βλέπουμε λοιπόν ότι «αυτή η διαδικασία δεν είναι πλέον αμιγώς νοητική», αλλά πρόκειται για μια σχέση που εγγράφεται σε μια «βιωμένη πρόοδο (progrès senti)» κι έτσι, πρόκειται για μια περισσότερο «δυναμική διαδικασία παρά νοητική» με την έννοια ότι είναι του «πεδίου της βούλησης»[558].

Ο γάλλος φιλόσοφος εναντιώνεται στις περιφερικές θεωρίες περί προσοχής, οι οποίες, όπως και οι φυγόκεντρες θεωρίες, είναι ανάλογες με τις αντίστοιχες θεωρίες περί της μυϊκής προσπάθειας[559]. Σύμφωνα με τον Bergson, « δίπλα στο *μηχανισμό* των συνειρμών, υπάρχει ο

[553] *Mélanges*, σ. 559.

[554] F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie,* σ. 165.

[555] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 873.

[556] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 544-545. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 953-954/183-184.

[557] *DI, Œuvres*, σ. 22/21.

[558] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 700.

[559] Οι περιφερικές τείνουν να ανάγουν το βουλητικό στοιχείο σε « αισθητηριακά, νοητικά ή κινητικά στοιχεία », ενώ η φυγόκεντρη θεωρία ενστερνίζεται την μη αναγωγή της προσπάθειας προσοχής σε τίποτα άλλο πέραν του

μηχανισμός της πνευματικής (mental) προσπάθειας»[560]. Έτσι ο φιλόσοφος αναρωτιέται εάν η κίνηση *sui generis* των αναπαραστάσεων αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του αισθήματος που έχουμε της προσπάθειας, ερώτημα άρρηκτα συνδεδεμένο με τη φυγόκεντρη θεωρία της αναγνώρισης. Για τον Bergson « το πρόβλημα που θέτουμε εδώ δεν μπορεί να επιλυθεί με ολοκληρωτικό κι οριστικό τρόπο στη σημερινή κατάσταση της ψυχολογικής επιστήμης». Παρόλα αυτά, μένοντας ο φιλόσοφος πιστός στη δική του σύλληψη περί της προέλευσης του φαινομένου της προσοχής, αντικρούει τη θέση της σύγχρονής του ψυχολογίας, η οποία τείνει ν'αναγάγει « σε περιφερικές αισθήσεις ό,τι το παθητικό (affectif) υπάρχει στο πάθημα (affection)» και το οποίο συνδέει με την αναπαράσταση. Έτσι, «η αποδεδειγμένη αισθητικότητα μπορεί να μεταμορφωθεί σε περιφερικές αισθήσεις. Ωστόσο δεν συνεπάγεται ότι το "παιχνίδι" των αναπαραστάσεων, που σηματοδοτεί για εμάς το χαρακτηριστικό της διανοητικής προσπάθειας, δεν γίνεται αισθητό αυτό καθεαυτό εντός αυτής της αισθητικότητας»[561].

Ο Bergson παραθέτει επίσης τη θέση του αμερικανού πραγματιστή ψυχολόγου, John Dewey (1859-1952)[562], κατά την οποία, η προσπάθεια αποτελεί την εκδήλωση μιας μάχης, της ανάμιξης (interférence) των δύο διακριτών έξεων: της παλαιάς (της ήδη αποκτημένης) και της καινούριας[563]. Ο Dewey ειδικότερα αναφέρεται σε μια ταλάντωση (oscillation), μια σύγκρουση (conflit) μεταξύ δύο ομάδων ιδεών, δύο πράξεων η καθεμία από τις οποίες αναπαριστά μια συνήθεια (habit). Η εν λόγω σύγκρουση οφείλεται σε μια ανασυγκρότηση (reconstruction) ή σε μια «προσαρμογή (adaptation) στις νέες συνθήκες»[564].

Ακολουθώντας ο Bergson τον Dewey επισημαίνει ότι η διανοητική προσπάθεια «παράγεται πάντα στην μετάβαση του σχήματος στην εικόνα» είτε η ανάπτυξη αυτή είναι άμεση (όταν η μια εικόνα είναι επαρκής) είτε έμμεση μέσω «πολλαπλών εικόνων» που «παρουσιάζονται ταυτοχρόνως (concurremment)» και είναι ανάλογες η μία προς την άλλη, αλλά ταυτόχρονα διακρίνονται μεταξύ τους. Στη δεύτερη περίπτωση απαιτείται μια εντονότερη, μια αξιοσημείωτη προσπάθεια, διότι «στην πορεία αυτής της διεργασίας,

εαυτού της, βλ. P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 695.

[560] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 549. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 958-959/189 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[561] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 544-545. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 953-954/183-184. Βλ. επίσης P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 700.

[562] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 539-540. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 949-950/177-178.

[563] Βλ. « L'effort intellectuel », *Mélanges,* σ. 539-540. Ο Bergson παραπέμπει στο άρθρο του Dewey με τίτλο « The Psychology of Effort », *Philosophical Review*, σ. 43-56.

[564] J. Dewey, « The Psychology of Effort », *Philosophical Review*, σ. 55-56.

αποκαλύπτεται η αδυναμία του σχήματος να αποσπάσει από τις εικόνες μια μορφή βιώσιμης (viable) οργάνωσης». Πιο συγκεκριμένα, η εντατικοποίηση (accentuation) του αισθήματος της διανοητικής προσπάθειας είναι ανάλογη προς τους βαθμούς ταλάντωσης μεταξύ των σχημάτων και των εικόνων: «η προσπάθεια ανάκλησης προϋποθέτει πάντα μια απόσταση, επακόλουθο (suivi) μιας βαθμιαίας προσέγγισης, μεταξύ του σχήματος και των εικόνων. Όσο αυτή η προσέγγιση απαιτεί πηγαινέλα (d'allées et venues), ταλαντώσεις, μάχες και διαπραγματεύσεις τόσο εντατικοποιείται το αίσθημα της προσπάθειας»[565]. Η διανοητική προσπάθεια στον Bergson στηρίζεται σε μια ιδιότυπη κίνηση του πνεύματος που συσχετίζεται με «την αντίσταση που οι εικόνες προβάλλουν στο σχήμα εντός του οποίου εργάζεται το πνεύμα, ενίοτε με τίμημα την τροποποίηση του ιδίου»[566].

Στην μπερξονική ανάλυση της διανοητικής προσπάθειας και ιδιαιτέρως της προσπάθειας επινόησης η ανάδυση του στοιχείου της καινοφανούς γίνεται εκ των έσω, δηλαδή, όπως δείξαμε, στην εσωτερική τροποποίηση του σχήματος σε εικόνες. Ο γάλλος φιλόσοφος διακρίνει μάλιστα τη δική του θεωρία περί προσοχής από αυτήν του James[567], καθώς ο τρόπος πραγμάτευσης της βουλητικής προσπάθειας από τον δεύτερο συνεπάγεται, κατά τον γάλλο φιλόσοφο, έναν περιορισμό της βουλητικής δράσης. Ο Αμερικανός, όπως επισημαίνει ο Dewey, διαφωνεί με μια αμιγώς "πνευματοκρατική" προσέγγιση του θέματος της προσπάθειας. Για τον James το ουσιώδες είναι το γεγονός ότι η προσπάθεια συνιστά «το κρίσιμο σημείο μιας προόδου εν δράσει (progress in action)» κι όχι την απόδειξη μιας ελεύθερης δραστηριότητας του πνεύματος ενάντια στην υλική αντίσταση[568].

Η προσπάθεια προσοχής στην τζαιημσιανή σκέψη φαίνεται να λαμβάνει αυστηρώς νοητικό χαρακτήρα, γεγονός που περιορίζει την ουσία του βουλητικού και απροσδιόριστου στοιχείου. Πάρα ταύτα, υπενθυμίζουμε ότι η αυθορμησία της συνείδησης στον James, διακρίνεται από την αντανακλαστική δραστηριότητα και ταυτίζεται με την ικανότητα της επιλογής. Τούτο συνιστά το θεμέλιο της απροσδιόριστης και ελεύθερης δράσης. Σε αυτές τις συνθήκες, κατανοούμε το λόγο για τον οποίο ο αμερικανός ψυχολόγος, ανακεφαλαιώνοντας στις *Αρχές ψυχολογίας* τη θέση περί της βουλητικής προσπάθειας, υπογραμμίζει, όπως είδαμε, την καταστατική της θέση όσον αφορά την ανθρώπινη ύπαρξη, υπερβαίνοντας έτσι την περιορισμένη σημασία, τον αμιγώς νοητικό χαρακτήρα που φαίνεται να έχει.

[565] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 543. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 952-953/181-182.

[566] Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 348 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 39).

[567] Βλ. P. Fontana,« Les théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 695-696.

[568] J. Dewey, « The Psychology of Effort », *Philosophical Review*, σ. 55-56.

Πιο συγκεκριμένα, η εμφάνιση της προσπάθειας ως επιπρόσθετου γεγονότος που πρέπει να "εντοπιστεί" σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο της διαδικασίας στάθμισης (deliberation), πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα μιας σχέσης που σχηματίζεται εντός του συνειδησιακού ρεύματος, της χρονικής οργάνωσης της συνείδησης χωρίς βέβαια να αμελούμε την εμπειρική προέλευσή της[569]. Είναι τελικά δύσκολο να διακρίνουμε τα όρια μεταξύ των μορφών στάθμισης όπου παρίσταται ή όχι η βουλητική προσπάθεια[570], καθώς στην πραγματικότητα η βουλητική προσπάθεια εμφανίζεται ως εάν (as if) να συνιστά ένα συστατικό στοιχείο της ίδιας της ύπαρξής μας[571].

Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Dewey, ο οποίος διακρίνει δύο σχολές σχετικά με το θέμα της προσπάθειας, μια αισθησιοκρατική (sensational) και μια πνευματοκρατική (spiritual), ο James εντάσσεται σε αυτούς που αποδέχονται τη σωματική διάσταση του φαινομένου της προσπάθειας (εμπειρική προσέγγιση), ενώ συγχρόνως αναγνωρίζουν σε αυτήν την ύπαρξη μιας πνευματικής διάστασης ή ακόμη και την « ανωτερότητα του πνευματικού (spiritual)» έναντι του φυσιολογικού (physical)[572].

Όπως μάλιστα θα δείξουμε με διεξοδικότερο τρόπο στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας μας, η τζαιημσιανή αναλογία ανάμεσα στην βουλητική επιλογή (με την ψυχολογική σημασία του όρου) και την ελευθερία της βούλησης (με τη μεταφυσική σημασία του όρου) επαναφέρει την έννοια της προσπάθειας προσοχής. Όπως θα δούμε, η προσπάθεια προσοχής, κατά μια έννοια, βρίσκεται στο κέντρο του μεταφυσικού ερωτήματος περί ελευθερίας της βούλησης. Ειδικότερα, το ερώτημα λαμβάνει για τον James την ακόλουθη μορφή: άραγε η βουλητική προσπάθεια αναφέρεται σε «μια δεδομένη λειτουργία του αντικειμένου (fixed function) η οποία αργότερα επιβάλλεται στην σκέψη» ή συνιστά μια «ανεξάρτητη μεταβλητή (independent "variable")» η καταβολή της οποίας παρουσιάζει διακυμάνσεις αναφορικά με ένα σταθερό αντικείμενο; Ο James ασπάζεται τη δεύτερη θέση, η οποία του επιτρέπει να στηρίξει το απροσδιόριστο και το διφορούμενο των μελλοντικών μας πράξεων, τις οποίες συσχετίζει με τον βαθμό προσπάθειας προσοχής που μπορούμε να καταβάλλουμε κάθε στιγμή[573].

[569] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 61.
[570] *PP,* II, σ. 1178.
[571] *Ο.π.,* σ. 1180-1181.
[572] J. Dewey, *« The Psychology of Effort », Philosophical Review*, σ. 44.

[573] *PP,* II, σ. 1175. Ο αμερικανός ψυχολόγος και φιλόσοφος έχει προλογίσει την ηθική διάσταση που λαμβάνει το θέμα τη προσοχής στο ενδέκατο κεφάλαιο του πρώτου τόμου των *Αρχών ψυχολογίας*, υποστηρίζοντας ότι το ερώτημα αναφορικά με το ένα η προσοχή «περιλαμβάνει μια αρχή πνευματικής δραστηριότητας ή όχι είναι τόσο μεταφυσικό όσο και ψυχολογικό», βλ *PP,* I, σ. 424. Βλ. επίσης ολόκληρη την υποενότητα του εν λόγω κεφαλαίου με τίτλο: «Η βουλητική προσοχή συνιστά ένα αποτέλεσμα-παράγωγο (resultant) ή μια δύναμη

Από την άλλη πλευρά, η βαθύτερη αιτία της συνεχούς εσωτερικής τροποποίησης της μπερξονικής προσπάθειας και του επιμερισμού της, σε μορφές ποιοτικά διαφορετικών μεταξύ τους, έγκειται στη διπολική και ριζική διάκριση χώρου-χρόνου, γεγονός που δεν απαντάται στην τζαιημσιανή σκέψη. Επανερχόμαστε λοιπόν στη μεταφυσική διάσταση της μπερξονικής σύλληψης της συνείδησης ως διάρκειας, η οποία συνιστά ένα ζήτημα καίριας σημασίας όσον αφορά την ασυμφωνία που διαπιστώνεται μεταξύ των δυο στοχασμών. Η απόκλιση μεταξύ των δύο φιλοσόφων φανερώνεται στο θέμα της μεθόδου έρευνας που ακολουθεί ο καθένας. Όπως θα δούμε, η προαναφερθείσα διαφορά μεθόδου εμφανίζεται θα συναντήσει τη θεματική των διαφορών βαθμού-φύσεως, των ποσοτικών ή ποιοτικών διαφορών.

Η κοινή δομή του συνόλου των διεργασιών του πνεύματος, κατά τον Αμερικανό, συνεπάγεται τη μη ποιοτική διαφοροποίηση της μίας ως προς τη άλλη. Ωστόσο, ο Stéphane Madelrieux μας υποδεικνύει ένα απόσπασμα στο οποίο ο James φαίνεται να αναγνωρίζει ότι η προοδευτική διαβάθμιση των ανθρώπινων διεργασιών, επαυξανόμενη, σηματοδοτεί μια διαφορά φύσης[574]. Μολονότι η βουλητική προσπάθεια στις *Αρχές ψυχολογίας* του James φαίνεται, κάποιες φορές, ως κάτι που απλώς προστίθεται στις εσωτερικές διεργασίες, τελικά εμφανίζεται να τροποποιεί εσωτερικά τα μέχρι τότε δεδομένα, εφόσον συνυφαίνεται με αυτά.

Όσον αφορά ειδικότερα τη σύλληψη του χρόνου και του χώρου στον James, διαπιστώνουμε ότι η άμεση εμπειρία του χρόνου (το "ελάχιστο (minimum) της συνείδησης" του χρόνου)[575], από την οποία προέρχονται όλες οι γνώσεις μας « μέσω της διάκρισης, του συνειρμού και της επιλογής »[576], είναι ανάλογη της αντίληψης του χώρου[577] ή καλύτερα της πρωταρχικής του αίσθησης[578]. Στο πλαίσιο αυτό, ο χρόνος και ο χώρος δομούνται σε ψυχολογικό επίπεδο προοδευτικά σε συνάρτηση προς τις νοητικές μας διεργασίες και κατ' αναλογία ο ένας προς τον άλλο[579]. Παρομοίως, η προσοχή διαμορφώνεται, με τη σειρά της,

(force)», βλ. *ό.π.*, σ. 423-433.

[574] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 156-158. Ο Madelrieux παραπέμπει στην έκφραση «όλα αλλάζουν (all this is changed)» που χρησιμοποιείται από τον James, βλ. *PP,* I, σ. 30. Θα επανέλθουμε στη θεματική των διαφορών βαθμού-φύσεως, διότι, κατά τη γνώμη μας, σε αυτήν αντικατοπτρίζεται η αντίστροφη μέθοδος μελέτης που ακολουθείται από τους Bergson και James, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 3) και κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

[575] *PP,* I, σ. 585.

[576] *PP,* II, σ. 777.

[577] *PP,* I, σ. 585.

[578] Σύμφωνα με τη θεωρία του James, η χωρικότητα δίνεται άμεσα στη συνείδησή μας, ωστόσο είναι ασαφής και συγκεχυμένη, όπως προφανώς στην περίπτωση ενός νεογέννητου, βλ. *PBC,* σ. 292.

[579] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 31. Μάλιστα, η έμφυτη ή μη αντίληψη της χωρικότητας αποτελούσε θέμα συζήτησης μεταξύ των ψυχο-φυσιολόγων της εποχής του James, συζήτηση η οποία λαμβάνει τη μορφή μιας διαμάχης μεταξύ των υποστηρικτών του εμπειρισμού (Hermann Ferdinand von

σύμφωνα με τους όρους του χώρου : ο όρος μάλιστα του συνειδησιακού πεδίου είναι σύστοιχος του οπτικού πεδίου, ενώ η κύρια νοηματοδότηση της προσοχής ως εστίασης του ενδιαφέροντος έχει έντονο "χωρικό" χαρακτήρα, διότι ο όρος της "εστίασης" υποδεικνύει την ύπαρξη ενός κέντρου (εστίας) της προσοχής και μιας περιφέρειας όπου τοποθετούνται όλα τα υπόλοιπα στοιχεία (σε αυτά στα οποία η προσοχή μας δεν εστιάζεται)[580].

Β. Η ΜΗ ΠΡΟΣΟΧΗ ΣΤΗ ΖΩΗ

1/ Η περίπτωση του κωμικού

Εκκινώντας από τη θέση του Bergson ότι αυτό που μας κάνει να γελάμε «είναι το *αθέλητο (involontaire)* που υπάρχει στην αλλαγή στάσης, είναι η αδεξιότητα», θα εξετάσουμε την προσπάθεια προσοχής στη ζωή από την αντίστροφη πλευρά, δηλαδή ως *μη προσοχή στη ζωή* (*inattention à la vie*). Το αθέλητο στο οποίο αναφέρεται ο φιλόσοφος συνίσταται «σε μια ορισμένη *μηχανική ακαμψία*, εκεί που θα θέλαμε να βρούμε την *προσεκτική ευελιξία* και τη *ζωντανή ευκαμψία* ενός προσώπου». Όσον αφορά ειδικότερα το «κωμικό της κίνησης (comique de mouvement») παρατηρούμε ότι η αδυναμία του σώματος («από έλλειψη ευελιξίας, από αφηρημάδα ή από σωματικό πείσμα») έναντι ενός *εμποδίου* (παραδείγματος χάριν μιας πέτρας στο δρόμο) έχει ως αποτέλεσμα μια κίνηση να εκτελείται λόγω συνήθειας (με τρόπο αυτόματο) δίχως την παρέμβαση της βούλησης. Ο φιλόσοφος επαναφέρει εδώ το σχήμα της μυϊκής προσπάθειας στην αναποτελεσματική του μορφή, όταν δηλαδή «από ακαμψία ή από κεκτημένη ταχύτητα, οι μυώνες εξακολουθούσαν να εκτελούν την ίδια κίνηση όταν οι περιστάσεις αξίωναν μια άλλη»[581]. Το κωμικό είναι η εκδήλωση της υλικότητας[582], του μηχανικού στοιχείου στη θέση της ζωής, της εξισορροπημένης ανθρώπινης δράσης, αυτής που προσαρμόζεται στον εξωτερικό κόσμο, στα αντικείμενα και στους άλλους ανθρώπους[583].

Helmholtz) και της ψυχολογικής θεωρίας που υποστηρίζει την ύπαρξη στον εγκέφαλο ορισμένων έμφυτων ικανοτήτων (nativisme) (Johannes Peter Müller, Ewald Hering, Carl Stumpf). Όπως φαίνεται, ο Αμερικανός ψυχολόγος με τη θεωρία του "συμφιλιώνει" τις δυο πλευρές, αποδεχόμενος μεν την έμφυτη παρουσία της χωρικότητας, αποδίδοντας δε στην εμπειρία τη δύναμη διαμόρφωσης ή μάλλον ουσιαστικής συγκρότησης της χωρικής τάξης. Βλ. *ό.π.*, σ. 17-31.

[580] Βλ. *ό.π.,* σ. 51-53.

[581] *R, Œuvres,* σ. 391/7-8 (ελλην.μτφρ., σ.15-16) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[582] Πβ. Bergson, *Le rire,* σ. 34 (κριτ. έκδ. Flammarion, παρουσίαση).

[583] Υπενθυμίζουμε ότι η λειτουργία της προσοχής στη ζωή έχει αναδειχθεί ως κύρια συνθήκη της ευθυκρισίας, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1). Στη συνέχεια, η ίδια λειτουργία θα αποκτήσει σαφέστερο κοινωνικό προσανατολισμό καθώς και ηθικό περιεχόμενο. Όσον αφορά τις ηθικές συνδηλώσεις της ευθυκρισίας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1).

Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson διατείνεται ότι η «ειδική μηχανική διάταξη» είναι «το μοναδικό οδηγητικό νήμα (seul fil conducteur) που θα μπορέσει να σας οδηγήσει μέσα στο λαβύρινθο του κωμικού»[584], ότι «η κεντρική μας εικόνα» είναι αυτή «του μηχανικού που έχει επιστρωθεί πάνω στο ζωντανό». Με πιο απλά λόγια, αυτό που μας κάνει να γελάμε είναι «η στιγμιαία μεταμόρφωση ενός προσώπου σε πράγμα» εξαιτίας της μη προσοχής στη ζωή[585]. Χρησιμοποιώντας τον όρο "ειδική μηχανική διάταξη", ο φιλόσοφος υποδεικνύει μια κατάσταση κινήσεων, πραγμάτων ή γεγονότων που μας δίνουν «την ψευδαίσθηση της ζωής»[586] διά της μιμήσεώς της.

Επομένως, το γέλιο προκαλείται από την εικόνα αυτοματισμού και μηχανοποίησης της ζωής. Σε αυτήν την περίπτωση, η μνήμη-έξη φαίνεται σαν να συνεχίζει να δρα μόνη της χωρίς να συνδέεται με την προσοχή στη ζωή, με την προσπάθεια που ισορροπεί ανάμεσα στα δύο μνημονικά εμπόδια (μνήμη-έξη και καθαρή μνήμη)[587]. Με άλλα λόγια, το μη εκούσιο στην αλλαγή της κίνησης μαρτυρά την μη ορθή λειτουργία της προσοχής στη ζωή με αποτέλεσμα η δράση του υποκειμένου να αφήνεται στον αυτοματισμό. Ο Bergson δίνει το παράδειγμα του αφηρημένου ο οποίος δεν καταβάλλει την απαραίτητη προσπάθεια να τροποποιήσει ή να προσαρμόσει το σώμα του στη δράση. Αυτή η έλλειψη προσοχής στη ζωή εξηγεί γιατί ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι «δεν υπάρχει κωμικό έξω από το κυριολεκτικά ανθρώπινο»[588], δηλαδή εκτός της προσοχής στη ζωή, της νοητικής και, όπως θα δούμε, κοινωνικής λειτουργίας του ανθρώπου.

Όπως έχουμε δείξει, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας ακραίας μορφής μνήμης: της σωματικής[589]. Το ανθρώπινο σώμα καθορίζει την εμπειρία μας και το ίδιο βέβαια υπόκειται στην προσπάθεια προσοχής στη ζωή, μιας, όχι απλώς γνωσιοθεωρητικής, αλλά, όπως θα δούμε, ζωτικής σημασίας ανθρώπινης λειτουργία. Άλλωστε, η ακούσια και μηχανική πλευρά σηματοδοτεί έναν αυτοματισμό, κάτι το οποίο απαντάται σε "καθαρή" κατάσταση στο ακραίο συνειδησιακό επίπεδο των αντανακλαστικών δράσεων, οι οποίες εκτελούνται δίχως τη συμμετοχή της βούλησης.

Η "αυτόματη" λοιπόν πλευρά μας δρα και αντιδρά με έναν τρόπο που μοιάζει με αυτόν του παρορμητικού στο μέτρο και το βαθμό που ο δεύτερος δεν επιτελεί την απαραίτητο

[584] *R, Œuvres,* σ. 427/65-66 (ελλην. μτφρ., σ. 74 ελαφρώς διορθωμένη).

[585] *Ό.π.,* σ. 414/43-44 (ελλην. μτφρ., σ. 51-52).

[586] *Ό.π.,* σ. 419 /53 (ελλην. μτφρ., σ. 61).

[587] Πβ. Henri Bergson, *Le rire*, σ. 178 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 16).

[588] *R, Œuvres,* σ. 388/2 (ελλην. μτφρ., σ. 10-11).

[589] *MM*, *Œuvres,* σ. 373/274.

αναστοχασμό της δράσης του, με αποτέλεσμα την αναστολή της προσοχής στη ζωή. Αλλά στη κωμική κίνηση, συγκριτικά με αυτήν του παρορμητικού, δεν υπάρχει καμία μετάβαση προς τα πιο βαθιά επίπεδα συνείδησης. Τούτο σημαίνει ότι δεν συντελείται η διαδικασία ανάκλησης των απαιτούμενων ενθυμήσεων. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε μια δράση που δεν προσαρμόζεται στο περιβάλλον. Ωστόσο, ο παρορμητικός δρα μέσω των επιφανειακών μνημονικών επιπέδων, ενώ ο κωμικός αυτοματισμός συνοδεύεται από μια στιγμιαία αυτόματη αντίδραση που στηρίζεται στο ακραίο μνημονικό επίπεδο της (καθαρής) έξης.

Εξάλλου, το παράδειγμα του αφηρημένου μας υπενθυμίζει τον "ονειροπόλο", καθώς η αφηρημάδα δείχνει «ότι υπάρχει κάτι το άκαμπτο έτοιμο, μηχανικό εντέλει» στις σωματικές κινήσεις, στα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά ή τέλος στη γλώσσα[590]. Ακόμα και οι «μεγάλοι αφηρημένοι» των η οποίων η αφηρημάδα είναι «συστηματική, οργανωμένη γύρω από μια κεντρική ιδέα»[591] δεν ακολουθούν την ευελιξία της νόησης και των πραγμάτων. Πρόκειται για μια «αντιστροφή του κοινού νου» που οφείλεται σε ένα «πείσμα του πνεύματος (obstination de l'esprit)», ενώ ένα τέτοιου είδους χαρακτηριστικό «συναντούμε οπωσδήποτε, οξεία ή χρόνια, σε ορισμένες μορφές τρέλας», όπως στις περιπτώσεις ιδεοληψίας. Άλλωστε, η κατάσταση της αφηρημάδας ως μη προσοχή στη ζωή μοιάζει περισσότερο με μια «φυσιολογική τρέλα» και μάλιστα με μια «τρέλα συμβιβάσιμη με τη γενική υγεία του πνεύματος». Κατά κάποιον τρόπο, «ο κωμικός παραλογισμός (absurdité comique) είναι ίδιας φύσεως με τον παραλογισμό του ονείρων»: ο αφηρημένος είναι ένας ονειροπόλος της καθημερινής, της ενεργού ζωής. Όπως στα όνειρα, έτσι και στη καθημερινότητα, ο αφηρημένος ερμηνεύει τα πράγματα προσαρμόζοντάς τα στις ιδέες του και η αντίληψή του έχει ως στόχο «να δώσει ένα σώμα στην προτιμούμενη ενθύμηση»[592].

Με τον τρόπο αυτό, η αφηρημάδα αποτελεί σχεδόν έναν άλλο όρο προκειμένου να περιγραφεί η μη προσοχή στη ζωή, καθότι συνδέεται με τη χαλάρωση που παρατηρείται στην περίπτωση του ονείρου[593] (ας θυμηθούμε εδώ τον "ονειροπόλο" στο *Ύλη και μνήμη*[594]) καθώς και με αυτήν των διαταραχών της προσωπικότητας. Το κοινό στοιχείο όλων των προαναφερθέντων περιπτώσεων είναι το ακόλουθο: αντί το υποκείμενο να μένει σε επαφή με τον εξωτερικό κόσμο, "αφήνεται" να αποσπάται για μια στιγμή «από τα πράγματα» ώστε να αποβάλει την κούραση της σκέψης (fatigue de penser), η οποία συνταυτίζεται με την

[590] *R, Œuvres,* σ. 440/85 (ελλην. μτφρ., σ. 93).

[591] *Ό.π.,* σ. 393/11 (ελλην. μτφρ., σ. 18).

[592] *Ό.π.,* σ. 475-477/141-143 (ελλην. μτφρ., σ. 149-151, ελαφρώς διορθωμένη).

[593] Βλ. *ό.π.*, σ. 480-481/149.

[594] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1).

«κούραση της ζωής» (fatigue de vivre)[595]. Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, η έννοια της προσοχής στη ζωής στον Bergson (ως ψυχολογική λειτουργία) λαμβάνει κοινωνικό νόημα, γεγονός το οποίο επαναπροσδιορίζει το νόημα της έννοιας της χρησιμότητας (utile)[596] η οποία λαμβάνει πλέον μια ζωτική και, συνακόλουθα, κοινωνική σημασία.

Ειδικότερα στο θέμα του κωμικού της κατάστασης (comique de situation), παρατηρούμε ότι μια κατάσταση είναι κωμική όταν ένα αφηρημένο σχήμα αντικαθιστά τον τρόπο δράσης της διανοητικής προσπάθειας. Έχουμε έτσι ένα μηχανικό, δηλαδή ακούσιο, μη βουλητικό, σχήμα το οποίο παίρνει τη θέση του δυναμικού σχήματος της βουλητικής αναγνώρισης, δηλαδή του τρόπου αναγνώρισης που συνοδεύεται από κάποιο βαθμό προσοχής. Ο Bergson επικαλείται ένα θεμελιώδες γνώρισμα της διάρκειας (αυτός της μη αντιστρεψιμότητας) ώστε να τεκμηριώσει τη θέση περί της συσχέτισης αυτοματισμού και γέλιου. Έτσι, «χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός μηχανικού συνδυασμού είναι πως είναι γενικά αντιστρεπτός» ή ότι «ο μηχανισμός τον οποίο περιγράψαμε πιο πάνω είναι ήδη κωμικός όταν είναι ευθύγραμμος» καθώς και ότι «γίνεται ακόμα περισσότερο κωμικός όταν γίνεται κυκλικός», όταν δηλαδή «οι προσπάθειες του προσώπου καταλήγουν, με μια μοιραία εμπλοκή αιτίων και αποτελεσμάτων, να τον επαναφέρουν απλώς στην ίδια θέση»[597]. Αντί λοιπόν της ταλάντωσης του πνεύματος μέσω των διαφόρων συνειδησιακών επιπέδων, έχουμε επανάληψη των συνηθισμένων κινήσεων.

Πρέπει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι ο γάλλος φιλόσοφος απορρίπτει τις θεωρίες περί γέλιου που είχαν διατυπωθεί από φιλοσόφους όπως ο Spencer και ο Kant. Κατά τον Bergson, «η δυσαναλογία ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα, {. . .} δεν είναι η άμεση πηγή του γέλιου». Αντιθέτως, υπάρχουν «άκαρπες (inutiles) προσπάθειες, που δεν μας κάνουν να γελάμε». Το κωμικό έγκειται στη στιγμιαία μη καταβολή της απαραίτητης προσπάθειας προσοχής στη ζωή, «επειδή είναι κάτι σαν αφηρημάδα της ζωής» και όχι στο γεγονός ότι καταβάλλουμε μια «μεγάλη προσπάθεια για μηδαμινό αποτέλεσμα» ή το αντίστροφο[598].

Σύμφωνα λοιπόν με τον Bergson, αυτό που μας προκαλεί γέλιο είναι η μη αποτελεσματικότητα της λειτουργίας της προσοχής στη ζωή με την έννοια του μηχανικού και αντιστρέψιμου. Η πραγματική πηγή γέλιου είναι η αποτυχία αντιστροφής ενός μηχανισμού,

[595] Βλ. *R, Œuvres,* σ. 480-481/149-150 (ελλην. μτφρ., σ. 156-157).

[596] Βλ. ενδεικτικά *ό.π.*, σ. 481/150.

[597] *Ό.π.,* σ. 426/63-64 (ελλην. μτφρ., σ. 71-72).

[598] *Ό.π.,* σ. 427-428/65-66 (ελλην. μτφρ., σ. 71-72).

μολονότι η ίδια η ζωή ως διάρκεια σημαίνει πρωτίστως ένταση και μη αντιστρεψιμότητα[599]. Εν ολίγοις, αυτό που βλέπουμε ως μη προσοχή στη ζωή σηματοδοτεί κάτι που προσιδιάζει σε ένα πράγμα κι όχι στο ανθρώπινο ον[600]. Με αυτήν την έννοια, το κωμικό συνίσταται στην αναγνώρισης ενός μηχανικού σχήματος (δηλαδή ενός μηχανικού τρόπου δράσης) που αντικαθιστά τον ζωντανό οργανισμό[601].

Πρέπει να επισημάνουμε ότι η ένταση (tension) και η ελαστικότητα (élasticité) αποτελούν για τον γάλλο φιλόσοφο ζωτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου ως είδους[602]. Από την άλλη μεριά, ο αυτοματισμός εμφανίζεται ως κάτι ακραίο, απομονωμένο, απρόσωπο και σχεδόν τεχνητό[603]. Στο πλαίσιο αυτό, το γέλιο ως ανθρώπινη και, ως εκ τούτου, κοινωνική αντίδραση «υπάρχει για να διορθώσει την αφηρημάδα», την απροσεξία και την "αδιαφορία" του αφηρημένου και του ονειροπόλου «και για να τον αποσπάσει από τα όνειρά του»[604].

Το πραγματικό ερώτημα αφορά τις διάφορες και διαφορετικές μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται η ανθρώπινη βούληση σε, περισσότερο ή λιγότερο, στενή σχέση με τα επίπεδα μνήμης. Ο αυτοματισμός αποτελεί μια ακραία μορφή της εξωτερικής πλευράς της ανθρώπινης συνείδησης. Τούτο βρίσκεται σε αντίθεση με την εσωτερική φύση που φανερώνεται διά της καλλιτεχνικής προσπάθειας. Η αφηρημάδα του καλλιτέχνη είναι κάτι διαφορετικό από την αφηρημάδα της αυτόματης δράσης. Η τελευταία συνιστά μια μορφή μη δράσης, μια εκδήλωση του υποκειμένου τόσο ακραία που καταργεί αυτό που είναι φυσικό (την προσαρμογή της δράσης μας επί του εξωτερικού κόσμου). Ο αυτοματισμός αντιβαίνει

[599] Βλ. *ό.π.*, σ. 431/71-72.

[600] Αυτό που προκαλεί το γέλιο είναι η «εικόνα ενός μηχανισμού που λειτουργεί στο εσωτερικό του προσώπου» [βλ. *ό.π.*, σ. 401/24 (ελλην. μτφρ., σ. 32)] και ο οποίος «μας δίνει την εντύπωση πως είναι πράγμα» (βλ. *ό.π.* σ. 414/44). Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, «δεν υπάρχει έμβιο ον που να εμφανίζεται εντελώς ακατάλληλο για αυθόρμητη κίνηση». «Τί συμβαίνει» άραγε, αναρωτιέται ο Bergson, «όταν μια από τις δράσεις μας σταματά να είναι αυθόρμητη για να γίνει αυτόματη; Η συνείδηση αποσύρεται από αυτήν». Βλ. «La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, p. 822, 823/11 (ελλην. μτφρ., σ. 106, ελαφρώς διορθωμένη).

[601] Μάλιστα, πρόκειται για κάτι που προέρχεται από την παιδική ηλικία, καθώς βρίσκουμε «στα παιχνίδια που διασκέδαζαν το παιδί την πρώτη σκιαγράφηση των συνδυασμών που προκαλούν το γέλιο του ώριμου άνδρα». Βλ. *R, Œuvres*, σ. 418/51 (ελλην. μτφρ. σ. 59).

[602] Παρατηρούμε ότι τριάντα δύο χρόνια πριν τη δημοσίευση των *Δύο πηγών*, ο συγγραφέας τονίζει την αναλογία μεταξύ της κοινωνίας και του ζωντανού οργανισμού. Βλ. ενδεικτικά, *ό.π.,* σ. 408/34. Ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από έμφυτη κοινωνικότητα· η ανθρώπινη και η κοινωνική ζωή είναι άρρηκτα συνδεδεμένες στη βάση της βιολογίας. Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 3 και Γ 1).

[603] Βλ. *R, Œuvres*, σ. 410/37 (ελλην. μτφρ., σ. 45).

[604] *Ό.π.*, σ. 450/102 (ελλην. μτφρ., σ. 110).

στην ευελιξία και την ελαστικότητα που απαιτούνται από την εξωτερική πλευρά της ανθρώπινης συνείδησης[605].

Επομένως, ο αυτοματισμός μιμείται τη ζωή και «δεν είναι ν'απορούμε που η μίμηση κάνει τους ανθρώπους να γελούν»[606], αφού συνιστά ένα σημάδι αναγκαιότητας που εμποδίζει την ευελιξία του σώματος και του πνεύματος, την ζωντανή κίνηση. Ο αυτοματισμός φανερώνει τη κυριαρχία του άχαρου και αδέξιου στοιχείου στο σώμα και το πνεύμα, σε αντίθεση με τη χάρη που χαρακτηρίζει το έμβιο ον[607]. Γενικότερα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η έννοια του αυτοματισμού στον Bergson λειτουργεί ως το αντίβαρο της ελευθερίας[608]. Η προσοχή στη ζωή αναδύεται έτσι ως ένα είδος προσπάθειας που συνιστά την απαραίτητη αρχή της πνευματικής και ψυχολογικής ισορροπίας μεταξύ αυτοματισμού και ελεύθερης δραστηριότητας.

Όσον αφορά ειδικότερα την μπερξονική θεωρία περί γέλιου, διαπιστώνεται ότι, μέσω του αυτοματισμού, το φυσικό παίρνει τη θέση του πνευματικού μέρους ενός προσώπου[609]. Επίσης, στην περίπτωση της γλώσσας, είναι αυτό ακριβώς το φυσικό (με την έννοια του αυτόματου) νόημα που καθιστά μια λέξη, μια έκφραση ή μια ιδέα κωμική. Μία λέξη, μία έκφραση ή μία ιδέα γίνεται κωμική «απ'τη στιγμή που η προσοχή μας συγκεντρώνεται στην υλικότητα μιας μεταφοράς, αντί του νοήματός της[610]. Το γέλιο συνιστά αντίδραση σε «μια στιγμιαία αφηρημάδα (distraction momentanée) της γλώσσας», σε μια απροσεξία που φανερώνει μια μορφή λήθης του εαυτού[611].

Τέλος, η μηχανική αντίδραση εκ μέρους του σώματος είναι κάτι το οποίο δεν συμβαδίζει με τις απαιτήσεις της κοινωνίας. Ο φιλόσοφος αποδίδει μια κοινωνική λειτουργία στο γέλιο: «ένταση και ελαστικότητα» αποτελούν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που απαιτεί η κοινωνία από τον καθένα μας σχετικά με το σώμα και το πνεύμα μας. Ωστόσο, «η κοινωνία απαιτεί και κάτι ακόμα. Δεν της αρκεί να ζει· εμφανίζει την τάση να ζει καλά». Ως εκ τούτου, «μια συμφωνία που έχει γίνει ανάμεσα στα πρόσωπα δεν της αρκεί, θα ήθελε μια συνεχή προσπάθεια αμοιβαίας προσαρμογής (effort constant d'adaptation réciproque)». Με τον τρόπο αυτό, η ψυχολογική λειτουργία της προσοχής στη ζωή λαμβάνει κοινωνική σημασία:

[605] Όσον αφορά την καλλιτεχνική προσπάθεια, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 2).

[606] Βλ. *R, Œuvres*, σ. 402/25 (ελλην. μτφρ., σ. 33).

[607] Πβ. Bergson, *Le rire,* σ. 23-32 (κριτ. έκδ. Flammarion, παρουσίαση).

[608] Σχετικά με την μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1 και Β. 2).

[609] Βλ. *R, Œuvres*, σ. 411/39 (ελλην. μτφρ., σ. 47).

[610] *Ό.π.*, σ. 442/87-88 (ελλην. μτφρ., σ. 96).

[611] *Ό.π.*, σ. 445/92 (ελλην. μτφρ., σ. 101).

το κωμικό συνίσταται στην ακαμψία του σώματος ή του πνεύματος «και το γέλιο είναι η τιμωρία (châtiment) της»[612].

Σε αντίθεση με την εξέλιξη της ψυχολογικής προσπάθειας προσοχής στη ζώη σε προσπάθεια προσοχής στην κοινωνική ζωή, ο, προγενέστερός του Bergson, Biran είχε οδηγηθεί σε μια διαφορετική σύλληψη της σχέσης του υποκειμένου με την ύπαρξη της εξωτερικής και, άρα, και της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Biran αντιμετωπίζει την κοινωνική ζωή ως κάτι πλήρως διακριτό από τον πραγματικό μας εαυτό. Πιο συγκεκριμένα, η βουλητική προσπάθεια στον Biran θεμελιώνεται στο αίσθημα ύπαρξης του σώματός μας εξαιτίας της αντίστασης που αυτό προβάλλει στην δύναμής της. Η οργανική αντίσταση είναι πειθήνια (docile) απέναντι στην επενέργεια της βούλησης. Το δικό μας σώμα χαρακτηρίζεται από τη συνέχεια της αντίστασης ["continuatio resistantis" (continuité de résistance)] σε αντιδιαστολή προς την αντίσταση της ύλης του εξωτερικού κόσμου που συνιστά ένα "απόλυτο εμπόδιο" (obstacle absolu). Η ύλη του εξωτερικού κόσμου αποτελεί κάτι εντελώς εξωτερικό προς το εγώ με αποτέλεσμα η αντίστασή της να είναι ξένη (résistance étrangère)[613] προς το υποκείμενο ως ψυχοσωματική ενότητα. Η εξωτερικότητα της αντίστασης αφορά και στη διάσταση της κοινωνικής ζωής με συνέπεια και αυτή να χαρακτηρίζεται κάτι ξένο προς τον εαυτό μας, ένα μη-εγώ (non-moi)[614].

Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια ανεπάρκεια της ανθρώπινης βούλησης και της προσπάθειας με την οποία αυτή ταυτίζεται. Ό,τι βρίσκεται εκτός της βουλητικής μας επιρροής, τοποθετείται ταυτόχρονα εκτός του πεδίου της προσπάθειας και, συνακόλουθα, εκτός του ίδιου του εγώ. Ο εξωτερικός κόσμος είναι ξένος ως προς εμάς, επομένως η δράση μας πάνω σε αυτόν εξαρτάται από την αντίσταση των ξένων σωμάτων (corps étrangers), η οποία όχι απλώς δεν βρίσκεται υπό τον πλήρη ελεγχό μας, αλλά δεν υπόκειται καθόλου στη βουλητική μας δύναμη.

Το θέμα της σχέσης μεταξύ της εξωτερικής αντίστασης και της προσωπικής βούλησης στη σκέψη του Biran θα μας απασχολήσει πάλι στο επόμενο κεφάλαιο όπου θα εξετασθεί η ελευθερία της βούλησης. Στο σημείο αυτό, περιοριζόμαστε απλώς να επισημάνουμε ότι η κοινωνική ζωή για τον Biran λαμβάνει το νόημα μιας κατάστασης πλήρως εξωτερικής προς τον εαυτό και την προσπάθειά του, προς το εγώ ως προσπάθεια. Η κοινωνική ζωή συνιστά μια αλλοτριωτική κατάσταση, η οποία διακρίνεται από το εγώ της εγρήγορσης (της εμμενούς προσπάθειας). Αντιθέτως, το κοινωνικό "εγώ" χαρακτηρίζεται από την απουσία της

[612] *Ο.π.*, σ. 395-396/14-16 (ελλην. μτφρ., σ. 22-24, οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[613] Βλ. *E*, σ. 206 (εκδόσεις Tisserand), σ. 307 (εκδόσεις Vrin) καθώς και *A*, σ. 19.

[614] Βλ. *E*, σ. 279.

προσπάθειας, διότι η δράση του καθορίζεται από τα εξωτερικά σώματα, από τις ξένες δυνάμεις. Το κοινωνικό "εγώ" δρα σαν υπνωτισμένο, το "εγώ" βρίσκεται εκτός του εαυτού του, άρα απλώς μιμείται τους τρόπους των άλλων[615]. Μια τέτοιου είδους δραστηριότητα διαφοροποιείται, θα λέγαμε, ριζικά από το εγώ της προσπάθειας, από αυτό που ο φιλόσοφος έχει συλλάβει ως άμεση εσωτερική κατάληψη του εαυτού.

Επανερχόμενοι στην μπερξονική πραγμάτευση του κωμικού (κι ειδικότερα στο θέμα του κωμικού του χαρακτήρα), αντιλαμβανόμαστε ότι η μηχανική αντίδραση εκ μέρους του υποκειμένου σηματοδοτεί μια μορφή μη προσοχής στον εαυτό αλλά και στον άλλο (à soi et à autrui)[616]. Καταλαβαίνουμε έτσι τον λόγο για τον οποίο ο φιλόσοφος αναφέρεται σε «μη κοινωνικότητα του προσώπου» της κωμωδίας που συνιστά άλλωστε ένα θεμελιώδες στοιχείο της κωμωδίας, διότι το εν λόγω στοιχείο προκαλεί την «αναισθησία του θεατή»[617].

Μια τέτοιου είδους αντίδραση της κοινωνίας σημασιοδοτείται από τον φιλόσοφο ως αμυντική, ως μια κοινωνική αντίσταση στο γεγονός ότι ένα επιμέρους άτομο δεν αντιστέκεται στον αυτοματισμό. Σε αυτή την περίπτωση, έχουμε την ύπαρξη ενός σχήματος δράσης που συνιστά μια πρόκληση (impertinence) και, με τη σειρά του, προκαλεί «μια ακόμα μεγαλύτερη προκλητικότητα»[618]. Πρόκειται έτσι για μια άλλου είδους προσπάθεια, αυτή μιας κοινωνικής ομάδας που αντιδρά απέναντι στο ακίνητο και άκαμπτο όσον αφορά είτε τις κινήσεις είτε το χαρακτήρα ενός ανθρώπου. Στόχος αυτής της κοινωνικής αντίδρασης είναι να διορθώσει[619] και να υπενθυμίσει, θα λέγαμε, στο υποκείμενο τον κοινωνικά αποδεκτό τρόπο δράσης[620].

Γενικότερα, ο Bergson επωφελείται της εξέτασης του γέλιου ώστε να διερευνήσει την ανθρώπινη φύση. Στο πλαίσιο αυτό, η ζωτική αλλά και κοινωνική απαίτηση προσαρμογής της ατομικής συνείδησης στην πραγματικότητα συνδέεται με τη διπλή κατεύθυνσης της ίδιας

[615] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 376-378. Η κοινωνική ζωή χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του απρόσωπου στοιχείου τόσο στον Biran όσο και στον Bergson. Εντούτοις, ο δεύτερος αναγνωρίζει και πραγματεύεται την κοινωνική διάσταση του υποκειμένου, σε αντίθεση με τον πρώτο, ο οποίος δείχνει να μην διακρίνει την κοινωνική υπόσταση του ατόμου, εγκαθιδρύοντας μια ριζική διαφορά μεταξύ των δυο κόσμων: του πραγματικού εαυτού και του "φαντάσματος" ή της "σκιάς" του, βλ., *αυτόθι*. Ενδεικτικό της απόσπασης από τον εαυτό που χαρακτηρίζει την κοινωνική ζωή είναι ένα σημείο στο οποίο παρομοιάζεται με ένα είδος θεάτρου όπου ο καθένας εκτελεί έναν ρόλο, βλ. *E*, σ. 65 (εκδόσεις Tisserand). Η κοινωνική ζωή είναι κάτι που φαίνεται να εμποδίζει την αυτοσυνειδησία του υποκειμένου ή τουλάχιστον να μην συμβαδίζει μαζί της. Το άτομο δεν ζει εντός της κοινωνίας, αλλά απέναντί της ή έστω δίπλα της.

[616] Βλ. *R, Œuvres,* σ. 456-457/112.

[617] *Ό.π.*, σ. 456/111 (ελλην. μτφρ., σ. 119, ελαφρώς διορθωμένη).

[618] *Ό.π.*, σ. 480/148. (ελλην. μτφρ., σ. 156).

[619] Βλ. ενδεικτικά, *ό.π.,* σ. 481/150.

[620] Πβ. Bergson, *Le rire,* σ. 20-22 (κριτ. έκδ. Flammarion, παρουσίαση).

της ανθρώπινης συνείδησης (των δύο όψεών της: τον χρόνο και τον χώρο), τη δυαδικότητα της μνήμης και της ύπαρξής της ως σημείου συνάντησης του πνεύματος και της ύλης (διαμέσου της άμεσης μνήμης και της συγκεκριμένης αντίληψης). Η ανθρώπινη συνείδηση αντιλαμβάνεται τον κόσμο (και επικοινωνεί με αυτόν) σύμφωνα με τα κριτήρια δράσης που καθορίζει το ανθρώπινο σώμα[621].

Στην περίπτωση του κωμικού, η αντιπαράθεση ανάμεσα στις δύο διαστάσεις της μνήμης αποκρυσταλλώνεται στην αντίθεση μεταξύ του έμβιου όντος και του μηχανικού στοιχείου εξαιτίας της μη καταβολής προσοχής στη ζωή. Αυτή η τελευταία σηματοδοτεί την μη ύπαρξη της προσπάθειας που εξισορροπεί τον ψυχικό κόσμο και που εκφράζει την ελεύθερη προσπάθεια της βούλησής μας, προσπάθεια η οποία, υπό κανονικές συνθήκες, συντελείται λαμβάνοντας ποικίλους βαθμούς σύμφωνα με την έντασή της[622].

Εξάλλου, όπως μας υποδεικνύει ο Guillaume Sibertin-Blanc, «ξαναβρίσκουμε στην κίνηση του *Γέλιου*, το δυϊσμό της ύλης και της μνήμης ως εμμενή διπολικότητα της ζωής μας» όπως τέθηκε το 1896 στο *Ύλη και μνήμη*»[623]. Συνεπώς, εξαιτίας μιας "διαλεκτικής" της ζωής, οι δύο αυτές τάσεις του ανθρώπου ως έμβιου όντος, σε όλες του μάλιστα τις διαστάσεις (ψυχολογική, βιολογική, κοινωνική κι όπως θα δούμε και ηθική[624]), βρίσκονται σε κατάσταση αλληλοδιάδρασης στηριζόμενες στη λειτουργία της προσπάθειας προσοχής στη ζωή.

2/ Τα προβλήματα της προσωπικότητας

Στις περιπτώσεις των διαταραχών της προσωπικότητας εκδηλώνεται μια ανισορροπία στη σχέση του υποκειμένου με το αντικειμενικό-εξωτερικό κόσμο, του εσωτερικότητας του ατόμου με την εξωτερική ζωή. Ο Bergson διακρίνει δύο ομάδες διαταραχών που αντιστοιχούν «στις βασικές πλευρές του προσώπου: τη Μνήμη και τη Βούληση». Στην ανάλυση των προβλημάτων προσωπικότητας ο γάλλος φιλόσοφος βρίσκει ή καλύτερα επιζητά την απόδειξη της χρονικής φύσης της προσωπικότητας και της δυαδικότητας της μνήμης. Ειδικότερα, «αυτές οι διαταραχές φαίνεται να δείχνουν ότι παράγουμε συνεχώς μια ειδική προσπάθεια (effort particulier) κι ότι υφιστάμεθα μια συγκεκριμένη ένταση (tension particulière), καθώς επιβλέπουμε με τη συνείδησή μας το σύνολο του ασυνείδητου παρελθόντος μας προκειμένου να επιλέξουμε αυτό που έχουμε ανάγκη»[625].

[621] Πβ. κεφ. 1 (ενοτ. Β. 2).

[622] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 920/139.

[623] Βλ. Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, σ. 211 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 75).

[624] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1).

[625] « The problem of personality », *Mélanges*, σ. 1065-1066/1082.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, μπορούμε να κατανοήσουμε το λόγο για τον οποίο ο φιλόσοφος δηλώνει ότι: « είναι κουραστικό να είσαι ανθρώπινο πρόσωπο»[626]. Εξάλλου, κατά τον Bergson, « το ουσιώδες σημείο, είναι η σύλληψη της μνήμης ως ενεργού και ζωντανής»[627]. Γενικά, η "υπαρξιακή κούραση" είναι η λογική συνέπεια της σύλληψης της ανθρώπινης φύσης ως έντασης, αν και δεν διαπιστώνουμε πάντα την ένταση της ύπαρξής μας κι ούτε παρατηρούμε την προσπάθεια που καταβάλλουμε διαρκώς. Παρά ταύτα, στη συνειδητή ζωή καταβάλλουμε πάντα μια προσπάθεια που «απαιτεί μια σημαντική ενέργεια»[628].

Πρόκειται θα λέγαμε για μια μορφή "υπαρξιακής κούρασης": «είναι κουραστικό να είσαι ένα πρόσωπο, όπως είναι πολύ κουραστικό να μένεις στην ευθεία και να περπατάς στα δύο πόδια. Προκειμένου να υιοθετήσεις αυτήν τη συμπεριφορά, χρειάστηκε μια εξαντλητική προσπάθεια, μια προσπάθεια που ίσως μας κοστίζει περισσότερο απ'όσο φαίνεται»[629]. Πιο συγκεκριμένα, η κούραση της ύπαρξης συνίσταται είτε στην ανεπάρκεια της «προσπάθειας επαγρύπνησης (vigilance)» επί του παρελθόντος[630] είτε στην αδυναμία δράσης επί των διαφόρων εμποδίων[631]. Σε όλες τις περιπτώσεις, παρατηρείται η αποδιοργάνωση της λειτουργίας της προσοχής στη ζωή εξαιτίας της έλλειψης πνευματικής ισορροπίας. Τούτο οφείλεται στη διατάραξη της διπλής κίνησης της μνήμης ανάμεσα στα ακραία όρια της καθαρής και της σωματικής μνήμης.

Πιο ειδικά, η κούραση της ύπαρξης συνίσταται σε μια ταλάντευση του υποκειμένου ανάμεσα στα δύο ακραία μνημονικά επίπεδα, τα οποία «δεν απομονώνονται κι ούτε εκδηλώνονται ολοκληρωτικά παρά μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις»[632], κατά τις οποίες το υποκείμενο «υπό την επίδραση μιας υπερβολικής πίεσης» θα αντιδράσει «ξεχνώντας τον εαυτό του». Με τον τρόπο αυτό, το υποκείμενο που "ξεχνάει" τον εαυτό του, «ονειρεύεται σαν να υπνοβατεί, απλοποιώντας τον εαυτό προκειμένου να ξεκουραστεί και να επανακτήσει τις δυνάμεις του μέχρι τη μέρα που, βρίσκοντας πάλι τον εαυτό του, επανέρχεται στην κανονική (normal) κατάστασή του»[633].

Όπως παρατηρούμε η περίπτωση του ονείρου αποτελεί ένα συνηθισμένο παράδειγμα αδιαφορίας για τη ζωή. Παρομοίως, οι διαταραχές προσωπικότητας μοιράζονται αυτό το

[626] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 849.
[627] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 622.
[628] *Ό.π.,* σ. 621.
[629] « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1224-1225.
[630] « The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1066/1082.
[631] Πβ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 862.
[632] *MM, Œuvres,* σ. 296/173.
[633] « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1228.

γνώρισμα: «Το όνειρο και η αποξένωση δεν φαίνεται να είναι διόλου κάτι άλλο», «άλλωστε το όνειρο μιμείται από κάθε άποψη την αποξένωση» με τρόπο ώστε «όλα τα ψυχολογικά συμπτώματα της τρέλας ξαναβρίσκονται εντός του ονείρου»[634]. Αξίζει να υπενθυμίσουμε στο σημείο αυτό ότι και για τον Biran η κατάσταση της τρέλας συναρτάται προς την αναστολή της προσπάθειας άμεσης κατάληψης του εαυτού. Τούτο άλλωστε ισχύει και στην περίπτωση του ονείρου. Ωστόσο, η ονειρική κατάσταση στον Bergson νοηματοδοτείται ως ένας τρόπος επιστροφής στον βαθύ εγώ έναντι της κοινότοπης και απρόσωπης επιφάνειάς του. Αντίθετα, στον προγενέστερό του το όνειρο σημαίνει ότι εγκαταλείπουμε τον εαυτό μας, θέση που προφανώς συνδέεται με τον μη ψυχολογικό χαρακτήρα του ασυνειδήτου στον Biran[635].

Κατανοούμε πλέον καλύτερα το λόγο για τον οποίο ο όρος της "χρησιμότητας" αποτελεί το κριτήριο διάκρισης της καθαρής και της άμεσης μνήμης. Η αντιδιαστολή της δράσης προς το όνειρο στην μπερξονική σκέψη·αναδεικνύει ότι το χρήσιμο συναρτάται με την προσοχή στη ζωή[636]. Δεδομένου του δυναμισμού της μνήμης[637], θα δούμε ότι στην περίπτωση των προβλημάτων αυτών, υπάρχει μια μείωση της έντασης κι ως εκ τούτου, μια ελάττωση της προσοχής στη ζωή. Λαμβάνοντας υπ'όψιν ότι η συνείδηση αναδιπλασιάζεται σε ενθύμηση και αντίληψη, γεγονός που επιφέρει μια συνεχή ταλάντωση μεταξύ του παρελθόντος και του μέλλοντος, είναι απαραίτητη μια προσπάθεια εξισορρόπησης ανάμεσα στις δύο αντίδρομες κινήσεις της μνήμης. Η προαναφερθείσα κίνηση έχει το χαρακτήρα μιας μάχη ανάμεσα στα δύο ακραία συνειδησιακά επίπεδα,. Ιδωμένες υπό το πρίσμα αυτό, οι διαταραχές προσωπικότητας είναι, στην πραγματικότητα, πνευματικά προβλήματα (problèmes mentaux), δηλαδή «βλάβες της προσοχής». Αυτό που έχει προσβληθεί «είναι κυρίως η διανοητική δύναμη»[638].

Η ελάττωση της προσοχής στη ζωή συνδέεται με μια άλλη μορφή προσπάθειας: «αυτό που αποκαλούμε ασθένεια είναι συχνά το σύμπτωμα της μάχης ή η εκδήλωση μιας προσπάθειας της φύσης προκειμένου να ξαναβρεί την ισορροπία της». Στο πλαίσιο αυτό, το πνευματικό πρόβλημα (trouble) «θα ήταν αυτό καθεαυτό μια προσπάθεια της φύσης να

[634] *MM, Œuvres,* σ. 312/194. Πβ. « L'âme et le corps », ES, Œuvres, σ. 851/48: «Όταν συλλογίζεται ένας τρελός, ο συλλογισμός του μπορεί να είναι σύμφωνος με την πιο αυστηρή λογική: θα λέγατε, ακούγοντας να μιλάει τον τάδε ή τον δείνα καταδιωγμένο, ότι είναι εξαιτίας υπερβολής της λογικής που υστερεί. Το ελάττωμά του δεν είναι ότι συλλογίζεται άσχημα, αλλά ότι συλλογίζεται πλάι στην πραγματικότητα, όπως ένας άνθρωπος που ονειρεύεται».

[635] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 1).

[636] Βλ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 125.

[637] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 617.

[638] *Ό. π.,* σ. 621.

απελευθερωθεί από το κακό, ελαττώνοντας τουλάχιστον τη βαρύτητα, να περιορίσει τις φθορές του τοποθετώντας το» κάπου. Είναι επομένως η ίδια η φύση «που απαιτεί αυτό το διάλειμμα»[639] ώστε να «πραγματώσει αυτό που εμείς δεν μπορούμε να κάνουμε». Παρατηρούμε ότι η διαταραχή της προσπάθειας, ή μάλλον η αδυναμία της ορθής αντίστασης (με κριτήριο τη χρησιμότητα των ενθυμήσεων) στην ολότητα της μνήμης προκαλεί μια άλλη προσπάθεια, αυτήν της «αντίστασης και της άμυνας έναντι της ασθένειας»[640]. Ας σημειωθεί ότι η εν λόγω προσπάθεια αντιμετώπισης της ψυχικής ασθένειας παρουσιάζει κάποια αναλογία, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, με τον σωματικό πόνο ως αδύναμη προσπάθεια καταπολέμησης ενός κακού που εντοπίζεται σε ένα συγκεκριμένο σημείο του σώματος. Επανερχόμενοι στο θέμα του σώματος, θα λέγαμε ότι ο φιλόσοφος εφαρμόζει στο σωματικό πόνο το πρότυπο της ανώτερης λειτουργίας, δηλαδή, όπως έχουμε αναφέρει, εξετάζει τις κατώτερες διεργασίες σύμφωνα με τα κριτήρια των ανώτερων. Η θεώρηση της ψυχικής ασθένειας ως ανεπαρκούς βουλητικής προσπάθειας, κατά μία έννοια, αντανακλάται στον τρόπο πραγμάτευσης του σωματικού πόνου.

Σε κάθε περίπτωση, η σπουδαιότητα της μελέτης των παθολογικών, ή καλύτερα των μη φυσιολογικών, φαινομένων έγκειται στην καλύτερη κατανόηση της ‘κανονικής (ordinaire, normale)’ λειτουργίας. Ο Bergson μας υποδεικνύει την ιδιαιτερότητα της γαλλικής ψυχολογικής σχολής, η μέθοδος της οποίας διαφοροποιείται από αυτή της γερμανικής, διότι η πρώτη εγκύπτει σε παθολογικές καταστάσεις, ακολουθώντας μια μέθοδο που θα μπορούσε να ονομαστεί «κλινική (clinique)», δεδομένου ότι στηρίζεται στην παρατήρηση ενός συνόλου εμπειριών ασθενών[641].

Παρομοίως, ο Bergson, όταν διερευνά την παθολογική κατάστασης προκειμένου να μπορέσει να περιγράψει την "κανονική", φαίνεται να ακολουθεί μια γραμμή της γαλλικής σκέψης, η οποία, σύμφωνα με τον Azouvi, εκκινεί από τη σκέψη του Claude Bernard, κατά τον οποίο, τα παθολογικά φαινόμενα αλλά και η υγιής κατάσταση διέπονται από τους ίδιους νόμους. Ο Pierre Janet υιοθετεί μάλιστα την προαναφερθείσα αρχή του Bernard κι επιπλέον αποδίδει στον Biran τον ρόλο του «προδρόμου της επιστημονικής και πειραματικής

[639] J. Grivet, «La théorie de la personne d’après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 852-853.

[640] « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1228.

[641] Αντιθέτως, η γερμανική σχολή προσανατολίστηκε σε μεθόδους μέτρησης που εκτελούνταν εντός μέσα στα εργαστήρια, βλ. *Mélanges*, σ. 1174-1175. Ας σημειώσουμε στο σημείο αυτό την άποψη που είχε διατυπώσει ο Ribot (βλ. T. Ribot, *Les maladies de la mémoire,* σ. 90): «Η πορεία (marche) της ασθένειας { . . .} μας δείχνει το πώς αποδιοργανώνεται η μνήμη και μας μαθαίνει πώς έχει οργανωθεί».

ψυχολογίας»[642].

Πράγματι, ο Biran ισχυρίζεται ότι «δεν υπάρχει τίποτα πιο καθοδηγητικό για τον έλλογο (raisonnable) άνθρωπο από την ιστορία της τρέλας»[643], ενώ και ο James ακολουθεί, σε αυτό το σημείο, τη γαλλική παράδοση της παθολογικής ψυχολογίας στην οποία εντάσσονται ακόμη οι Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot και Alfred Binet. Όλοι οι προαναφερθέντες επιστήμονες αναζητούν στις νοσηρές καταστάσεις (όπως η υστερία και ο διχασμός της προσωπικότητας) τα μέσα κατανόησης των 'φυσιολογικών', 'κανονικών' καταστάσεων. Άλλωστε, η προαναφερθείσα παράδοση φαίνεται να συμβαδίζει με τη βασική τζαιημσιανή θέση περί συνέχειας και, ως εκ τούτου, μη ποιοτικής διαφοροποίησης των ψυχολογικών καταστάσεων. Άλλωστε, η προοδευτική μετάβαση από το κατώτερο στο ανώτερο σηματοδοτεί μια ποσοτική τροποποίηση των λειτουργιών μας. Υπό το πρίσμα αυτό, η διάκριση μεταξύ "υγιών" και "παθολογικών" καταστάσεων εναπόκειται απλώς σε μια ποσοτική απόκλιση της μιας από την άλλη[644].

Επισημαίνουμε, τέλος, ότι η μπερξονική προσέγγιση των διαταραχών προσωπικότητας άσκησε σημαντική επίδραση στη σκέψη του ψυχιάτρου Eugène Minkowski, ο οποίος εντοπίζει την απαρχή της σχιζοφρένειας στην απώλεια της ζωτικής επαφής με την πραγματικότητα[645], ενώ το έργο του τελευταίου με τίτλο *Ο Βιωμένος χρόνος* (*Le Temps vécu*) παραπέμπει ευθέως στον συγγραφέα του *Δοκιμίου*[646].

i/ Τα προβλήματα μνήμης: Όσον αφορά τα προβλήματα μνήμης[647], ο Bergson προχωράει στη διάκριση των πραγματικών (maladies réelles) από τις φαινομενικές (apparentes) ασθένειες μνήμης. Στο πρώτο είδος προβλημάτων «οι ενθυμήσεις καταργούνται κατά την αισθητηριακή τους προέλευση», ενώ το δεύτερο συνιστάται «σε μια προσπάθεια αποφυγής ενός πολύ πιο σοβαρού ζητήματος». Υπογραμμίζουμε ότι ο φιλόσοφος αρνείται την

[642] F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 201-202 (παραπέμπει στο έργο του P. Janet, *L'automatisme psychologique*, σ. 60). Με τη θέση αυτή διαφωνεί ο Canguilhem, διακρίνοντας το φυσιολογικό από το παθολογικό. Η απόρριψη της σύλληψης της συνέχειας ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό σημαίνει ότι « η ασθένεια είναι η εμπειρία μιας πραγματικής ρήξης με το φυσιολογικό ». Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 383 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 59).

[643] *Discours à la société médicale de Bergerac,* « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnabulisme», (τ. V), σ. 105.

[644] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 10-11, 384, 387.

[645] Βλ. E. Minkowski, *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, σ. 31.

[646] Βλ. του ιδίου, *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (1933).

[647] Ας σημειωθεί ότι το ζήτημα των προβλημάτων της μνήμης «δεν επαναφέρει (recouvre), στο τέλος του 19ου αιώνα, τίποτα άλλο παρά το ερώτημα περί του υποκειμένου ή της υποκειμενικότητας στο σύνολό της», βλ. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, σ. 150.

πραγματική κατάργηση των ενθυμήσεων: σε όλες τις περιπτώσεις, «αυτό που έχει προσβληθεί είναι δεν είναι η ίδια η μνήμη». Όσον αφορά τις φαινομενικές ασθένειες, στην πραγματικότητα πρόκειται για νοητικά προβλήματα (troubles intellectuels), καθώς αυτό που έχει προσβληθεί «είναι κυρίως η νοητική δύναμη», δηλαδή η ικανότητα προσοχής. Άλλωστε, στις πραγματικές ασθένειες της μνήμης (όπως για παράδειγμα η αμνησία), η βλάβη εντοπίζεται ακριβώς «στη διαδικασία που εξυπηρετεί την ενεργοποίηση» των ενθυμήσεων[648], στη δύναμη (puissance) που καθιστά δυνατή μια τέτοια ενεργοποίηση[649].

Στο *Ύλη και μνήμη* ο Bergson μιλάει για το «υλικό υπόστρωμα (substrat matériel)» των φαινομένων της σχάσης προσωπικότητας (scission de personnalité) υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν δύο τρόποι διατάραξης της πνευματικής ισορροπίας (équilibre mental): από τη μία πλευρά, υπάρχουν οι βλάβες « που επιδρούν στη γενική ζωτικότητα των αισθησιοκινητικών λειτουργιών», από την άλλη, υπάρχουν αυτές « που εκδηλώνονται σε μια μηχανική, κι όχι πλέον δυναμική, ελάττωση αυτών των λειτουργιών»[650]. Αργότερα, ο φιλόσοφος θα τροποποιήσει τη θέση του σχετικά με την αισθησιοκινητική βάση της συγκεκριμένης κατηγορίας διαταραχών της προσωπικότητας, προσεγγίζοντας περισσότερο τη θέση του γάλλου ψυχολόγου Pierre Janet (1859-1947)[651]. Εξάλλου, μία τέτοια θέση συμβαδίζει περισσότερο με την μπερξονική κριτική της θεωρίας περί παραλληλισμού ψυχής-σώματος και την εναντίωση του φιλοσόφου στην αναγωγή της πρώτης στο δεύτερο[652].

---

[648] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 620-622. Υπενθυμίζουμε ότι ο γάλλος φιλόσοφος εναντιώνεται στις θεωρίες περί διατήρησης των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο. Για τον Bergson (βλ, *MM, Œuvres,*σ. 315/197), η εγκεφαλική βλάβη μπορεί να «προκαλέσει αυτήν την αποδυνάμωση, χωρίς να χρειάζεται σε καμία περίπτωση να προϋποθέσουμε μια αποθήκευση των συσσωρευμένων ενθυμήσεων στον εγκέφαλο».

[649] Βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 850. Στη σειρά διαλέξεων του Εδιμβούργου [βλ. « The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1066/1082, (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα)], ο φιλόσοφος διακρίνει δύο είδη αμνησίας: ένα είδος που αφορά τις *απρόσωπες (impersonnelles)* ενθυμήσεις (όπως οι ενθυμήσεις των λέξεων ή της μουσικής) και ένα άλλο αναφορικά με τις *προσωπικές (personnels)* ενθυμήσεις «που είναι τοποθετημένες σε ένα δεδομένο σημείο στον χρόνο. Αυτές οι τελευταίες είναι που συνιστούν τις διαταραχές της προσωπικότητας και αυτές είναι εντελώς διαφορετικές από τις άλλες». Πβ. « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1227.

[650] *MM, Œuvres,* σ. 314-315/196-198.

[651] Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 310-311 και 397 (κριτική έκδοση P.U.F., σημειώσεις 2 και 62 αντίστοιχα). Βλ. επίσης Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 268 και 270 αντίστοιχα (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 52 και 59 αντίστοιχα).

Όσον αφορά ειδικότερα την ψυχασθένεια, βλ. *PM, Œuvres*, σ. 1316/81 καθώς και την επιστολή του Bergson στον Eugène Minkowski (τέλος Ιουλίου του 1926), *Correspondances,* σ. 1208. Πβ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 605 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 257).

Σύμφωνα με τον Pierre Janet, η πλειονότητα των πνευματικών (mentales) μας διεργασιών διακρίνεται από έναν «αξιοπρόσεκτο χαρακτήρα» τον οποίο ο ίδιος αποκαλεί ως "λειτουργία του πραγματικού (fonction du réel)". Η εν λόγω λειτουργία «τροποποιεί σημαντικά όλες τις άλλες διεργασίες κατά το εάν προσθέτει κάτι ή όχι σε αυτές»[653]. Έτσι, οι πνευματικές διεργασίες ιεραρχούνται από τις πιο απλές στις πιο σύνθετες. Πιο συγκεκριμένα, «οι διάφοροι βαθμοί αυτής της ψυχολογικής ιεραρχίας» είναι οι ακόλουθοι: α) η πρώτη μορφή της λειτουργίας του πραγματικού είναι αυτή της βουλητικής δράσης («η δράση που μας επιτρέπει να δρούμε επί των εξωτερικών αντικειμένων και να μεταμορφώνουμε την πραγματικότητα»), β) η δεύτερη μορφή της αντιστοιχεί σε «έναν λίγο κατώτερο βαθμό ως προς αυτόν της βουλητικής δράσης», ο οποίος «μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε τα αληθινά πράγματα» και γ) ο τελευταίος όρος αυτής της λειτουργίας τους πραγματικού είναι «η συγκρότηση του χρόνου, η διαμόρφωση στο πνεύμα της παρούσας στιγμής»[654].

Σύμφωνα με τον Bergson, το ανθρώπινο πρόσωπο μπορεί και περιορίζει το "βάρος" της μάζας των ενθυμήσεών του, κι ως εκ τούτου μειώνει την κούραση της ύπαρξης, με δύο τρόπους: «η πρώτη αντίδραση αντιστοιχεί στα προβλήματα των υστερικών και στους διχασμούς της προσωπικότητας», ενώ «το δεύτερο είδος αντίδρασης αντιστοιχεί στα προβλήματα που έχουν παρατηρηθεί στους "ψυχασθενείς"»[655]. «Στην πρώτη περίπτωση, η ασθένεια εξαλείφει αμιγώς και απλώς ορισμένες ψυχολογικές καταστάσεις χωρίς να αγγίξει τις άλλες. Στη δεύτερη, καμία ψυχολογική κατάσταση δεν εξαφανίζεται, αλλά είναι όλες προσβεβλημένες, όλες χάνουν την ισορροπία (lest) τους, δηλαδή τη δύναμή τους να

[652] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. τη διάλεξη του φιλοσόφου με θέμα τη σχέση ψυχής–σώματος (1912) στο «L' âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 836-860/29-60) καθώς και Henri Bergson. *L'énergie spirituelle,* σ. 249-255 (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή). Βλ. επίσης «Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique», *ES, Œuvres,* σ. 959-974/191-210 καθώς και Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 352-358 (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή).

[653] P. Janet, *Les Névroses* (1905), σ. 354.

[654] Του ιδίου, *Les Obsessions et la psychasthénie,* σ. 475-481. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο ίδιος ο Janet αναφέρεται στον Bergson παραπέμποντας στο *Ύλη και μνήμη.* Βλ. *ό.π.,* σ. 166 και σ. 480. Όσον αφορά τη σύγκλιση μεταξύ των δύο θεωριών στο ζήτημα του ανθρώπου της δράσης, βλ. M. Giancotti, « Bergson et Janet : contiguïtés et résonances », *Henri Bergson: esprit et langage*, σ. 141-145. Για τη συνάφεια που παρατηρείται ανάμεσα στην μπερξονική έννοια της προσοχής στη ζωή και σε αυτήν της λειτουργίας του πραγματικού στον Janet, βλ. I. Famiani, « Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante », *Henri Bergson: esprit et langage*, σ. 126-129.

[655] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 621. Πβ. *MM, Œuvres,* σ. 313-314/ 195-196. ο γάλλος φιλόσοφος φαίνεται να υιοθετεί τον τρόπο που ο Janet διακρίνει τους υστερικούς από τους ψυχασθενείς. Στην υστερία οι ενθυμήσεις χάνουν « μερικώς την αμοιβαιότητά τους », ενώ στην περίπτωση της ψυχασθένειας, η πνευματική ισορροπία διαρρηγνύεται πραγματικά. Βλ. Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 327 (κριτ. έκδ.

εισχωρούν και να διεισδύουν στην πραγματικότητα»[656].

Με άλλα λόγια, σε αντίθεση με την πρώτη περίπτωση όπου το υποκείμενο «θα κρατήσει την ίδια στερεότητα (solidité)», στη δεύτερη (αυτή της 'ψυχασθένειας), οι ενθυμήσεις παραμένουν «διατηρημένες ως όλο, ωστόσο είναι τόσο λίγο στέρεες και τόσο άπιαστες (fuyant) για να διαμορφωθούν εντός της πρακτικής και ζωντανής δράσης». Ως εκ τούτου, οι ενθυμήσεις «σταματούν να είναι αμιγώς "θεωρητικές"· εξού και η θεμελιώδης αναποφασιστικότητα αυτών των ασθενών»[657].

Όσον αφορά το πρόβλημα του διχασμού της προσωπικότητας, ο Bergson αντικρούει την ύπαρξη πολλών προσωπικοτήτων στο ίδιο υποκείμενο: « δεν πιστεύω ότι οι αποσυνδέσεις της προσωπικότητας μπορούν να σπάσουν σε χίλια κομμάτια όπως ένα ποτήρι»[658]. Κατά τον Bergson «το πρόσωπο παραμένει το ίδιο, *rationalis naturae individua substantia*, είναι η ίδια νόηση, η ίδια βούληση, το ίδιο υπεύθυνο υποκείμενο, στην κορυφή δύο σειρών εικόνων που η ασθένεια ανεξαρτητοποίησε»[659] εξαιτίας μιας ψυχολογικής ανεπάρκειας ή μάλλον μιας ανεπαρκούς προσπάθειας του εγώ. Η προαναφερθείσα ανεπάρκεια αναφέρεται σε μια δύναμη όχι μόνο ψυχολογικής αλλά και ζωτικής σημασίας. 'Ετσι, έναντι της απαιτούμενης από την πραγματικότητα προσπάθειας, «η φύση είχε αρνηθεί να σπρώξει πιο εμπρός στην οδό όπου δεσμεύονται οι νόμοι της ζωτικής εξέλιξης, χωρίς εντούτοις να εγκαταλείψει αυτήν την οδό και τη βούληση να προοδεύει σε αυτήν: εξού μια ρυθμική κίνηση (mouvement rythmique) *διαστολής (dilatation)* και *σύσφιγξης (rétrécissement)*, κατά την οποία, προκειμένου να *μειωθεί η κούραση*, η συνείδηση δεν ήταν σε επαφή παρά με ένα *ευτελές (modique) μέρος του παρελθόντος*»[660].

Συνοψίζοντας, η θεώρηση από τον Bergson της μνημονικής ασθένειας ως μιας ανάπαυλας της προσπάθειας της σκέψης, διαπλέκεται με την έννοια της προσοχής στη ζωή. Όταν η ψυχική ενέργεια «πέφτει κάτω από το *ελάχιστο* κι *απαραίτητο*» όριο της προσπάθειας προσοχής στη ζωή, η συνείδησή μας προκειμένου να «αποφύγει την ολοκληρωτική διάλυση (dissolution), την αλλοτρίωση (aliénation)»[661], αντί να «εγκαταλείψει εντελώς» τις

Flammarion, σημ. 22).

[656] «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance», *Œuvres*, σ. 909-910/126.

[657] « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 621.

[658] « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1225.

[659] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 867. Βλ. επίσης « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1228.

[660] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 854 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

ενθυμήσεις[662], περιορίζει τελικά το μνημονικό "βάρος" με στόχο «το άτομο να ξεκουραστεί από αυτή την προσπάθεια, η οποία εάν προεκτεινόταν πολύ, θα μπορούσε να προκαλέσει τον κίνδυνο πιο σοβαρών διαταραχών»[663].

Ο Bergson ακολουθεί τη θεωρία του Pierre Janet κατά την οποία τα προβλήματα της προσωπικότητας οφείλονται στην μείωση της ψυχικής έντασης[664] εξαιτίας της ψυχικής κούρασης που συνοδεύεται από τη σύσφιγξη του πεδίου της συνείδησης[665]. Επιπλέον, ο γάλλος ψυχολόγος αντιτίθεται στην ύπαρξη διαφορετικών προσωπικοτήτων στις περιπτώσεις των σχάσεων της προσωπικότητας και αντικρούει τη θέση περί εξαφάνισης των ενθυμήσεων στις περιπτώσεις αμνησίας[666].

Όπως διαπιστώνουμε, για τον Janet το αίσθημα της ψυχολογικής προσπάθειας συνδέεται με τη συγκρότηση του ατόμου, ωστόσο όταν υπάρχουν συνεχείς κι *υπερβολικές* προσπάθειες («efforts perpétuels *exagérés*»), αυτές φανερώνουν την αδυναμία (faiblesse) του υποκειμένου και επιφέρουν το αίσθημα της λύπης (tristesse), σε αντίθεση με το αίσθημα της δύναμης (force) που συναρτάται με τη χαρά (joie)[667]. Ακολουθώντας την ίδια γραμμή, ο Bergson υποστηρίζει ότι στις ασθένειες της μνήμης στη θέση της αναγκαίας προσπάθειας προσοχής στη ζωή, καταβάλλεται μια προσπάθεια καταπολέμησης ενός κακού (« contre le mal »), με τέτοιο τρόπο ώστε η αντίδραση εκ μέρους του υποκειμένου να είναι «συχνά *δυσανάλογη* (*disproportionnée)* σε σχέση με την πραγματική σημασία του κινδύνου»[668].

Εν συντομία, το φαινόμενο των προβλημάτων μνήμης στον Bergson (σύμφωνα με το κείμενο του 1903-1904) πηγάζει από τη χαλάρωση της αντίστασης στην ολότητα της μνήμης. Με άλλα λόγια, η αποσταθεροποίηση της προσπάθειας προσοχής στη ζωή αποδιοργανώνει τη σχέση (σχέση εξ ορισμού ασταθής) ανάμεσα στο άτομο και την εσωτερικότητά του και, άρα, διαρρηγνύει το δεσμό μεταξύ των δυο πλευρών της συνείδησης (εσωτερικής και εξωτερικής),

[661] « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 621 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Βλ. επίσης « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1230.

[662] « The problem of personality », *Mélanges*, σ. 1066 / 1082.

[663] « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1231.

[664] Όσον αφορά το έργο του Janet, βλ. ενδεικτικά, P. Janet*, Les Obsessions et la psychasthénie*, σ. 474-502, ιδ. σ. 495-496.

[665] Βλ. ενδεικτικά: α) του ιδίου, «Η βιογραφία του ατόμου», *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 297 και β) του ιδίου, *L'Automatisme psychologique,* σ. 197 και σ. 199.

[666] Βλ. του ιδίου, «Η βιογραφία του ατόμου», *Η ψυχολογική εξέλιξη της προσωπικότητας,* σ. 286-287. Όσον αφορά τον διχασμό της προσωπικότητας, βλ. Pierre Janet, *Les Névroses,* σ. 355.

[667] Του ιδίου, *La force et la faiblesse psychologiques*, σ. 316-317 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[668] Βλ. « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 620 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

τη διάδραση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου.

ii/ Τα προβλήματα βούλησης : Εφόσον ο σκοπός ύπαρξης της ψυχολογικής έντασης υπό τη μορφή μιας ορμής είναι ο σφετερισμός (empiètement), με την έννοια της έλξης (traction), του μέλλοντος, η αδυναμία του προσώπου «να επιδιώξει το μέλλον, να υπερπηδήσει το εμπόδιο προς τη δράση, η ανεπάρκεια των δυνάμεων που απαιτεί η πορεία προς τα εμπρός» «αποκαλύπτει ένα πρόβλημα και μια μείωση της ορμής που σπρώχνει το πρόσωπο του παρελθόντος στο μέλλον»[669]. Τα προβλήματα βούλησης είναι «πιο άπιαστα» και «πιο δύσκολο να χαρακτηριστούν» από εκείνα της μνήμης. Ο φιλόσοφος παραθέτει τα ακόλουθα προβλήματα: η αμφιβολία (doute), το αίσθημα του παγκόσμιου αυτοματισμού (sentiment de l'automatisme universel), ο φόβος της δράσης (peur d'action), οι μανίες (manies) (« ή μικρές παράξενες έξεις (petites habitudes étranges)») και οι διάφορες φοβίες (phobies)[670].

Διαπιστώνουμε ότι στη σκέψη του Bergson τα προβλήματα βούλησης σηματοδοτούν προβλήματα δράσης που προκαλούν «στο πνεύμα έναν ορισμένο αριθμό "ανασταλτικών" μηχανισμών»[671] της προσπάθειας προσοχής στη ζωή και της «ταχύτητας του προσώπου ή της ορμής μου προς το μέλλον». Υπενθυμίζουμε ότι η διατήρηση του παρελθόντος υπάρχει για να διοχετευθεί στο μέλλον, ωστόσο «αυτή η συμπληρωματική συμπεριφορά μπορεί να ιδωθεί ξεχωριστά στην ιδιαίτερη προσπάθεια που ενέχει». Η ίδια η βούληση φαίνεται να επιφέρει ένα ορισμένο αίσθημα κούρασης: « Η δράση και η βούληση για δράση είναι κάτι κουραστικό και αποτέλεσμα μιας νίκης επί των εμποδίων τα οποία, έχοντας ολοκληρωτικά νικηθεί, δεν αφήνουν να εμποδίσουν τον νικητή»[672].

Επίσης, σημειώνουμε ότι, εφόσον τα προβλήματα βούλησης προέρχονται από μια « επιβράδυνση της ζωτικής ορμής», κατά μια έννοια, η αιτία της εν λόγω χαλάρωσης εντοπίζεται στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους κι ειδικότερα της γνωστικής του λειτουργίας (στη βάση της ανάπτυξης του εγκεφάλου). Πιο ειδικά, «ο άνθρωπος θα πληρώσει πολύ ακριβά την *ανωτερότητά* του επί του ακατέργαστου στοιχείου (brute), καθώς η *απελευθέρωση*

---

[669] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 862 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[670] *Ο.π.*, σ. 860-861.

[671] Βλ. την επιστολή στην κοντέσα Murat (12 Μαϊου 1914), *Correspondances,* σ. 579: «Αντιλαμβάνομαι εντός του πνεύματος ένα ορισμένο αριθμό "ανασταλτικών" μηχανισμών προορισμένων να "ουδετεροποιούν (neutraliser)" ακατάπαυστα ή να εμποδίζουν την παραγωγή νοσηρών φαινομένων που βρίσκονται εκεί δυνητικά και τα οποία εμφανίζονται πραγματικά όταν αυτοί οι μηχανισμοί δεν λειτουργούν σωστά με τρόπο ώστε οι ασθένειες της προσωπικότητας να εμφανίζονται τη στιγμή που δεν έχουμε πλέον τη δύναμη να επιβλέπουμε τους εαυτούς μας (surveiller nous-mêmes)».

[672] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 859.

(affranchissement) της νόησής του θα τον καταστήσουν *ανίκανο για δράση*»[673]. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο:

«Όσο διαχωρίζεται στα ανώτερα όντα η εργασία, τόσο προοδεύει η αναγκαιότητα της συνεργίας (synergie) ή της συμφωνίας μεταξύ των διαφόρων ικανοτήτων· ένα λάθος σε αυτήν (συνεργασία, αναστολή) και η θύρα ανοίγει στις διαταραχές που δεν θα γνώριζαν έναν πιο στοιχειώδη (rudimentaire) ψυχισμό»[674].

Επομένως, υπό το πρίσμα της εξέλιξης της ζωής, οι διαταραχές του προσώπου συνιστούν προβλήματα δράσης τα οποία, όπως είδαμε, νοηματοδοτούνται ως προβλήματα ψυχικής εξέλιξης: άλλωστε, η ανθρώπινη προσωπικότητα πρέπει να κερδίζει κάθε στιγμή την ενότητά της[675]. Η βουλητική ανεπάρκεια, η ανεπάρκεια του ανθρώπου να υπερπηδήσει τα εμπόδια εκφράζεται με την «χαλάρωση (relâchement) της έντασης ή μάλλον της προσοχής, με την οποία το πνεύμα προσηλώνεται στο μέρος του υλικού κόσμου με το οποίο είχε ασχοληθεί», με τον αποπροσανατολισμό της έμφυτης τάσης του ανθρώπου να επενεργεί επί της ύλης[676]. Οι διαταραχές της βούλησης συνεπάγονται την ύπαρξη προβλημάτων κυριαρχίας επί του εαυτού και συνιστούν προβλήματα αναστολής, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, της δράσης, προβλήματα κατά τα οποία η ανθρώπινη ευσυγκινησία (émotivité) κυριεύεται από αμφιβολίες και φοβίες[677].

Στις περιπτώσεις των διαταραχών βούλησης, η υγιής ανασταλτική δύναμη της συνείδησης μέσω της οποίας δρούμε στο παρόν και ωθούμε τη δράση μας (την ίδια την ύπαρξή μας) στο μέλλον καταστέλλεται. Η «κατάργηση (suppression) του εμποδίου» δεν αφορά πλέον στο βάρος των ενθυμήσεων (την "καθαρή" μνήμη), αλλά την υπέρμετρη αναστολή της δράσης (την ορμή προς το μέλλον)[678]. Οι διαταραχές βούλησης προκύπτουν από την «καταστολή μιας ορισμένης δύναμης αναστολής που εκτελείται στην "κανονική (normale)" ζωή». Η καταστολή αυτή δείχνει να εκδηλώνεται ως μία μορφή αντίστασης, ως μια προσπάθεια στη θέση της προσοχής της ζωής και προκαλεί μια ψυχική χαλάρωση, μια μείωση ολόκληρης της προσωπικότητας[679].

Επιβάλλεται στο σημείο αυτό να αναρωτηθούμε σχετικά με τον αρνητικό χαρακτήρα που

[673] *Ό.π.,* σ. 862 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Θα ασχοληθούμε εκτενέστερα με το θέμα αυτό στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας μας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

[674] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 863. (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[675] *Ό.π.*, σ. 859-860.

[676] Βλ. « L'âme et le corps », *ES, Œuvre*s, σ. 851/48-49.

[677] Βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 868.

[678] *Ό.π.*, σ. 860.

[679] *Ό.π.*, σ. 863.

λαμβάνουν οι διαταραχές προσωπικότητας στον μπερξονικό στοχασμό[680]. Όπως αναφέραμε, το σύμπτωμα της ασθένειας συλλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα μιας προσπάθειας που διαφέρει από αυτήν της προσοχής στη ζωή. Πρόκειται για μια προσπάθεια αντίστασης σε κάτι ακόμα πιο σοβαρό το οποίο δεν μπορεί ν' αντιμετωπισθεί διαφορετικά. Ιδωμένη από αυτήν την πλευρά, η ασθένεια συνιστά μια αντίδραση στην αδυναμία του υποκειμένου ν'αντέξει το βάρος του παρελθόντος ή να ωθήσει τη δράση του στο μέλλον. Η ασθένεια προϋποθέτει συνάμα μια άλλου είδους προσπάθεια. Κατά μία έννοια, οι διαταραχές προσωπικότητας συνιστούν μια μορφή επιλογής, αυτήν της μη προσοχής στη ζωή, της "εκούσιας" μερικής αποδιοργάνωσης της συνείδησης του υποκειμένου προκειμένου να αποφευχθεί κάτι ακόμη χειρότερο.

Συνεπώς, μια τέτοιου είδους προσπάθεια δεν αλληλεπιδρά με το σύνολο της πραγματικότητας (εσωτερικής και εξωτερικής, δηλαδή τόσο στο επίπεδο του ψυχισμού όσο σε αυτό του εξωτερικού κόσμου). Σύμφωνα με τον Bergson, η ψυχική ασθένεια θεωρείται «αδίκως» ως ένα νέο φαινόμενο, διότι, στην πραγματικότητα, καταργεί το στοιχείο της καινοτομίας[681]. Σε αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται η αρνητικότητα που χαρακτηρίζει τα φαινόμενα των διαταραχών της προσωπικότητας. Επαναλαμβάνουμε ότι ο φιλόσοφος ακολουθεί τη γαλλική 'σχολή' κατά την οποία, το πραγματικό ερώτημα αναφορικά με τα προβλήματα προσωπικότητας αφορά στην "κανονική" λειτουργία της προσπάθειας προσοχής στη ζωή, όχι δηλαδή στο «πώς τα τάδε ή τα δείνα προβλήματα εμφανίζονται στον ασθενή, αλλά γιατί δεν τα συναντούμε στον "υγιή" ; »[682].

Εντούτοις, η εμφάνιση των διαταραχών της προσωπικότητας θα μπορούσε ίσως να ιδωθεί ως κάτι θετικό, αν δεχθούμε ότι στις εν λόγω περιπτώσεις η προσπάθεια του υποκειμένου

[680] Βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 605-606 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 259). Βεβαίως, ο ίδιος ο Bergson αναφέρεται (βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 863) στα « αρνητικά στοιχεία της ασθένειας της αμφιβολίας» σε αντίθεση με «θετικά συμπτώματα, όπως οι φοβίες». Η διαφορά μεταξύ των δύο τύπων βουλητικών διαταραχών βρίσκεται στο βαθμό της επιρροής που ασκούν στη δράση· αυτό άλλωστε διαφοροποιεί τον τύπο της κάθε ασθένειας. Παραδείγματος χάριν, στην περίπτωση του «φόβου των παθογόνων μικροβίων {…} το σημείο εκκίνησης είναι εύλογο, η νόηση εκτελεί τον κύριο ρόλο της υπολογίζοντας τα ενδεχόμενα, λογαριάζοντας τους κινδύνους· αλλά με το να σκεφτόμαστε και με το να λογαριάζουμε συνέχεια έτσι, πλέον δε θα δρούσαμε ούτε θα ζούσαμε. Εξού και η αναγκαιότητα μιας ειδικής ικανότητας που έρχεται να κόψει το νήμα των υπολογισμών λέγοντας: "Αρκετά ! Πρέπει να δράσεις" ».

[681] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 863.

[682] Βλ. την επιστολή στην κοντέσα Murat (12 Μαΐου 1914), *Correspondances,* σ. 579: «Μελέτησα την προσωπικότητα στην κανονική κατάσταση (état normal) και στην παθολογική (état pathologique). Πιστεύω ότι οι ασθένειες της μνήμης, οι διχασμοί του προσώπου και κυρίως ορισμένες ασθένειες τη βούλησης έχουν πολλά να μας μάθουν για αυτό που μας συμβαίνει όταν είμαστε καλά».

διοχετεύεται σε μη "κανονικούς', αλλά νέους τρόπους έκφρασης. Έτσι, υπάρχουν «νοσηρές ή μη φυσιολογικές (anormaux) καταστάσεις», όπως οι «αναισθησίες (anesthésies), οι αμνησίες, οι αφασίες, οι παραλυσίες (paralysies), όλες οι καταστάσεις τέλος πάντων που χαρακτηρίζονται από την κατάργηση ορισμένων αισθήσεων (sensations), ορισμένων ενθυμήσεων ή ορισμένων κινήσεων», οι οποίες «εμφανίζονται να προστίθενται στην κανονική ζωή και να την εμπλουτίζουν αντί να την ελαττώνουν». Σε αυτές τις περιπτώσεις, αυτό που βλέπουμε ως «ψυχολογικό έλλειμμα» συνίσταται «στην παρουσία, κι όχι πλέον στην απουσία, ενός πράγματος»· «ένα παραλήρημα (délire), μια παραίσθηση, μια εμμονή (idée fixe) είναι θετικά γεγονότα (faits positifs)», διότι «φαίνεται να εισάγουν στο πνεύμα ορισμένους νέους τρόπους του αισθάνεσαι και του σκέπτεσθαι»[683].

Ο γάλλος φιλόσοφος επιχειρεί να εξηγήσει το φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης (fausse reconnaissance)[684] στη βάση μιας «χαλάρωση της ψυχικής ορμής»[685], μιας «ανεπάρκεια της ψυχικής ώθησης» που «δύναται να κάνει την προσοχής μας να σκύβει και να αποκαλύπτεται συνεχώς στο παρελθόν και στο παρόν, στην ενθύμηση και στην αντίληψη»[686]. Εξαιτίας λοιπόν μιας «προσωρινής αποδυνάμωσης της γενικής προσοχής στη ζωή»[687], τη στιγμή της αντίληψης «σχηματίζεται μια ενθύμηση αυτής της αντίληψης» που καθιστά «αδύνατη τον εντοπισμό της στο παρελθόν». Πρόκειται δηλαδή για μια «ενθύμηση του παρόντος»[688] που έχει ως αποτέλεσμα την ακινητοποίηση τη εσωτερικής ορμής με έναν

[683] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 908-909/125.

[684] Το φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης ή αλλιώς παραμνησίας (paramnésie) απασχόλησε έντονα τους επιστήμονες (ιατρούς, ψυχιάτρους, ψυχολόγους και φιλόσοφους) εκείνη την εποχή. Οι έρευνες και οι ερμηνείες των ψυχολόγων και των φιλοσόφων εκφράστηκαν κυρίως μέσω μιας σειράς άρθρων στη *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* (υπό τη διεύθυνση του Théodule Ribot, ο οποίος μάλιστα την είχε ιδρύσει). Ο ίδιος ο Ribot αναφέρθηκε στο φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης (χρησιμοποιώντας τον όρο "οι εξάψεις της μνήμης ή υπερμνησίες (exaltations de la mémoire ou hypermnèsies)") στο έργο του *Οι ασθένειες της μνήμης* (*Les maladies de la Mémoire)* το 1881. Ο Janet ασχολήθηκε με το ζήτημα αργότερα (1893, 1903, 1905). Ο Bergson παρενέβη στη συζήτηση το 1908 με το κείμενο « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » που δημοσιεύτηκε το Δεκέμβριο του 1908 στην προαναφερθείσα φιλοσοφική επιθεώρηση. Το κείμενο του Bergson κλείνει έναν κύκλο συζήτησης γύρω από το εν λόγω θέμα, επαναφέροντας μια κοινή θέση αρκετών ερευνητών: την εξήγηση του υπό έρευνα φαινομένου στη βάση της διπλής αναπαράστασης. Μάλιστα, ακόμη και στις μέρες μας δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς τον τρόπο εξήγησης του φαινομένου. Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 313-314 και 317-318 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1 και 17 αντίστοιχα).

[685] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 865.

[686] « The problem of personality », *Mélanges*, σ. 1068/1084.

[687] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 925-926/146-147.

[688] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 865-866: «Εάν σε μια ψυχολογική ανεπάρκεια, το πρόσωπο δεν δίνει μια ορμή που να καλύπτει όλη τη δράση, εάν η ορμή σπάσει (se casse), το

τέτοιο τρόπο ώστε «η ενθύμηση συναντά την αντίληψη, το παρόν αναγνωρίζεται την ίδια στιγμή που γίνεται γνωστό»[689].

Διαπιστώνουμε ότι στις περιπτώσεις της ψευδούς αναγνώρισης η βούληση δεν εμποδίζει το παρόν «να επιστρέψει στο εαυτό του»[690]. Ο όρος του παρόντος φαίνεται να διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο αναφορικά με τις διαταραχές της βούλησης: ενώ «για το υγιές υποκείμενο το παρόν είναι κάτι το ρευστό, αδύνατο να το σταματήσεις, ο άρρωστος το βρίσκει γλοιώδες (visqueux) κι ιξώδες (gluant) και προσκολλάται σε αυτό[691]. Σύμφωνα με τον Bergson, ενώ «θεωρητικά συνεχώς, "η στιγμή που μιλάω είναι ήδη μακριά από εμένα", πρακτικά δεν είναι καθόλου έτσι· το παρόν διαρκεί τόσο όσο η πράξη που εκτελείται, αρκετά καλά υπολογισμένο από την *ολοκληρωτική (intégral) προσπάθεια προσοχής* που δίνουμε»[692].

Η ψευδής αναγνώριση δεν παρουσιάζει «καμία άλλη ανωμαλία» σε σύγκριση με τα πραγματικά προβλήματα της προσωπικότητας, εντούτοις, έχει «την ίδια εσωτερική δομή» με τις «σκέψεις που συγκεντρώνουν ένα ολόκληρο σύνολο ψυχασθενικών συμπτωμάτων»[693]. Ως εκ τούτου, το υποκείμενο διακατέχεται από ένα αίσθημα απόσπασης από την ολότητα της ζωής όπως στην ονειρική κατάσταση[694]. Ο Bergson αναγνωρίζει ότι στην κατάσταση της ψευδούς αναγνώρισης, η προσπάθεια καταπολέμησης μέσω του εντοπισμού του προβληματικού θέματος «σε κάποια σημεία»[695] καθιστά το εν λόγω φαινόμενο ως ένα «πάντα

ίδιο το παρόν δε θα ισούται με τη δράση· το πρόσωπο θα επανακτήσει την ορμή του, και σε κάθε επανάκτηση της ορμής, θα υπάρχει ταυτόχρονα διαμόρφωση της ενθύμησης και ανάκτηση του παρόντος. Κάθε στάση θα δώσει έτσι μια διπλή αντίληψη μιας ενθύμησης ή συνοδεύεται από τον παλμό μιας ενθύμησης». Πβ. « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 918-919/137 : Η παρούσα στιγμή «είναι μια ενθύμηση αυτής της στιγμής. Είναι (ενθύμηση) του παρελθόντος όσον αφορά την μορφή και του παρόντος όσον αφορά τη ύλη. Είναι μια ενθύμηση του παρόντος». Σύμφωνα με τον Élie During, το μάθημα του 1910-1911 (βλ. το πρώτο κείμενο που παραθέτουμε) προσφέρει μια «λιγότερο μεταφυσική κι ίσως ψυχολογικά πιο εύλογη» εξήγηση, από αυτήν του κειμένου του 1908 (βλ. το δεύτερο κείμενο). Βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 606-607 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 265).

[689] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 929/151.

[690] *Ό.π.,* σ. 930/152.

[691] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 864.

[692] *Ό.π.,* σ. 865 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[693] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 900/113-114.

[694] Βλ. *ό.π.*, σ. 908/124, 911/127, 927/148-149, 930/152.

[695] *Ό.π.,* σ. 929/151. Είναι αξιοσημείωτο ότι, ένας τέτοιου είδους 'εντοπισμός' του προβλήματος δεν συνεπάγεται τη μερική αντίδραση ενάντια σε μια συγκεκριμένη ενόχληση, αλλά «αντιθέτως, η ψευδής αναγνώριση μπορεί να κλονίζει (ébranler) ολόκληρη την προσωπικότητα. Αφορά την ευαισθησία (sensibilité) και τη βούληση όσο και τη νόηση», βλ. *ό.π.,* σ. 902/116-117.

πρόσκαιρο (passager) και χωρίς βαρύτητα πρόβλημα»[696]. Όπως μας υποδεικνύει ο Camille Riquier, «η ψευδής αναγνώριση αποκαλύπτει ένα κακό του οποίου ταυτόχρονα παρέχει το φάρμακο (remède)»[697].

Ο Bergson διατυπώνει τη θέση ότι η ψευδής αναγνώριση πηγάζει από ένα συναίσθημα που «είναι μοναδικό στο είδος του και το οποίο δεν μπορεί να είναι αυτό της κανονικής (normale) αναγνώρισης»[698]. Υπό αυτήν την έννοια, είναι δύσκολο να κάνουμε λόγο για ψευδή αναγνώριση, «καθώς δεν υπάρχει πραγματική αναγνώριση (reconnaissance vraie)», εφόσον ζούμε «δύο φορές την ίδια στιγμή» της ιστορίας μας[699]. Στην πραγματικότητα, η ψευδής αναγνώριση που «έχει πάντα την πρωτότυπή της φυσιογνωμία της» προκαλεί «την ασαφή και σχεδόν ξεθωριασμένη (éteinte) συνείδηση αυτής της ενθύμησης με, επιπλέον, μια γεννώμενη και αδύναμη προσπάθεια να την διαβρώσει (raviner)»[700].

Όπως είδαμε, η μπερξονική εξήγηση του φαινομένου της ψευδούς αναγνώρισης, ακολουθώντας τις σύγχρονές του έρευνες περί διπλής αναπαράστασης[701], μελετά τον διπλό χαρακτήρα του εν λόγω φαινομένου ως αντίληψης και ως ενθύμησης[702] . Μάλιστα, όπως έχουμε αναφέρει, η "ενθύμηση του παρόντος" ως επιστροφή του παρόντος στον εαυτό του

[696] *Ό.π.,* σ. 900/113-114.

[697] C. Riquier, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », *Bergson et la religion*, σ. 76.

[698] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 906/121. Πβ. *ό.π.,* σ. 923/144. Σημειώνουμε ότι όταν ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο "déjà vu" στο *Ύλη και μνήμη* (βλ. *MM*, *Œuvres,* σ. 236/97) δεν αναφέρεται στο φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης (1908). Ο όρος χρησιμοποιείται με την έννοια που του αποδίδουν οι ψυχολόγοι: αυτήν της απλής αναγνώρισης ή του «εντοπισμού στο παρελθόν». Βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 337 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 14). Πβ. « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 902/116.

Σημειώνουμε επίσης ότι στα μαθήματά του στο Collège de France το Δεκέμβριο του 1904 με θέμα την « ιστορία των θεωριών περί μνήμης », ο γάλλος φιλόσοφος αφενός διαμορφώνει τη θεματολογία που θα αναπτύξει τέσσερα χρόνια αργότερα στο« Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » (1908) αφετέρου βρίσκεται ακόμα αρκετά κοντά στην πρώτη ερμηνεία του φαινομένου του "déjà vu" ως αισθήματος οικειότητας. Ο Bergson στη μεταγενέστερη μελέτη του αρνείται κατηγορηματικά, την εξομοίωση της ψευδούς αναγνώρισης με το αίσθημα οικειότητας. Βλ. « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 922/142. Η εξέλιξη της ερμηνευτικής του προσέγγισης οφείλεται στην εξοικείωση του φιλοσόφου με τη σκέψη και του έργο του Pierre Janet. Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 319-320 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 25).

[699] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 923/144.

[700] *Ό.π.,* σ. 906/121-122.

[701] Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 313-314 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1).

[702] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 900/114.

προκαλεί τον αναδιπλασιασμό (dédoublement) της ολότητας του παρόντος μας[703]. Πρόκειται πιο ειδικά για μια ταλάντωση ανάμεσα στο «συνηθισμένο συναίσθημα που έχουμε της ελευθερίας μας» και το αίσθημα μιας επανάληψης που «μας μεταφέρει σε έναν κόσμο θεάτρου ή ονείρου». «Είναι ένας αναδιπλασιασμός μάλλον δυνητικός παρά πραγματικός. Δρούμε κι εντούτοις, "υφιστάμεθα τη δράση (on "est agi")"», έχουμε δηλαδή έναν αναδιπλασιασμό του προσώπου που αμφιταλαντεύεται μεταξύ της ελεύθερης πλευράς του και αυτής που εκτελεί «τον ρόλο της με αυτόματο τρόπο»[704].

Βέβαια, ο φιλόσοφος δέχεται ότι η απόσπαση και το όνειρο αποτελούν μέρος της συνειδητής μας ζωής, διότι συνειρμικά (μέσω της αρχής της ομοιότητας) ανακαλούμε ενθυμήσεις που δεν είναι καθόλου χρήσιμες αναφορικά με την επικείμενη δράση μας. «Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι μπορούμε λίγο να ονειρευόμαστε καθώς δρούμε»[705].

Από την άλλη πλευρά, η αιτία της ψευδούς αναγνώρισης συνίσταται σε μια «μείωση (abaissement) του γενικού ύφους (ton général) της ψυχολογικής ζωής»[706] που προκαλεί ένα ιδιαίτερο αίσθημα, αυτό της «έκπληξης του να βρισκόμαστε εκεί (étonnement de se trouver là)». Επισημαίνουμε όμως ότι η ψευδής αναγνώριση δεν αναφέρεται σε έναν αναδιπλασιασμό του προσώπου, αλλά σε έναν αναδιπλασιασμό της ενθύμησης που προκαλεί το αίσθημα ότι «το μέλλον είναι κλειστό»[707].

Επανερχόμαστε στη θεωρία του Pierre Janet, καθώς οι έρευνες του συνέβαλαν αποφασιστικά στη διαμόρφωση της μπερξονικής ερμηνείας του φαινομένου της ψευδούς αναγνώρισης[708]. Διαπιστώνουμε ότι ο γάλλος ψυχολόγος, όσον αφορά το φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης, το οποίο θεωρεί ως πρόβλημα αντίληψης και όχι μνήμης, εστιάζει την προσοχή του στο ρόλο που διαδραματίζει στο εν λόγω φαινόμενο το αίσθημα που έχουμε του παρόντος. Σύμφωνα με τον Pierre Janet, «το αίσθημα του déjà vu είναι μάλλον μια άρνηση του παροντικού χαρακτήρα του φαινομένου παρά μια επιβεβαίωση του παρελθοντικού του

[703] Βλ. *ό.π.,* σ. 918/137.

[704] *Ό.π.,* σ. 920/139-140.

[705] *Ό.π.,* σ. 924-925/145.

[706] *Ό.π.,* σ. 908/123-124.

[707] *Ό.π.,* σ. 928/150. Το εν λόγω αίσθημα έκπληξης (sentiment d'étrangeté) θυμίζει ασφαλώς τον όρο "inquiétante étrangeté του Freud τον οποίο ο δεύτερος επικαλείται αναφορικά με το φαινόμενο του "déjà vu". Η μπερξονική προσέγγιση του φαινομένου έχει ως σημείο αναφοράς τη βουλητική ορμή προς το μέλλον. Ο Freud απεναντίας ερμηνεύει το συγκεκριμένο φαινόμενο ως το αποτέλεσμα μιας απωθημένης ενθύμησης. Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 325 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 60).

[708] Σχετικά με την εξέλιξη της μελέτης του φαινομένου από τον Bergson, βλ. τη σημείωση 684 της εργασίας μας.

χαρακτήρα»[709]. Ο ψυχολόγος ενστερνίζεται μια δυναμική σύλληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας, με άξονα την έννοια της 'λειτουργίας του πραγματικού'[710], στο πλαίσιο της οποίας η δράση του υποκειμένου λαμβάνει διάφορους βαθμούς μεταξύ της ελεύθερης και της αυτόματης δραστηριότητας[711]. Παρ'όλα αυτά, μεταξύ του ψυχολόγου και του φιλόσοφου υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά, καθώς ο πρώτος δεν αποδέχεται τον μεταφυσικό χαρακτήρα της μπερξονικής σύλληψης του χρόνου[712].

Έχοντας ήδη αναφερθεί στον τρόπο θεμελίωσης και τη δράση της βουλητικής προσπάθειας στη σκέψη του James, θεωρούμε ως λογικό επακόλουθο η θέση του αμερικανού ψυχολόγου και φιλοσόφου σχετικά με τις διαταραχές προσωπικότητας να έχει ως σημείο αναφοράς τον όρο της επιλογής. Υπενθυμίζουμε ότι η βουλητική προσπάθεια αυτή καθεαυτή στον James συλλαμβάνεται ως επιλογή της ιδέας στην οποία θα επιστήσουμε την προσοχή μας. Μάλιστα η εκδήλωσή της βούλησης μέσω της προσπάθειας προσοχής δεν είναι σταθερή, παρά ταύτα εμφανίζεται ως αναπόσπαστο μέρος αυτού που είμαστε.

[709] P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie,* (τ. 1), σ. 287-289. Βλ. επίσης τη νέα έκδοση του έργου *Les obsessions et la psychasthénie* (1903), 2005.

[710] Όσον αφορά το έργο του Janet, βλ. ενδεικτικά τη σύνοψη του μαθήματος του Janet στο Collège de France (3 Δεκεμβρίου 1928) με θέμα το « πρόβλημα της προσωπικότητας ("problème de la personnalité) » στο *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 9, 14.

[711] Βλ. ενδεικτικά P. Janet, *L'automatisme psychologique*. *Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine,* σ. 448-455.

[712] Βλ. τη σύνοψη του μαθήματος του P. Janet στο Collège de France (24 Ιανουαρίου 1929) σχετικά με το θέμα της « ατομικοποίησης (individuation) » στο *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 152. Βλ. επίσης του ιδίου, *La force et la faiblesse psychologiques*, σ. 319. Πβ. επίσης τη σύνοψη του μαθήματος του Janet στο Collège de France (18 Μαρτίου 1929) με θέμα το « μέλλον της προσωπικότητας» στο *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 313, 323 καθώς και P. Janet, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps,* σ. 616. Ο Janet διαφωνεί με αυτό που ο ίδιος εκλαμβάνει ως «ιδεολογικοποίηση (idéalisation) του χρόνου» από τον Bergson (βλ. του ιδίου, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps,* ό.π., σ. 600, 611 καθώς και του ιδίου, *La force et la faiblesse psychologiques,* σ. 319-320). Παρατηρούμε ότι ο Janet δίνει έμφαση στην κοινωνική της διάσταση του όρου της προσωπικότητας. Βλ. ενδεικτικά τη σύνοψη του μαθήματος του P. Janet στο Collège de France (3 Δεκεμβρίου 1928) με θέμα « το πρόβλημα της προσωπικότητας » στο *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 14.

Όσον αφορά τις έννοιες του χρόνου και της μνήμης στον Janet, βλ. : α) τη σύνοψη του μαθήματος του P. Janet στο Collège de France (4 Μαρτίου 1929) σχετικά με τις « διπλές προσωπικότητας (doubles personnalités) » στο *L'évolution psychologique de la personnalité,* σ. 284, β) βλ. « La biographie de l'individu », *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 297-298, γ) « L'avenir de la personnalité », *L'évolution psychologique de la personnalité,* σ. 324-325. Ο γάλλος ψυχολόγος δέχεται την ύπαρξη της ελευθερίας στο επίπεδο της ανθρώπινης προσωπικότητας, βλ. « L'individuation », *L'évolution psychologique de la personnalité,* σ. 311- 312.

Στη σκέψη του Αμερικανού η επιλογή μιας συγκεκριμένης ιδέας έναντι κάποιας άλλης συνιστά την απαραίτητη συνθήκη μιας δράσης που είναι πράγματι βουλητική. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η σκέψη του ψυχολόγου και φιλόσοφου μεταβαίνει στο πεδίο της μεταφυσικής, καθώς ένα τέτοιου είδους ερώτημα συναντά την προβληματική της ελευθερίας της βούλησης[713]. Η μετάβαση ειδικότερα του όρου της προσοχής από το ψυχολογικό πεδίο σε αυτό της μεταφυσικής συνοδεύεται από την τροποποίηση του όρου της επιλογής και την απόδοση σε αυτόν ενός ηθικού περιεχομένου[714].

Ο James διακρίνει την κατάσταση που η βούληση είναι υγιής (healthiness of will) από αυτήν που δεν είναι υγιής (unhealthiness of will)]. Τα προβλήματα της δεύτερης αφορούν στην επιλογή και, ως εκ τούτου, στη συγκέντρωση της προσοχής. Η συνάφεια της τζαιημσιανής θεωρίας με την μπερξονική θεωρία είναι αρκετά εμφανής και θα γίνει πιο κατανοητή αν λάβουμε υπ'όψιν την κεντρική σημασία του όρου της ανθρώπινης δράσης. Όπως παρατηρούμε, οι ψυχικές διαταραχές τίθενται σε άμεση σχέση με την αποτελεσματική ή μη λειτουργία της προσοχής, δηλαδή της επιλεκτικής προσοχής που χαρακτηρίζει τη συλλογιστική ικανότητα στο σύνολό της. Με τον όρο όμως επιλεκτική προσοχή και οι δύο φιλόσοφοι προϋποθέτουν την ανασταλτική λειτουργία που ενέχεται στην ανθρώπινη δράση[715].

Με τον τρόπο αυτό, οι διαταραχές της βούλησης στον James νοηματοδοτούνται ως διαταραχές της ανασταλτικής λειτουργίας και διακρίνονται σε διαταραχές 'ανασταλτικής βούλησης (obstructed will)' και σε διαταραχές 'εκρηκτικής βούλησης (explosive will)'. Και στις δύο περιπτώσεις το πρόβλημα φαίνεται να εντοπίζεται στην επάρκεια ή μη των νοητικών κινήτρων που ωθούν την ανθρώπινη δράση. Μάλιστα, η αποτελεσματικότητα των νοητικών κινήτρων για τον Αμερικανό σημαίνει ότι η δράση μας επιτελείται στη βάση του απαραίτητου έλλογου στοιχείου (normal ratio). Τούτο άλλωστε διακρίνει την ιδεοκινητική δράση από την αμιγώς βουλητική. Φαίνεται λοιπόν ότι υπάρχει ένας «συγκεκριμένος βαθμός περιπλοκότητας (amount of complication) που προηγείται της βουλητικής παρέμβασης (fiat) ή της δράσης»[716] δίχως την παρέμβαση της βούλησης.

Η τζαιημσιανή θεωρία δεν αναφέρεται σε μνημονικό "βάρος" και σε ψυχική "ορμή" όπως συμβαίνει στη θεωρία του Bergson (υπό την επιρροή βέβαια του Pierre Janet). Ο James δείχνει να βασίζεται κυρίως στη "συγκρουσιακή" σχέση των ιδεών στο ανθρώπινο πνεύμα,

[713] Βλ. *PP,* II, σ. 1175-1176.

[714] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 119.

[715] Βλ. *PP,* II, σ. 1143.

[716] *Αυτόθι*.

σχέση η οποία συναρτάται με τη δυνατότητα επιλογής μίας και μόνο ιδέας ανάμεσα σε πολλές. Η επιλογή αυτή καθορίζει τη δράση μας και, όπως φαίνεται, το αν αυτή θα είναι υγιής ή όχι.

Ο James, ακολουθώντας τη θεωρία του Pierre Janet, υποστηρίζει την ύπαρξη του υποσυνείδητου το οποίο συνιστά μία άλλη συνείδηση και αποδέχεται, μάλιστα, την ύπαρξη μιας ή και περισσοτέρων συνειδήσεων που διακρίνονται από την κανονική. Οι εν λόγω συνειδήσεις, η κύρια (η "κανονική-φυσιολογική") με τις δευτερεύουσες-παθολογικές συνυπάρχουν και σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται για ένα ασυνείδητο μέρος όπου φυλάσσονται όλες οι απωθημένες ενθυμήσεις, οι οποίες ασκούν πίεση προς την εξωτερική συνείδηση. Διευκρινίζουμε βέβαια ότι η ύπαρξη του υποσυνείδητου στους Janet και James δεν εντοπίζεται σε κάποια περιοχή του εγκεφάλου. Η ύπαρξη μιας ή περισσοτέρων υποσυνειδήσεων είναι θέσεις τις οποίες, όπως έχουμε ήδη δείξει, ο Bergson αρνείται κατηγορηματικά, είτε αφορά σε ένα υποσυνείδητο εγκεφαλικού χαρακτήρα είτε αναφέρεται σε μια δευτερεύουσα συνείδηση[717]. Αξίζει να αναφερθεί ότι ο James αναγνωρίζει τη θετική διάσταση των διαταραχών προσωπικότητας, σε αντίθεση με τον Janet ο οποίος φαίνεται να εκλαμβάνει τις εν λόγω καταστάσεις αποκλειστικά υπό το πρίσμα μιας ψυχολογικής αδυναμίας έως και δυστυχίας (misère)[718].

[717] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Α. 2).

[718] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 384, 387. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Αμερικανός όχι μόνο αναγνωρίζει τη θετική διάσταση των διαταραχών της προσωπικότητας (οι οποίες, μαζί με άλλες, συνιστούν "εξέχουσες καταστάσεις"), αλλά επιπλέον αποδίδει σε αυτές ικανότητες διαφορετικού είδους. Οι "εξαιρετικές" αυτές εμπειρίες θα συμβάλλουν στη διεύρυνση της εμπειρίας. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ
Η ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

Α. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

1/ Η ελεύθερη πράξη

Προκειμένου να διερευνήσουμε την μπερξονική έννοια της ελευθερίας, οφείλουμε να εξετάσουμε μια έννοια κομβικής σημασίας: αυτήν της ακατάπαυστης ανάδυσης απρόβλεπτης καινοτομίας. Σύμφωνα με τον Bergson, το ανεπίστρεπτο της προσωπικής μας διάρκειας οδηγεί σε κάτι νέο, δηλαδή σε κάτι απρόβλεπτο (imprévisible)[719]. Βιώνουμε ανά πάσα στιγμή τη συνεχή ανάδυση (jaillissement) απρόβλεπτης καινοτομίας (nouveauté)[720], στη βάση της δυνατότητας ανάδυσης της οποίας, η μερική δημιουργία του εαυτού συνέχεται με την μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας. Η ελευθερία για τον Bergson προϋποθέτει «τη δημιουργία από την ίδια την πράξη» ενός πράγματος που δεν προϋπήρχε στην προγενέστερη συνέχεια των εσωτερικών γεγονότων[721]. Ίσως μάλιστα στο βίωμα αυτής της συνεχούς ανάδυσης του νέου κι απρόβλεπτου να οφείλεται το γεγονός ότι το όνειρο διαθέτει μεγαλύτερη γοητεία από την πραγματικότητα: « Η ιδέα του μέλλοντος» γεννά «άπειρες δυνατότητες», κάτι που την καθιστά «πιο γόνιμη από το μέλλον, γι'αυτό βρίσκουμε μεγαλύτερη γοητεία στην ελπίδα παρά στην κατοχή, στο όνειρο παρά στην πραγματικότητα»[722].

Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι η διαρκής προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου συναντά τη διαπλοκή της μνήμης (της μνήμης που αφορά στο παρελθόν και της μνήμης που αφορά στο μέλλον) που οδηγεί στην ανάδυση του νέου και απρόβλεπτου. Υπενθυμίζουμε ότι η μνήμη υπάρχει προεκτεινόμενη στο μέλλον. Τούτο δεν αντιβαίνει στη συνέχεια της ψυχολογικής μας ζωής, αντιθέτως το νέο κι απρόβλεπτο στοιχείο φαίνεται να συμπεριλαμβάνεται στην προσωπική συνέχεια[723]. Είναι πλέον σαφές ότι μνήμη και βούληση,

---

[719] *EC, Œuvres,* σ. 499/6 (ελλην. μτφρ., σ. 21). Σχετικά με τις συνέπειες της εν λόγω θέσης στη διάρκεια των εμβίων, των κοινωνίων ή ακόμη και της ύλης, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 2 και Β. 3).

[720] «Le possible et le réel», *PM, Œuvres,* σ. 1344/116. δεδομένης της συνεχούς ανάδυσης απρόβλεπτης καινοτομίας, «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», βλ. *ό.π.*, σ. 1331/99.

[721] Βλ. τη συνέντευξη του φιλοσόφου στον A.D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson [entretiens],* σ. 43-44.

[722] *DI, Œuvres,* σ. 10/7 (ελλην. μτφρ., σ. 22).

[723] Η μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας φαίνεται να αντίκειται στην ύπαρξη της προσωπικότητας ως αδιαίρετης συνέχειας αλλαγής. Η ελεύθερη πράξη εμφανίζεται σαν κάτι το οποίο διαρρηγνύει τη συνέχεια της

άρρηκτα συνδεδεμένες, καθορίζουν το πλαίσιο σύλληψης του ανθρώπινου όντος ως προσπάθειας δημιουργίας ενός νέου, απρόβλεπτου κι ακαθόριστου στοιχείου που θα "γεννηθεί" εντός χρόνου και θα "ζήσει" μέσα σε αυτόν, ώσπου να τροποποιηθεί και αυτό με τη σειρά του.

Βέβαια, η ανάδυση του καινοφανούς στην μπερξονική σκέψη συνιστά ένα οντολογικό δεδομένο, δηλαδή το νέο και απρόβλεπτο αναδύεται ούτως ή άλλως. Η προσπάθεια αυτοδημιουργίας αφορά στη συνειδητοποίηση (σε προσωπικό επίπεδο) αυτού που (σε οντολογικό επίπεδο) γίνεται με αυτόματο τρόπο εξαιτίας της χρονικής φύσης της διάρκειας. Θα μπορούσαμε να πούμε, σε ένα δεύτερο επίπεδο, ότι ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ως προσπάθεια δεδομένου ότι υπάρχει ως μνήμη που προεκτείνεται αυτομάτως στο μέλλον στη βάση μίας διπλής κίνησης, αυτής ανάμεσα στα δύο ακραία μνημονικά άκρα. Η εξισορρόπηση ανάμεσα στις δύο ακραίες μορφές μνήμης απαιτεί την καταβολή μίας προσπάθειας προσοχής στη ζωή (προσπάθεια όχι μόνο γνωσιοθεωρητικής αλλά και ευρύτερα πνευματικής αξίας)[724]. Φαίνεται μάλιστα ότι η συνειδητοποίηση της χρονικής μας ύπαρξης, της δυνατότητας μερικής αυτοδημιουργίας εντατικοποιεί την προσπάθεια.

Εντούτοις, όπως δείξαμε, η προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου, κατά τον Bergson, είναι μερική (δηλαδή αποτελεσματική σε κάποιο βαθμό), διότι η υπέρβαση των ορίων μας αναφέρεται στην εκάστοτε κατάστασή μας. Ως εκ τούτου, η υπέρβαση είναι προοδευτική κι όχι ολοκληρωτική, αν και η αξία της είναι σημαντική, διότι φανερώνει τη δύναμη της βούλησης, η οποία εξάλλου επιδέχεται διαβαθμίσεις. Κατά μία έννοια, η προσπάθεια αυτοδημιουργίας μάς φέρνει συνεχώς αντιμέτωπους με τους εαυτούς μας. Η ανάγκη υπερπήδησης των ορίων μας είναι εσωτερική. Η προσπάθεια αυτοδημιουργίας

εσωτερικής ζωής, και άρα συνεπάγεται την ύπαρξη μιας ορισμένης ασυνέχειας, το οποίο έρχεται σε αντίθεση με τη θεμελιώδη προϋπόθεση της διάρκειας. Το πρόβλημα αφορά τη συνύπαρξη των όρων της συνέχειας και της ασυνέχειας. Εξάλλου, στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας αναφερθήκαμε σε ένα ανάλογο πρόβλημα, αυτό της συμβατότητας μεταξύ των όρων της ενότητας και της πολλαπλότητας, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Α. 1). Η προσεκτική εξέταση των όρων της ετερογένειας και της αλληλοδιείσδυσης θα μπορούσε να επιλύσει το συγκεκριμένο πρόβλημα: εφόσον η ψυχολογική ροή χαρακτηρίζεται από τη συνεχή αλληλοδιείσδυση ετερογενών καταστάσεων που ουσιαστικά αποτελούν προόδους κι όχι στατικές καταστάσεις ή διακριτά μεταξύ τους στοιχεία, η φαινομενική ασυνέχεια της ελεύθερης εκδήλωσης του εγώ εντάσσεται στους κόλπους της ίδιας της πραγματικής συνέχειας. Για μία διεξοδική μελέτη του ζητήματος του συγκερασμού της συνέχειας και της ασυνέχειας στην μπερξονική σκέψη, βλ. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'œuvre d'Henri Bergson*.

[724] Σχετικά με τη δυαδικότητα της μπερξονικής μνήμης, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1).

συνιστά κάτι που «είναι μετά δυσκολίας νοητό στον υλικό κόσμο, αλλά υπάρχει», όπως θα δούμε, «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»[725].

Ο φιλόσοφος ασχολείται με το ζήτημα της ελευθερίας από το πρώτο του έργο. Στο *Δοκίμιο* ο Bergson αναφέρεται σε μια ιδιαιτέρως αυξημένη εσωτερική ένταση που επιφέρει μια τέτοιου είδους συστολή της εσωτερικής διάρκειας η οποία εκδηλώνεται ως ελεύθερη πράξη. Σύμφωνα με τον Bergson, «η πράξη θα είναι τόσο πιο ελεύθερη, όσο η δυναμική στην οποία συνάπτεται θα τείνει να ταυτιστεί με το θεμελιώδες εγώ»[726]. Πώς επιτελείται όμως μια τέτοιου είδους πράξη; Διαπιστώνουμε ότι η επίτευξη της ελεύθερης πράξης, 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)»[727]. Η ώθηση αυτή εξηγείται από την συνεχή δραστηριότητα του εγώ, η οποία κάποια στιγμή φθάνει σε τέτοιο επίπεδο έντασης, ώστε εκδηλώνεται εξωτερικά.

Πού οφείλεται άραγε η ένταση αυτή; Ως σημαντικός παράγοντας, ίσως και ο σημαντικότερος, της αυξημένης εντατικοποίησης της ψυχικής δραστηριότητας προβάλλουν τα συναισθήματα, οι ιδέες και οι σκέψεις που έχουν απωθηθεί εξαιτίας της μη σύνδεσής τους με την παρούσα κατάσταση. Τα συναισθήματα και η προσπάθειά τους να ανέλθουν στην επιφάνεια του εγώ, δεδομένου μάλιστα ότι διαθέτουν άπειρη ευκινησία, φαίνεται να διαδραματίζουν έναν σημαντικό ρόλο[728]. Στο σημείο αυτό, φανερώνεται η σημαντικότερη, ίσως, παράμετρος της εσωτερικής έντασης για την οποία μιλάει ο φιλόσοφος. Η παράμετρος αυτή είναι η ριζική τροποποίηση των εσωτερικών μας καταστάσεων. Παρότι η εσωτερική μας ζωή προβάλλεται στον εξωτερικό κόσμο με την μορφή συμπαρατιθέμενων στοιχείων, καθώς στοιχίζεται με το εξωτερικό και κοινωνικό περιβάλλον, στην πραγματικότητα αυτό του υπάρχει είναι η αμοιβαία εσωτερική αλληλοδιείσδυση όλων των εσωτερικών μας φαινομένων.

[725] «The problem of personality», *Mélanges,* σ.1064-1065/1081(οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[726] *DI, Oeuvres,* σ. 110/126 (ελλην. μτφρ., σ. 227).

[727] *Ό.π.,* σ. 112/127-128 (ελλην. μτφρ., σ. 230).

[728] Βλ. *ό.π.,* σ. 112/127-128 (ελλην. μτφρ., σ. 230-231).

Μάλιστα, η κινητικότητα ως ένα αξιοσημείωτο γνώρισμα των συναισθημάτων[729] στηρίζει την μπερξονική θέση σχετικά με τη ζωντανή και συνεχή δραστηριότητα του εγώ και συνάμα διαγράφει μία δυναμική που θα συμβάλλει στην ενδεχόμενη ανάδυση του εσωτερικού βάθους στον εξωτερικό κόσμο. 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. Ειδικότερα το ασυνείδητο κατέχει ένα θεμελιώδη ρόλο στην εκδήλωση της εσωτερικότητάς μας και στην επίτευξη της ελεύθερης πράξης, καθώς οι ψυχολογικές μας καταστάσεις δεν θα εμπλουτίζονταν καθόλου με κάτι νέο, εάν το αποκαλούμενο ασυνείδητο μέρος γινόταν συνειδητό[730].

Είναι προφανές ότι η κατανόηση της μπερξονικής ελευθερίας δεν είναι δυνατή χωρίς να λάβουμε υπ'όψιν τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της διάρκειας. Η αλληλοδιείσδυση των ετερογενών ψυχολογικών μας καταστάσεων διαμορφώνει μια συνεχή και εξελισσόμενη χρονική ροή, όπου τίποτα δε χάνεται, αλλά, αντιθέτως πρόκειται για μια μη αναστρέψιμη πορεία που φέρει μέσα της κάτι νέο και απρόβλεπτο. Η μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας συνδέεται με τη μερική προσπάθεια δημιουργίας του εαυτού μας ως προοδευτικής ανάπτυξης της προσωπικότητάς μας, η οποία «αυξάνεται, αναπτύσσεται, ωριμάζει αδιάκοπα»[731], μέσω της συνεχούς αλληλοδιείσδυσης και τροποποίησης των εσωτερικών φαινομένων. Αυτή ακριβώς η πορεία εξέλιξης και βαθμιαίας ωρίμανσης της ολόκληρης της προσωπικότητας είναι που εκφράζεται με την ελεύθερη πράξη.

Ο γάλλος φιλόσοφος εναντιώνεται στον συνειρμισμό, την αιτιοκρατία που εφαρμόζεται στο πεδίο του ψυχισμού ως ισοδύναμη της φυσικής μηχανοκρατίας[732]. Το χρονικό "μοντέλο" της ωρίμανσης ενός εσωτερικού κόσμου που συνίσταται σε "πρόοδους" (κι όχι σε "πράγματα") έρχεται ν' αντικαταστήσει τη χωρική (κι αναδρομική) αναπαράσταση της ελεύθερης πράξης ως επιλογής ανάμεσα σε αντιτιθέμενες δυνατότητες[733]. Άλλωστε, το κρίσιμο σημείο της ελευθερίας στον Bergson είναι η μη αντιστρεψιμότητα του χρόνου. Παρά ταύτα, ο φιλόσοφος δεν εγκαταλείπει την έννοια της αιτιότητας. Αντιθέτως, διακρίνει δύο είδη αιτότητας, ακολουθώντας, θα λέγαμε, τη διάκριση δύο ειδών πολλαπλότητας: την αιτιότητα των φυσικών φαινομένων και αυτήν των εσωτερικών γεγονότων. Η πρώτη

[729] Βλ. *ό.π.*, σ. 112/127-128 (ελλην. μτφρ., σ. 230).

[730] Βλ. «L'inconscient» (21 Νοεμβρίου 1909), *Mélanges,* σ. 809.

[731] *EC, Œuvres,* σ. 499/5-6 (ελλην. μτφρ., σ. 21).

[732] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 103-108/117-123. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 275 (κριτ. έκδ. P.U.F., αναλυτικός πίνακας).

[733] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 114-120/131-137. Βλ. επίσης Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 276 (κριτ. έκδ. P.U.F., αναλυτικός πίνακας).

εκφράζει μία (φυσική) αναγκαιότητα, ενώ η δεύτερη έχει δυναμικό χαρακτήρα, απαγκιστρώνεται από τη μηχανοκρατία και θεμελιώνεται στο αίσθημα της προσπάθειας[734].

Με άλλα λόγια, οι ελεύθερες πράξεις πηγάζουν ακριβώς από αυτήν την εντατικοποίηση του έμφυτου δυναμισμού του εσωτερικού κόσμου και συνίστανται στην (προσωρινή κάθε φορά) κατάληξη της ακατάπαυστης εσωτερικής μεταβολής και ανάπτυξης της προσωπικότητάς μας. Έτσι, η ελεύθερη πράξη του εγώ είναι "αποτέλεσμα" μιας φυσικής εξέλιξης[735] και δεν συνίσταται στην επιλογή ανάμεσα σε δύο διαφορετικές τάσεις ή κατευθύνσεις, αλλά σε «ένα εγώ που ζει και αναπτύσσεται λόγω αυτών των ενδοιασμών, ωσότου η ελεύθερη πράξη πέσει σαν ένα πολύ ώριμο φρούτο»[736].

Ποιό στοιχείο θα μπορούσε άλλωστε να τεθεί ως κριτήριο της ελεύθερης πράξης; Δεδομένου ότι δεν υπάρχει κάποιο απόλυτο κριτήριο, η αναζήτηση ενός κατά προσέγγιση κριτηρίου οδηγεί τον φιλόσοφο στον ισχυρισμό ότι ελεύθερη είναι η πράξη για την οποία «δεν μετανιώνουμε, όταν την εξετάζουμε μετά το πέρας του χρόνου», επειδή κάτι τέτοιο αποτελεί την απόδειξη του γεγονότος ότι η εν λόγω πράξη πραγματικά πήγαζε από τον ίδιο τον εαυτό μας[737]. Όπως μάλιστα επισημαίνει χαρακτηριστικά η Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, οι ελεύθερες πράξεις αποτελούν τον «καρπό ωρίμανσης» καταστάσεων που ζουν στον πραγματικό χρόνο. Με τον τρόπο αυτό, ο γάλλος φιλόσοφος ταυτίζει την ελευθερία με την «εκδήλωση της αυθεντικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης, μ' ένα είδος ενδογενούς εξελικτικής διαδικασίας»[738].

Πιο συγκεκριμένα, η 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[739]. Ενώ λοιπόν

[734] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 130-143/149-164. Η διάκριση της αιτιότητας που χαρακτηρίζει τα ψυχολογικά γεγονότα από αυτήν του φυσικού κόσμου οφείλει με έμμεσο τρόπο αρκετά στο έργο του Émile Boutroux *Περί της ενδεχομενικότητας των νόμων της φύσης* [*De la contingence des lois de la nature* (1874)]. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 245-246 και σ. 277 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 63 και αναλυτικός πίνακας αντίστοιχα). Η διάκριση δύο ειδών αναγκαιότητας θα μπρούσε να συσχετιστεί με τις δύο σημασίες της φύσης στον Bergson, κάτι που θα εξετάσουμε διεξοδικότερα στη συνέχεια της εργασίας μας. Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1 και Γ. 2).

[735] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 113/128-129 (ελλην. μτφρ., σ. 233).

[736] *Ο.π.,* σ. 116/132 (ελλην. μτφρ., σ. 239). Πβ. επίσης *PM, Œuvres*, σ. 1260/10.

[737] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 713-714, υποσημείωση 1.

[738] Βλ. Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον Η. Bergson», σ. 245.

[739] *DI, Œuvres,* σ. 104/119 (ελλην. μτφρ., σ. 215). Η ακόλουθη δήλωση είναι άκρως ενδεικτική της μπερξονικής σύλληψης της ελευθερίας ως αυθόρμητης εκδήλωσης του εγώ έναντι της αναδρομικής τοποθέτησης στο

επιχειρούμε να εξηγήσουμε και να αναλύσουμε 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»[740].

Το γεγονός της αδιαιρετότητας του ψυχολογικού χρόνου συνεπάγεται ότι κάθε ιδέα ή πράξη μας εκφράζει το σύνολο του εαυτού μας, καθώς μόνο «μια αληθώς δική μας ιδέα πληροί όλο το εγώ μας»[741]. «Πράττω ελεύθερα, σημαίνει ανακτώ τον εαυτό μου, ανατοποθετούμαι μέσα στην καθαρή διάρκεια», ώστε να συλλάβω τις εσωτερικές καταστάσεις «σαν ζωντανά όντα, που μορφοποιούνται ακατάπαυστα» [742] και να συμπέσω με το βαθύ εγώ μου[743]. «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»[744], καθώς η διαδικασία εσωτερικής αναδίπλωσης που απαιτείται για την επίτευξη της εκδήλωσης του βαθέος εγώ προϋποθέτει την απελευθέρωση, την απαλλαγή μας από τις νοητικές συνήθειες και τις εξωτερικές ανάγκες που αυτές εξυπηρετούν. Τούτο σηματοδοτεί μια «βίαιη συστολή (contraction violente) της προσωπικότητάς μας στον ίδιο τον εαυτό της»[745].

Σε αντίθεση με την κοινή (δηλαδή εξωτερική και κοινότοπη) ζωή που χαρακτηρίζεται από την έκταση των εσωτερικών γενονότων στο χώρο, η ελευθερία δείχνει να συναρτάται προς την ολοένα αυξανόμενη εντατικοποίηση των ψυχολογικών γεγονότων. Προκαλεί μια

παρελθόν προκειμένου να βρούμε τους λόγους για τους οποίους δράσαμε με έναν ορισμένο τρόπο: «δεν επιλέγουμε μια πράξη εντέλει επειδή την κρίναμε ως προτιμότερη, αλλά *την κρίνουμε τελικά ως προτιμότερη επειδή την επιλέξαμε»,* βλ. τη συνέντευξη του φιλοσόφου στον A.D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson [entretiens],* σ. 43-44 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[740] *DI, Œuvres,* σ. 112-113/128 (ελλην. μτφρ., σ. 231-232). Το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος μας έχει απωθηθεί στο ασυνείδητο λόγω των απαιτήσεων της δράσης, η οποία υπόκειται στις συνήθειες της νόησης, της οποίας η γλώσσα συνιστά εργαλείο. Έτσι η πνευματική μας ζωή περιέχει ιδέες τις οποίες, όταν το πνεύμα [βλ. *DI, Oeuvres,* σ. 90/101 (ελλην. μτφρ., σ. 183-184), «τις αναλογίζεται, τις ξαναβρίσκει πάντα μέσα σε ένα είδος ακινησίας, ως εάν ήταν εξωτερικές προς αυτό», «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 (entrentenir), και αποξηράνθηκαν εγκαταλελειμμένες{. . .} Δεν πρέπει, λοιπόν, να ξαφνιαζόμαστε αν μόνο αυτές από τις ιδέες που μας ανήκουν λιγότερο μπορούν να εκφραστούν κατάλληλα με λέξεις».

[741] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 90/101 (ελλην. μτφρ., σ. 183).

[742] *Ό.π.,* σ. 151/174 (ελλην. μτρφ., σ. 311).

[743] Πβ. «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* σ. 1394/178.

[744] *DI, Œuvres,* σ. 151/174 (ελλην. μτφρ., σ. 311).

[745] *EC, Œuvres,* σ. 665/201 (ελλην. μτφρ., σ. 197).

εσωτερική αναδίπλωση, μια προσπάθεια συστολής με στόχο την επανεύρεση του πραγματικού, δηλαδή του βαθέος εγώ.

Αν και ο φιλόσοφος δεν διευκρινίζει τις συνθήκες μέσα από τις οποίες οδηγούμαστε στις ελεύθερες πράξεις, προφανώς εξαιτίας του εξ ορισμού ακαθόριστου χαρακτήρα της[746], είναι εμφανές ότι η ελευθερία απαιτεί μια προσπάθεια εμβάθυνσης στη συνείδησή μας[747], μια στροφή προς την εσωτερικότητά μας (την εσωτερική ζωή), έναν «βαθύ αναστοχασμό (réfléxion approfondie)»[748]. Έτσι, θα συλλάβουμε τη ζωντανή διάρκεια που «στην αρχική της καθαρότητα (pureté originelle)», «θα εμφανισθεί σαν μια ποιοτικότατη πολλαπλότητα, ως μια απόλυτη ετερογένεια στοιχείων που έρχονται να συγχωνευθούν μεταξύ τους»[749.]

Συνακόλουθα, ο τρόπος πραγμάτευσης από τον γάλλο φιλόσοφο του ζητήματος της ελευθερίας υποδηλώνει την ύπαρξη μιας μορφής προσπάθειας. Η ελεύθερη πράξη μπορούμε να πούμε ότι, ενέχει εξ ορισμού μια συνεχή προσπάθεια, διότι: α) η ελευθερία δεν αποτελεί μια απόλυτη έννοια, αλλά επιδέχεται διαβαθμίσεις[750], άρα συνίσταται σε μια συνεχή διαδικασία και β) εφόσον η ελεύθερη πράξη σημαίνει την επανατοποθέτησή μας μέσα στην καθαρή διάρκεια, την ανάκτηση του εγώ. Επομένως, καθίσταται λογικό και αναγκαίο η εν λόγω διαδικασία εύρεσης και μερικής ταύτισης με το θεμελιώδες εγώ όχι απλώς να συνεπάγεται μια συνεχή και έντονη προσπάθεια, αλλά η δεύτερη ως συνώνυμη της υπαρξιακής έντασης να μπορεί να οδηγήσει στην ελεύθερη εκδήλωση του εγώ μόνο διαμέσου μιας συγκέντρωσης και συμπύκνωσης της έντασης αυτής.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, η μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας συνεπάγεται μια μορφή ψυχολογικής αναγκαιότητας της ελεύθερης πράξης[751]. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι πρόκειται για ένα είδος εσωτερικής επιβολής της προσπάθειας επαν-εύρεσης του εαυτού, προσπάθεια η οποία σηματοδοτεί συνάμα την επανεπινόησή του. Σε κάθε περίπτωση,

---

[746] Το γεγονός ότι η ελευθερία της πράξης είναι ανάλογη προς τη σχέση με το βαθύ εγώ αποτελεί περισσότερο ένα χαρακτηρισμό της μπερξονικής έννοιας της ελευθερίας παρά έναν πραγματικό ορισμό. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 247 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 77).

[747] Όπως τονίζει ο φιλόσοφος [βλ. *DI, Œuvres,* σ. 108/123 (ελλην. μτφρ., σ. 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».

[748] *Ό.π.,* σ. 151/174 (ελλην. μτρφ., σ. 310).

[749] *Ό.π.,* σ. 149/172 (ελλην. μτφρ., σ. 308).

[750] Η ελευθερία δεν έχει έναν απόλυτο χαρακτήρα, αλλά «επιδέχεται (admet) διαβαθμίσεις (degrés)», βλ. *ό.π.,*σ. 109/125 (ελλην. μτφρ.. σ. 226).

[751] Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg (26 Φεβρουαρίου 1903), *Mélanges,* σ. 586.

η ελεύθερη πράξη αναδύεται ως το "αποτέλεσμα" της ανάπτυξης και της ωρίμανσης της προσωπικότητας στη βάση της προσπάθειας "να υπάρχει" ως σύνθεση μνήμης και βούλησης, ως ενιαίας και συνάμα προοδευτικής ολότητας. Με τον τρόπο αυτό, η ελεύθερη εκδήλωση του εγώ είναι ένα φυσικό γεγονός και η προσπάθεια συμμετέχει εγγενώς στη διαδικασία εξέλιξης του εαυτού. Η προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου αποκτά έτσι απελευθερωτικό χαρακτήρα[752].

Ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό εγώ υπάρχει εξάλλου ένα «πέπλο (voile)» που αποτελείται από το σύνολο των νοητικών μας συνηθειών που προσανατολίζονται στην ικανοποίηση των αναγκών μας, έτσι όπως αυτές στοιχειοθετούνται στο χώρο[753]. Αυτό το πέπλο πρέπει να το «παραμερίσουμε», όπως ο καλλιτέχνης[754], να το «ανασηκώσουμε» «προκειμένου να διακρίνουμε καθαρά αυτό που η συνείδηση εμπερικλείει ή μάλλον αυτό που είναι». Το πέπλο είναι το «εμπόδιο» που παρακωλύει την έκφραση του βαθέος εγώ και θα χαρακτηριστεί ως «απείρως πολύτιμο»[755]. Όπως δείξαμε στο πρώτο κεφάλαιο, στο *Ύλη και μνήμη* η υλική πλευρά της ύπαρξής μας, το ανθρώπινο σώμα φανερώνεται ως η αιτία της διπλής κίνησης της μνήμης, εφόσον αυτό καθορίζει την αντίληψη του εξωτερικού κόσμου και τις δυνατές δράσεις πάνω του. Όπως συμβαίνει όμως με την εξέλιξη της ζώης εν γένει, το εμπόδιο της ύλης εντατικοποιεί τη βούληση[756].

Όμως η θετικότητα του εμποδίου της ύλης εμφανίζεται το 1907 (στη *Δημιουργική εξέλιξη*). Ο φιλόσοφος στο *Δοκίμιο* συγκεντρώνει την προσοχή του στη διάκριση ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική πολλαπλότητα, το χρόνο και το χώρο και τέλος στην ανάδειξη της ελευθερίας ως αποτέλεσμα ωρίμανσης κι όχι (αναδρομικής) επιλογής. Ωστόσο, ακόμη και στο πρώτο αυτό έργο του φιλοσόφου διαφαίνεται ότι η διάκριση μεταξύ εσωτερικού κι εξωτερικού, βαθέος και επιφανειακού πυροδοτοτεί την εκδήλωση της ελεύθερης πράξης.

Η ελευθερία ως προϊόν ωρίμανσης και, θα προσθέταμε, ως σημάδι αυθεντικότητας στηρίζεται σε έναν εσωτερικό κόσμο που βρίσκεται σε αναβρασμό καθώς αντιδιαστέλλεται

[752] Πβ. M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», σ. 207.

[753] Ο φιλόσοφος κάνει λόγο για «το επιδέξια υφασμένο μαγνάδι (toile) του συμβατικού μας εγώ». Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 89/100 (ελλην. μτφρ., σ. 181). Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 233 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 59).

[754] *DI, Œuvres,* σ. 89/100 καθώς και σ. 181 (ελλην. μτφρ). Πβ. «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 858/57. Για την ιδιαιτερότητα της καλλιτεχνικής προσπάθειας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 2).

[755] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 858/57. Πρόκειται για διάλεξη του φιλοσόφου που δόθηκε στις 28 Απριλίου 1912.

[756] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

προς την κοινοπία της εξωτερικής ζωής του υποκειμένου. Η εντατικοποίηση της αντιπαράθεσης μεταξύ βαθέος και επιφανειακού εγώ, μεταξύ εσωτερικής (ψυχολογικής) και εξωτερικής (φυσικής) αναγκαιότητας εντείνει τη ρήξη του βαθέος εγώ με την επιφάνειά του. Ως εκ τούτου, μία πράξη που θα είναι ελεύθερη στο βαθμό που θα εκφράζει το υποκείμενο στην ολότητά του. Όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, η ελεύθερη πράξη δεν είναι απλώς ρήξη με τις δεδομένες συνήθειες, με τον εαυτό που προβάλλουμε στον εξωτερικό κόσμο, αλλά προσπάθεια ενοποίησης των δύο όψεων που συγκροτούν την ανθρώπινη προσωπικότητα.

Η σύμπτωση με το βαθύ εγώ απαιτεί την αναδίπλωση και τη συστολή της προσωπικότητάς μας, προκειμένου να συγκεντρώσουμε το σύνολο του παρελθόντος μας και να το ωθήσουμε «συμπαγές και αδιαίρετο», δηλαδή ενοποιημένο, «σε ένα παρόν που θα δημιουργήσει καθώς θα εισάγεται σε αυτό»[757]. Όπως επισημαίνει ο J.-L. Vieillard-Baron στην ελεύθερη πράξη συμπυκνώνεται η ενέργεια της εσωτερικής μας ζωής[758], γι'αυτό και «η ενοποιημένη προσωπικότητα είναι ελεύθερη, αλλά αυτή η ελευθερία είναι το αντίτιμο μιας σταθερής προσπάθειας»[759]. Η νοηματοδότηση της ελευθερίας ως προσπάθειας ενοποίησης του ψυχικού κόσμου, αποσαφηνίζει τον όρο της οργάνωσης των συνειδησιακών καταστάσεων, όρος ο οποίος εισάγεται στο τρίτο κεφάλαιο του *Δοκιμίου*, θέμα του οποίου είναι η ελευθερία και έχει ως τίτλο: «Η οργάνωση των συνειδησιακών καταστάσεων. Η ελευθερία»[760].

Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι, κατά τον φιλόσοφο, 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»[761]. Η ελευθερία για τον γάλλο φιλόσοφο έγκειται σε μια προσπάθεια ενοποίησης του εγώ, διότι σε αυτήν εκδηλώνεται εξωτερικά ό,τι υπάρχει στο εσωτερικό της προσωπικότητας, είτε βρίσκεται σε συνειδητή είτε σε ασυνείδητη μορφή.

Η έννοια της ελευθερίας στον Bergson ως προσπάθεια σύμπτωσης με ένα σημείο συστολής της διάρκειας και συμπύκνωσης του βιωμένου χρόνου, φαίνεται ότι συνεχίζει και

[757] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 665/201 (ελλην. μτφρ., σ. 197).

[758] Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme,* σ. 24.

[759] Βλ. του ιδίου, *Henri Bergson,* σ. 98 (ελλην. μτφρ.)/242 (γαλλ. κείμ.) (δίγλωσση έκδοση).

[760] *DI, Œuvres,* σ. 93/105 (ελλην. μτφρ., σ. 191).

[761] *Ό.π.*, σ. 111-112/127 καθώς και σ. 229-231 (ελλην. μτφρ., σ. 229-231).

εμπλουτίζει την προσπάθεια μερικής αυτοδημιουργίας του ανθρώπου. Η ελεύθερη πράξη συνάπτεται με την έκφραση της εσωτερικότητας στον εξωτερικό κόσμο, δηλαδή με μία δράση που εκφράζει το εγώ στην ολότητά του, απομακρυσμένο από τις συμβάσεις του χώρου και της νόησης.

Πιστεύουμε ότι, στο σημείο αυτό, θα ήταν ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα μια αντιπαραβολή μεταξύ των καταστάσεων του ονείρου και της ελευθερίας, καθώς και οι δύο αποτελούν φαινόμενα όπου μπορούμε να βρούμε πάλι τον πραγματικό εαυτό μας. Τόσο στο όνειρο όσο και στην ελεύθερη πράξη επιστρέφουμε στον εαυτό μας, ενώ στην καθημερινότητά μας ζούμε εκτός του εαυτού μας[762]. Ωστόσο, η επιστροφή στο βαθύ εγώ κατά τη διάρκεια του ονείρου συντελείται χωρίς τη συμβολή της προσπάθειας, ενώ η ελεύθερη πράξη αναφέρεται στην πραγματικότητα, στην πραγματική ζωή ενός υποκειμένου και στη σχέση του με τον αντικειμενικό κόσμο. Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στο όνειρο (όπου το εγώ είναι απομονωμένο), η ελεύθερη δράση για τον Bergson έχει ως αποτέλεσμα να μπορεί όχι απλώς ν'αποκαλύπτει τα ενδόμυχα στοιχεία του προσώπου, αλλά να δρα τροποποιώντας, οργανώνοντας και εξωτερικεύοντας τα εν λόγω στοιχεία.

Όπως είδαμε, μία τέτοιου είδους δράση προϋποθέτει μία εντατική βουλητική προσπάθεια ώστε να επιτευχθεί η απώθηση της συμβατικής πλευράς του εγώ, η αποστροφή των συνηθειών της νόησης (διά της προβολής του εγώ στο χώρο), η εύρεση του βαθέος εγώ και η εκδήλωση μιας καθαρά προσωπικής πράξης. Το τελευταίο αυτό σημείο προϋποθέτει την επιστροφή στην εξωτερική πλευρά της συνείδησης, εκεί όπου το εγώ εκτείνεται στο χώρο και επικοινωνεί με την αντικειμενική πραγματικότητα. Η αντικειμενική πραγματικότητα συνίσταται στην ύλη του εξωτερικού κόσμου καθώς και στην κοινωνική ζωή έτσι όπως αυτές έχουν εγκαθιδρυθεί από την επιφάνεια της συνείδησης, από την πλευρά της συνείδησης που είναι στραμμένη στον χώρο[763].

Κατά την προσπάθεια επιτέλεσης της ελεύθερης πράξης έχουμε την συμπύκνωση όλης της ιστορίας του προσώπου η οποία, σε αντίθεση με την περίπτωση του ονείρου, εκδηλώνεται ενεργητικά, εκφράζοντας την ολότητα του ανθρωπίνου προσώπου. Απεναντίας, όπως έχουμε ήδη δείξει, όταν ονειρευόμαστε, δεν καταβάλλουμε κάποια προσπάθεια για κάτι, με συνέπεια

[762] Όσον αφορά το όνειρο, βλ. «Le rêve», *ES, Œuvres,* σ. 883/91, ενώ σχετικά με την ελευθερία, βλ. *DI, Œuvres,* σ. 151/174 (ελλην. μτφρ., σ. 311). Βλ. επίσης *EC, Œuvres,* σ. 665/201 (ελλην. μτφρ., σ. 197).

[763] Φαίνεται ότι η μπερξονικός στοχασμός αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη συνείδηση και την κοινωνία εξελίσσεται. Στη *Δημιουργική εξέλιξη* και κυρίως στις *Δύο πηγές* ο φιλόσοφος θα εγκαθιδρύσει μία βαθύτερη σχέση ανάμεσα στους δύο όρους. Βλ. σχετικά κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1).

να μην προσφέρουμε τίποτα το θετικό[764]. Εξού και το στοιχείο της θετικότητας που χαρακτηρίζει την κατάσταση της εγρήγορσης έναντι της ζωής του εγώ που βρίσκεται στην κατάσταση του ύπνου.

Παρόλο λοιπόν που η κατάσταση του ονείρου εκφράζει τα ενδόμυχα συναισθήματα μας, το γεγονός ότι το όνειρο ζει σε έναν κλειστό κόσμο δίχως την ανάγκη προσπάθειας (εφόσον δεν έρχεται σε επαφή με τον εξωτερικό κόσμο) έχει ως αποτέλεσμα το όνειρο να χαρακτηρίζεται από μια τέτοια εσωστρέφεια που καθιστά αδύνατη την ενεργητική εξωτερίκευση όλων όσων εμπεριέχει. Σίγουρα, το όνειρο και η ελεύθερη πράξη αποτελούν τις δύο ενδεικτικότερες μορφές της ποιοτικής πολλαπλότητας των εσωτερικών μας καταστάσεων. Ωστόσο, γίνεται αντιληπτό ότι η ελεύθερη πράξη υπερβαίνει την κατάσταση του ονείρου, διότι με αυτήν όχι μόνο έρχεται στο φως η διάρκεια, αλλά επειδή στην ελεύθερη πράξη συμπυκνώνεται το σύνολο της προσωπικής μας ύπαρξης, καθώς δρούμε «ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ»[765] Άλλωστε, όπως είδαμε, στην μπερξονική σκέψη η ελευθερία συνιστά μια φυσική εκδήλωση, ένα γεγονός που είναι φυσικό, δηλαδή κάτι που προσιδιάζει στη χρονική φύση του εγώ.

Επανερχόμαστε στο θέμα της αναλογίας μεταξύ της προσπάθειας μερικής αυτοδημιουργίας του ανθρώπου και της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Η διαδικασία της συνεχούς και μερικής αυτοδημιουργίας του εγώ, η βουλητική επενέργεια επί του ίδιου μας του εαυτού παρομοιάζεται με μια χειρωνακτική διεργασία . Έτσι, «δημιουργούμε» «τις στιγμές της ζωής μας» «σαν χειροτέχνες»[766], διά του σώματος ώστε η ψυχική και η σωματική πλευρά επενεργούν ενοποιημένες πάνω στην υλικότητα του εξωτερικού κόσμου.

Εξάλλου, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας, η ανθρώπινη (συγκεκριμένη) αντίληψη συνιστά μία θεμελιώδη λειτουργία της συνείδησης διά της οποίας διαμορφώνονται οι εικόνες των εξωτερικών αντικειμένων. Με τον τρόπο αυτό, φαίνεται ότι εντυπώνεται στις εικόνες μια μορφή ελευθερίας (από τη συνείδηση που τους δίνει τη μορφή), η οποία βαθμιαία καθιστά την ύλη (που λαμβάνεται από τη φύση) ολοένα και πιο εύπλαστη στις προθέσεις της βούλησης. Έχουμε ήδη αναφερθεί στις διαβαθμίσεις των ποιοτικά διαφορετικών μορφών βουλητικής δράσης ανάλογα με τη σύνδεσή τους με τα επίπεδα μνήμης. Η συσχέτιση των διαφορετικών ειδών προσπάθειας με τα επίπεδα μνήμης ή συνείδησης συνυφαίνεται με το βαθμό απροσδιοριστίας που εκδηλώνεται σε καθεμία από αυτές τις προσπάθειες.

[764] Βλ. την επιστολή του φιλοσόφου προς τον W. James (25 Μαρτίου 1903), *Mélanges,* σ. 588-589.

[765] *DI, Œuvres,* σ. 111/126.

[766] *EC, Œuvres,* σ. 499-500/6-7 (ελλην. μτφρ., σ. 22).

Παρατηρούμε μάλιστα ότι η μπερξονική θέση περί ανάδυσης απρόβλεπτης καινοτομίας συνδέεται άρρηκτα με την ύπαρξη της ύλης ως εμποδίου στο στοχασμό του φιλοσόφου και, πιο συγκεκριμένα, με τον ρόλο του εμποδίου που αυτή διαδραματίζει ως προς την απαίτηση ανάπτυξης και εντατικοποίησης της βουλητικής δύναμης[767]. Ειδικότερα, στο πλαίσιο της ελεύθερης πράξης, η διανοητική προσπάθεια και, ιδιαιτέρως, η κύρια έκφρασή της διά της μορφής της προσοχής στη ζωή, δρα μονομερώς δεδομένης της έμφυτης ανεπάρκειάς της. Για να κατανοήσουμε την ανεπάρκεια της διανοητικής προσπάθειας στη φιλοσοφία του Bergson πρέπει να λάβουμε υπ'όψιν ότι η νόηση για τον γάλλο φιλόσοφο αποσκοπεί πρωτίστως στη δράση επί των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου[768]. Με τον τρόπο αυτό, άλλωστε, εξηγείται η φυσική τάση του ανθρώπου να αναζητά ένα ακίνητο, δηλαδή ένα σταθερό και στατικό είναι πίσω από το γίγνεσθαι και να θεωρεί τη κίνηση ως παράγωγο της σταθερής ουσίας[769], με αποτέλεσμα τον κατακερματισμό του εκ φύσεως αδιαίρετου: της διαρκούς ροής του πραγματικού[770].

«Μέσα στην ανθρώπινη ψυχή δεν υπάρχουν διόλου παρά 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»[771].

Η προσπάθεια προσοχής αναδεικνύεται ως ο κύριος όρος της ανθρώπινης νόησης. Η προσοχή στρέφεται στην ομοιογενή κι επιφανειακή πλευρά της συνείδησης, στο απρόσωπο και κοινότοπο στοιχείο. Αντιθέτως, όταν η νόηση διά της προσοχής στραφεί στην εσωτερική πλευρά της συνείδησης, στην εσωτερική μας ζωή, τότε δεν μπορεί να ακολουθήσει τη συνέχεια αλλαγής, τη ζωή εν διαρκεία. Η προσοχή και η νόηση αδυνατούν να κατανοήσουν την πραγματική, την εσωτερική σύνδεση των ψυχολογικών γεγονότων διά της

[767] Βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 871.

[768] Σημειώνουμε ότι κατά τον φιλόσοφο, η ανθρώπινη νόηση «αν και είναι στραμμένη προς τα εξωτερικά πράγματα, μπορεί ακόμη να ασκείται στα εσωτερικά πράγματα, αρκεί να μην αξιώνει να χωθεί πολύ βαθιά σ'αυτά». Βλ. «De la position des problèmes», *PM, Œuvres,* p. 1282-1283/39-40 (μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 106. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. Γ. Πρελορέντζος, *ό.π.*, σ. 106-117.

[769] Βλ. « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1220 -1221.

[770] Επανερχόμαστε στο ερώτημα σχετικά με το πώς ένα ανθρώπινο ον μπορεί να είναι «μια άπειρη πολλαπλότητα καταστάσεων» και συγχρόνως μπορεί να παραμένει το ίδιο και το αυτό ανθρώπινο πρόσωπο, προκειμένου να δείξουμε ότι ο Bergson αντιμετωπίζει το πρόβλημα αυτό προβαίνοντας στην τροποποίηση των εννοιών της ενότητας και της πολλαπλότητας, καθώς, ως έννοιες, αποτελούν νοητικές κατηγορίες, οι οποίες δεν μπορούν να εφαρμοστούν με τη συνηθισμένη τους σημασία στην περιοχή της ψυχολογικής ζωής, βλ. «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1055/1073-1074. Γι'αυτό, άλλωστε, το ίδιο το πρόβλημα της ενότητας του προσώπου φανερώνεται ως κάτι «τεχνητό», βλ. τη διάλεξη του φιλοσόφου στη Μαδρίτη (6 Μαΐου 1916) στο « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1218.

[771] *DI, Œuvres,* σ. 87/97-98 [ελλην. μτφρ. (ελαφρώς τροποποιημένη), σ. 179] (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

αλληλοδιείσδυσής τους. Έτσι εξηγείται μάλιστα «η φαινομενική ασυνέχεια της ψυχολογικής μας ζωής»[772].

Η προσοχή με την προσπάθειά της επιτυγχάνει να διακρίνει τεχνητά τα εσωτερικά συμβάντα καθιστώντας τα ανεξάρτητες οντότητες. Μπορεί να δει την ακολουθία των εσωτερικών φαινομένων, αλλά όχι τον τρόπο σύνδεσής τους (την αλληλοδιείσδυση και την εσωτερική τροποποίηση του ενός από το άλλο). Στη συνέχεια, η προσοχή επιχειρεί να συνδέσει εκ νέου τα εν λόγω γεγονότα, υιοθετώνας ωστόσο τον ίδιο τεχνητό, δηλαδή εξωτερικό προς αυτές, τρόπο, μη δεχόμενη, με άλλα λόγια, την αδιάλειπτη ρευστότητα του του εσωτερικού κόσμου[773].

Ας επισημάνουμε στο σημείο αυτό ότι ο Bergson αντιτίθεται στην αναγωγή του πνευματικού στοιχείου στην ύλη. Κατά τον γάλλο φιλόσοφο, 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. Όπως είδαμε, όλα όσα συμβαίνουν στην περιοχή της συνείδησης δεν μπορούν να υπαχθούν σε ένα μηχανικιστικό μοντέλο εξήγησης, δεν μπορούν να ερμηνευθούν με βάση τις σχέσεις αιτίας–αιτιατού (με την έννοια της φυσικής αιτιότητας)[774].

Παρόλα αυτά, η νόηση επιχειρεί συνεχώς να εφαρμόσει τις συνήθειές της στην περιοχή των εσωτερικών καταστάσεων, ενώ η ίδια ανταποκρίνεται μόνο στις ανάγκες της δράσης στον χώρο. Υπενθυμίζουμε μάλιστα ότι ο εγκέφαλος για τον Bergson συνιστά απλώς το όργανο προσοχής στη ζωή (το όργανο δηλαδή που διασφαλίζει την απώθηση των μη χρήσιμων ενθυμήσεων) κι όχι το πραγματικό όργανο της ανθρώπινης σκέψης, αφού τίποτα δεν διατηρείται σε αυτόν[775] .

Ωστόσο, η επιστήμη, ως απόρροια της νοητικής λειτουργίας, προσκολλάται στο σταθερό κι εξωτερικό και άρα η προσπάθειά της στρέφεται στην ακινητοποίηση του ρευστού. Επίσης, η επιστήμη χαρακτηρίζεται από μια «απέχθεια» προς τη διαρκή μεταβολή των εσωτερικών καταστάσεων[776]. Γίνεται σαφές ότι η διανοητική προσπάθεια δεν αρκεί για να επιτευχθεί μία ελεύθερη πράξη. Η νόηση βεβαίως συμμετέχει ενεργά στη συγκρότηση και την ένταξη του

[772] *EC, Œuvres,* σ. 496/3 (ελλην. μτφρ., σ. 18).
[773] *Ό.π.,* σ. 497/3-4 (ελλην. μτφρ., σ. 19).

[774] Βλ. α) *DI, Œuvres,* σ. 95-110/107-126 , β) *MM, Œuvres,* σ. 163-165/4-6, 352-356/246-251.και γ) «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 836-860/29-60.

[775] Βλ. ενδεικτικά *MM, Œuvres,* σ. 180-181/26, 221/2, *EC, Œuvres,* σ. 498/5,8 καθώς και J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 868-869 και 870-874.

[776] Βλ. *DI, Œuvres,* σ. 150/173 (ελλην. μτφρ., σ. 309-310).

προσώπου στο περιβάλλον, τοποθετούμενη πάντα στην πλευρά του χώρου, δηλαδή απέναντι από τη διάρκεια. Στο πλαίσιο αυτό, η νόηση αυτή καθεαυτή συνιστά ένα εμπόδιο για την πραγμάτωση της ελεύθερης πράξης. Η ελευθερία του ανθρωπίνου πνεύματος δεν αφορά παρά στην υπέρβαση της νόησης[777].

Σημειώνουμε ωστόσο ότι η προσπάθεια μερικής αυτοδημιουργίας του ανθρώπου και η ελεύθερη πράξη έχουν ως σημείο αναφοράς την ολότητα της εμπειρίας του ανθρώπινου προσώπου. Στην εν λόγω όμως εμπειρία συμπεριλαμβάνεται και η νοητική λειτουργία. Όπως εξάλλου το διατυπώνει ο ίδιος ο φιλόσοφος, «η αυτοδημιουργία είναι τόσο πιο πλήρης όσο καλύτερα διαλογιζόμαστε (raisonner) τις πράξεις μας»[778].

Η ελεύθερη πράξη στηρίζεται στην προσπάθειας αυτοδημιουργίας του ανθρώπου, στην προσπάθεια επανεπινόησης του εαυτού και απαντάται σε ένα κομβικό "σημείο", σε μια κρίσιμη "στιγμή" στην οποία εξωτερικεύεται η προσωπικότητα σε όλες τις διαστάσεις της (συναισθηματική, νοητική, σωματική). Προκειμένου μία πραγματικά ελεύθερη πράξη να εκφράζει το σύνολο της προσωπικότητάς μας, πρέπει να ενοποιήσει τις δύο όψεις της συνείδησης, να καταλύσει τη δυαδικότητά της. Εδώ ακριβώς έγκειται και ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας της σύλληψης της ελευθερίας στον Bergson.

2/ Συνείδηση, βούληση και ελευθερία στους στοχασμούς των Biran και James

Στη σκέψη του Biran η ελευθερία συσχετίζεται άμεσα με την κινητικότητα της συνείδησης. Πιο συγκεκριμένα, η ελευθερία φαίνεται να απαντάται μόνο εντός του ενεργήματος της βούλησης που συνταυτίζεται με το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας. Η ελευθερία για τον Biran συδέεται άμεσα με την εμμενή προσπάθεια που προσιδιάζει στην κατάσταση της εγρήγορσης, με το πρωταρχικό γεγονός που συγκροτεί το εγώ, που καθιστά δυνατή την αυτοσυνειδησία. Κατά τον Biran, η ελευθερία « δεν είναι τίποτα άλλο από το αίσθημα της δραστηριότητάς μας (notre propre activité) ή αυτής της δύναμης δράσης (pouvoir d'agir) » με την οποία δημιουργούμε (créer) « τη συγκροτησιακή προσπάθεια του εγώ (effort constitutif du moi)»[779].

Όπως διαπιστώνουμε, τόσο στον Biran όσο και στον Bergson η ελευθερία συνίσταται σε ένα αίσθημα, σε αυτό της ίδιας της ύπαρξής μας και της ενότητάς της. Στον Bergson η ενότητα πολλαπλής συνέχειας, μιας ετερογενούς πολλαπλότητας, ενώ στον Biran η ενότητα του υποκειμένου έγκειται στη σχέση που αισθανόμαστε (διαρκώς) ανάμεσα στη βουλητική

[777] Βλ. D. Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Begson*, σ. 50-51.
[778] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 500/7 (ελλην. μτφρ., σ. 22).

[779] *E,* σ. 250 (εκδόσεις Tisserand).

δύναμη και το σώμα. Τόσο στον έναν όσο και στον άλλο φιλόσοφο, η ελευθερία αφορά ένα βίωμα, την εσωτερική εμπειρία του ενιαίου εαυτού. Αναλογιζόμενοι τον εσωτερικό χαρακτήρα της ενότητας της ανθρώπινης φύσης και ύπαρξης στον Biran[780], κατανοούμε ότι πρόκειται για « το αίσθημα μιας βιωμένης και δεδομένης ενότητας εντός μιας εσωτερικής δυαδικότητας »[781].

Η ελευθερία επομένως στον Biran συμπίπτει με το αίσθημα που έχουμε της ύπαρξής μας, με το αίσθημα δηλαδή της άμεσης κατάληψης του εαυτού ως αιτίας της κίνησης[782], δηλαδή της δράσης του υποκειμένου ως ψυχο-σωματικής ενότητας που προσφέρεται από την εσωτερική σύνδεση του υποκειμένου με την προσπάθειά του (σχέση που ορίζει το «αμιγώς προσωπικό στοιχείο» μας)[783]. Ιδωμένη η ελευθερία με έναν τέτοιο τρόπο, εμφανίζεται να συσχετίζεται ευθέως με τις ιδέες της αιτίας και της δύναμης. Κατά τον φιλόσοφο, η ελευθερία θεμελιώνεται σε ένα εγώ που συναισθάνεται και καταλαμβάνει τον εαυτό του ως « παραγωγική δύναμη ή αιτία (force ou cause productive)»[784] της κίνησης.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να διακρίνουμε το πρώτο σημείο ασυμφωνίας μεταξύ της μπερξονικής σύλληψης της ελευθερίας και αυτής του Biran. Ο Bergson στρέφει την ενότητα του εγώ και την αυτοδημιουργία του προς το μέλλον, δηλαδή η μπερξονική έννοια της ελευθερίας αφορά περισσότερο σε αυτό που δημιουργείται παρά αυτό που είναι ή ακόμη καλύτερα το είναι ταυτίζεται με αυτό που δημιουργείται κάθε στιγμή. Το ουσιώδες είναι ότι στον Biran, όπως θα δούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, δεν εμφανίζεται η έννοια της δημιουργίας, έννοια η οποία είναι κομβικής σημασίας στον μπερξονικό στοχασμό.

Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι στη σκέψη του Biran η αιτία προηγείται του αισθήματος της δύναμης, ή με άλλα λόγια, η ύπαρξή μας ως αιτία της κίνησης αποτελεί το θεμέλιο βάσει του οποίου καταλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως δυνάμεις που δρούν (force agissante). Επιπροσθέτως, η σύλληψη της ελευθερίας υπό τους όρους της συνειδησιακής κινητικότητας, δηλαδή ως εμμενούς δραστηριότητας, συντελείται στη βάση της αντιδιαστολής αυτής από την κατάσταση της παθητικότητας. Ο όρος της παθητικότητας (passivité) τίθεται σε

[780] Όπως έχουμε αναφέρει στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας, η ενότητα του εγώ, η αυτοσυνειδησία για τον Biran θεμελιώνεται στο αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας το οποίο συνενώνει τις δύο πλευρές της ανθρώπινης φύσης. Η δυαδικότητα της ανθρώπινης φύσης (υπεροργανική δύναμη-οργανική αντίσταση) τίθεται δίπλα ή μάλλον αντιστοιχεί στην ψυχολογική δυαδικότητα (βούληση-σώμα). Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 1).

[781] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 138-139.

[782] Εξάλλου, η ιδέα της αιτίας (idée de cause)"εντοπίζεται" «εντός (dans) του αισθήματος του εγώ», βλ. *E,* σ. 227 (εκδόσεις Tisserand). Πβ. *MDP*, σ. 125-127.

[783] *MDP*, σ. 127.

[784] *DEA*, σ. 106.

αντιδιαστολή προς το βουλητικό ενέργημα, δηλαδή ως προς τον όρο της ενεργητικότητας (activité) και πρέπει να διακριθεί από την ικανότητα να πάσχουμε (να υφιστάμεθα παθήματα) (affectibilité). Ο τελευταίος όρος αφορά μια ορισμένη μορφή ζωής (τη ζωϊκή), ενώ η παθητικότητα αναφέρεται σε μια μορφή αιτιότητας που δεν σχετίζεται με την ύπαρξη, με το εγώ[785]. Η παθητικότητα δεν αντιστοιχεί σε καμία μορφή ζωής, ενώ η ικανότητα να πάσχουμε αφορά στη ζωή των παθημάτων (affections), μία μορφή ζωής (της ζωϊκής) που είναι κατώτερη της βουλητικής (της ανθρώπινης), η οποία ωστόσο είναι μία μορφή ζωής, σε αντιδιαστολή προς την κατάσταση της παθητικότητας στην οποία δεν υπάρχει τίποτα.

Θα λέγαμε ότι η παθητικότητα και η ενεργητικότητα συνιστούν δύο αντίθετες όψεις της ανθρώπινης δράσης[786], δηλαδή της κινητήριας προσπάθειας, του βουλητικού ενεργήματος που δείχνει να ταλαντεύεται μεταξύ της ανυπαρξίας και ολοκλήρωσης του εγώ[787], όπως φανερώνει η προσπάθεια σταδιακής μετάβασης από την κατάσταση του ύπνου σε αυτήν της βουλητικής ζωής. Σύμφωνα με τον Michel Henry, οι δυο όροι συνιστούν « δυο διαφορετικούς τρόπους της ίδιας δύναμης » με σημείο αναφοράς το σώμα του υποκειμένου (corps subjectif)[788], της εμμενούς προσπάθειας ως βουλητικής δράσης επί του σώματος. Η ελευθερία λοιπόν δεν προβάλλει ως μια απόλυτη έννοια, αλλά, όπως και στην μπερξονική σκέψη, φαίνεται να είναι σύστοιχη με τις διαβαθμίσεις του εγώ, το οποίο μεταβαίνει από την κατάσταση της εγρήγορσης (εμμενής προσπάθεια) σε διαφορετικές αποχρώσεις (nuances) βουλητικής δράσης. Οι διαφορετικοί βαθμοί βουλητικής δράσης[789] αντιστοιχούν σε διαφορετικούς βαθμούς παρουσίας του εγώ στον εαυτό του[790].

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι και τόσο στον Biran όσο και στον Bergson η ελευθερία εκφράζει τη διττή ανθρώπινη φύση, τη σχέση μεταξύ της υλικής και της βουλητικής συνθήκης του ανθρώπου. Επιπλέον, και στις δυο σκέψεις η ελευθερία δεν αποτελεί μια

[785] Όπως επισημαίνει η Devarieux, η ζωή των παθημάτων αποκλείει κάθε μορφή αιτιότητας, διότι δεν συσχετίζεται με το εγώ και, συνακολόλουθα, αποκλείει ακόμα και την ίδια την παθητικότητα. Αντιθέτως, «το αίσθημα της παθητικότητας είναι η επιβεβαίωση μιας αιτίας μη-εγώ», βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 325.

[786] *E,* σ. 181: «Υπάρχει στο βάθος μας κάποια παθητικότητα ουσία που δεν μπορεί να υπερνικηθεί από καμία ενεργητικότητά μας, όπως και μια ενεργητικότητα απρόσιτη σε κάθε παθητικότητα».

[787] Την ολοκλήρωση αυτή ο φιλόσοφος θα τη βρει τελικά στη ζωή του πνεύματος (στη "θεϊκή χάρη), βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

[788] Παρατίθεται από την A. Devarieux στο *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 417.

[789] Έχουμε ήδη αναφέρει ότι στον Biran δεν υπάρχει ποιοτική διαφοροποίηση ανάμεσα στις μορφές προσπάθειας, παρά μόνο ποσοτικές διαφορές. Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 1).

[790] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 138.

έννοια ή κάτι επιπρόσθετο ως προς την εσωτερικότητά μας, δηλαδή κάτι που να στηρίζεται στην επίκληση μιας εξωτερικής αρχής. Αντιθέτως, Biran και Bergson πραγματεύονται το θέμα της ελευθερίας με τέτοιο τρόπο ώστε η ύπαρξή της να συνιστά μια αναγκαιότητα. Το μπιρανιανό "θέλω", εκτός από "μπορώ να δράσω", δηλαδή "είμαι ενεργός", σημαίνει ταυτόχρονα "είμαι ελεύθερος", υποδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό μια προσωπική, αλλά πραγματική, αναγκαιότητα[791]. Τούτο τον φέρνει κοντά στην μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας.

Μολονότι η συνάφεια που παρατηρείται με την μπερξονική σκέψη είναι εμφανέστατη, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι στον, μεταγενέστερο του Biran, Bergson η πρωταρχική και κύρια διάκριση είναι αυτή μεταξύ χώρου-χρόνου, ή μάλλον διάρκειας, ενώ στον Biran αυτή της υπεροργανικής δύναμης (βούλησης) και της οργανικής αντίστασης. Η ανθρώπινη συνείδηση ως δυαδικότητα συλλαμβάνεται υπό τους όρους των παραπάνω διακρίσεων. Στον Bergson η συνείδηση έχει δύο όψεις που αντιστοιχούν στο δίπολο του χώρου και της διάρκειας, της εξωτερικότητας και της εσωτερικότητας. Από την άλλη πλευρά, ο Biran εκκινεί από το πρωταρχικό γεγονός, από το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας που εκφράζει τη βουλητική δράση και την αντίδραση του σώματος.

Πρέπει επίσης να επισημάνουμε ότι η ανυπαρξία την οποία επικαλείται ο Biran είναι μία άκρως αντιμπερξονική θέση. Όπως είδαμε, ο Biran αντιπαραθέτει τον ενεργητικό τρόπο προς αυτόν της πλήρους παθητικότητας, η οποία σηματοδοτεί μια μη ύπαρξη. Μία τέτοιου είδους άποψη είναι σε πλήρη διαφωνία με τις θέσεις του Bergson περί του μηδενός και της ανυπαρξίας[792].

Επιπροσθέτως, σε αντίθεση με την μπερξονική αρχή περί αυτοδημιουργίας του ανθρώπου, ο Biran μένει πιστός στο στωϊκό ιδεώδες περί αυτοκυριαρχίας (maîtrise de soi)[793]. Τούτο εξάλλου συνάδει με τη φιλοσοφική, αλλά και προσωπική, προτεραιότητα του Biran, αυτήν της διερεύνησης της επίδρασης του σώματος στη βούληση, του φυσικού (physique)

[791] Βλ. *ό.π.,* σ. 352-353.

[792] Η βάση της κριτικής που ασκείται από τον φιλόσοφο είναι κοινή και για τις δύο έννοιες και έγκειται στην εσφαλμένη αντίληψη περί αμεταβλησίας, βλ. ενδεικτικά *EC, Œuvres,* σ. 725-747/272-297. Θα αναφερθούμε εκτενέστερα σε αυτές τις "αυταπάτες" (illusions) στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας μας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1).

[793] Βλ. ενδεικτικά H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 150. Σημειώνουμε ότι ο φιλόσοφος ακολουθεί το προαναφερθέν "στωϊκό ιδεώδες" μέχρι την ανακάλυψη της "θεϊκής χάρης" που, κατά κάποιον τρόπο, "αντικαθιστά" την προσωπική βούληση. Το γεγονός αυτό έχει ως συνέπεια την τροποποίηση της, στωϊκής εμπνεύσεως, ιδέας περί αυτοκυριαρχίας άρα και της ελευθερίας. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1).

στο πνευματικό (moral) στοιχείο, δηλαδή « σε αυτό που είναι ελεύθερο» στον άνθρωπο [794]. Παρατηρούμε μάλιστα ότι η πραγμάτευση της ελευθερίας από τους Biran[795], Bergson (και, όπως θα δούμε, και από τον James) αναφέρεται στην ευρύτερη πνευματική δύναμη. Με άλλα λόγια, το στοιχείο της απροσδιοριστίας της βουλητικής δράσης (στις θεωρίες των Bergson και James) και ο προσωπικός χαρακτήρας που διαθέτει η βούληση (και στους τρεις φιλοσόφους) έχουν πνευματικό χαρακτήρα και, δευτερευόντως, λαμβάνουν μια ηθική χροιά.

Όπως έχουμε αναφέρει, υπό την επίδραση της αισθησιοκρατίας του Condillac, ο Biran διαχωρίζει πλήρως τα δύο είδη αντίστασης, αυτό της σωματικής από αυτό της εξωτερικής ύλης με αποτέλεσμα η ανυπακοή της δεύτερης στην προσωπική μας βούληση να την καθιστά κάτι πλήρως διακριτό από το εγώ. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στις δύο αντιστάσεις, και ως εκ τούτου, ανάμεσα στους δύο κόσμους είναι ριζικός. Σύμφωνα άλλωστε με τον Biran, (προσωπική) βούληση και ελευθερία συνταυτίζονται αλληλοπροσδιοριζόμενες : "είμαι ελεύθερος" όσο μπορώ « να δρω » κατά τη βούλησή μου, δηλαδή όσο είμαι αιτία των κινήσεων του σώματός μου. « Δρω ελεύθερα δεν σημαίνει απλώς ότι παίρνω την πρωτοβουλία να δράσω, αλλά επίσης ότι επιλέγω » την κατεύθυνση των κινήσεων αυτών, ότι είμαι εγώ που καθορίζω τον προσανατολισμό της δράσης μου[796].

«Η ελευθερία ή η ιδέα της ελευθερίας, ιδωμένη στην πραγματική της πηγή, δεν είναι τίποτα άλλο παρά το αίσθημα της δραστηριότητάς μας ή της δύναμης να δρούμε, να δημιουργούμε την προσπάθεια που συγκροτεί το εγώ »[797].

Μάλιστα, κατά τον φιλόσοφο, η αναγκαιότητα που αντιτίθεται στη δική μας δράση δεν συνιστά ένα πρωταρχικό αίσθημα, αλλά καθορίζεται από τη συνείδηση που έχουμε της δύναμής μας, από το αίσθημα της δυνατότητας εξάσκησης της δύναμής μας. Έτσι, η αυτοσυνειδησία, η ύπαρξή μας ταυτίζεται με το αίσθημα που έχουμε της ελεύθερης δραστηριότητάς μας, της δύναμης να θέσουμε το σώμα μας σε κίνηση ελεύθερα. Όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Biran: « αισθάνομαι ελεύθερος, άρα υπάρχω »[798].

---

[794] *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, «Annotation par Biran de l'examen de sa doctrine sur les rapports du physique et du moral de l'homme par Royer-Collard [Σημείωση του Biran της εξέτασης της θεωρίας του από τον Royer-Collard αναφορικά με τη σχέση του σωματικού και του πνευματικού στοιχείου στον άνθρωπο]», (τ. IX.), σ. 262.

[795] Για τον Biran η ενασχόληση με τη φιλοσοφία εκφράζει μια ηθική ανάγκη (τη διερεύνηση των ορίων της προσωπικής βούλησης) και δεν γίνεται για θεωρητικούς ή κοινωνικούς λόγους, βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 104.

[796] B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, σ. 221.

[797] *E,* σ. 179-180 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).7

[798] *Ό.π.*, σ. 179-186 και ειδικότερα, σ. 180 και σ. 185.

Σε αυτές τις συνθήκες, στη σκέψη του Biran ό,τι αφορά τον εξωτερικό κόσμο, ακόμα και η κοινωνική ζωή, σημασιοδοτείται ως κάτι που υπερβαίνει το υποκείμενο με τέτοιο τρόπο ώστε το υποκείμενο, εφόσον τα εξωτερικά πράγματα δεν εξαρτώνται από την προσωπική του βούληση, δεν είναι πλέον ο εαυτός του. Λαμβάνοντας υπ'όψιν την αντιπαράθεση των όρων της ενεργητικότητας και της παθητικότητας, κατανούμε πλέον καλύτερα γιατί η κοινωνική ζωή θεωρείται ως μια αποξένωση από τον πραγματικό εαυτό, ως μια αλλοτρίωση του εαυτού. Η ύπαρξή μας στο κοινωνικό περιβάλλον επαφίεται σε μια διαδικασία μίμησης, στην οποία δρούμε σαν υπνωτισμένοι: το εγώ, δηλαδή η προσπάθειά του, απουσιάζει. Το θυμικό (affection), κατά τον Biran, διακρίνεται πλήρως από το εγώ, τη βουλητική ζωή και, ως εκ τούτου, « ζει μια άλλη ζωή »[799]. Η ύπαρξη μαζί με τους "άλλους" ή μάλλον σε σχέση με τους άλλους σημαίνει για το υποκείμενο κυριαρχία της παθητικότητας, δηλαδή κατάλυση της ανθρώπινης ζωής, αυτής του εγώ, της προσωπικής βούλησης, του αισθήματος ελευθερίας. Η σχέση του υποκειμένου συνεπάγεται με μια λέξη την ανυπαρξία του εξαιτίας της αδυναμίας βουλητικής επενέργειας του υποκειμένου πάνω στους άλλους.

Ο Biran φαίνεται να ενστερνίζεται μάλιστα τη θέση του Condillac κατά την οποία, η κύρια αίσθηση με την οποία γνωρίζουμε τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου είναι αυτή της αφής (toucher), διότι με αυτήν μας δίνεται η συνέχεια αλλά και ο διαχωρισμός, η σύνδεση και η αντίθεση με τον εξωτερικότητα[800]. Κατά τον Biran, « το αντικείμενο της αφής δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο πραγματικό από αυτό όλων των άλλων αισθήσεων·εντούτοις, είναι πιο ομοιόμορφο (uniforme), πιο σταθερό (fixe) »[801]. Η αίσθηση της αφής στον Biran έχει ιδιαίτερη αξία. Η αίσθηση της αφής δεν συνίσταται μόνο στην αίσθηση που είναι ενεργή μέσω των χεριών, όπως στον Condillac, αλλά πρωτίστως στην "εσωτερική ενεργητική αφή (toucher intérieur actif)" , δηλαδή στο αίσθημα της εσωτερικής αντίστασης, στην αντίσταση που αισθανόμαστε να προβάλλει το σώμα μας. Διαμέσου αυτής μπορούμε να αισθανόμαστε την εξωτερική αντίσταση, την αντίσταση των ξένων σωμάτων[802]. Ο εξωτερικός κόσμος γίνεται αντιληπτός ως αντίσταση, ως αδράνεια και όχι ως δύναμη που δρα[803]. Η οριοθέτηση του ανθρώπινου σώματος διά της αφής σηματοδοτεί ταυτόχρονα τον περιορισμό της βουλητικής προσπάθειας[804].

[799] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 376.

[800] Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 16.

[801] *Commentaires et marginalia, dix-neuvième siècle*, «Notes sur l'Essai sur le scepticisme», (τ. XI-3), σ. 177.

[802] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 180-181.

[803] Βλ. B. Baetschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, σ. 134 και 137.

[804] Βλ. *Commentaires et marginalia, dix-hutième siècle,* « Appendice II », (τ. X-2), σ. 276-278.

Παρόλο λοιπόν που σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο η επαφή του υποκειμένου με τον εξωτερικό κόσμο δεν αμφισβητείται, εφόσον η γνώση του ξένων σωμάτων και η οριοθέτηση των δικών μας επιτελούνται μέσω της αφής, σε ηθικό επίπεδο μπορούμε να διακρίνουμε ένα αίσθημα ασυνέχειας που διαχωρίζει τους δύο κόσμους στη βάση των δύο διαφορετικών ως προς την ποιότητά τους μορφών αντίστασης. Η εσωτερική αντίσταση, αυτή του σώματος έναντι της βούλησης, είναι αυτή που έχουμε αισθανθεί (sentie), σε αντίθεση με την εξωτερική αντίσταση (αυτή των ξένων σωμάτων) που είναι αντιληπτή (perçue)[805].

Με τον τρόπο αυτό, διατηρείται η πρωτοκαθεδρία της γνώσης της προσωπικής μας ύπαρξης, στηριζόμενη πάντα στην εμπειρία της δράσης της[806]. Πρέπει να επισημάνουμε ότι η αντίσταση του ανθρώπινου σώματος ως η δική μας αντίσταση καθιστά το ανθρώπινο σώμα φορέα της υποκειμενικότητας μας. Δεν έχουμε άμεση εσωτερική εμπειρία του αισθήματος της ύπαρξης μας ως βουλητικής δύναμης παρά μόνο σε σχέση με την αντίσταση που της ασκείται. Εξού και η εσωτερική έως και υποκειμενική χροιά του ανθρώπινου σώματος και κατ'επέκτασιν, της αίσθησης της αφής (εσωτερική αφή). Ωστόσο, η εσωτερική αντίσταση, παρά τη διαφορά φύσης που την διακρίνει από την εξωτερική, δεν μπορεί να ιδωθεί δίχως αυτήν, δηλαδή δεν γίνεται να την αισθανθούμε χωρίς την αντίληψη των εξωτερικών σωμάτων[807].

Εν ολίγοις, η οριοθέτηση του ανθρώπινου σώματος στον Biran συνεπάγεται τον περιορισμό της βουλητικής δύναμης και της προσπάθειας στην οποία αυτή συνίσταται με αποτέλεσμα να ερχόμαστε αντιμέτωποι με τον εξωτερικό κόσμο και την "ασυνέχειά" του ως προς τη δύναμή μας[808]. Η οριοθέτηση της εμβέλειας της προσπάθειάς μας φαίνεται να εκλαμβάνεται από τον φιλόσοφο ως αδυναμία προσωπικής ύπαρξης.

Πιο συγκεκριμένα, το να ζεις εκτός των ορίων του εγώ σημαίνει κατάλυση της

[805] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 151.

[806] Βλ. ενδεικτικά *MDP*, σ. 127.

[807] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 184. Έχουμε ήδη αναφερθεί (στο πρώτο κεφάλαιο) στο γεγονός ότι το αίσθημα της προσπάθειας στον Biran (ως συνώνυμο της άμεσης κατάληψης του εαυτού) διαφοροποιεί τη θεωρία του από αυτήν του Condillac. Μπορούμε σ' αυτό το σημείο να προσθέσουμε ότι και η συνέχεια της σωματικής (εσωτερικής) κι εξωτερικής αντίστασης στον Biran νοηματοδοτείται διαφορετικά συγκριτικά με τη συνέχεια της αφής και των σωμάτων στον Condillac. Ειδικότερα, ο Biran διακρίνει την άμεση συνέχεια του δικού μας σώματος (μέσω της αισθανθείσας αντίστασης) από αυτήν του εξωτερικού κόσμου. Έτσι, το σώμα μας ως άμεσο συνεχές (continu immédiat) διακρίνεται από την έμμεση (κι όχι συνεχή) συνέχεια των εξωτερικών σωμάτων. Το ξένο σώμα εμφανίζεται ως έμμεσο συνεχές (continu médiat) που γίνεται αντιληπτό από εμάς διαμέσου πάντα της προσπάθειά μας, βλ. *ό.π.,* σ. 189, 197, 200.

[808] Βλ. *ό.π.*, σ. 232.

βουλητικής επενέργειας επί των πραγμάτων, επί των εξωτερικών αντικειμένων. Αντί της άμεσης κατάληψης του εγώ (της βουλητικής εμμένειας που χαρακτηρίζει την εγρήγορση), εκτελείται μία αυτοματοποιημένη δράση (υπνωτισμένο εγώ) που σημαίνει εκμηδένιση της ατομικής υπόστασης. Ανυπαρξία και ανελευθερία συνταυτίζονται στη βάση της εξάλειψης του ενεργήματος της βούλησης, της συγκροτησιακής προσπάθειας του εγώ. Σημειώνουμε μάλιστα ότι η αδυναμία δράσης επί των εξωτερικών αντικειμένων είναι πλήρης με αποτέλεσμα να κυριαρχεί η παθητικότητα και να καταλύεται η ζωή της βούλησης σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο, να εκμηδενίζεται η ζωή του εγώ έναντι των άλλων.

Σημειώνουμε ότι και στην μπερξονική σκέψη η συνέχεια υποκειμενικού-αντικειμενικού συντελείται μέσω της αντιληπτικής ικανότητας στη βάση της σωματικής μνήμης. Το σώμα μας αποτελεί το σημείο τομής και συγχρόνως διάκρισης της εσωτερικότητας από την εξωτερικότητα τόσο στον Biran όσο και στον Bergson. Ωστόσο, η βουλητική προσπάθεια στον πρώτο περιορίζεται στα όρια του υποκειμένου και η δράση της πέραν αυτών εμφανίζεται εκ των προτέρων ως ανεπαρκής. Στον Bergson η βουλητική δύναμη έχει ψυχολογικό αλλά και ζωτικό περιεχόμενο. Το σύνολο μάλιστα της ζωής θα ιδωθεί ως μία μορφή συνείδησης και η δράση της θα έχει βουλητικό χαρακτήρα. Η μπερξονική διεύρυνση της βουλητικής δύναμης στο σύνολο της ζωής θα τροφοδοτήσει τη μεταφυσική και ψυχολογική νοηματοδότησή της[809].

Η μπερξονική έννοια της προσπάθειας βέβαια χαρακτηρίζεται μεν από κάποια ανεπάρκεια, εξού και η συνεχής ματαίωση του έργου της. Ωστόσο, η ουσία της μερικής αυτοδημιουργίας του ανθρώπου συνίσταται ακριβώς στη δύναμη ή μάλλον στην απαίτηση δημιουργίας, ανάδυσης απρόβλεπτου στοιχείου, ή με πιο απλά λόγια, στην υπέρβαση των δεδομένων ορίων. Η εξέταση του μπερξονικού όρου του εμποδίου και η θετική πλευρά του θα φωτίσει την επινοητική φύση του προσωπικού αλλά και του οντολογικού χρόνου και θα καταστήσει σαφέστερη τη σημασία της μπερξονική διάρκειας ως δημιουργικού χρόνου και τη νοηματοδότηση της βουλητικής προσπάθειας ως επινοητικής δύναμης.

Η μπερξονική σύλληψη περί δημιουργικού χρόνου, η εσωτερική σύνδεση της ύπαρξης και της προσπάθειας δημιουργίας συνιστά το πρώτο σημείο διαφωνίας μεταξύ της μπερξονικής σύλληψης της ελευθερίας και της σύλληψης της ίδιας έννοιας από τον James[810].Το γεγονός ότι στον αμερικανό ψυχολόγο βρίσκουμε ίσως μια από τις πρώτες προσεγγίσεις των συγκινήσεων ως αποτελέσματος των τροποποιήσεων της φυσιολογίας του

[809] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

[810] Υπενθυμίζουμε ότι στις *Αρχές ψυχολογίας* ο James υποστηρίζει ότι η ψυχή δεν διαθέτει δημιουργική δύναμη, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 4).

σώματός μας[811], δεν συνεπάγεται ότι ο φιλόσοφος και ψυχολόγος απορρίπτει, όπως είδαμε, την ψυχική συνιστώσα του ανθρώπου. Αντιθέτως, ο James στις *Αρχές ψυχολογίας* προσδίδει στην ανθρώπινη συνείδηση, αλλά και στην ανθρώπινη ψυχή, τον ρόλο του του «πνευματικού στήριγματος (moral support)» της δράσης[812], προχωρώντας έτσι στην συμφιλίωση των αρχών του εμπειρισμού με την έννοια της ελευθερίας. Η άμεση συσχέτιση της ανθρώπινης συνείδησης με την έννοια της επιλογής θα αποτελέσει το μέσο διά του οποίου τα ζητήματα ηθικής θα εισχωρήσουν στους κόλπους μιας επιστημονικής ψυχολογίας[813].

Παρόλο που στις *Αρχές ψυχολογίας* ο James ισχυρίζεται ότι η βάση του ζητήματος της ελευθερίας της βούλησης (free-will) «είναι ηθική παρά ψυχολογική»[814], δεν αποφεύγει να εκθέσει την άποψή του περί του θέματος και να παραπέμψει στην διάλεξη του 1884 με τίτλο: «Το Πρόβλημα του Ντετερμινισμού (The Problem of Determinism)»[815]. Ο James διαμόρφωσε τη δική του θέση επί του συγκεκριμένου θέματος βρισκόμενος υπό την επίδραση του γάλλου νεοκαντιανού στοχαστή Charles Renouvier (1815-1903), ο οποίος, κατά τον James, άλλαξε και ανανέωσε το πλαίσιο της συζήτησης σχετικά με το θέμα της ελεύθερης βούλησης[816].

Πιο συγκεκριμένα, ο Renouvier αντιτίθεται στην αιτιοκρατική θεώρηση, η οποία δεν λαμβάνει υπ'όψιν την πραγματική ιστορία, εξομοιώνοντας μεταξύ τους τις χρονικές διαστάσεις, θεωρώντας ότι παρελθόν, παρόν και μέλλον δίνονται ταυτόχρονα. Αντιπαραβάλλει έτσι στη μηχανοκρατία, την ύπαρξη διαφόρων δυνατών φαινομένων[817] που δεν αποκλείεται να είναι τα αντίθετα το ένα προς το άλλο παρά μόνο μετά το ίδιο το συμβάν. Ως εκ τούτου, ο αιτιακός συσχετισμός των διαδοχικών φαινομένων περιλαμβάνει «μια δόση απροσδιοριστίας (part d'indéterminisme)»[818], ενώ η ελευθερία νοηματοδοτείται ως η αναγνώριση της ύπαρξης των διαφόρων αυτών δυνατοτήτων ως πραγματικών φαινομένων[819].

[811] Πρόκειται για την περίφημη θεωρία James-Lange, βλ. το άρθρο του James « What is an Emotion ? » (1884) στο *EPs,* σ. 168-187. Σχετικά με την αξία της σύλληψης αυτής και τη θέση της στην ιστορία και την εξέλιξή της, βλ. ενδεικτικά α) J. LeDoux, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, σ. 43, β) « Les émotions, source de la conscience. Entretien avec Antonio Damasio », *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*, σ. 371-378, ιδ. σ. 375-376 και γ) William James, *Les émotions. Œuvres choisies I,* σ. 7-24 (εισαγωγή).

[812] *PP,* II, σ. 1186.

[813] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 65.

[814] *PP,* II, σ. 1176. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, βλ. επίσης *PP*, I, σ. 429.

[815] Βλ. *PP, II,* σ. 1176-1182.

[816] *WB*, σ. 114. Πβ. επίσης S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 65-79.

[817] C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, σ. 129.

[818] *Ό.π.,* σ. 126-127.

[819] Βλ. *ό.π.*, σ. 268-269.

Ο James ακολουθώντας τη θέση του Renouvier, κατά την οποία, η ελευθερία της επιλογής επαφίεται πρωτίστως στην επιλογή της ελευθερίας[820], υποστηρίζει ότι η «πρώτη πράξη ελευθερίας» οφείλει να είναι η καταφατική απάντηση στο ερώτημα περί ελεύθερης βούλησης: η επιλογή της ελευθερίας σημαίνει την επιλογή της ιδέας ότι μπορούμε να επιλέξουμε την ελευθερία και «να επιβεβαιώσουμε ότι είμαστε ελεύθεροι»[821]. Πρόκειται για μια αυτο-επιβεβαίωση της ελευθερίας[822] που συμπίπτει με την πίστη μας σε αυτήν[823] . Η αρχής της αιτιότητας απορρίπτεται, καθώς δεν αποτελεί παρά ένα «κενό όνομα»[824] ·αυτό που υπάρχει πραγματικά είναι διάφορες δυνατότητες (possibilities) που συνιστούν δυνατές αντιδράσεις «οι οποίες διαμορφώνουν ένα μέρος της αλήθειας»[825]. Ο πραγματισμός λοιπόν του αμερικανού φιλοσόφου συγκλίνει με την καντιανή σκέψη αναφορικά με την προτεραιότητα του πρακτικού λόγου έναντι του θεωρητικού, ενώ τάσσεται ενάντια στους μετακαντιανούς (όπως οι Green, Bradley και Royce) στη βάση της ίδιας αρχής, αυτής της πρωτεύουσας σημασίας της δράσης έναντι της θεωρίας[826].

Ο αλληλοσυσχετισμός επομένως του ζητήματος της απροσδιοριστίας και της ύπαρξης δυνατοτήτων και ειδικότερα της πίστης (faith) στην ύπαρξή τους κινείται ενάντια στην αντίθετη πίστη (αυτή που ενστερνίζεται τη μη ύπαρξη δυνατοτήτων), δεδομένης μάλιστα της αντιπάθειας της δεύτερης, δηλαδή της αιτιοκρατικής θεώρησης, προς την έννοια του τυχαίου (chance). Πράγματι, η ιδέα ενός απροσδιόριστου και ακαθόριστου μέλλοντος συνεπάγεται την ύπαρξη της τυχαιότητας (του τυχαίου), με την έννοια της εναλλακτικής δυνατότητας (alternative possibility). Έτσι «κανένα μέρος», καμία επιμέρους ιδέα δεν «μπορεί να ισχυριστεί ότι ελέγχει απόλυτα τα πεπρωμένα (destinies) του όλου»[827]. Ειδικότερα μάλιστα όσον αφορά το πεδίο της ηθικής, ο James θεωρεί ότι το πραγματικό ερώτημα περί ελευθερίας της βούλησης συμπίπτει με το ζήτημα της ύπαρξης εναλλακτικών επιλογών που «πραγματικά παρακινούν τη βούλησή μας» και οι οποίες, υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, καθιστούν δυνατή την ύπαρξη των διαφόρων δυνατοτήτων[828].

[820] Βλ. *ό.π.*, σ. 175-176.

[821] *WB*, σ. 115.

[822] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 74.

[823] *TT*, σ. 112.

[824] *WB*, σ. 116. Πβ. *PP,* II*,* σ. 1177.

[825] *WB*, σ. 118.

[826] Βλ. É. Caillot, *William James et le pragmatisme*, σ. 14 καθώς και S Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 335-336.

[827] *WB,* σ. 118-124.

[828] *Ό.π.*, σ. 122.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι ο James απορρίπτει τη θεωρία περί συνειρμισμού των ιδεών. Η έννοια της επιλογής (choice) εμφανίζεται ως ο όρος διά του οποίου συντελείται το πέρασμα από την ψυχολογία στη μεταφυσική, από την ψυχολογική λειτουργία της έννοιας της επιλογής (selection) στην πραγμάτευση της ελεύθερης βούλησης[829]. Η πραγμάτευση της έννοιας της ελευθερίας ως επιλογής της ίδιας της ύπαρξής της είναι φανερό ότι συνάδει με την ψυχολογική προσέγγιση της βούλησης ως προσπάθειας επικέντρωσης της προσοχής στην ιδέα ενός αντικειμένου έναντι των υπολοίπων πραγματικών εναλλακτικών επιλογών.

Με τον τρόπο αυτό, εξαιτίας δηλαδή της αναλογίας που παρατηρείται ανάμεσα στην βουλητική επιλογή (ψυχολογία) και την ελευθερία της βούλησης (μεταφυσική) επανέρχεται ο όρος της προσπάθειας προσοχής, ο οποίος μάλιστα, κατά μια έννοια, βρίσκεται στο κέντρο του μεταφυσικού αυτού ερωτήματος. Υπενθυμίζουμε ότι το ερώτημα σχετικά με την ελεύθερη βούληση θα αφορά στην καταβολή προσπάθειας, κάτι που θα παρουσιάζει διακυμάνσεις ανάλογα με το κάθε αντικείμενο. Η θέση αυτή επιτρέπει στον James να στηρίξει τον απροσδιόριστο και τον διφορούμενο χαρακτήρα των μελλοντικών μας πράξεων, συσχετίζοντάς τις με τον βαθμό προσπάθειας προσοχής που μπορούμε να καταβάλλουμε κάθε στιγμή[830].

Η ευθεία σύνδεση της συνείδησης με την επιλογή στον James καθορίζει αποφασιστικά τη σχέση μεταξύ του υποκειμένου και της βουλητικής πλευράς του καθιστώντας τον δεσμό ανάμεσά τους ιδιαιτέρως ισχυρό. Έτσι, η ανθρώπινη προσωπικότητα φαίνεται να μην μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από τη βουλητική προσπάθεια (αυτή της προσοχής) που πρέπει να καταβάλλει και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, η ύπαρξή του αποκτά ηθική σημασία. Τούτο άλλωστε ισχύει και για τη σκέψη του Bergson. Ωστόσο, εστιάζοντας την προσοχή μας στο θέμα της ελευθερίας της βούλησης στον James σε σύγκριση με αυτήν που συναντούμε στον Γάλλο, βλέπουμε ότι υπάρχουν αρκετά σημαντικές διαφορές παρά την, εκ πρώτης όψεως, συμφωνία σχετικά με τον ρόλο της επιλογής και της προσπάθειας προσοχής.

Πιο ειδικά, η έννοια της επιλογής, όσον αφορά την ύπαρξη της ελευθερίας, χρησιμοποιείται από τον Αμερικανό με τρόπο ξεκάθαρα "αντι-μπερξονικό", καθώς αποτελεί βασική μπερξονική θέση (και κεντρική θέση της διδακτορικής διατριβής και πρώτου έργου του φιλόσοφου) ότι η ελευθερία της βούλησης δεν εναπόκειται στην επιλογή μεταξύ δεδομένων πραγμάτων, αλλά στην εκδήλωση της αυθεντικότητας του εγώ. Ενώ για τον James η ελευθερία επαφίεται στην επιλογή της πίστης ή μη σε αυτήν, στον γάλλο φιλόσοφο, παρόλο που συνείδηση και επιλογή συνέχονται εσωτερικώς με έναν τέτοιο τρόπο ώστε η επιλογή να

[829] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 119.

[830] *PP,* II, σ. 1175. Πβ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 4).

συνιστά κύριο όρο «της προβληματικής της ένταξης της ελευθερίας στον κόσμο» (καθώς αναδεικνύεται ως η απαραίτητη συνθήκη της ελεύθερης δράσης), η μπερξονική ελευθερία δεν συνίσταται σε μια δυνατότητα επιλογής ανάμεσα σε διαφορετικά στοιχεία[831].

Ο γάλλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι στους κόλπους της διάρκειας, δηλαδή της συνεχούς προσπάθειας της ανθρώπινης βούλησης για αυτοδημιουργία, είναι «αδύνατο για μια συνείδηση να διασχίσει δύο φορές την ίδια κατάσταση»[832], κι άρα κάθε στιγμή είναι «μια πρωτότυπη στιγμή μιας εξίσου πρωτότυπης ιστορίας», διότι ο εσωτερικός μας κόσμος χαρακτηρίζεται από τη «ριζική ετερογένεια των μύχιων ψυχολογικών γεγονότων». Διαπιστώνουμε μάλιστα «την αδυναμία πλήρους ομοιότητας μεταξύ δύο εξ αυτών, μια και συνιστούν δυο διαφορετικές στιγμές μιας ιστορίας»[833]. Έτσι, κάθε ψυχική κατάσταση είναι «μοναδική στο είδος της, δεν μπορεί να επανεμφανιστεί ποτέ»[834]. Το γεγονός της διέλευσης του χρόνου είναι αρκετό για να προκαλέσει ανάμεσα στις ψυχολογικές μας καταστάσεις «μια ποιοτική διαφορά που δεν μας επιτρέπει να συμπεράνουμε μια από αυτές, *a priori,* από εκείνες που προηγήθηκαν»[835].

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 ουσία της. Στο πλαίσιο αυτό, «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 ενθύμηση απ' όλα όσα ακολούθησαν». Μάλιστα, «στην ανάγκη, θα μπορούσαμε να διαγράψουμε αυτή την ενθύμηση από τη νόησή μας, αλλά όχι και από τη βούλησή μας»[836]. 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»[837].

---

[831] Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 230 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 31).

[832] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 499/5 (ελλην. μτφρ., σ. 22).

[833] *DI, Œuvres,* σ. 131/150 (ελλην. μτφρ., σ. 270).

[834] *Ο.π.,* σ. 156/179 (ελλην. μτφρ., σ. 312).

[835] *Ο.π.,* σ. 103/117 (ελλην. μτφρ., σ. 213).

[836] *EC, Œuvres,* σ. 499/5-6 (ελλην. μτφρ., σ. 21). Η διαγραφή μέρους των ενθυμήσεών μας, όπως άλλωστε έχουμε ήδη αναφέρει, είναι κάτι ουσιαστικά ανέφικτο. Ακόμα και αν πάρουμε την απόφαση να μην σκεφτόμαστε τις ενθυμήσεις αυτές, το γεγονός ότι τις έχουμε βιώσει, έχει ήδη επιδράσει σε ό,τι έχει ακολουθήσει και το οποίο μας ακολουθεί συνειδητά ή ασυνείδητα..

[837] *DI, Œuvres,* σ. 102/116 (ελλην. μτφρ.σ. 211).

Είναι σαφές ότι η μπερξονική έννοια της ελευθερίας ιδωμένη ως προσπάθεια μερικής αυτοδημιουργίας αντιπαρατίθεται στην καντιανή θεώρηση της ελευθερίας ως επιλογής ανάμεσα σε προδιαγεγραμμένες καταστάσεις[838]. Το «ότι ταλαντεύομαι μηχανικά ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες έτοιμες θέσεις και τελικά υιοθετώ μιαν από αυτές», «δεν υποσημαίνει την ωρίμανση μιας εσωτερικής κατάστασης ούτε την εξέλιξή της»[839]. Για τον Bergson είναι διαμέσου της προόδου της προσωπικότητάς μας που οι λόγοι τέλεσης μιας πράξης αποκτούν αποφασιστική σημασία, χωρίς την εκ των έξω εφαρμογή κάποιας λογικής αρχής πάνω στην κινούμενη ενότητα του προσώπου[840].

Επομένως, η ύπαρξη της ελευθερίας ούτε εναπόκειται σε μια υπερβατική εξωτερική αρχή ούτε έγκειται απλώς σε μια ικανότητα ή δυνατότητα επιλογής[841] 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»[842], δίνεται δηλαδή άμεσα από την εσωτερική εμπειρία, και την παρατήρηση του εαυτού μας, μακριά από τις συνήθειες και τις ανάγκες του χωροποιημένου χρόνου.

Στο σημείο αυτό, μπορούμε να διερωτηθούμε σχετικά με τον όρο της προσπάθειας στάθμισης (effort de délibération), στον οποίο φαίνεται να εντοπίζεται η «δράση της βούλησης πάνω στο σύνολο της ψυχολογικής ζωής ιδωμένη μόνο σε μια δεδομένη στιγμή:

---

[838] 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, δηλαδή τους αρνητές, 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 αντιτίθενται η μια στην άλλη, στηρίζονται εντούτοις σε ένα «κοινό αίτημα (postulat commun)» (βλ. *DI, Œuvres,* σ. 118/134-135 (ελλην. μτφρ., σ. 243)], το οποίο έχει ως ακολούθως [βλ. *ό.π.,* σ. 145/167 (ελλην. μτφρ., σ. 298)]: «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). Όσον αφορά την αιτιοκρατική θεώρηση, ο γάλλος φιλόσοφος αναφέρεται στα μηχανικιστικά δόγματα της θεωρίας του συνειρμισμού των ιδεών, στο πλαίσιο των οποίων οι ψυχολογικές δυνάμεις εξομοιώνονται με τις μηχανικές, όπως σε αυτό του Stuart Mill καθώς και σε εκείνο του Spencer. Βλ P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, σ. 706-707.

[839] *EC, Œuvres,* σ. 535/47 (ελλην. μτφρ., σ. 57).

[840] Βλ. την επιστολή του Bergson στον L. Brunschvicg (1903), *Mélanges*, σ. 586-587.

[841] Πβ. J. Čapek, «Les apories de la liberté bergsonienne», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Β΄), σ. 253.

[842] *DI, Œuvres,* σ. 129/113 καθώς και σ. 233-234 (ελλην. μτφρ.) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

αυτήν της απόφασης και της στάθμισης»[843]. Υπενθυμίζουμε ωστόσο ότι το αίσθημα της προσπάθειας, κατά τον Bergson, συνίσταται πάντα στη συνείδηση «των ανασχηματισμών» ανάμεσα στις δύο χρονικές συνιστώσες, αυτές του παρελθόντος και του μέλλοντος, δηλαδή στην «προβολή ενός ορισμένου σχήματος» στο μέλλον. Στο εν λόγω σχήμα αναμειγνύονται όλα τα ψυχολογικά μας στοιχεία, «μέσω μιας διαδικασίας αμοιβαίων δράσεων και αντιδράσεων», κατά την οποία μεσολαβεί όλη η ψυχή, «αναζητώντας να οργανωθεί με ένα νέο τρόπο». Για τον λόγο αυτό, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η βουλητική προσπάθεια δεν μπορεί να εντοπιστεί και, κατ' επέκταση, να περιοριστεί σε μια συγκεκριμένη στιγμή, όπως άλλωστε δεν δύναται να οριστεί με ακρίβεια, με την έννοια ότι δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια προσπάθεια αμιγώς αισθητηριακής, συναισθηματικής ή νοητικής φύσης. Αυτό εξάλλου ο Γάλλος προσάπτει στον Αμερικανό λόγω της θεωρίας του δεύτερου περί βουλητικής παρέμβασης διά μίας εντολής (fiat), κατά την οποία, η βουλητική παρουσία ταυτίζεται με τη στιγμή της λήψης κι όχι με την ίδια τη διαδικασία λήψης της απόφασης[844].

Πρόκειται λοιπόν για ένα σημείο καίριας σημασίας όσον αφορά την κριτική από τον Bergson της θεωρίας του James για τη βουλητική προσπάθεια. Όπως είδαμε, ο Γάλλος αναφέρει πολύ χαρακτηριστικά ότι «η βουλητική προσπάθεια δεν αποτελεί ένα συμβάν που απλώς προστίθεται στο σύνολο των ψυχολογικών μας καταστάσεων». Η μπερξονική προσπάθεια «αποτελεί μέρος της ίδιας της ανθρώπινης δράσης». Βέβαια, εάν η βούληση δεν επενέβαινε στη διαδικασία της λήψης της απόφασης, τότε η εκάστοτε πράξη «δεν θα είχε ποτέ επιτευχθεί»[845]. Ας σημειωθεί όμως ότι η μπερξονική απόφαση ως βουλητική εκδήλωση αποτελεί μέρος της προσωπικής συνέχειας (μέσω της ψυχικής πολλαπλότητας και ετερογένειας) και εκφράζει την πραγμάτωση ενός στοιχείου που προϋπάρχει σε δυνητική μορφή. Με τον τρόπο αυτό, το εν δυνάμει στοιχείο δεν αντιστοιχεί σε κάτι που υπάρχει πραγματικά παρά μόνο δυνητικά και εδώ ακριβώς έγκειται το απρόβλεπτο της εξέλιξής του[846].

Αντιθέτως, στον James (υπό την επίδραση του Renouvier) ο όρος της δυνατότητας εκφράζει κάτι ναι μεν ανενεργό (αφού δεν έχει ακόμη πραγματωθεί) αλλά εξίσου δε πραγματικό ως προς μια άλλη δυνατότητα[847]. Το καινοφανές για τον Bergson βρίσκεται

[843] Βλ. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 704-705.

[844] *Ο.π.,* σ. 711.

[845] *Ο.π.,* σ. 711. Πβ. επίσης *ό.π.*, σ. 713.

[846] Βλ. ενδεικτικά «Le possible et le réel», *PM, Œuvres,* σ. 1340-1331/111, όπου ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει την δυνατότητα ως έναν «αντικατοπτρισμό (mirage) του παρόντος στο παρελθόν», αντικρούοντας ως ψευδαίσθηση (illusion) τη θέση ότι η δυνατότητα προηγείται της πραγματικότητας.

[847] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 69.

συνεχώς υπό διαμόρφωση, συνίσταται σε αυτό που συνεχίζει να γίνεται. Υιοθετώντας την μπερξονική ορολογία, στους James και Renouvier η απροσδιοριστία φαίνεται να εισβάλλει έξωθεν και "τοποθετείται" αναδρομικά πριν τη γένεση της πράξης.

Ο όρος επομένως της στάθμισης στον Bergson εμφανίζεται ως και σύμφυτο της χρονικής μας φύσης. Άρα η αλληλοδιαπλοκή της βουλητικής προσπάθειας και του συνόλου της ψυχικής ζωής στην μπερξονική σκέψη διαφοροποιεί, σε κάποιο βαθμό, τον όρο της στάθμισης του Bergson σε σχέση με τη θεωρία του James. Ο Αμερικανός, τουλάχιστον στις *Αρχές ψυχολογίας*, αναλύει τη διαδικασία στάθμισης με έναν τρόπο ανάλυσης που φαίνεται, όπως θα δούμε, να είναι αντιμπερξονικός. Σημειώνουμε ωστόσο ότι και οι δύο φιλόσοφοι, παρά τον διαφορετικό τρόπο έρευνας, αναζητούν το βουλητικό στοιχείο στην αμιγώς προσωπική κι αυθεντική εκδήλωση του υποκειμένου.

Για τον Bergson η θεωρία του *fiat* δίνει την εντύπωση ότι "τεμαχίζει" τη συνειδησιακή ροή προκειμένου να εντοπίσει την εμφάνιση του αμιγώς βουλητικού στοιχείου (fiat), το οποίο αναζητά υπό τη μορφή μιας διακριτής και ξεκάθαρης παρέμβασης. Η βουλητική παρέμβαση στον James θα επιλέξει μια συγκεκριμένη ιδέα και θα στρέψει την προσπάθεια προσοχής μας σε αυτήν.

Ο πρώτος τύπος στάθμισης χαρακτηρίζεται ως ο έλλογος τύπος κατά τον οποίο η μετάβαση από την αμφιβολία στη βεβαιότητα είναι εύκολη. Στον πρώτο τύπο η βουλητική παρέμβαση φανερώνεται ως μηδαμινή, καθώς οι λόγοι της απόφασής μας εμφανίζονται να απορρέουν από την ίδια «τη φύση των πραγμάτων», σε σημείο ώστε βρίσκουμε τους εαυτούς μας «σχεδόν παθητικούς» κατά τη διάρκεια της διαδικασίας αυτής. Παρά ταύτα, έχουμε «μια τέλεια αίσθηση ελευθερίας ως προς το ότι είμαστε απαλλαγμένοι από κάθε αίσθημα εξαναγκασμού (coersion)»[848].

Αντιθέτως, στους δύο επόμενους τύπους στάθμισης η τελική απόφαση λαμβάνεται ύστερα από μεγάλη διστακτικότητα και αναποφασιστικότητα, πριν να ολοκληρωθεί η διαδικασία αιτιολόγησης (before the evidence is all in) και όταν αισθανθούμε ότι «ακόμα και μια κακή απόφαση είναι καλύτερη» από τη μη λήψη κάποιας απόφασης. Συχνά μάλιστα, υπό αυτές τις συνθήκες, κάποιες τυχαίες περιστάσεις μπορεί να επηρεάσουν τον νοητικό προσανατολισμό μας. Επιπροσθέτως, και στις δύο περιπτώσεις στάθμισης, η απόφαση μοιάζει τυχαία (accidental), ωστόσο, στον δεύτερο τύπο η αιτιολόγηση φαίνεται να χαρακτηρίζεται από μια αδιαφορία (from without) όσον αφορά την τελική έκβαση, η οποία εντούτοις συνοδεύεται από την πεποίθηση ότι αυτή θα είναι θετική. Σε αντιδιαστολή προς τον δεύτερο τύπο στάθμισης, στον τρίτο, αν και η αιτιολόγηση προέρχεται «ένδοθεν (from

[848] *PP,* II, σ. 1138-1139.

within)», δηλαδή από εμάς, ωστόσο δρούμε με έναν σχεδόν αυτόματο τρόπο, καθώς «νιώθουμε περισσότερο ως παθητικοί θεατές (passive spectators) που ζητωκραυγάζουν στην έκθεση μιας υπέρμετρης δύναμης (extraneous force) παρά ως εκούσιοι παράγοντες (voluntary agents)» της διαδικασίας[849].

Το βουλητικό ενέργημα στον James συνταυτιζόμενο με μια εντολή (fiat) της βούλησης (η οποία εμφανίζεται στον τέταρτο και τον πέμπτο τύπο στάθμισης) επεμβαίνει για να συνδράμει τη συνείδηση προκειμένου να επιλύσει την αδυναμία δράσης της. Διακριτικό γνώρισμα των δύο τελευταίων τύπων στάθμισης είναι ότι σε αυτούς απαντάται η πραγματική βουλητική εντολή (fiat). Ο τζαιημσιανός όρος του fiat δεν έγκειται παρά στην καταβολή προσπάθειας, εφόσον υπάρχει ένα σαφές αίσθημα ότι η απόφαση έχει παρθεί εξ ολοκλήρου από εμάς (as if we our selves by our own willful act inclines the beam)[850].

Απεναντίας, η μπερξονική έννοια της ελευθερίας εκφράζει μεν τη προσωπική μας βούληση, τον εαυτό μας, εκδηλώνεται δε ως μια φυσική αναγκαιότητα, εμφανίζεται έτσι ως ανάδυση του πραγματικού εαυτού, η οποία εναντιώνεται στην επιφανειακή ζωή και όχι σε επιμέρους εναλλακτικές επιλογές. Αφενός στον Bergson δεν υπάρχουν εναλλακτικές επιλογές, αφετέρου ο μπερξονικός όρος της «προσπάθειας στάθμισης απαιτεί μια αποτελεσματική, μη αναγώγιμη διάρκεια». Η διάρκεια ως το άμεσο δεδομένο της συνείδησης θα αποτέλεσει τη βάση της "απόφασης", η οποία θα "παραχθεί" ακολουθώντας τους όρους «μιας ζωτικής διαδικασίας ωρίμανσης της βούλησης»[851]. Όπως έχουμε δείξει, στους κόλπους της μπερξονικής διάρκειας, κανένα από τα στοιχεία του χαρακτήρα μας (συμπεριλαμβανομένου και του οργανικού υπόβαθρου, δηλαδή των προγενετικών διαθέσεών μας) δεν καθορίζει κατ'ανάγκην «την παρούσα κατάστασή μας»[852].

Κανένα λοιπόν κίνητρο, δηλαδή καμία πίστη σε κάποια ιδέα η οποία θα παρακινήσει τη βούλησή μας (όπως υποστηρίζει ο James), δεν χρειάζεται να εξηγήσει το ουσιώδες της ελεύθερης πράξης στον Bergson, αντιθέτως, «αυτή η απουσία οποιασδήποτε απτής αιτίας είναι τόσο πιο εντυπωσιακή, όσο πιο ελεύθεροι είμαστε». Η νοητική ανάγκη συμβολικής αναπαράστασης της διαδικασίας της στάθμισης στερεί από την ελεύθερη πράξη την ουσία της, επειδή «αφαιρεί εκ προοιμίου κάθε ζώσα δραστηριότητα από το πρόσωπο»[853], ενώ, όπως δείξαμε, θεμελιώνεται σε μια αυταπάτη, αυτήν της δυνατότητας αναδρομικής τοποθέτησης

[849] *Ό.π.*, σ. 1139-1140.

[850] *Ό.π.,* σ. 1138-1142.

[851] P. Fontana,« Théories de la volonté », *Mélanges,* σ. 710-711.

[852] *MM, Œuvres,* σ. 289.

[853] *DI, Œuvres,* σ. 112-113/ 128-129 (ελλην. μτφρ., σ. 232-233).

στο παρελθόν, σε αντιπαράθεση με το αναντίστρεπτο του χρόνου και το απρόβλεπτο της ανθρώπινης δράσης.

Στο πλαίσιο αυτό, η προθετικότητα, με τη στενή έννοια του όρου, της πράξης αμφισβητείται τουλάχιστον: η δράση μας «μολονότι πραγματώνει μια πρόθεση (intention), διαφέρει -ως παρούσα και καινοφανής πραγματικότητα- από την πρόθεση, η οποία δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από ένα σχέδιο επανέναρξης ή αναδιάταξης του παρελθόντος»[854]. Ο γάλλος φιλόσοφος, όπως έχουμε αναφέρει, τάσσεται εναντίον των ψυχολογικών θεωριών που επιχειρούν, για λόγους εργαλειακούς, να απομονώσουν το εκάστοτε συναίσθημα, την κάθε επιμέρους ψυχολογική κατάσταση, ανασυγκροτώντας, στη συνέχεια, το εγώ βάσει ενός τεμαχισμού της εσωτερικής ζωής[855].

Η προσπάθεια στάθμισης επομένως φαίνεται να χρησιμοποιείται από τον Bergson ως μέρος της βουλητικής ανάπτυξης και εκδήλωσης, η οποία σίγουρα δεν κινείται μεταξύ προδιαγεγραμμένων επιλογών ούτε εξαρτάται από συγκεκριμένα ψυχολογικά στοιχεία (όπως η αίσθηση, το συναίσθημα ή η νόηση), αλλά εκδιπλώνεται με τη συνεχή πρόοδο των εσωτερικών ποιοτήτων και εντάσσεται στους κόλπους της αδιάλειπτης εσωτερικής μεταβολής, δίχως να εφαρμόζεται πάνω σε κάποιο συγκεκριμένο στοιχείο του ψυχισμού. Επομένως, η μπερξονική χρήση του όρου της στάθμισης γίνεται στο πλαίσιο του δημιουργικού χρόνου, της προσπάθειας επανεπινόησης του εαυτού, μετέχοντας έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε, στη ζωτική ανάγκη για έκφραση της προσωπικότητάς μας ως μιας ενιαίας ολότητας.

Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το σημείο απόκλισης μεταξύ της μπερξονικής και της τζαιημσιανής έννοιας της ελευθερίας συνίσταται στον τρόπο πραγμάτευσης του στοιχείου της καινοτομίας. Αδιαμφισβήτητα, στον Renouvier βρίσκουμε μια κριτική της μηχανοκρατίας, του "ψευδούς εξελικτικισμού", η οποία θυμίζει πολύ την μπερξονική μομφή ενάντια στην ίδια θεωρία. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι το απρόβλεπτο και απροσδιόριστο στον Bergson αναδύεται στο εσωτερικό της αδιάκοπης αλλαγής· όπως παρατηρούμε στις πρώτες σελίδες της *Δημιουργικής εξέλιξης*, αυτό που υπάρχει στην πραγματικότητα είναι μόνο συνεχείς μεταβάσεις[856]. Το καινοφανές για τον Γάλλο αναδύεται από το εσωτερικό της διάρκειας,

[854] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 534-535/47 (ελληνική μτφρ., σ. 56-57): τα μάτια της νόησης «είναι αιωνίως στραμμένα προς τα πίσω. Έτσι λειτουργεί η εσωτερική μας ζωή. Σε κάθε ενέργημά μας θα βρούμε εύκολα προηγούμενα των οποίων το ενέργημα αυτό θα ήταν, κατά κάποιον τρόπο, η μηχανική συνισταμένη. Επίσης θα λέγαμε ότι κάθε πράξη εκπληρώνει μια πρόθεση».

[855] Βλ. ενδεικτικά *PM, Œuvres,* σ. 1403/191 καθώς και *DI, Œuvres,* σ. 128-129/112-113.

[856] Βλ. *EC, Œuvres*, σ. 495-500/1-7.

δηλαδή από το εσωτερικό μιας ζωής που λαμβάνει το νόημα μιας προσπάθειας ριζικής τροποποίησης του ίδιου του εαυτού της.

Το καινοφανές στον Bergson είναι αποτέλεσμα φυσικής ανάπτυξης της ανθρώπινης βούλησης, κάτι το οποίο απαντάται στη συνέχεια και στην σκέψη του James. Ο Αμερικανός, απομακρυνόμενος από τη νοησιαρχία του Renouvier, συλλαμβάνει την απροσδιοριστία ως προϊόν της βούλησης. Η εξέλιξη λοιπόν του τζαιημσιανού στοχασμού και ειδικότερα η "μεταμόρφωση" του εμπειρισμού σε πλουραλισμό[857], τον οδηγεί στην τροποίηση της αντίληψής του περί του καινοφανούς, το οποίο πλέον αναζητά σε κάθε εμπειρία. Με τον τρόπο αυτό, η απροσδιοριστία, δεδομένου ότι πλέον αποκτά μεγαλύτερη συνοχή με την εσωτερικότητα των καταστάσεων, πλησιάζει πολύ κοντά στον Bergson[858].

Συνεπώς, η συνάντηση των δύο φιλοσόφων στο ζήτημα της διεύρυνσης της εμπειρίας αποκρυσταλλώνεται στην εμπειρία του καινοφανούς (στην οποία θα βρει το θεμέλιό της η θρησκευτική εμπειρία). Το πραγματικό ίσως ερώτημα και για τον Bergson αλλά και για τον James δεν έγκειται στο τί είναι ή δεν είναι το καινοφανές και απροσδιόριστο, αλλά στον τρόπο που αυτό εκδηλώνεται. Επιπλέον, ο James θα ασχοληθεί με το ίδιο θέμα με το οποίο έχει έρθει αντιμέτωπος και ο Bergson: αυτό της εμφάνισης της καινοτομίας ως ενός ασυνεχούς στοιχείου που διαρρηγνύει τη συνέχεια της κίνησης ή μάλλον της εμπειρίας της[859].

Το ζήτημα μάλιστα δεν είναι μεταγενέστερο για τον Αμερικανό, καθώς ο ίδιος φαίνεται να ασχολείται με αυτό ήδη από την εποχή των *Αρχών* (1890*)*, αρκετά δηλαδή χρόνια πριν από τις "σταγόνες χρόνου (drops of time)" στο βιβλίο του *Ένα πλουραλιστικό σύμπαν* (1909)[860]. Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο έργο ο Αμερικανός θέτει το ζήτημα της συνύπαρξης μεταξύ των "μεταβατικών" (transitive) [δηλαδή των "θέσεων πτήσης" (places of flight)] και των "ουσιωδών" (substantive) καταστάσεων (states)[861]. Ο James θεωρεί ότι οι πρώτες χρησιμεύουν στο πέρασμα από τη μία ουσιώδη κατάσταση στην άλλη. Η προσοχή μάλιστα φαίνεται να διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην "υποστασιοποίηση" καταστάσεων, σύμφωνα πάντα με το κριτήριο της χρησιμότητας, του ενδιαφέροντος που το καθετί παρουσιάζει για εμάς μια δεδομένη στιγμή ή περίοδο. Έτσι συμβαίνει στη συναγωγή

[857] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 1).

[858] Βλ. ενδεικτικά É. Caillot, *William James et le pragmatisme*, σ. 24. Ειδικότερα, ο James, ακολουθώντας τον Bain, μετατρέπει την πίστη σε κάτι που προέρχεται από την πλευρά της βούλησης, υπερβαίνοντας τον νοητικό καθορισμό του όρου, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 189, 319.

[859] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 328-331.

[860] Βλ. ενδεικτικά *PU,* σ. 102. Μάλιστα ο συγκεκριμένος όρος εμφανίζεται στο κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στην μπερξονική σκέψη.

[861] *PP,* I, σ. 236.

συμπερασμάτων στο πλαίσιο τη ροής της σκέψης μας: η προσοχή λοιπόν, στην περίπτωση αυτή, σταθεροποιεί το μέρος που συνιστά το συμπέρασμα του συλλογισμού [862].

Η σταδιακή αλλαγή στάσης σχετικά με το θέμα του καινοφανούς, η βάση της "μετάβασης", από την πρώτη, κυρίως ψυχολογική περίοδο (η οποία ωστόσο δεν στερείται φιλοσοφικής αξίας) στην δεύτερη, την περισσότερο φιλοσοφική, περίοδο[863] του James σηματοδοτεί μια μορφή διεύρυνσης του τρόπου ύπαρξης της απροσδιοριστίας. Θα λέγαμε μάλιστα ότι η προαναφερθείσα διεύρυνση θα μπορούσε, τρόπον τινά, να ιδωθεί ως μια διεύρυνση προσπάθειας προσοχής. Πιο ειδικά, η σύλληψη της ελευθερίας ως πίστης[864] και συνακόλουθα ως προσπάθειας προσοχής στη βάση της επιλεκτικής λειτουργίας του πνεύματος δίνει τη θέση της στην εμπειρία του απροσδιόριστου στοιχείου εντός του ίδιου του πνεύματος δίχως να αναζητά να "τοποθετήσει" το απρόβλεπτο στοιχείο σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο της συνειδησιακής ροής.

Άλλωστε, η προσπάθεια προσοχής στις *Αρχές ψυχολογίας* λαμβάνει ένα σπουδαίο νόημα, επιτελώντας μία λειτουργία, η οποία με την εξέλιξη της σκέψης του φιλοσόφου (ειδικότερα εξαιτίας της μετάβασης από την ψυχολογία στη φιλοσοφία), αν και δεν υποδηλώνεται αναγκαστικά ότι η δράση της είναι ανεπαρκής όπως στον Bergson ωστόσο, υπό την αμιγώς ψυχολογική της ερμηνεία, προφανώς δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην ολότητα της εμπειρίας. Εξάλλου η καταστατική θέση του χώρου στον οποίο προσανατολίζεται η προσοχή, σύμφωνα με τον Αμερικανό, είναι τελείως διαφορετική από αυτήν του γάλλου. Στο πλαίσιο αυτό, η παραδοχή της καινοτομίας συσχετίζεται με τη διεύρυνση της προσοχής, δηλαδή της ίδιας της βουλητικής μας δύναμης.

Τέλος, όπως επισημαίνει ο Madelrieux, η πρώτη φάση της σύλληψης της απροσδιοριστίας στον James παρουσιάζει αντιστοιχίες με τον τρόπο σύλληψης της ελευθερίας στον Biran, η οποία στρέφεται αποκλειστικά στον εσωτερικό κόσμο και νοηματοδοτείται ως κυριαρχία επί των ιδεών, ενώ η δεύτερη συναντά την μπερξονική έννοια της καινοτομίας ως εμπειρίας[865]. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι ο James διακρίνει κάποια ομοιότητα ή μάλλον κάποια αναλογία μεταξύ της ελεύθερης δημιουργικής δραστηριότητας

[862] *Ό.π.,* σ. 250-251.

[863] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 483.

[864] Η θέση αυτή μπορεί να συσχετιστεί με τον ρόλο που αποδίδει η φαινομενολογία στην πίστη (όχι τη θρησκευτική πίστη). Ειδικότερα όσον αφορά τη προσέγγιση της τζαιημσιανής σκέψης με τον Husserl, βλ. ενδεικτικά, A. Schuetz, «William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted», *Philosophy and Phenomenological Recherch*e, σ. 442-452, ιδ. σ. 446-448.

[865] *Ό.π.,* σ. 482-483.

(free creative activity) του Bergson και της τυχαιότητας (chance) του Peirce[866].

Β. Η ΖΩΤΙΚΗ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ

1/ Η αναλογία ανάμεσα στη συνείδηση και τη ζωή

Ήδη στις αρχές του 1900, κι ειδικότερα στο δοκίμιο του φιλοσόφου με θέμα τη "διανοητική προσπάθεια" (1902), η έννοια της βούλησης αφορά πλεόν και στο πεδίο της ζωής. Έτσι, η διανοητική προσπάθεια, η ψυχολογικού χαρακτήρα προσπάθεια, η οποία ταλαντεύεται μεταξύ των δύο ακραίων περιοχών της μνήμης (της καθαρής και της άμεσης μνήμης) θα προεκταθεί στο πεδίο της ζωής. Η ταλάντωση της διανοητικής προσπάθειας αναδεικνύει την «πραγματική αιτιότητα (causalité réelle)», η οποία, όπως η διανοητική προσπάθεια, κινείται μεταξύ της μηχανιστικής και της τελεολογικής αρχής, μεταξύ των δύο θεωριών σχετικά με την αρχή και την εξέλιξη του κόσμου. Ο τρόπος δράσης της διανοητικής προσπάθειας μας οδηγεί στο «γενικό και μεταφυσικό πρόβλημα της αιτιότητας». Πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα στο «ποιητικό αίτιο (cause efficiente)» της ώθησης (impulsion) (μηχανοκρατία) και το «τελικό αίτιο (cause finale)» της έλξης (attraction) (τελεολογία), υπάρχει «κάτι το ενδιάμεσο (intermédiaire), μια μορφή δραστηριότητας από την οποία οι φιλόσοφοι συνήγαγαν μέσω πτώχευσης (appauvrissement) και διαχωρισμού (dissociation)» τις δύο προαναφερθείσες ακραίες ιδέες[867].

Κατά τον Arnaud François, ο φιλόσοφος επινοεί σταδιακά «τη θεωρία μιας "ψυχικής ή "ζωτικής" αιτότητας ενδιάμεσης ανάμεσα στη μηχανική και την τελική αιτιότητα, η οποία συγκροτείται από ανταλλαγή δράσεων και αντιδράσεων και συνίσταται σε έαν πέρασμα από το δυνητικό στο ενεργό, θεωρία που θα αποκρυσταλλωθεί, το 1907, στην εικόνα της "ζωτικής ορμής". Η ψυχική ή ζωτική αιτία, αν απομακρύνεται από τις έννοιες του ποιητικού ή τελκού αιτίου, προσεγγίζει αντιθέτως τις έννοιες της προσπάθειας της βούλησης, της έντασης (tension) και της προσοχής, που απαιτούν συνεπώς επανεξέταση, [...] και κυρίως την έννοια της δημιουργίας, που εισάγεται μ'αυτή την ευκαιρία στον μπερξονισμό»[868].

---

[866] Βλ. *PU*, σ. 153-154. Ο James αναφέρεται σε ένα σύνολο άρθρων του Peirce που εκδόθηκαν στο περιοδικό *Monist*, τ. I, II, III, (1890-1893).

[867] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 550. Πβ. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 959/189-190. Βλ. επίσης « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 546 και « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 955-956/185-186.

[868] Βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 175-176 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση) (μτφρ. από τον Γ. Πρελορέντζο, βλ. *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 187).

Έχοντας λοιπόν ο φιλόσοφος ήδη στο κείμενο του 1902 σκιαγραφήσει μια ορισμένη αναλογία μεταξύ της βούλησης και της ζωής (διαμέσου του τρόπου δράσης της διανοητικής προσπάθειας, ο στοχασμός σχετικά με τη ζωή εν γένει φαίνεται να εντείνεται. Παρατηρούμε μάλιστα ότι στην επιστολή του γάλλου φιλοσόφου στον James το 1903, ο Bergson υποστηρίζει ότι η «"ενότητα του εγώ" για την οποία μιλάνε οι φιλόσοφοι» φανερώνεται σε αυτόν «ως η ενότητα μιας αιχμής ή μιας κορυφής στις οποίες συρρικνώνομαι (se rétrécir) εγώ ο ίδιος μέσω μιας προσπάθειας προσοχής, προσπάθεια η οποία προεκτείνεται κατά τη διάρκεια ολόκληρης της ζωής και η οποία μου φαίνεται ότι είναι η ίδια η ουσία της ζωής»[869] ως ενοποίηση της εξωτερικότητας και της εσωτερικότητας[870]. Θα λέγαμε μάλιστα ότι η ενασχόληση του φιλοσόφου με τη ζωή από οντολογική σκοπιά εκκινεί από τη διαπίστωση της διπλής κίνησης της μνήμης ανάμεσα στο παρελόν και την παρούσα στιγμή (που σχεδιάζει το μέλλον)[871].

Αξίζει να επισημάνουμε ότι ο Bergson ήδη από τις αρχές του 1900 αφήνει (σταδιακά) την ψυχολογική θεωρία του *Ύλη και μνήμη*, κάτι που είναι φανερό στο άρθρο του φιλοσόφου θέμα τη "διανοητική προσπάθεια" (πρώτη δημοσίευση το 1902). Οι όροι του "ποιητικού' 'και "τελικού" αιτίου φανερώνουν το νεό προσανατολισμό της μπερξονικής σκέψης, σχεδιάζοντας, θα λέγαμε, αυτό που ο φιλόσοφος θα βρει αργότερα (το 1907) στην εικόνα της ζωτικής ορμής. Η ταλάντευση του πνεύματος ανάμεσα στα δύο ακραία όρια της μνήμης, στην περίπτωση της προσοχής, εμπερικλείει το στοιχείο της καινοτομίας. Εν συντομία, αυτό που έχουμε εξετάσει ως δυναμικό σχήμα της βουλητικής δύναμης του ανθρώπινου πνεύματος συνιστά «το μοντέλο και το προσχέδιο» της μπερξονικής υπόθεσης της ζωτικής ορμής[872].

Στην πρώτη εκδοχή του άρθρου (1902) η διανοητική προσπάθεια φαίνεται να ταυτίζεται με την «πραγματική αιτιότητα», στη συνέχεια, και προς το τέλος του άρθρου ο φιλόσοφος επιστρέφει, κατά κάποιον τρόπο, στο ψυχολογικό πεδίο λέγοντας ότι: «Το αντικείμενο ήταν απλώς να δείξουμε ότι η αναγωγή της διανοητικής προσπάθειας σε ένα "παιχνίδι" μεταξύ

[869] Βλ. την επιστολή του φιλοσόφου στον William James (1903), *Mélanges*, σ. 588.

[870] Πβ. την προσέγγιση του εν λόγω θέματος από τον Γιώργο Μουρέλο (βλ. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*,. 149-150), ο οποίος διακρίνει δύο ειδών χρονικότητες στον Bergson, αυτή του βάθους και αυτή της επιφάνειας, εκ των οποίων η πρώτη κινείται καθέτως και η δεύτερη οριζόντια. Οι δύο χρονικότητες είναι, θα λέγαμε, συνεκτατές με τη διάκριση μεταξύ δύο αιτιοτήτων, οργανικής και μηχανικής, όπου η πρώτη συναντά τη δεύτερη «εκ των έσω».

[871] Βλ. A. François, « Les cours du Collège de France et le quatrième chapitre de L'évolution créatrice », σ. 167-174.

[872] Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 329-331 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση). Σχετικά με το "δυναμικό σχήμα", βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 3).

σχημάτων και εικόνων είναι αυτό που προσιδιάζει στην εσωτερική παρατήρηση και, συγχρόνως, είναι η πιο απλή ψυχολογική εξήγηση»[873].

Από την άλλη πλευρά, η δεύτερη εκδοχή του κειμένου, όπως εκδόθηκε το 1919 στη συλλογή δοκιμίων *Η πνευματική ενέργεια* (*L'énergie spirituelle*), στρέφεται με πιο σαφή τρόπο στο πεδίο της οντολογικής ζωής. Η διανοητική προσπάθεια πλέον:

«συνίσταται σε ένα σταδιακό πέρασμα από το λιγότερο στο περισσότερο πραγματοποιημένο (réalisé), από το εντασιακό (intensif) στο εκτατό (extensif), από μια αμοιβαία συνεπαγωγή (implication) των μερών (parties) στην παράθεσή τους. Κάτι αυτού του είδους είναι η διανοητική προσπάθεια. Αναλύοντάς την, εξετάσαμε σχολαστικά, όσο μπορούσαμε, βάσει του πιο αφηρημένου παραδείγατος και, κατ'επέκτασιν, του πιο απλού επίσης, αυτή την προϊούσα υλοποίηση (matérialisation) του άυλου που χαρακτηρίζειτ η ζωτική δραστηριότητα»[874].

Επομένως, η εμφάνιση της βουλητικής δύναμης ως μιας εσωτερικής ορμής σε κείμενα μεταγενέστερα της *Δημιουργικής εξέλιξης*[875] θα μπορούσε να εκληφθεί ως συνέπεια της θεωρίας της ζωτικής ορμής. Παρόλο που ο όρος της ορμής πρωτοεμφανίζεται στην μπερξονική σκέψη στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του ερωτήματος της ζωής, η έννοια της εσωτερικής ορμής συμβαδίζει αρκετά με την συνειδησιακή ένταση, την ποιοτική και προοδευτική συνέχεια του *Δοκιμίου* καθώς και την προσπάθεια προσοχής στη ζωή και την αδιάλειπτη και μεταβαλλόμενη δυναμική της, όπως εκτίθεται στο *Ύλη και μνήμη*[876]. Επιπλέον, ο ίδιος ο γάλλος φιλόσοφος παραδέχεται, όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας, την ψυχολογική βάση της σύλληψής του. Ωστόσο, η έκφραση του φιλοσόφου ότι «η ορμή της συνείδησης η οποία εκδηλώνει την ορμή της ζωής»[877] μας φανερώνει ότι είναι η δεύτερη που τροφοδοτεί την πρώτη[878], η ορμή της ζωής που έρχεται να φωτίσει την ανθρώπινη δραστηριότητα.

Επομένως, η χρήση του όρου της ορμής με τη βιολογική σημασία το 1907 συνέβαλε στην ανανέωση της μπερξονικής ψυχολογικής θεωρίας. Είναι μάλιστα ενδεικτικό το γεγονός ότι ο Bergson επιστρέφει στο ψυχολογικό πεδίο, προκειμένου να επαναπροσδιορίσει το σύνολο της θεωρίας του, εμπλουτίζοντας με τον όρο της ορμής τις λειτουργίες της μνήμης και της

[873] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 550.

[874] « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, σ. 959/190 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[875] Βλ. ενδεικτικά «The problem of personality», *Mélanges*, σ. 1066-1068/1082-1084. Πβ. J. Grivet,«La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* σ. 859, 862 καθώς και « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 138, 148, 152.

[876] Πβ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* σ. 325 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 58).

[877] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 930/152.

[878] Πβ. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 393.

βούλησης. Έτσι, οι διαταραχές της βούλησης σηματοδοτούν, όπως δείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, μια εξασθένηση της ψυχικής ορμής η οποία, τελικά, εγγράφεται στο ευρύτερο πλαίσιο της εξέλιξης της ζωής και, ειδικότερα, του ανθρώπινου είδους[879].

Θεωρώντας ότι ο άνθρωπος αποτελεί το έμβιο ον το οποίο έχει συνείδηση της διάρκειάς του, ο γάλλος φιλόσοφος βρίσκει σε αυτόν το θεμέλιο της διερεύνησης της έννοιας της ζωής. Η ανθρώπινη εμπειρία θα προσφέρει το σύνδεσμο μεταξύ της προσωπικής και της καθολικής διάρκειας:

«Έτσι τελείται η εσωτερική μας εξέλιξη (évolution intérieure). Και δίχως αμφιβολία αυτός είναι ο χαρακτήρας της εξέλιξης της ζωής (évolution de la vie)»[880].

Στηριζόμενος ο Bergson στο γεγονός ότι «δεν υπάρχει τίποτα που να δίνεται πιο άμεσα, και τίποτα που να είναι προφανέστερα πραγματικό από τη συνείδηση»[881] [θέση στην οποία θεμελιώνεται αυτό που ο φιλόσοφος θεωρεί «αληθινό εμπειρισμό (empirisme vrai)»[882]]. οδηγείται στη διατύπωση της υπόθεσης της ζωτικής ορμής. Σύμφωνα μ'αυτήν, η ζωή συλλαμβάνεται ως εάν είχε τη φύση της συνείδησης· υπάρχει λοιπόν «ένα κοινό υπόβαθρο, το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ελλείψει καλύτερης λέξης, *Συνείδηση εν γένει (Conscience en général)*» και η οποία «πρέπει να *συνταυτίζεται* με την καθολική ζωή»[883].

Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι «δεν πρόκειται για τη μειωμένη αυτή συνείδηση που λειτουργεί στον καθένα μας»[884], ενώ ο Bergson αρνείται να αποδώσει στον όρο της συνείδησης ανθρωπομορφικό νόημα[885]. Σημειώνουμε επίσης ότι ήδη στο δεύτερο έργο του, το *Ύλη και μνήμη*, ο φιλόσοφος προχωρά στη συσχέτιση των δύο πεδίων, ψυχολογικού και οντολογικού, αναφερόμενος στη «συγγένεια, την αναλογία και τέλος τη σύνδεση» μεταξύ του συνόλου της πραγματικότητας και της ατομικής συνείδησης[886], αποδίδοντας στην ανθρώπινη μνήμη οντολογική σημασία[887].

Ιδωμένη λοιπόν υπό το πρίσμα της αναλογίας μεταξύ ατομικής και καθολικής ζωής, η

[879] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 3).

[880] *EC, Œuvres,* σ. 535 / 48 (ελλην. μτφρ., σ. 57) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[881] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 857/55. Πβ. ενδεικτικά V. Jankélévitch, *Henri Bergson,* σ. 52-53.

[882] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1408/ 196.

[883] *EC, Œuvres,* σ. 653/187 (ελλην. μτφρ., σ. 185) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Η ζωτική ορμή είναι μία υπόθεση του Bergson σχετικά με τον τρόπο εξέλιξης της ζωής. Πρόκειται κυρίως για μία «απλή και παρ'όλα αυτά θεμελιώδη» εικόνα διαμέσου της οποίας απεικονίζεται η δημιουργική εξέλιξη της ζωής. Βλ. Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* σ. 10 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[884] *EC, Œuvres,* σ. 696/238 (ελλην. μτφρ., σ. 228).

[885] *DES*, *Mélanges*, σ. 101-102.

συνείδηση είναι συνεκτατή της ζωής «δικαιωματικά (en droit) αν όχι στην πράξη (en fait)»[888], ενώ «η εξέλιξη οφείλει να περιλαμβάνει ανά πάσα στιγμή μια ψυχολογική ερμηνεία, που από τη δική μας σκοπιά, είναι η καλύτερη εξήγησή της»[889]. Άλλωστε, «η συνείδηση που έχουμε του προσώπου μας, στη συνεχή ροή (écoulement) του, μας εισάγει στο εσωτερικό μιας πραγματικότητας βάσει του μοντέλου της οποίας στο μοντέλο της οποίας οφείλουμε να αναπαραστήσουμε όλες τις άλλες»[890].

Όσον αφορά το περιεχόμενο της υπόθεσης ή καλύτερα της εικόνας της ζωτικής ορμής[891], η ζωή παρομοιάζεται με «μιαν οβίδα που εξερράγη παρευθύς σε βλήματα τα οποία, όντας και αυτά είδη οβίδας, εξερράγησαν με τη σειρά τους σε άλλα βλήματα προορισμένα να εκραγούν, και ούτω καθεξής επί μακρόν»[892]. Η ζωή παρομοιάζεται λοιπόν με μια ορμή, η οποία «επιμερίστηκε σε αποκλίνουσες (divergentes) γραμμές εξέλιξης»[893], ακολουθώντας διακλαδωτική πορεία. Η εξέλιξη της ζωής «δεν προχωρά με τη συνένωση και την άθροιση στοιχείων αλλά με τον διαχωρισμό και την διχοτόμηση»[894]. Η μπερξονική σύλληψη της ζωής χαρακτηρίζεται από την προοδευτική συνέχεια[895] μιας αρχικής ορμής που διαχωρίζεται και αναπτύσσεται σε διαφορετικές γραμμές εξέλιξης οι οποίες, με τη σειρά τους, οδηγούν στην ανάπτυξη άλλων γραμμών[896]. Οι τρεις κύριες γραμμές εξέλιξης: τα φυτά, τα ζώα και ο άνθρωπος, αντιστοιχούν στις τρεις αποκλίνουσες κατευθύνσεις της ζωής: τη νάρκη (torpeur), το ένστικτο (instinct) και τη νόηση (intelligence)[897].

Η απόκλιση των οδών (divergence des voies) και ταυτόχρονα η κοινότητα της ορμής (communauté de l'élan) χαρακτηρίζει τη γενική κίνηση της ζωής[898]. Η εκδήλωση των χαρακτηριστικών αυτών φανερώνει «την ενότητα του οργανωμένου κόσμου»: «η καταγωγική

[886] *MM*, *Œuvres*, σ. 360/258.

[887] Βλ. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, 50-55. Πβ. αντιστοίχως M. Lemoine, « Durée, différence et plasticité de l'esprit », *Bergson. La durée et la nature*, σ. 108.

[888] « La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, σ. 824/13 καθώς και [ελλην. μτφρ., σ. 108 (ελαφρώς διορθωμένη)].

[889] *EC, Œuvres,* σ. 538/52 (ελλην. μτφρ., σ. 60).

[890] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, σ. 1420/211.

[891] Ο φιλόσοφος «χρησιμοποιεί την εικόνα της ζωτικής ορμής και όχι την ίδια την έννοια της ζωής, για να καταστήσει σαφέστερο τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει τη ζωή». Οι έννοιες παράγονται από τη ζωή και ως προϊόν της ζωτικής διαδικασίας δεν μπορούν να εκφράσουν τη διαδικασία που τις παρήγαγε. Βλ. την επιστολή του Bergson στον Sorel (Οκτώβριος 1908), *Correspondances*, σ. 195. Σχετικά με την αξία των εικόνων στην μπερξονική σκέψη, βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 184-187. Βλ. επίσης κεφ. 4 (ενοτ. Β. 4).

[892] *EC, Œuvres,* σ. 578/99 (ελλην. μτφρ., σ. 105).

[893] *Ό.π.*, σ. 540/53 (ελλην. μτφρ., σ. 62).

[894] *Ό.π.,* σ. 571/90 (ελλην. μτφρ., σ. 94).

ορμή είναι μία κοινή ορμή» και «όσο ανέρχεται κανείς, τόσο οι ποικίλες τάσεις φαίνεται να αλληλοσυμπληρώνονται»[899]. Ο Bergson επιχειρεί τον συνδυασμό των τάσεων αυτών μεταξύ τους, προκειμένου να πετύχει «μία προσέγγιση ή μάλλον μιαν απομίμηση της μη διαιρετής κινητήριας αρχής από την οποία εκπήγαζε η ορμή τους»[900].

Όπως είδαμε, η χρήση του όρου της ορμής συνιστά μια εικόνα και είναι αυτή η εικόνα «που μπορεί να αποδώσει με μεγαλύτερη προσέγγιση αυτή την ιδέα. Αλλά είναι μόνο μια εικόνα. Στην πραγματικότητα η ζωή είναι ψυχολογικής τάξεως και ανήκει στην ουσία του ψυχικού να εμπεριέχει μια συγκεκριμένη πολλαπλότητα αλληλοεισχωρούντων όρων »[901]. Όπως διαπιστώνουμε, η ψυχολογική θεμελίωση της μπερξονικής σύλληψης της ζωτικής ορμής διασταυρώνεται με τη μεταφυσική του θέση αναφορικά με το ανθρώπινο πνεύμα ως δύναμη επενέργειας στην ύλη. Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson θεωρεί ότι «η ζωή είναι προπάντων μια τάση επενέργειας στην ακατέργαστη (brute) ύλη»[902] και, συνακόλουθα, ότι ο ρόλος της «είναι να εμβάλλει απροσδιοριστία (indétermination)» σε αυτήν. Βάσει της αντίστασης της ύλης, η ζωή εξελίσσεται από τις πιο στοιχειώδεις μέχρι τις πιο σύνθετες μορφές, ενώ, ανάλογα με την πρόοδό της τόσο πιο απροσδιόριστες, δηλαδή πιο απρόβλεπτες είναι οι μορφές που δημιουργεί[903].

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εξέλιξη της ζωής παρουσιάζει κάποιες ομοιότητες με αυτήν της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η προαναφερθείσα αναλογία διαρθρώνεται γύρω από τα τρία ακόλουθα σημεία: α) τη δυνητικότητα, β) την επιλογή και γ) την απροσδιοριστία της δράσης. Οι συγκεκριμένες έννοιες αποτελούν τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης δραστηριότητας που αποδίδονται στο φαινόμενο της ζωής. Τα συγκεκριμένα όμως κοινά χαρακτηριστικά, συναρτώνται με τη χρονική φύση του ανθρώπου. Άρα, ο φιλόσοφος, αναγνωρίζοντας στην ύλη μια άλλη μορφή χρονικότητας ή μάλλον αναγνωρίζοντας αυτήν ως ένα είδος χρόνου, ο οποίος φυσικά διακρίνεται ριζικά από το πνεύμα ως προς τη φύση του, διευρύνει τη θεωρία του περί διάρκειας καθώς και αυτήν περί της συνείδησης στο σύνολο της

[895] Βλ. *ό.π.,* σ. 517/27 (ελλην. μτφρ., σ. 39).

[896] Βλ*., ό.π.,* σ. 569-570/88 (ελλην. μτφρ., σ. 92-93).

[897] Βλ. *ό.π.,* σ. 609/136 (ελλην. μτφρ., σ. 136).

[898] Βλ. *ό.π.,* σ. 581/102 (ελλην. μτφρ., σ. 108).

[899] *Ό.π.,* σ. 538/51 (ελλην. μτφρ., σ. 59).

[900] *Ό.π.,* σ. 581/102 (ελλην. μτφρ., σ. 108).

[901] *Ό.π.,* σ. 713/258 (ελλην. μτφρ., σ. 245-246).

[902] *Ό.π.,* σ. 577/97 (ελλην. μτφρ., σ. 100).

[903] Βλ. *ό.π.,* σ. 602/127 (ελλην. μτφρ., σ. 129).

πραγματικότητας[904]. Εξάλλου, όπως στην ψυχολογική ζωή δεν υπάρχουν πλήρως διακριτές μεταξύ τους καταστάσεις, έτσι και στην περίπτωση της βιολογικής ζωής, ο φιλόσοφος αναφέρεται σε διαφορετικές τάσεις και συμπληρωματικές μεταξύ τους κατευθύνσεις[905].

Παρόλο λοιπόν που η *Δημιουργική εξέλιξη* δίνει την εντύπωση μιας δυϊστικής θεώρησης, είναι εμφανές ότι δεν πρόκειται για έναν παραδοσιακό δυϊσμό ουσιών. Ζωή και ύλη συνιστούν δύο αντίδρομες τάσεις που έχουν κοινή πηγή, παρόλο που διαφοροποιούνται ποιοτικά μεταξύ τους: «Ας αναλογιστούμε μάλλον μια χειρονομία, όπως αυτή του χεριού που ανυψώνεται· κατόπιν ας υποθέσουμε ότι το χέρι μας, αφημένο στον εαυτό του, ξαναπέφτει και ότι, παραταύτα, διατηρείται εντός του, ως προσπάθεια ανύψωσης, κάτι από τη βούληση που το εμψύχωσε· με αυτή την εικόνα λοιπόν μιας δημιουργικής χειρονομίας που αποδομείται, θα έχουμε κιόλας μια ακριβέστερη παράσταση της ύλης». Θα λέγαμε λοιπόν ότι η ύπαρξη της ύλης σηματοδοτεί την αντίδρομη πορεία της ζωής, μια προσπάθεια αποδόμησης αυτού που γίνεται, «ήτοι μια πραγματικότητα που δομείται μέσα από εκείνη που αποδομείται»[906].

Πιο συγκεκριμένα, η κατάτμηση της ζωτικής ορμής και ο διαχωρισμός της σε διάφορες εξελικτικές γραμμές οφείλεται στην «επαφή με την ύλη» και ειδικότερα στην αντίσταση που αυτή προέβαλε. «Όντως η ύλη διαιρεί το εν δυνάμει πολλαπλό, και έτσι η εξατομίκευση είναι εν μέρει έργο της ύλης και εν μέρει αποτέλεσμα εκείνου που η ζωή έφερε μέσα της»[907]. Προκειμένου να υπερβεί το εμπόδιο αυτό, η ζωή αναγκάστηκε να προσαρμοστεί στην ύλη[908].

---

[904] Βλ. ενδεικτικά «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 823-825/12-13.

[905] *EC, Oeuvres,* σ. 505/13. Το γεγονός ότι η εσωτερική μας ζωή (vie intérieure) συγκροτείται από «τροποποιήσεις που διεισδύουν η μία στην άλλη» [βλ. *DI, Œuvres,* σ. 71/79 (ελλην. μτφρ., σ. 146)], το γεγονός ότι εμείς οι ίδιοι «μεταβαλλόμαστε ακατάπαυστα», έχει ως συνακόλουθο ότι οι ψυχικές μας καταστάσεις δεν αποτελούν συμπαγή πράγματα [(βλ. *EC, Œuvres,* σ. 495-496/1-2 (ελλην. μτφρ., σ. 17-18)], αλλά προόδους. Πρόκειται άλλωστε για μια βασική μπερξονική θέση, κατά την οποία: δεν υπάρχουν πράγματα αλλά μόνο πρόοδοι [(βλ. *DI, Œuvres,* σ. 74/82 (ελλην. μτφρ., σ. 151)] και δράσεις [βλ. *EC, Œuvres,* σ. 705/249 (ελλην. μτφρ., σ. 238)], δεν υπάρχουν καταστάσεις παρά μόνο μεταβάσεις [βλ. *ό.π.,* σ. 495/1 (ελλην. μτφρ., σ. 17)]. Για την εν λόγω μπερξονική θέση, βλ. I. Prelorentzos, «Le problème de la limitation des choses, des qualités et des états dans la continuité du tout de la réalité selon Bergson», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Δ'), σ. 433-466, ιδ. σ. 442-457.

[906] *EC, Œuvres,* σ. 705/248 (ελλην. μτφρ., σ. 238).

[907] *Ό.π.,* σ. 714/259 καθώς και σ. 246-247 (ελλην. μτφρ., σ. 246-247).

[908] Βλ. *ό.π.,* σ. 578-579/98-99 (ελλην. μτφρ., σ. 100-101). Εν συντομία, «όλα συμβαίνουν σάμπως ένα ευρύ συνειδησιακό ρεύμα να είχε διευσδύσει στην ύλη, έμφορτο, όπως κάθε συνείδηση, με τεράστια πολλαπλότητα δυνητικοτήτων που αλληλοδιείσδυαν. Συμπαρέσυρε την ύλη προς την οργάνωση, αλλά η κίνησή του επιβραδύνθηκε απείρως και συνάμα διαιρέθηκε απείρως», βλ. ό.π., σ. 649/182 (ελλην. μτφρ., σ.177).

Καθώς η αρχική «ορμή είναι πεπερασμένη (fini) και δόθηκε άπαξ διά παντός»[909], 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»»[910]. Η ζωή λοιπόν δεν συνίσταται ούτε σε μία υπερβατική δύναμη ούτε σε μία αμιγώς εμμενή δύναμη, αλλά σε μία δημιουργία που είναι πεπερασμένη και περιορισμένη[911].

Επομένως, η ζωτική ορμή συνίσταται πρωτίστως σε μια υπέρβαση των δεδομένων ανά πάσα στιγμή ορίων της, προσπάθεια η οποία είναι συνεχής, δεδομένης της συνέχειας του ζωτικού ρεύματος ως προόδου[912]. Όπως ακριβώς συμβαίνει με την ανθρώπινη προσωπικότητα. Επίσης, 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, δηλαδή παραγωγός αποτελεσμάτων μέσα στα οποία διαστέλλεται και ξεπερνά τον εαυτό της»[913].

Συνακόλουθα, ο όρος της προσπάθειας χαρακτηρίζει το σύνολο της δημιουργικής εξέλιξης: «Από την κατώτερη ίσαμε την ανώτερη βαθμίδα του οργανωμένου κόσμου διακρίνεται πάντοτε *μία* και *μοναδική μεγάλη προσπάθεια*». Ο κίνδυνος της ασυνειδησίας, της νάρκωσης, του α*υτοματισμού* είναι συνεχώς παρών, καθώς η *προσπάθεια της ζωής* δεν μπορεί να υπερνικήσει εντελώς την *αντίσταση της ύλης*[914]: «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 και κάποτε σταμάτησε εντελώς»[915]. Στο πλαίσιο αυτό, η μπερξονική έννοια της ζωής, νοηματοδοτούμενη ως βουλητική προσπάθεια, ταυτίζεται με μια προσπάθεια επινόησης[916], η οποία παραλληρίζεται με αυτήν της τέχνης[917], μολονότι η ζωτική προσπάθεια, σε αντίθεση με την καλλιτεχνική, δεν διαθέτει τη δύναμη

[909] *Ό.π.,* σ. 710/254 (ελλην. μτφρ., σ. 243).

[910] *Ό.π.,* σ. 602/127 (ελλην. μτφρ., σ. 129).

[911] Βλ. Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* σ. 9 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[912] *EC, Œuvres,* σ. 517/27 καθώς και 509/18.

[913] *Ό.π.,* σ. 539/52 (ελλην. μτφρ., σ. 61).

[914] *Ό.π.,* σ. 603/128 (ελλην. μτφρ., σ. 130) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[915] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 829/19 (ελλην. μτφρ., σ. 13).

[916] «Η ζωή είναι μια επινόηση όπως η ενσυνείδητη δραστηριότητα» καθώς και «αδιάλειπτη δημιουργία», βλ. *EC,Œuvres,* σ. 513/23 (ελλην. μτφρ., σ. 35).

[917] Όπως έχει σημειώσει ο φιλόσοφος από το πρώτο κιόλας έργο του, «η φύση είναι καλλιτέχνης με τον τρόπο της», αλλά «δεν διαθέτει ρυθμό», βλ. *DI, Œuvres*, σ. 13-14/11-12 (ελλην. μτφρ., σ. 28, 30).

ανασύνθεσής της[918].

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»[919]. Επίσης, η ζωή και η ύλη εμφανίζονται άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους παρά τη διαφορετική φύση τους, κάτι που άλλωστε ισχύει, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, στην περίπτωση του ανθρώπου ως ένωσης ψυχής και σώματος. Με τον τρόπο αυτό, η ίδια η ζωή έφερε μέσα της «τα αληθινά και βαθύτερα αίτια της διαίρεσης»[920] εξαιτίας της διπλής της φύσης.

Η έννοια της δυνητικότητας καθώς και αυτή της ζωτικής δράσης ως εμμενούς δύναμης αποτελούν τις κύριες συνθήκες εκδήλωσης της ζωής και της αναλογίας που εγκαθιδρύεται ανάμεσα σε αυτήν και την ενσυνείδητη δραστριότητα[921]. Στο πλαίσιο αυτό, στρέφουμε την προσοχή μας σε ένα μπερξονικό απόσπασμα όπου η προσωπική ανάπτυξη συντελείται στη βάση μιας σειράς συνεχών επιλογών κάποιων από τα στοιχεία που εμπεριέχονται στην παιδική ηλικία υπό τη μορφή δυνητικοτήτων, κάθως ορισμένα από αυτά, με το πέρασμα του χρόνου, αποβαίνουν ασύμβατα το ένα προς το άλλο: «Επιλέγουμε στην πραγματικότητα ακατάπαυστα και εξίσου ακατάπαυστα εγκαταλείπουμε πολλά πράγματα». Ωστόσο, δεν συμβάνει το ίδιο ακριβώς όσον αφορά τη ζωή εν γένει. Ενώ ο δικός μας δρόμος «είναι στρωμένος με τα απομεινάρια όλων εκείνων που αρχίσαμε να είμαστε και όλων εκείνων που θα μπορούσαμε να γίνουμε», «η φύση, η οποία διαθέτει ανυπολόγιστο αριθμό ζωών, δεν υποβάλλεται καθόλου σε παρόμοιες θυσίες»: αντιθέτως, δημιουργεί με τις τάσεις που έχουν διακλαδωθεί «διϊστάμενες σειρές ειδών που θα εξελιχθούν ξεχωριστά»[922].

---

[918] Βλ. *R, Œuvres*, σ. 467/128.

[919] *EC, Œuvres,* σ. 603/128 (ελλην. μτφρ., σ. 130).

[920] *Ό.π.,* σ. 579/100 (ελλην. μτφρ., σ. 106).

[921] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. Y. Prélorentzos, «Vie et Conscience selon Bergson», *Φιλοσοφία*, σ. 325-346, ιδ. σ. 338-342.

[922] *EC, Œuvres,* σ. 579-580/101 (ελλην. μτφρ., σ. 106-107). Βλ. « La personnalité », *Mélanges,* σ. 1217 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας): «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 μία, για να την εκτρέψουμε λίγο-λίγο από την πορεία της, να την κάνουμε να προοδεύσει και, καμιά φορά, να υποχωρήσει».

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο όρος της δυνητικότητας μπορεί να επεξηγήσει και να συμπληρώσει την μπερξονική σύλληψη της ελευθερίας. Συγκεκριμένα, η μη αποδοχή εκ μέρους του Bergson της ελευθερίας ως επιλογής μεταξύ δυνατών καταστάσεων, εναλλακτικών η μια προς τη άλλη, είναι σύστοιχη της σύλληψης της ελεύθερης δράσης ως ανάπτυξης κάποιων τάσεων που ενυπάρχουν δυνητικά. Ο μπερξονικός όρος της επιλογής καθορίζει την ελευθερία εκ των έσω, αφού έγκειται στην επιλογή των δυνητικοτήτων προς πραγμάτωση και όχι επιλογή μεταξύ δυνατοτήτων, δηλαδή μεταξύ ιδεών που είναι εξωτερικές και αποσπασμένες η μία από την άλλη.

Βέβαια, ο όρος της δυνητικότητας απαντάται και στον Biran αναφορικά με την ανθρώπινη ψυχή, η ύπαρξη της οποίας, όπως είδαμε, λαμβάνει τη μορφή μιας δυνητικής δύναμης που προϋπάρχει και διακρίνεται από τον εαυτό (δηλαδή από την κινητήρια προσπάθεια ως θεμελιακό γεγονός του βουλητικού ενεργήματος)[923]. Σημειώνουμε ωστόσο ότι η έννοια της δυνητικότητας στον Bergson, μολονότι βρίσκεται συνεχώς σε αναμονή ενεργοποίησης, διαθέτει έναν σχετικά δυναμικότερο χαρακτήρα συγκριτικά με τον τρόπο ύπαρξης της ψυχής ως δυνητικότητας στον Biran. Στον Bergson ο όρος της δυνητικότητας λαμβάνει μέρος στην κινητικότητα του όλου, της οποίας εξάλλου συνιστά αναπόσπαστο μέρος.

Επανερχόμενοι στην υπόθεση της ζωτικής ορμής, παρατηρούμε ότι η ζωή στην μπερξονική σκέψη συνιστά «μια προσπάθεια ανόδου στην ίδια πλαγιά που κατέρχεται η ύλη»[924]. Ο τρόπος με τον οποίο προοδεύουν η καθολική ζωή και η ανθρώπινη προσωπικότητα

Όσον αφορά ειδικότερα τις διαφορές ανάπτυξης μεταξύ της ανθρώπινης συνείδησης και της φύσης, ο φιλόσοφος αναστοχάζεται το θέμα του θανάτου με αφορμή τη διδακτορική διατριβή του André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (Παρίσι, Alcan, 1899) [βλ. *EC, Oeuvres,* υποσημείωση 1, σ. 704/249 (ελλην. μτφρ., σ. 237)]: «Όπως είπαμε επανειλημμένα, η ζωή ουδέποτε κατέβαλε προσπάθεια για να παρατείνει απεριόριστα την ύπαρξη του ατόμου, ενώ σε άλλα σημεία κατέβαλε πολλές επιτυχείς προσπάθειες. Όλα συμβαίνουν σάμπως αυτός ο θάνατος να ήταν ηθελημένος, ή τουλάχιστον αποδεκτός, προς όφελος της μέγιστης δυνατής προόδου της ζωής εν γένει. Σχετικά με το έργο του Lalande, που αποτέλεσε τη διδακτορική του διατριβή και την απόσταση που τον χωρίζει από την μπερξονική σκέψη, βλ. Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* σ. 491 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 1).

[923] Στον Biran η ψυχή εμφανίζεται ως «δυνητική δύναμη (force virtuelle) που προϋπάρχει (préexistante) της επιτελούμενης (fait), συναισθανόμενης και ηθελημένης κίνησης». «Αυτή τη δύναμη την οποία δεν μπορώ να εντοπίσω ούτε να την μπερδέψω με ένα σημείο του εγκεφάλου ούτε να τη συλλάβω εκτός του εγώ δίχως παραποιήσουμε (dénaturer) την ιδέα της, την αποκαλώ ψυχή καθόσον τη συλλαμβάνω ως δυνητική και σ' αναμονή της πράξης, ενώ (την αποκαλώ) εγώ από τη στιγμή που αρχίζει να δρα με τη συναίσθηση της ύπαρξής της», βλ. *MDP*, σ. 427-428.

[924] *EC, Œuvres,* σ. 703/246 (ελλην. μτφρ., σ. 236).

μας αποκαλύπτουν το πώς διαφοροποιείται η μία από την άλλη. Η αναλογία ανάμεσα στις δύο προσπάθειες, το γεγονός ότι η δεύτερη (η ζωτική) σχεδιάζεται πάνω στην πρώτη (τη ψυχολογική), δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνάμε ότι η ανθρώπινη συνείδηση και η καθολική ζωή χαρακτηρίζονται από διαφορετικούς βαθμούς έντασης της διάρκειας, από διαφορετικούς ρυθμούς χρόνου[925].

Παρά τις διαφορές, η συνάφεια που διαπιστώνουμε μεταξύ των τρόπων πραγμάτευσης των δύο ζητημάτων, της προσωπικής συνείδησης και της καθολικής ζωής, μας επιτρέπει να κάνουμε λόγο για την ύπαρξη εντός της εξέλιξης της ζωής γραμμών που αντιστοιχούν σε διαφορετικές μορφές προσπάθειας, οι οποίες εξηγούν τον λόγο αλλά και τον τρόπο διατήρησης της διαφορετικής θέσης των ειδών στην εξελικτική πορεία. Οι επιμέρους εξελικτικές γραμμές, λοιπόν, φανερώνουν μία μορφή αυτοματισμού, μία διακοπή της προσπάθειας προς την "πλήρη" εκπλήρωση της ζωής. Η διακοπή της ζωτικής κίνησης σηματοδοτεί τη λήθη του "σκοπού" της ζωής, της πλήρης εκτύλιξης των δυνητικοτήτων της, δηλαδή της ελεύθερης δράσης της[926]. Άλλωστε, ο ίδιος ο γάλλος φιλόσοφος κάνει λόγο για μια εξέλιξη που προχωρά μέσω της διάσπασης της αρχικής της δύναμης, μιας εξέλιξης που προοδεύει με την «την απόκλιση των προσπαθειών», αναφερόμενος στις επιμέρους προσπάθειες που συντελούνται στο πλαίσιο της ζωής, αυτές των διαφόρων έμβιων όντων[927]. Από την πλευρά μας, θα τολμούσαμε να πούμε ότι, πρόκειται για μεταμορφώσεις της αρχικής προσπάθειας της πνευματικότητας στην καθολική της διάσταση (της υπερσυνείδησης) έναντι της υλικής και ανεξάντλητης πλευράς της ίδιας της ζωής, δεδομένου ότι, κατά τον φιλόσοφο, στο ανθρώπινο είδος εκδηλώνεται, η συμπύκνωση της δύναμης της ζωής.

Αναλογιζόμενοι την αναλογία μεταξύ των δύο ειδών προσπάθειας των δύο διαφορετικών επιπέδων του πραγματικού, διαπιστώνουμε ότι στην περίπτωση της ζωτικής πορείας η ψυχική ένταση μετατρέπεται σε αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί «εκρηκτική δύναμη» της ζωής[928], η

[925] Βλ. *ό.π.,* σ. 603/128-129 (ελλην. μτφρ., σ. 130).

[926] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 255 (κριτ. έκδ. P.U.F.). Σημειώνουμε ότι ο γάλλος φιλόσοφος διαφωνεί με την ύπαρξη ενός προδιαγεγραμμένου σχεδίου, ενός καθορισμένου εκ των προτέρων σκοπού της ζωής. Ο φιλόσοφος αρνείται λοιπόν τη ριζική τελεολογία, όπως εναντιώνεται στη μηχανιστικού τύπου αιτιοκρατία, η οποία είναι, κατ' αυτόν, πάντα ριζική. Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 517-540/27-53. Η εισχώρηση της απροσδιοριστίας στην ύλη εμφανίζεται ως ο τρόπος δράσης μίας (πεπερασμένης και περιορισμένης) ορμής της ζωής, που παρομοιάζεται με την ανθρώπινη συνείδηση. Το τί είδους τελεολογία δέχεται ο φιλόσοφος θα διευκρινιστεί στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 3).

[927] *EC, Œuvres,* σ. 595/118 (ελλην. μτφρ., σ. 122).

[928] Βλ. *ό.π.,* σ. 578/99 (ελλην. μτφρ., σ. 105).

οποία, παρά την αναγκαιότητα ανάμειξης με το υλικό στοιχείο και την κατάτμηση των δυνάμεών της, διατηρεί μια ορισμένη τάση προς την αρχική της ενότητα: «Έτσι, ανάμεσα στα διαχωρισμένα άτομα, η ζωή εξακολουθεί να κυκλοφορεί· παντού η εξατομικευτική τάση καταπολεμάται και συνάμα περατώνεται από μια ανταγωνιστική και συμπληρωματική τάση προς συνένωση, σάμπως η πολλαπλή ενότητα της ζωής, στραμμένη προς την κατεύθυνση της πολλαπλότητας, κατέβαλε μείζονα προσπάθεια για να συσταλεί στον εαυτό της»[929].

Για άλλη μια φορά, η βουλητική προσπάθεια στον στοχασμό του Bergson προσκρούει στην υλική αντίσταση διαμορφώνοντας ένα σχήμα δράσης–αντίδρασης στη βάση μιας δυαδικής σύλληψης της ζωής και της αμφιταλάντευσης ανάμεσα στις δύο πλευρές της. Τούτο συνεπάγεται τη διαρκή αντιπαράθεση μεταξύ των άυλων και των υλικών στοιχείων, του πραγματωμένου και του δυνητικού, του αναμεμιγμένου με την ύλη και του συνειδησιακού-απροσδιόριστου.

Επιπροσθέτως, μετατρέποντας ο Bergson τον όρο της μνημονικής ολότητας σε "ζωτικό όλο" (μεταβαίνοντας στη διερεύνηση της καθολικής ζωής)[930], καταφέρνει να μεταφέρει τον όρο της βουλητικής προσπάθειας από το κέντρο του ερωτήματος περί της σχέσης μεταξύ ψυχής και σώματος στο επίκεντρο της προβληματικής της σχέσης ανάμεσα στο μέρος και το όλο. Όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος, η εξατομίκευση έχει να αντιμετωπίσει την ανταγωνιστική τάση της συνένωσης με την αρχική ενότητα της ζωής: «Αμέσως μόλις κάποιο μέρος αποσπαστεί, τείνει να ενωθεί, αν όχι με όλα τα άλλα, τουλάχιστον με το πιο κοντινό του μέρος. Έτσι εξηγείται, σε όλο το πεδίο της ζωής, μια αμφιταλάντευση ανάμεσα στην εξατομίκευση και στη συνένωση»[931], ενώ η χρήση του όρου της επιλογής αναφορικά με τη ζωτική προσπάθεια ως επινόηση επαναφέρει το ερώτημα που έχει τεθεί στο πλαίσιο πραγμάτευσης της προσπάθειας επινόησης του εαυτού[932]. Το συγκεκριμένο ερώτημα αφορά στο περιθώριο απροσδιοριστίας που ενέχει εξ ορισμού η σύλληψη της ζωής ως ενσυνείδητης δραστηριότητας στο πρότυπο της πνευματικής προσπάθειας εν γένει.

---

[929] *Ό.π.*, σ. 714-715/259-260 (ελλην. μτφρ., σ. 247).

[930] Ο φιλόσοφος, στο πλαίσιο πραγμάτευσης του θέματος της ζωής του έμβιου όντος, συνεχίζει να κάνει λόγο για «συνεχή καταγραφή της διάρκειας» και για «μια διατήρηση του παρελθόντος στο παρόν και, συνεπώς, μιαν κατ'επίφαση τουλάχιστον οργανική μνήμη», βλ. *ό.π.,* σ. 510/19 (ελλην. μτφρ., σ. 32-33).

[931] *Ό.π.*, σ. 714-715/259-260 (ελλην. μτφρ., σ. 247).

[932] Είναι άλλωστε πολύ χαρακτηριστικό το απόσπασμα όπου ο φιλόσοφος (βλ. *ό.π*, σ. 615/142-143), πραγματευόμενος το ζήτημα της νόησης και των ενστίκτου, κάνει λόγο για την ανάγκη επιλογής εκ μέρους της ζωής «ανάμεσα σε δύο τρόπους δράσης επί της ανόργανης ύλης».

2/ <u>Η δημιουργική εξέλιξη</u>

Έχοντας ήδη εξετάσει το δυναμικό σχήμα της διανοητικής προσπάθειας και τον κομβικό ρόλο που διαδραματίζει το στοιχείο της καινοτομίας, μπορούμε να επαναλάβουμε ότι η έννοια της δημιουργίας συνιστά ένα κύριο χαρακτηριστικό της προσπάθειας του πνεύματός μας το οποίο αποδίδεται στο σύνολο των έμβιων όντων και της βιολογικής ζωής εν γένει. Η έννοια της δημιουργίας υπενθυμίζουμε ότι συνέχεται με αυτήν της αδιαίρετης συνέχειας απρόβλεπτης καινοτομίας[933] η οποία τίθεται, ωστόσο, σε συνάρτηση προς μια άλλη δύναμη, αυτή της ύλης.

Ο αγώνας λοιπόν της ζωής ενάντια στην ύλη εκδηλώνει στη σκέψη του Bergson την ανάγκη αντιπαράταξης μιας βουλητικής δύναμης που εμφορείται από μια «απαίτηση δημιουργίας»[934] και άρα, μπορεί να νικήσει το υλικό στοιχείο και τη δύναμη της αναγκαιότητας που αυτό εκφράζει. Μάλιστα, η μπερξονική προσπάθεια ως κύριος όρος αυτού που ο φιλόσοφος συλλαμβάνει ως δημιουργική εξέλιξη, θα μπορούσε να συνιστά ένα από τα κυριότερα σημεία που προετοίμασαν τη διαφοροποίηση της σκέψης του γάλλου φιλόσοφου από τον «ψευδή εξελικτικισμό» του Spencer προς όφελος μιας "ανα-πνευματοποίησης" της εξέλιξης[935] διά της αναλογίας του έμβιου όντος με τη συνείδηση.

Πιο συγκεκριμένα, κατά τα λεγόμενα του φιλοσόφου : «όλα λοιπόν θα συμβούν σάμπως η προσπάθεια να αποσκοπούσε απλώς να χρησιμοποιήσει προς το συμφέρον της μια προϋπάρχουσα ενέργεια την οποία έχει στη διάθεσή της. Έναν μονάχα τρόπο έχει για να το πετύχει: να συσσωρεύσει τόση δυναμική ενέργεια από την ύλη, ώστε να μπορεί, σε μια δεδομένη στιγμή, με μια μηχανική κίνηση να επιτύχει την εργασία που έχει ανάγκη για να δράσει. Η ίδια η προσπάθεια κατέχει μόνο αυτή την ικανότητα ενεργοποίησης»[936]. Η αναλογία του τρόπου δράσης της ζωτικής προσπάθειας με την ύπαρξη, τη λειτουργία αλλά ακόμη και τον ρόλο που αποδίδεται στη σωματική μνήμη είναι ιδιαιτέρως εμφανής στο προαναφερθέν απόσπασμα.

Μένοντας ο Bergson πιστός στον καθοριστικό ρόλο που αποδίδει στο ανθρώπινο σώμα ως δύναμη δράσης του ανθρώπου, θεωρεί ότι η ζωτική δύναμη εμφανίζεται εξ αρχής ως μια περιορισμένη, όπως άλλωστε δείξαμε, δύναμη εξαιτίας της ύπαρξης του εμποδίου της *ύλης εν γένει* με έναν τέτοιο τρόπο ώστε το αντίδρομο ρεύμα της ύλης συνιστά ένα «ουσιώδες

[933] Βλ. ενδεικτικά *PM, Œuvres*, σ. 1275/31 και 1331/99.

[934] *EC, Œuvres,* σ. 708/252 καθώς και 716/262.

[935] *Ό.π.,* σ. 493/x (ελλην. μτφρ., σ. 13). Όσον αφορά τη σχέση του Bergson με τον Spencer, βλ. το άρθρο της P. Verdeau, « Sur la rélation de Bergson à Spencer », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Γ΄), σ. 361-376, ιδ. σ. σ, 361-362 και 375-376.

[936] *EC, Œuvres,* σ. 592-593/116 (ελλην. μτφρ., σ. 119).

γνώρισμα της ζωής»[937]. Ωστόσο, ο φιλόσοφος επιβεβαιώνει την ενότητα των δύο τάσεων, της πνευματικότητας και της υλικότητας[938] και, ως εκ τούτου, μας δίνει την ευκαιρία να κάνουμε λόγο για έναν "ιδιότυπο" μονισμό που χαρακτηρίζει τη *Δημιουργική εξέλιξη*. Η συνείδηση και η ύλη, η ελευθερία και η αδήριτη αναγκαιότητα συνιστούν δύο όψεις που φανερώνουν τη βαθιά δυαδικότητα της καθολικής ζωής. Με τον τρόπο όμως αυτό, η νόηση και η διανοητική προσπάθεια καθώς και η θεμελιώδης κατασκευή του χώρου, η εξωτερική όψη της συνείδησης, βρίσκουν το οντολογικό τους θεμέλιο[939].

Σε αντίθεση με τον παραδοσιακό δυϊσμό, ο Bergson υποστηρίζει την ύπαρξη μιας κοινής αρχής, την οποία ονομάζει, όπως ήδη αναφέραμε, "υπερσυνείδηση", και από την οποία πηγάζει η δράση της ζωτικής ορμής ενάντια στην ύλη. Ο ρόλος της ζωτικής προσπάθειας συσχετίζεται άμεσα με την απροσδιοριστία που επιχειρείται να εισαχθεί εντός της ύλης, εντός δηλαδή της τάσεως που εκφράζει τους αναγκαίους νόμους της φύσης. Χρησιμοποιώντας τον όρο "τάσεις", ο φιλόσοφος επιχειρεί να καταστήσει σαφέστερη τη δική του νοηματοδότηση της πραγματικότητας εν γένει και των επιμέρους εκφράσεών της, οι οποίες εμφανίζονται αλληλένδετες με τον όρο της δύναμης, μιας βεβαίως πνευματικού χαρακτήρα ώθησης, μιας ζωτικής προσπάθειας που δρα ως εάν ήταν συνειδητή:

«Κάθε πραγματικότητα λοιπόν είναι τάση, αν συναινούμε να αποκαλούμε τάση την αλλαγή κατεύθυνσης εν τη γενέσει»[940].

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε να αποσαφηνίσουμε, όσο είναι δυνατό, τη θέση της ύλης ως εμποδίου στην πορεία της ζωής. Κατά τον Bergson, η δημιουργική εξέλιξη και οι θριάμβοί της συναρτώνται με την υπερνίκηση ενός εμποδίου[941]. Όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο Ρωμανός, 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»[942].Ο Jankélévitch καταφέρνει να συμπυκνώσει όλο το νόημα της δημιουργικής προσπάθειας της μπερξονικής σύλληψης της ζωής λέγοντας

[937] Βλ. P.-A. Miquel, « De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie », *Annales bergsoniennes*, (τόμος Γ'), σ. 218.

[938] *EC, Œuvres,* σ. 665/202 (ελλην. μτφρ., σ. 197). Πβ. *Correspondances,* σ. 440.

[939] Βλ. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, σ. 11 (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[940] «Introduction à la métaphysique», PM, *Œuvres*, σ. 1420/211 (ελλην. μτφρ., σ. 50) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[941] Πβ. ενδεικτικά J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 859-860.

[942] Βλ. Κ. Π. Ρωμανός, *Οικείωσις. Η ιδέα ενός Αισθητικού Ανθρωπισμού με αφετηρία τη Φιλοσοφία της Ζωής του Ανρί Μπερξόν,* σ. 84–85, 350.

ότι η αντίσταση της ύλης στην ελεύθερη έκφραση της ανθρώπινης βούλησης, «στην ελευθερία μας», καθορίζει «την αποστολή του πνεύματος στον κόσμο αυτό», ο οποίος συνίσταται στην «αποθέωση της ελευθερίας»[943] έναντι της υλικής χαλάρωσης, δηλαδή του αυτοματισμού. 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 (extensif) και, ως εκ τούτου, της ελευθερίας σε αναγκαιότητα»[944]. Τούτο προϋποθέτει μια προσπάθεια συστολής κι εντατικοποίησης της δύναμης ως εάν υπήρχε μια βουλητική δράση, η πρόθεση εισαγωγής απροσδιοριστίας στο εσωτερικό της αδήριτης αναγκαιότητας[945].

Όπως διαπιστώνουμε, στη *Δημιουργική εξέλιξη* διευκρινίζεται και συγχρόνως εμπλουτίζεται ο ρόλος της ύλης ως εμποδίου στην επενέργεια του πνεύματος. Στο έργο αυτό, η υλική πλευρά του κόσμου ως φορέας της αναγκαιότητας καθίσταται πιο αναγκαία από ποτέ, διότι χάρη στην υλικότητα αναδεικνύεται μια άλλη αναγκαιότητα (πέραν της μηχανικής), αυτή της δύναμης της ζωής ως προσπάθειας αναδιαμόρφωσης του δεδομένου και καθορισμένου υλικού στοιχείου. Η μετατροπή του εμποδίου σε εργαλείου είναι η απάντηση στο ερώτημα γιατί το πνεύμα να προσηλωθεί σε ένα τέτοιου είδους εγχείρημα, γιατί δηλαδή να κατέλθει και να «διανοίξει (forer) τη σήραγγα» της ύλης[946]; Είναι λοιπόν φανερό ότι στον μπερξονικό στοχασμό η αιτιότητα αλληλοδιαπλέκεται με τη δημιουργία, ότι η ζωή είναι η αιτία και «το αποτέλεσμα αυτού που παράγει»[947].

Με πιο απλά λόγια, εφόσον η ύλη εκφράζει την αναγκαιότητα, τότε η ύπαρξή της είναι αναγκαία ώστε η εξέλιξη να είναι όντως δημιουργική. Η δημιουργική εξέλιξη συνίσταται λοιπόν σχέση μεταξύ δύο αντιτιθέμενων και αντίδρομων δυνάμεων[948]. Σημειώνουμε ωστόσο, ότι η ύλη είναι απαραίτητη για την εξέλιξη όπως την έχουμε έως τώρα γνωρίσει. Ακολουθώντας την επισήμανση του Riquier, κατά τον οποίον, ο διαχωρισμός της ζωής σε διαφορετικά είδη είναι αποτέλεσμα της αδυναμίας κι όχι της δύναμής της (εφόσον ο διαχωρισμός της προκύπτει λόγω της αδυναμίας της να εισχωρήσει ολοκληρωτικά στην ύλη)[949], ενισχύεται η θέση μας περί της κομβικής σημασίας του όρου της προσπάθειας στην εξέλιξη της ζωής.

[943] V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, σ. 172.

[944] *EC, Œuvres,* σ. 679-680/218 καθώς και σ. 212 (ελλην. μτφρ., σ. 212).

[945] Βλ. J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 871.

[946] «La conscience et la vie», *ES, Oeuvres,* σ. 831/21-22 (ελλην. μτφρ., σ. 114).

[947] Βλ. P.-A. Miquel, « De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie », *Annales bergsoniennes*, (τόμος Γ'), σ. 223.

[948] Βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 233 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 63).

Ο όρος της προσπάθειας έχει σπουδαία αξία στο πλαίσιο της μπερξονικής σύλληψης της απροσδιοριστίας της ζωής. Το μπερξονικό κείμενο μας φανερώνει ότι η ύλη καθορίζει τις δύο όψεις της ζωής: από τη μια πλευρά, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια συνεχώς περιορισμένη προσπάθεια εξαιτίας της ύπαρξης της ύλης, ενώ, από την άλλη, έχουμε μια αδιάλειπτη προσπάθεια δημιουργίας επί της ύλης και μέσω αυτής. Πρόκειται μάλιστα για δυο γνωρίσματα της βουλητικής προσπάθειας που συνέχονται εσωτερικώς μεταξύ τους, καθώς το ένα καθορίζει την ύπαρξη του άλλου. Επομένως, η ύπαρξη της ύλης συνιστά την απαραίτητη συνθήκη εκδήλωσης της θετικότητας της ζωής[950]. Υπό το πρίσμα αυτό, η ζωή εξελίσσεται εξαιτίας της αδυναμίας της, η πρόοδός της οφείλεται στην 'αποτυχία' της πλήρους εκτύλιξης της δύναμής της.

Η χρονική φύση του εγώ και του κόσμου εν γένει καθιστά την ζωτική προσπάθεια, σε κάθε πεδίο του πραγματικού, μια επίπονη και επώδυνη διαδικασία. Σε αυτόν ακριβώς τον επίπονο χαρακτήρα της προσπάθειας έγκειται ίσως η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ της μπερξονικής και της μπιρανιανής σύλληψης της βουλητικής προσπάθειας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό που ουσιαστικά διαφοροποιεί τη σύλληψη του Bergson από αυτήν του Biran είναι ότι ο πρώτος αποδίδει στον όρο του εμποδίου μια θετική σημασία. Στο πλαίσιο αυτό, η μερική αυτοδημιουργία του εγώ, η ζωτική ορμή και η ανάδυση απρόβλεπτης καινοτομίας είναι συνέπειες της ύπαρξης της ύλης ως αντίστασης στην πνευματική δύναμη. Ήδη ο Lachelier (1832-1918) αναφερόταν στη χρήσιμη πλευρά του εμποδίου και της αντίστασης που αυτό προβάλλει. Η αντίσταση του εμποδίου είναι κάτι που πρέπει να νικηθεί, αλλά συγχρόνως και ένα «στήριγμα προς χρήση (point d'appui à utiliser)»[951].

Αντιθέτως, σύμφωνα με τον Biran, το αίσθημα αδυναμίας και ασυνέχειας της βουλητικής δύναμης δεν αφορά μόνο στον εξωτερικό κόσμο, αλλά κυρίως στη ζωή του θυμικού. Το

[949] Βλ. C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 400. Ο Riquier ασκεί κριτική στη θέση του Deleuze περί της θετικότητας που χαρακτηρίζει τη ζωή. Βλ. *αυτόθι*. Όσον αφορά στο έργο του G. Deleuze, βλ. ενδεικτικά *Le bergsonisme*, σ. 105.

[950] Η μπερξονική σκέψη χαρακτηρίζεται από αισιοδοξία και θετικότητα, ωστόσο, αρκετοί ερευνητές τα τελευταία χρόνια επιχειρούν να αναδείξουν τον ρόλο της αρνητικότητας στη φιλοσοφία του Bergson. Βλ. την ενότητα με τίτλο «Η μεταφυσική της Δ*ημιουργικής εξέλιξης*. Η καταστατική θέση του αρνητικού», *Annales bergsoniennes*, (τόμος Δ'), σ. 399-496.

[951] Στον Lachelier απαντάται μια διάκριση μεταξύ χρόνου και χώρου και ίσως μια μορφή αμιγούς χρονικής συνείδησης που αντιδιαστέλλεται σε αυτή του χώρου. Ο γάλλος φιλόσοφος επικρίνει επίσης τον γραμμικό τρόπο αναπαράστασης του χρόνου και τη συνακόλουθη ιδέα περί ταυτόχρονης ύπαρξης παρελθόντος και μέλλοντος. Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* σ. 336, σ. 340-343 και σ. 349.

αίσθημα ασυνέχειας μεταξύ των δύο τρόπων ζωής, αυτής της βούλησης και εκείνης των παθημάτων, συνιστά «το εμπόδιο σε κάθε ευτυχία»[952]. Η διαφοροποίηση και, ως εκ τούτου, η ασυνέχεια της ζωής των παθημάτων με αυτήν της βούλησης και του εγώ φαίνεται να διαρρηγνύει τη συνέχεια της προσπάθειας και άρα του ίδιου του εαυτού. Ο ίδιος ο φιλόσοφος βιώνει μια ζωή «εξ ολοκλήρου διακεκομμένη (toute coupée)»[953]. Στο πλαίσιο αυτό, ο Biran αναζητά συνεχώς ένα στήριγμα, κάτι σταθερό (quelque chose de fixe) έναντι των τροποποιήσεων (modifications) και των διακυμάνσεων (variations), έναντι της ακατάπαυστης αλλά αδάμαστης εσωτερικής ροής[954].

Έχοντας ήδη αναφερθεί στον άκρως αντιμπερξονικό τρόπο θεώρησης του χρόνου από τον Biran[955], θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι το βίωμα του χρόνου στον Biran ταιριάζει αρκετά με την μπερξονική περιγραφή του ονειροπόλου στο *Ύλη και μνήμη*, γεγονός που δεν μας εκπλήσσει, δεδομένου του θαυμασμού που έτρεφε ο Biran για τον Rousseau[956]. Σύμφωνα με την Devarieux, ο φιλόσοφος «ζει τη στιγμή, ούτε καν το παρόν»[957]. Το αίσθημα της ύπαρξης στο χρόνο φαίνεται ότι βρίσκει έναν τρόπο έκφρασης στην ονειροπόληση. Για τον Bergson η ονειροπόληση αναφέρεται στο παρελθόν, στην πολλαπλή ετερογένεια του ψυχισμού. Τούτο, σύμφωνα πάντα με τον Bergson, δυσκολεύει την προσαρμογή στις απαιτήσεις της πραγματικότητας. Όπως μάλιστα γράφει ο Biran: «δραπετεύω από τον εαυτό μου και εξανεμίζομαι (m'évanouis) στις ονειροπολήσεις (songes) της κάθε μέρας»[958].

Από την άλλη πλευρά, ο Bergson συνδιαλέγεται με τον Ravaisson (1813-1900), τον οποίο ο Madinier θεωρεί ως « πραγματικό κληρονόμο (véritable héritier)» της σκέψης του Biran. Ο στοχασμός του Ravaisson χαρακτηρίζεται από μια αισιοδοξία (optimisme) που αντιβαίνει στη « δραματική όψη (aspect dramatique) » του Biran. Σε αυτόν η συνείδηση « δεν είναι πλέον καταπιεσμένη (opprimée)»[959] από τη ζωή. Από την άλλη πλευρά, οι Bergson και Ravaisson

[952] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 265.

[953] *Journal*, τ. I, (Φεβρουάριος 1814-31 Δεκεμβρίου 1816), σ. 20.

[954] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 265.

[955] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 4).

[956] Σχετικά με τη ρουσσωϊκή αναφορά του παραδείγματος του ονειροπόλου από τον *Bergson,* βλ. τη σημείωση 362 της εργασίας μας. Όπως έγραφε ο Biran το 1818 (26 Μαΐου): «Ο Rousseau έκανε την ποίηση (poésie) της πνευματικής (morale) συνείδησης. Θα ήθελα να κάνω τη θεωρία σχετικά με αυτήν», βλ. *Journal intime*, τ. II, σ. 100. Σχετικά με το θέμα της ρουσσωικής επίδρασης στην πρώιμη σκέψη του Biran, βλ. ενδεικτικά το πρώτο κεφάλαιο του H. Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 16-63.

[957] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 263. Πβ. *ό.π.*, σ. 266-267.

[958] *Journal*, τ. II, (5 και 6 Νοεμβρίου 1818), σ. 173.

[959] Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 280-286 και κυρίως σ. 281.

υιοθετούν μία δυναμική θεώρηση του όντος που ασπάζεται την έννοια της απροσδιοριστίας[960].

Υπογραμμίζοντας, για άλλη μια φορά, την καίρια θέση που κατέχει το θέμα του επίπονου χαρακτήρα της προσπάθειας στον Bergson σε σύγκριση με αυτήν που απαντάται στον, προγενέστερό του, Biran, μπορούμε να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο οι δύο σκέψεις αποκλίνουν εξαρχής η μία από την άλλη. Στον Bergson η έννοια της διάρκειας είναι η ίδια η ακατάπαυστη εσωτερική μεταβολή των πραγμάτων, χάρη στην οποία εμφανίζεται η ανάδυση της καινοτομίας.

Η μπερξονική προσπάθεια, ιδωμένη από οντολογική σκοπιά, έρχεται να τροφοδοτήσει την μπερξονική σύλληψη μιας ευρύτερης πνευματικής δύναμης. Η καθολική συνείδηση (η υπερσυνείδηση) αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους το πνευματικό στοιχείο επιχειρεί αδιάκοπα να εισχωρήσει στην ύλη, εμφυτεύοντας σε αυτή, όσο το δυνατό περισσότερο, την απροσδιοριστία της δράσης του. Αυτή η πρωτότυπη μπερξονική ιδέα που τροποποιεί ριζικά τους όρους της δύναμης και της αντίστασης[961] αντιβαίνει πλήρως στο αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας στον Biran και, υπό μια έννοια, το αντιστέφει.

Πιο ειδικά, το κύριο ερώτημα του Biran αφορά στην εισχώρηση του σώματός μας στη συνείδηση, του οργανικού στοιχείου στη βούληση και ειδικότερα μέχρι ποιό σημείο η οργανική βάση εισδύει στη βουλητική δύναμη. Υπενθυμίζουμε εξάλλου, ότι το πραγματικό πρόβλημα δεν είναι η ένωση της ψυχής με το σώμα, αλλά ο διαχωρισμός τους, δηλαδή τα όρια μεταξύ του αυτοματισμού (των έξεων) και της ελεύθερης-προσωπικής δράσης. Κατά μια έννοια, ο Biran, πριν μεταβεί στην πραγμάτευση της τρίτης ζωής, αυτής του πνεύματος, αλλά ίσως ακόμη και στο πλαίσιο αυτής, διατηρεί μία περισσότερο ψυχολική προσέγγιση συγκριτικά με την μπερξονική διάρκεια, η φύση της οποίας είναι διττή: ψυχολογική και συνάμα μεταφυσική.

---

[960] Σχετικά με την προσέγγιση μεταξύ των δυο στοχασμών ως προς τη δημιουργική διάσταση, τις «μεταμορφώσεις (métamorphoses) του έμβιου-όντος (vivant)», βλ. C. Marin, «Ravaisson et Bergson: la science du vivant», *Annales bergsoniennes*, (τόμος Γ΄), σ. 377-392, ιδ. σ. 386-390. Σύμφωνα με τον Dominique Janicaud [βλ. *Une généalogie du spiritualisme français* (1969), νέα έκδοση με τίτλο *Ravaisson et la métaphysique, une généalogie du spiritualisme français* (1997), σ. 10], ο Bergson είχε "εκμπερξονίσει" τη σκέψη του Ravaisson, γεγονός που αναγνωρίζει ο ίδιος ο Bergron (βλ. «La vie et l'œuvre de Ravaisson », *PM*, *Œuvres*, σ. 1450/253, σημ. 1). Για το θέμα αυτό, βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 24-26.

[961] Βλ. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, σ. 208.

3/ <u>Το ανθρώπινο είδος</u>

Η πραγμάτευση του ζητήματος της θέσης που κατέχει το ανθρώπινο είδος στην εξέλιξη της ζωής θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε την μπερξονική θέση ότι «το πρόβλημα της προσωπικότητας μπορεί να ιδωθεί ως το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας». Το ερώτημα σχετικά με την αυτοδημιουργία του ανθρώπου εμφανίζεται ως το σημείο σύγκλισης όλων των ερωτημάτων, ως το ύστατο ερώτημα, ως το «κέντρο έλξης σύνολης της φιλοσοφίας» ή ως αυτό που θα έπρεπε να συνιστά το κέντρο έλξης της[962]. Παρατηρούμε βέβαια ότι η έννοια της προσωπικότητας στον μπερξονικό στοχασμό δεν μελετάται παρά σε σχέση με άλλες θεματικές και σχεδόν ποτέ αυτή καθεαυτή. Μολονότι η έννοια της προσωπικότητας δεν θεματοποιείται από τον Bergson, διαπιστώνουμε ότι η παρουσία της είναι σημαντική καθώς και ότι η ανάπτυξή της γίνεται σταδιακά στο σύνολο του μπερξονικού έργου[963].

Όπως διαπιστώνουμε, το αίσθημα της αδιάλειπτης εσωτερικής μεταβολής συνιστά αυτό που διαφοροποιεί ριζικά τον άνθρωπο από το ζώο[964] και συγκροτεί τη μοναδικότητα του ανθρώπινου είδους και, συγχρόνως, την «προνομιακή (privilégiée)» θέση του στην εξέλιξη της ζωής[965]. Ο άνθρωπος διακρίνεται από τα υπόλοιπα έμβια όντα εξαιτίας της συνειδητής προσπάθειας που αυτός καταβάλλει να «είναι ένα ανθρώπινο πρόσωπο», στοιχείο που αποτελεί το ίδιον του είδους του[966]. «Όλη η ιστορία της ζωής μέχρι τότε ήταν η ιστορία μιας προσπάθειας της συνείδησης για να ανυψώσει την ύλη και ιστορία μιας λίγο πολύ πλήρους συντριβής της συνείδησης από την ύλη που ξανάπεφτε πάνω της». Σύμφωνα με το φιλόσοφο, η ανάπτυξη της ανθρώπινης συνείδησης καταφέρνει να σπάσει την αλυσίδα του αυτοματισμού που διέπει τις υπόλοιπες εξελικτικές γραμμές. «Μόνο με αυτή την εξαιρετικά ειδική έννοια ο άνθρωπος αποτελεί το "τέρμα" και τον "σκοπό" της εξέλιξης». Η συνείδηση «στον άνθρωπο και μόνο στον άνθρωπο ελευθερώνεται» και "εκπληρώνει" το "πρόσταγμα" της ζωής που ήταν «να δημιουργήσει με την ύλη, που είναι η ίδια η αναγκαιότητα ένα εργαλείο ελευθερίας». Σημειώνουμε, ωστόσο, ότι «δεν υπήρξε κατά κυριολεξία σχέδιο ή πρόγραμμα», αλλά είναι η ίδια η εμμένεια της ζωής ως δύναμης επινόησης και δημιουργίας που έφερε εξελισσόμενη τον άνθρωπο σε θέση να είναι «ο μόνος που υπερπήδησε το εμπόδιο» της υλικότητας. Έτσι, ο άνθρωπος μπορεί να ιδωθεί με μια πολύ συγκεκριμένη

[962] « The problem of personality », *Mélanges*, σ. 1051-1052/1071.

[963] Πβ. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 450, 452 και 492.

[964] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1070/1085.

[965] *EC, Œuvres,* σ. 723/269.

[966] «La personnalité», *Mélanges*, σ. 1224-1225.

έννοια ως «λόγος ύπαρξης της εξέλιξης»[967].

Το ανθρώπινο ον είναι αυτό που έχει επίγνωση της διττής του φύσης ως σύνθεση ψυχής και σώματος, πνεύματος και ύλης, ως ελεύθερης βούλησης και αναγκαιότητας: «Σε όλα τα είδη εκτός του ανθρώπου, η συνείδηση έφτασε σε αδιέξοδο μόνο με τον άνθρωπο συνέχισε τον δρόμο της. Άρα ο άνθρωπος συνεχίζει απεριόριστα τη ζωτική κίνηση»[968], δηλαδή την επινοητική προσπάθεια της ζωής, σε αντίθεση με τις άλλες γραμμές στις οποίες η κυριαρχία του αυτοματισμού σηματοδοτεί διάφορες μορφές λήθης του εαυτού, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του εντόμου, στο οποίο εκφράζεται η «απόλυτη» συνειδησιακή λήθη[969]. Μάλιστα, είκοσι πέντε χρόνια μετά την έκδοση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* (1932), ο φιλόσοφος θα μιλήσει για τα προνομιούχα άτομα που παρουσιάζονται στους κόλπους της[970].

Με άλλα λόγια, ο γάλλος φιλόσοφος διαφοροποιείται από μια αμιγώς τελεολογική θεώρηση της ζωής θέτοντας την ύπαρξη του ανθρώπινου είδους ως την κυριότερη επιτυχία της προσπάθειας της ζωής, ως τον λόγο για τον οποίο ο άνθρωπος ως είδος θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ο "σκοπός" της εξέλιξης. Ο φιλόσοφος κρίνει από τα αποτελέσματα της εξέλιξης της ζωής, τα οποία μας δείχνουν ότι ο άνθρωπος μπορεί να ιδωθεί ως "ένα ευτυχές τέρμα" καθώς στην ύπαρξή του φαίνεται να συμπυκνώνεται η ουσία του ζωτικού ρεύματος ως δύναμης επενέργειας επί της ύλης, χωρίς να υπάρχει «κατά κυριολεξία κάποιο εξωτερικό «σχέδιο ή πρόγραμμα»[971], σύμφωνα με το οποίο, ο άνθρωπος να τοποθετήθηκε εξαρχής στην κορυφή της εξέλιξης.

Επομένως, το μπερξονικό κριτήριο της "ανωτερότητας" του ανθρώπου έναντι των άλλων όντων έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος εκπληρώνει καλύτερα όσα εμπερικλείει η ορμή της ζωής. Κύριος όρος αυτής της επιτυχίας είναι η εντατικοποίηση της βουλητικής προσπάθειας στην περίπτωση του ανθρώπου. Η αλληλοσυσχέτιση μεταξύ της ξεχωριστής θέσης του ανθρώπινου είδους και της ανάπτυξης της συνείδησής του συμπεριλαμβάνει την εγκεφαλική δραστηριότητα, τη γλώσσα και τον κοινωνικό βίο. Όλα τα προαναφερθέντα στοιχεία αποτελούν εκδηλώσεις της προαναφερθείσας "ανωτερότητας" που οφείλεται στην επιτυχία της προσπάθειας του ανθρώπου ως είδους: ο άνθρωπος υπερπηδώντας (σε

[967] *EC, Œuvres,* σ. 718-720/264-266 (ελλην. μτφρ., σ. 251-253).

[968] *Ό.π.,* σ. 720-721/266 (ελλην. μτφρ., σ. 253).

[969] *DSMR*, *Œuvres,* σ. 1152-1154/221-222 (ελλην. μτφρ., σ. 163-164).

[970] Βλ. ενδεικτικά, *ό.π.* σ. 1019/51. Για το θέμα των εξαιρετικών ατόμων, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 2).

[971] *EC, Œuvres,* σ. 720/266 (ελλην. μτφρ., σ. 253). Πβ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 239 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 109).

μεγαλύτερο βαθμό συγκριτικά με τα άλλα είδη) την υλική πλευρά της ζωής, επιτυγχάνει όχι να «συντηρεί μόνο τη μηχανή του», αλλά «να τη μεταχειρίζεται κατ'αρέσκεια»[972]. Ο άνθρωπος, χάρη στην ανάπτυξη του νευρικού του συστήματος, είναι ικανός να αντιπαραθέτει σε έναν αυτοματισμό, σε μία συνήθεια, έναν ανταγωνιστικό μηχανισμό, έναν άλλον αυτοματισμό[973].

Η χρήση του όρου "υπερσυνείδηση" και η τοποθέτησή του στις απαρχές της ζωής[974] δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνάμε ότι ανάμεσα στις δύο τάξεις, ψυχολογική και βιολογική, δεν υπάρχει παρά μία αναλογία. Όπως υποδεικνύει ο Camille Riquier, στην μπερξονική σκέψη η πνευματική ενέργεια διακρίνεται από την ψυχική. Η πρώτη δεν συνίσταται στη δεύτερη, αλλά στη «δυνατότητα μετατροπής αυτής σε δυναμική (potentielle) ενέργεια και στη μετέπειτα χρήση της στην επιθυμητή κατεύθυνση»[975].

Θα λέγαμε ότι ο όρος της πνευματικής ενέργειας λαμβάνει το νόημα μιας ευρύτερης δύναμης επενέργειας επί της ύλης εν γένει, ενώ ο όρος της ψυχικής ορμής συνιστά μια επιμέρους έκφρασή της. Σημειώνουμε ότι η ζωτική δύναμη προηγείται της εγκεφαλικής ανάπτυξης, διότι η δεύτερη δεν θα μπορούσε να μας οδηγήσει από μόνη της στην πρώτη, δεδομένου ότι η συνείδηση υπερβαίνει την εγκεφαλική δραστηριότητα. Η προσπάθεια του ανθρώπινου είδους είναι άλλωστε επιτυχής ακριβώς επειδή εκδηλώνει μια συνειδησιακή ανάπτυξη που προϋποθέτει την ύπαρξη μιας δύναμης απροσδιοριστίαςπου καταφέρνει να χρησιμοποιεί την ύλη, δημιουργώντας μέσω αυτής. Έτσι εξηγείται η εγκεφαλική, γλωσσική και κοινωνική πρόοδος του είδους μας[976]. Δεν είναι λοιπόν ούτε το νευρικό σύστημα ούτε η γλώσσα που κατέστησαν τον άνθρωπο ικανό για δημιουργία, αλλά το ακριβώς αντίστροφο. Τα προαναφερθέντα επιτεύγματα αποτελούν προϊόντα δημιουργίας της προσπάθειας του ανθρώπου ως είδους.

Άλλωστε, στο *Ύλη και μνήμη* ο φιλόσοφος καθιστά σαφές ότι ο εγκέφαλος συνιστά ένα όργανο δράσης, η λειτουργία του οποίου ενέχει μία μορφή επιλογής που υπερβαίνει τη μηχανικιστική ερμηνεία του εγκεφάλου. Τούτο ισχύει ακόμη και για τον νωτιαίο μυελό στη δραστηριότητα του οποίου εξηγείται η αντανακλαστική δράση. Υπενθυμίζουμε ότι ο όρος της επιλογής στον Bergson αποτυπώνεται μία ορισμένη βουλητική δράση, κάποια εκδήλωση

[972] *EC, Œuvres,* σ. 719/265 (ελλην. μτφρ., σ. 252).

[973] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 830/20.

[974] *EC, Œuvres,* σ. 716/261.

[975] C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 399.

[976] *EC, Œuvres,* σ. 719-720/265 (ελλην. μτφρ., σ. 252).

απροσδιοριστίας[977].

Θεωρώντας λοιπόν ο Bergson τον άνθρωπο ως το είδος που μπορεί να έχει επίγνωση της χρονικής του φύσης, βρίσκει σε αυτόν το θεμέλιο της διερεύνησής του σχετικά με το σύνολο της ζωής[978]. Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, «*η θεωρία της γνώσης* και *η θεωρία της ζωής* μας φαίνονται αδιαχώριστες»[979]. Με τον τρόπο αυτό, ο Bergson πραγματεύεται τις δύο αντίδρομες αλλά συμπληρωματικές μεταξύ τους γνωστικές δυνάμεις, αυτές της νόησης και του ενστίκτου, προχωρώντας στη βιολογική θεμελίωση της ενορατικής δύναμης και γνώσης[980].

Γ. ΤΟ ΑΝΟΙΧΤΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΛΕΙΣΤΟ

1/ Ο όρος της προσπάθειας στο πλαίσιο της κλειστής κοινωνίας και ηθικής

Η έννοια της κοινωνικής υποχρέωσης στον Bergson αναφέρεται σε ένα σύνολο έξεων που έχουν βιολογική προέλευση. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Bergson, «η κοινωνία, που ενυπάρχει στο κάθε μέλος της, έχει μικρές ή μεγάλες απαιτήσεις που η καθεμιά τους εκφράζει όλη τη ζωτικότητα της κοινωνίας». Η ανθρώπινη κοινωνία παρομοιάζεται με τον ανθρώπινο οργανισμό. Πρόκειται ωστόσο για μια παρομοίωση, μια αναλογία, που ο φιλόσοφος εγκαθιδρύει ανάμεσα στα δύο αυτά στοιχεία αναφορικά με την ύπαρξη ενός "δυνητικού ενστίκτου (instinct virtuel)", στη βάση του οποίου σχηματίζεται ένα σύνολο έξεων με απώτερο στόχο την ομαλή λειτουργία του συνόλου. Με τον τρόπο αυτό, ο φιλόσοφος αντιτίθεται στην εξομοίωση των δύο ειδών κανονικοτήτων, της φυσικής και της κοινωνικής, δεδομένου ότι η ανθρώπινη κοινωνία «είναι ένα σύνολο ελεύθερων όντων»[981]. Η απελευθέρωση της ζωτική ορμής στην περίπτωση του ανθρώπου είχε ως αποτέλεσμα την ανάπτυξης της νόησης σε τέτοιο βαθμό ώστε ο άνθρωπος να θεωρείται «νοήμων και ελεύθερος»[982].

---

[977] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Β. 2 και Γ. 4).

[978] Πβ. *EC, Œuvres,* σ. 527-528/39.

[979] *EC, Œuvres*, σ. 492/ix (ελλην. μτφρ., σ. 12) (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[980] Βλ. ενδεικτικά, *ό.π.,* σ. 489-490/vi καθώς και σ. 9-10 (ελλην. μτφρ.): «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 μαν απόρροια ή μιαν όψη; Εφόσον η σκέψη μας είναι κάτι απ'όσα άφησε καθ'οδόν η εξελικτική κίνηση, πώς θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το σύνολο της εξελικτικής κίνησης;».

[981] *DSMR, Œuvres*, σ. 981-983/1-4 (ελλην. μτφρ., σ. 9-11). Όσον αφορά τον όρο του δυνητικού ενστίκτου, βλ. J. Nabert, « Les instincts et l'intelligence dans les *Deux Sources de la Morale et de la religion* », *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, σ. 313-348.

[982] *DSMR, Œuvres*, σ. 1201, 1211/283, 296 (ελλην. μτφρ., σ. 207, 216).

Η βιολογική θεμελίωση της κοινωνικής και ηθικής υπόστασης του ανθρώπου στη βιολογία συνιστά το κύριο σημείο αντίθεσης ανάμεσα στη μπερξονική σκέψη και την κοινωνιολογική θεωρία του Émile Durkheim (1858-1917)[983]. Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson, όπως και όλοι οι κοινωνιολόγοι (μεταξύ των οποίων και ο Durkheim) της εποχής εκείνης, ακολουθώντας τη σύσταση του Comte, συνέκριναν τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας, τη σχέση του κοινωνικού κανόνα με τα μέλη του, με τη δράση του οργανισμού προς τα μέλη του. Κατά τον Durkheim όμως, η κοινωνία διαφέρει από τον οργανισμό καθότι συνιστά λιγότερο μία βιολογική απ' ότι μία πνευματική (mentale) πραγματικότητα. Επιπλέον, ο Durkheim οδηγείται σε μία σύλληψη της κοινωνίας όπου το άτομο φαίνεται να οφείλει να "θυσιαστεί" για την κοινωνία, δίχως να υπάρχει χώρος για την ανθρώπινη ελευθερία[984].

Ο Bergson ήδη στη *Δημιουργική εξέλιξη* έχει επισημάνει ότι ο κοινωνικός βίος «αποθηκεύει και διατηρεί τις προσπάθειες»[985]. Στο *Γέλιο* επιχειρείται μάλιστα ένας (ίσως

[983] Αξίζει να σημειώσουμε ότι βρίσκουμε ήδη στο *Γέλιο* (1901) τον παραλληλισμό ανάμεσα στη κοινωνία και τον ζωντανό οργανισμό (être vivant), βλ. *R, Œuvres,* σ. 408/34. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. Y. Prélorentzos, « Bergson est-il durkheimien dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ? », *Φιλοσοφία,* σ. 230-255 καθώς και την παρουσίαση του F. Keck στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson*. *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 10-12.

[984] Βλ. Henri Bergson*, Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 364-365 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 4 και 5). Ενώ για τον πρώτο, η κοινωνική υποχρέωση προσδιορίζεται από βιολογικούς όρους, για τον θεμελιωτή της κοινωνιολογίας, η έννοια της κοινωνικής υποχρέωσης έχει τις ρίζες της στην ίδια την κοινωνία. Όπως μάλιστα σημειώνει ο Bergson, ο Durkheim είδε την κοινωνική πίεση, αλλά δεν προχώρησε στη διερεύνηση της προέλευσής της: «το "υπο-κοινωνικό (sous-social)" που θα κάνει κατανοητό το "υπέρ-κοινωνικό (supra-social)"». Πρόκειται για σημείωση του φιλοσόφου στο έργο του J. Vitaloux, *De Durkheim à Bergson*, σ. 146, όπως επισημαίνει η Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, βλ. Th. Anastasopoulou – Kapoyanni, *Causalité et création*, σ. 578, υποσημ. 4 (όπως παραπέμπει ο Γ. Πρελορέντζος στο « Bergson est-il durkheimien dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ? », σ. 250.

Επίσης, ο Bergson θεωρεί ότι ο Durkheim ουσιαστικά αναφέρεται και μελετά αυτό που ο Bergson αποκαλεί "κλειστή κοινωνία", αγνοώντας τη βιολογική της ρίζα. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα να διαφεύγει από τον Durkheim τόσο η ύπαρξη δύο ειδών κοινωνίας (ανοιχτή–κλειστή) όσο ο ρόλος και η σημασία του μεμονωμένου και ξεχωριστού ατόμου. Βλ. την παρουσίαση του F. Keck στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson*. *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 10-11. Όπως θα δούμε παρακάτω, η ικανότητα ευθυκρισίας αποκτά κοινωνικό προσανανατολισμό. Έτσι, με την ψυχολογία του εγώ ο Bergson διευρύνει την κοινωνιολογία του Durkheim. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 375 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 33). Όσον αφορά τον παραλληλισμό οργανισμού-κοινωνίας στον Comte και τον Bergson, βλ. *ό.π.,* σ. 393 (σημ. 112). Ο εισηγητής της κοινωνιολογίας ως επιστήμης, ως κοινωνικής φυσικής, ο Auguste Comte, χρησιμοποιεί τον όρο του βιολογικού οργανισμού προκειμένου να περιγράψει την κοινωνία και τις λειτουργίες της. Βλ. Auguste Compte, *Cours de philosophie positive*, 48ο Μάθημα, τ. IV, σ. 170.

[985] *EC, Œuvres*, σ. 719/265 (ελλην. μτφρ., σ. 252).

μάλιστα ο πρώτος) παραλληλισμός μεταξύ της οντολογικής και της κοινωνικής ζωής. Στο ίδιο έργο ο φιλόσοφος διατυπώνει τη θέση του περί της βαθιάς σύνδεσής της ατομικής συνείδησης με την κοινωνία[986]. Στις *Δύο πηγές* ο Bergson πραγματεύεται το θέμα των κοινωνικών κανονικοτήτων ως ένα σύνολο έξεων, δηλαδή συσσωρευμένων προσπαθειών, που εξυπηρετούν ζωτικές ανάγκες ενός ελεύθερου αλλά κοινωνικού όντος. Ο έμφυτος κοινωνικός χαρακτήρας του ανθρώπου θέτει την απαγόρευση ως «ένα αόρατο και άπιαστο εμπόδιο (ni visible ni tangible)»[987] που πηγάζει από την ίδια τη φύση και συνεπάγεται μια ορισμένη μορφή αυτοματισμού, αποτέλεσμα της νοητικής χαλάρωσης, ως προς την εφαρμογή των κανόνων που είναι καθοριστικής σημασίας για τη διατήρηση του επιτεύγματος του κοινωνικού βίου:

«Σε κανονικές εποχές, συμμορφωνόμαστε στις υποχρεώσεις μας χωρίς καν να το σκεφτούμε. Αν έπρεπε κάθε φορά να τις θυμόμαστε, να τις διατυπώνουμε, θα ήταν πολύ πιο κουραστικό να κάνουμε το καθήκον μας. Αλλά αρκεί η έξη· τις περισσότερες φορές, αρκεί να αφηνόμαστε χαλαροί, για να δώσουμε στην κοινωνία ό,τι περιμένει από μας»[988].

«Κοντολογίς, νιώθουμε υποχρεωμένοι, όπως από οποιαδήποτε έξη». Η κανονικότητα των υποχρεώσεων διαφέρει βεβαίως ριζικά ως προς αυτή των νόμων της φύσης, ωστόσο, στα μάτια μας παίρνει κάτι από την αναγκαιότητα που διέπει τους νόμους της φύσης[989]. Πέραν όμως της υποχρέωσης ως συστήματος συσσωρευμένων προσπαθειών που διασφαλίζουν την κοινωνική ζωή, το αίσθημα της υποχρέωσης αναφέρεται σε έναν διπλό δεσμό, ο οποίος, όπως φαίνεται, αφορά και στις δύο πλευρές της ανθρώπινης φύσης: την πνευματική και την υλική. Εξάλλου, όπως έχουμε αναφέρει[990], η ύπαρξη της κοινωνίας απαιτεί από τον καθένα μας να προσαρμοστεί σε αυτήν. Θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια προσπάθεια προσαρμογής στα περιγράμματα της κοινωνικής πραγματικότητας διά της οποίας επιτυγχάνεται μία εξισορρόπηση των δύο πλευρών του ανθρώπου: της εσωτερικής και της εξωτερικής, της προσωπικής και της κοινωνικής, της χρονικής και της χωρικής (άρα και της νοητικής).

---

[986] *R, Œuvres*, σ. 463/121-122 (ελλην. μτφρ., σ. 130): «Είναι ανάγκη να ζει ο άνθρωπος σε κοινωνία και, κατά συνέπεια, να υποτάσσεται σε έναν κανόνα. Και ό,τι συμβουλεύει το συμφέρον, το προστάζει το λογικό: υπάρχει ένα καθήκον και ο προορισμός μας είναι να το υπακούμε {...} Η αργή πρόοδος της ανθρωπότητας προς μια ολοένα πιο ειρηνευμένη κοινωνική ζωή σταθεροποίησε σιγά-σιγά αυτό το στρώμα, όπως η ίδια η ζωή του πλανήτη μας υπήρξε μια μακρά προσπάθεια για να καλύψει μ'έναν στέρεο και ψυχρό υμένα τη διάπυρη μάζα των αναβραζόντων μετάλλων».

[987] *DSMR, Œuvres*, σ. 981/1 (ελλην. μτφρ., σ. 9).

[988] *Ο.π.*, σ. 989/11-12 (ελλην. μτφρ., σ. 16-17) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[989] *Ο.π.*, σ. 982-983/2-4 (ελλην. μτφρ., σ. 10-11).

[990] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 1).

Σύμφωνα με τον Bergson, «αν δεν είχε μέσα μας κάτι δικό της, η κοινωνία δε θα είχε καμία επιρροή πάνω μας». Όπως επισημαίνεται, «ίσα-ίσα στην επιφάνειά του, στο σημείο που εντάσσεται στον σφιχτό ιστό των άλλων εξωτερικευμένων προσώπων, βρίσκει συνήθως που να προσδεθεί στέρεα το Εγώ μας: η στερεότητά του έγκειται σε αυτήν την αλληλεγγύη. Αλλά στο σημείο που γίνεται η σύνδεση, είναι και το Εγώ εκκοινωνισμένο. Η υποχρέωση, που την θεωρούμε δεσμό μεταξύ των ανθρώπων, συνδέει πρώτα τον καθένα μας με τον εαυτό του»[991].

Με άλλα λόγια, ο διπλός δεσμός που συνδέει το άτομο με την κοινωνία αναφέρεται πρωτίστως στη σύνδεση των δύο πλευρών της ανθρώπινης συνείδησης (εσωτερικής και εξωτερικής), στην ανθρώπινη ύπαρξη ως επιμέρους ατομικότητα που ζει κοινωνικά. Ο δεσμός της κοινωνικής υποχρέωσης είναι διπλός, όπως διπλή είναι και η συνεπαγόμενη προσπάθεια. Ο διπλός δεσμός που εγκαθιδρύει η κοινωνική υποχρέωση έχει ως σημείο αναφοράς το εσωτερικό βάθος της προσωπικής συνείδησης και τη συνύπαρξή της με τους άλλους. Η κοινωνική υποχρέωση αναφέρεται στον δεσμό ανάμεσα στους δύο τρόπους ύπαρξης, τον προσωπικό και τον επιφανειακό-απρόσωπο.

Η σύνδεση μεταξύ βαθέος και κοινωνικού εγώ έχει μεγάλη σημασία, διότι η εξωτερική πλευρά του εγώ εντείνει τη δραστηριότητα που διενεργείται στο εσωτερικό του. Όπως διαβάζουμε, το άτομο «οφείλει την αδιάκοπη ένταση της ενεργητικότητάς του, τη σταθερή κατευθύνση στην προσπάθεια, που εξασφαλίζει τη μεγαλύτερη απόδοση στη δραστηριότητά του» «στις ατελεύτητες ανανεωτικές απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής»[992]. Η ανθρώπινη κοινωνία «επωφελείται από τις προσπάθειες όλων και διευκολύνει την προσπάθεια του καθενός»[993].

Κατά κάποιον τρόπο, ο κοινωνικός βίος αναδύεται ως το εμπόδιο στο οποίο προσκρούει η ατομική συνείδηση, δεδομένης μάλιστα της εσωτερικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στο βαθύ και το επιφανειακό/κοινωνικό εγώ. Τούτο όμως αναγκάζει τον άνθρωπο να τροποποιήσει τη δράση του, να προσαρμοστεί στον εξωτερικό και κοινωνικό βίο και να αναπτυχθεί διαμέσου αυτού. Η ύπαρξη της ανθρώπινης κοινωνίας είναι συγχρόνως εσωτερική και εξωτερική ως προς το άτομο. Εξάλλου, η εμφάνιση της κοινωνίας συνδέεται άρρηκτα με την προσπάθεια της ζωής να επενεργήσει πάνω στην ύλη. Ως εκ τούτου, η ανθρώπινη κοινωνικότητα συνιστά επίτευγμα αλλά και ανάγκη, ενώ η ανθρώπινη κοινωνία συνιστά απόρροια της σχέσης του πνεύματος με την ύλη, αποτελεί προϊόν της δημιουργικής εξέλιξης.

[991] *DSMR, Œuvres*, σ. 986/8 (ελλην. μτφρ., σ. 14).

[992] *Ο.π.*, σ. 987/8 (ελλην. μτφρ., σ. 14).

[993] «La conscience et la vie », *ES*, *Œuvres*, σ. 834/26 (ελλην. μτφρ., σ. 118).

Ειδικότερα, σύμφωνα με το κείμενο των *Δύο πηγών*, η επιτέλεση του καθήκοντος, στηριζόμενη στη συνήθεια, συνήθως συντελείται χωρίς καμία προσπάθεια. Στο πεδίο της κοινωνικής ζωής, η επιλογή που εμπεριέχεται στην φυσική στην οδό του χρόνου, «επιβάλλεται» κάθε στιγμή και τα ανθρώπινα όντα επιλέγουν «φυσικά ό,τι συμφωνεί με τον κανόνα», συνειδητοποιώντας ελάχιστα ότι επιλέγουν να υπακούν στον κανόνα. Εντούτοις, «υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες η υπακοή προϋποθέτει προσπάθεια πάνω στον εαυτό μας». Οι εν λόγω περιπτώσεις συνοδεύονται από μια επιμέρους βουλητική παρέμβαση που έχει ως αποτέλεσμα μια εντατικοποίηση της λειτουργίας της συνείδησης μέσω της αμφιταλάντευσης που αυτή εκδηλώνει. «Οι περιπτώσεις αυτές είναι εξαίρεση», όμως είναι ακριβώς τότε που το καθήκον φανερώνεται «σαν κάτι άκαμπτο και σκληρό», σαν κάτι εξωτερικό ως προς την ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης ύπαρξης, σαν κάτι που προβάλλει αντίσταση στη ανθρώπινη βούληση. Στο πλαίσιο αυτό, η υπακοή στο καθήκον συνίσταται σε μια μορφή αντίστασης στον εαυτό μας, ενώ η ίδια η έννοια του καθήκοντος λαμβάνει έναν διπλό ρόλο, αυτόν του στοιχείου της φύσης (συνιστώντας άρα κάτι αναγκαίο) που λειτουργεί ως εμπόδιο στην ελεύθερη έκφραση της ανθρώπινης βούλησης. Εξού και η αμφιταλάντευση που διαπιστώνεται σε περιπτώσεις κατά τις οποίες η προσπάθειά μας απευθύνεται στη διπλή ύπαρξής μας ως ελεύθερου αλλά και κοινωνικού όντος[994].

Στις προαναφερθείσες περιπτώσεις, η αμφιταλάντευση αποτελεί δείγμα καταβολής προσπάθειας εξισορρόπησης ανάμεσα σε δύο όψεις, της εσωτερικής και της εξωτερικής πλευράς, της ατομικής και της κοινωνικής ζωής, που συνιστούν αδιαχώριστες συνιστώσες της ανθρώπινης προσωπικότητας. Άλλωστε, η ένταξη του ατόμου στο κοινωνικό περιβάλλον σηματοδοτεί μια μορφή προσπάθειας ισορροπίας μεταξύ των δύο άκρων, του εσωτερικού βάθους σε κατάσταση απομόνωσης και της επιφανειακότητας του κοινωνικού βίου και της μηχανικής υπακοής σε όσα επιβάλλει. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι πρόκειται για μια προσπάθεια προσοχής στην κοινωνική ζωή. Εκτός ωστόσο της αυτόματης, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, εφαρμογής των κανόνων, το άτομο χρειάστηκε «να ενταχθεί σε αυτό, και η ένταξη απαιτεί προσπάθεια»[995], μια προσπάθεια που συνδέεται, όπως θα δούμε, με αυτήν της προσοχής στη ζωή.

Διαπιστώνουμε ότι η μπερξονική σύλληψη της κοινωνικής ζωής είναι συμμετρική προς τη γνωσιοθεωρία του Bergson. Θα λέγαμε μάλιστα ότι ο φιλόσοφος στις *Δύο πηγές* ολοκληρώνει τη διερεύνηση της έννοιας της βούλησης. Η διερεύνηση αυτή ξεκίνησε από την μπερξονική θεωρία περί διάρκειας, θεωρία ψυχολογικού και μεταφυσικού χαρακτήρα

[994] *DSMR, Œuvres*, σ. 990-991/12-14 (ελλην. μτφρ., σ. 17-18).

[995] *Ό.π.*, σ. 991/13 (ελλην. μτφρ., σ. 18).

(*Δοκίμιο*), επεκτάθηκε σε μία οντολογική θεώρηση (εικόνα της ζωτικής ορμής στη *Δημιουργική εξέλιξη*), φθάνοντας στο τελευταίο μπερξονικό έργο σε μία θεωρία φιλοσοφικής ανθρωπολογίας[996].

Ο φιλόσοφος δεν αναφέρεται σε κάθε επιμέρους υποχρέωση, αλλά στο «όλον της υποχρέωσης», αυτό «που είναι στη βάση» των υπολοίπων και το οποίο είναι ένα «δυνητικό ένστικτο, όπως εκείνο που υποβαστάζει την έξη της ομιλίας». Τούτο σημαίνει ότι «το όλον της υποχρέωσης θα ήταν ένστικτο αν οι ανθρώπινες κοινωνίες δεν είχαν κατά κάποιον τρόπο ένα έρμα μεταβλητότητας και νόησης»[997]. Αυτό είναι το είδος του κοινωνικού ενστίκτου στο οποίο στηρίζεται, σύμφωνα με τον Bergson, η έννοια της υποχρέωσης εν γένει, της «κοινωνικής υποχρέωσης» που «αποβλέπει πάντα –αφού το ένστικτο είναι σχετικά αναλλοίωτο- σε μια κοινωνία κλειστή, όσο μεγάλη και αν είναι»[998].

Ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, πέραν της έμφυτης κοινωνικότητάς του, το ανθρώπινο είδος διακρίνεται και από την νοητική ανάπτυξη, η οποία συνοδεύεται από το χαρακτηριστικό του εγωϊσμού, δρώντας με άξονα το προσωπικό συμφέρον. Τα δύο αυτά έμφυτα γνωρίσματα συγκρούνται μεταξύ τους: οι στιγμές αμφισβήτησης του κοινωνικού καθήκοντος και αμφιταλάντευσης μεταξύ ατομικού και συλλογικού φέρουν το σημάδι του αναστοχασμού, της επιμέρους βουλητικής δύναμης της νόησης. Η νοητική δύναμη συναντά την αντίσταση του δυνητικού ενστίκτου, το οποίο διαμορφώνει ένα σύνολο προσπαθειών προσανατολισμένων στη διατήρηση του κοινωνικού βίου. Πρόκειται για μια σχέση αντιπαράθεσης και σύγκρουσης μεταξύ δύο διαφορετικών ειδών προσπάθειας, ανάμεσα στη νοητική δράση και την αντίδραση της κοινωνικής βάσης του ατόμου. Το ζήτημα αυτό διευθετείται μέσω της

[996] Όπως υποστηρίζει ο Frédéric Keck, έχουμε να κάνουμε με ένα έργο ανθρωπολογίας, με την έννοια της «επιστήμης όπου ο άνθρωπος αποτελεί ταυτόχρονα το υποκείμενο και το αντικείμενο και η οποία θέτει το πρόβλημα της ανθρωπότητας», βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes*, (τόμος Α΄), σ. 196-200, ιδ. σ. 210. Πρόκειται δηλαδή για ένα έργο που συνίσταται στην προσπάθεια μιας φιλοσοφικής, και όχι επιστημονικής, ανθρωπολογίας, «όπου η ενότητα των ανθρώπινων φαινομένων αναπροσλαμβάνεται (ressaisie) εντός της σχέσης τους με τη ζωή». Βλ. την παρουσίαση του F. Keck στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 17. Πβ. επίσης την άποψη του Leszek Kolakowski (Leszek Kolakowski, *Bergson*, σ. 74), κατά τον οποίο, οι *Δύο πηγές* δεν είναι «ένα έργο ανθρωπολογίας, με την αυστηρή σημασία του όρου, αλλά μάλλον μια φιλοσοφική εξέταση ανθρωπολογικών υλικών». Σχετικά με το χαρακτήρα των *Δύο πηγών* βλ. επίσης B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Α΄), σ. 174 καθώς και τις αναφορές του ίδιου του φιλοσόφου, βλ. *Correspondances*, σ. 1387 και σ. 1365.

[997] *DSMR, Œuvres*, σ. 998-999/22-24 (ελλην. μτφρ., σ. 24-25).

[998] *Ό.π.*, σ. 1001/27 (ελλην. μτφρ., σ. 27).

αντίστασης που θα προβάλει τελικά η διανοητική προσπάθεια στον εαυτό της, προκειμένου να αυτο-περιοριστεί. Εναντιώμενος στην καντιανή ηθική, ο γάλλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι, «εκεί που η νόηση φαίνεται πως θεμελιώνει την υποχρέωση, περιορίζεται να την διατηρεί αντιστεκόμενη σε μια αντίσταση, εμποδίζοντας τον εαυτό της να εμποδίζει»[999].

Έτσι ακριβώς εξηγείται το γεγονός ότι, ενώ η κοινωνία είναι φύσει, βασίζεται σε μια μορφή πίεσης, η οποία πηγάζει, στην πρωταρχική κατάστασή της, από το εσωτερικό του ατόμου, όπως εξάλλου συμβαίνει και με την αντίδρομη τάση της, αυτή της νόησης που τρέφει τον εγωισμό. Η κοινωνική και η διανοητική προσπάθεια είναι δύο εξίσου φυσικά χαρακτηριστικά που αφορούν στην εξωτερική πλευρά της συνείδησης, το ένα όμως αντιτίθεται στο άλλο, διαμορφώνοντας ένα σχήμα δράσης–αντίδρασης που χαρακτηρίζεται από μια αμφιταλάντευση ανάμεσα σε δύο άκρα. Σύμφωνα με τον Bruno Karsenti, οι όροι της φύσης και της ζωής φαίνονται να διακρίνονται, δημιουργώντας μία απόσταση ανάμεσα στη φύση και τη ζωή του ανθρώπου εξαιτίας της νοητικής δράσης. Ζωή και φύση δεν πρέπει λοιπόν να συγχέονται, καθώς ο δεύτερος όρος αναφέρεται στο ομοιογενές φυσικό επίπεδο. Κατά τον Karsenti, ο Bergson δεν είναι ιδιαίτερα ακριβής στο σημείο αυτό και δεν καθιστά δυνατό να δούμε με ευκρίνεια την απόσταση που χωρίζει πλέον τον άνθρωπο από τη φύση, την απόκλισή του από τη φυσική δυναμική της οποίας ο ίδιος είναι προϊόν[1000].

Δεδομένης της ανθρώπινης συνείδησης και συνακόλουθα της επιλογής και της νόησης, το δυνητικό ένστικτο στην "καθαρή" του κατάσταση θα αντιστοιχούσε στη ζωϊκή κι όχι στην ανθρώπινη ύπαρξη. Διαπιστώνουμε λοιπόν την ύπαρξη μιας εξισορροπητικής λειτουργίας που δρα όπως η προσοχή στη ζωή, δηλαδή ως μια προσπάθεια που διαμεσολαβεί μεταξύ δύο ακραίων συνειδησιακών επιπέδων.

Σε ένα τέτοιου είδους πλαίσιο, η μη επαρκή συμετοχή στην προσπάθεια της κοινωνίας, η οποία ωφελείται από την επιμέρους προσπάθεια του ατόμου[1001], συνιστά μια κατάσταση απομόνωσης η οποία συνεπάγεται μια «ανάλογη ασθένεια (mal), που λίγο πολύ μελετήθηκε ως τώρα και ονομάζεται ανία», ενώ «όταν η απομόνωση παρατείνεται, όπως στη φυλάκιση, εκδηλώνονται χαρακτηριστικές πνευματικές διαταραχές»[1002]. Επομένως, η έλλειψη

[999] *Ό.π.*, σ. 1054/95 (ελλην. μτφρ., σ. 74). Ο φιλόσοφος αντιτίθεται στην καντιανή θεώρηση και, γενικότερα, στη θέση περί έλλογης προέλευσης της υποχρέωσης. Για τον Bergson η ρίζα της υποχρέωσης βρίσκεται στην ίδια τη φύση («ανέβηκε από κάτω») και άρα, δεν αφορά μια εξωτερική αρχή («δεν κατέβηκε από πάνω»), σχετικά με το εν λόγω ζήτημα βλ. *ό.π.,* σ. 1050-1053/90-93 (ελλην. μτφρ., σ. 70-73).

[1000] Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 28 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[1001] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1086/137 (ελλην. μτφρ., σ. 103).

[1002] *Ό.π.*, σ. 1064/109 (ελλην. μτφρ., σ. 84, ελαφρώς διορθωμένη). Σχετικά με το θέμα της ψυχοκοινωνικής διάστασης της (μη) προσοχής στη ζωή και τη διεύρυνση της νηματοδότησής της (καθώς η προσοχή στη ζωή

κοινωνικού αισθήματος (sens social) αντιστοιχεί, κατά κάποιον τρόπο, στην μη προσοχή στη ζωή, διότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε μη προσαρμογή στα περιγράμματα της εκάστοτε πραγματικότητας. Η έλλειψη κοινωνικού αισθήματος υποδηλώνει μια ακαμψία του πνεύματος έναντι της κινητικότητας που χαρακτηρίζει τη ζωή σε όλα τα επίπεδά της. Υπενθμίζουμε ότι το κωμικό στοιχείο ενός χαρακτήρα έγκειται στη μηχανική του αντίδραση που συνιστά μια μορφή μη προσοχής στην κοινωνική ζωή, μια «έλλειψη προσοχής απέναντι στον εαυτό μας και, κατά συνέπεια, απέναντι στους άλλους», συνδέεται δηλαδή με μια αντικοινωνικότητα του κωμικού προσώπου που επιφέρει την «αναισθησία του θεατή»[1003].

Στο σημείο αυτό, στις *Δύο πηγές* ο Bergson επαναφέρει το θέμα των προβλημάτων προσωπικότητας επισημαίνοντας μια άλλη πτυχή: πέραν του "ορισμού" των εν λόγω διαταραχών ως προσπάθειών αντίστασης σε κάτι το χειρότερο, παρατηρείται μια «πεισματική αντίσταση» που προβάλλει η ασθένεια «σε κάθε θεραπεία», όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις της μανίας καταδιώξεως για την οποία «όλα αυτά υποδεικνύουν σαφώς ότι πρόκειται για βαθιά ψυχική ανεπάρκεια, εγγενή και σαφώς οριοθετημένη». Επίσης, ο φιλόσοφος, κάνοντας λόγο για το κοινωνικό αίσθημα, αποδεσμεύει την έννοια της ευθυκρισίας από την ορθή λειτουργία της νόησης, διευρύνοντας το γνωσιοθεωρητικό περιεχόμενό της: «Η μανία καταδιώξεως, ακριβέστερα το ερμηνευτικό παραλήρημα, δείχνει ότι η ευθυκρισία μπορεί να υποστεί βλάβη ενώ η ικανότητα για λογικό συλλογισμό παραμένει άθικτη»[1004].

Ο βουλητικός χαρακτήρας της προσπάθειας προσοχής στη ζωή οδηγεί στην επαναφορά ενός ζεύγους αντίθετων εννοιών που είναι ζωτικής σημασίας στην εξέλιξη της ζωής, του διπόλου ενστίκτο–νόηση, η δράση του οποίου βρίσκεται στη βάση θεμελίωσης αυτού που ο φιλόσοφος αποκαλεί ως μυθοπλαστική λειτουργία (fonction fabulatrice) και η οποία συνίσταται σε μια προσπάθεια της φύσης να αντιμετωπίσει τις παρενέργειες της υπέρμετρης νοητικής ανάπτυξης. Η χρησιμότητα λοιπόν της μυθοπλαστικής λειτουργίας συναρτάται με τον κίνδυνο που «θέλησε να αντιμετωπίσει η φύση» μέσω αυτής[1005].

Ο Bergson υπενθυμίζει τη θέση του περί της ζωής ως προσπάθειας επινόησης, εμπλουτίζοντας αυτήν, όπως έχουμε δείξει, με την εισαγωγή του όρου του δυνητικού

δεν αφορά πλέον μόνο στα πράγματα αλλά και στα ανθρώπινα πρόσωπα). Η εσωτερική οργάνωση του ατόμου «εφαρμόζεται (s'exerce) εντός της κοινωνίας» βλ. C. Riquier, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, σ. 87.

[1003] *R, Œuvres,* σ. 450-451, 457/102-103, 112-113 (ελλην. μτφρ., σ. 110, 120-121).

[1004] *DSMR, Œuvres,* σ. 1064-1065/109-110 (ελλην. μτφρ., σ. 84).

[1005] *Ό.π.*, σ. 1067-1068/113 (ελλην. μτφρ., σ. 87).

ενστίκτου, το οποίο αντιστοιχεί σε κάτι που θα ήταν ενστικτώδης λειτουργία, αν δεν υπήρχε η ανθρώπινη νόηση[1006]. Η ανθρώπινη κοινωνία ως απόρροια της ζωής, για την οποία το ένστικτο και η νόηση είναι δύο αλληλοσυπληρωματικές τάσεις[1007], έχει ανάγκη τη μυθοπλαστική λειτουργία ως αντίβαρο στον κίνδυνο που πηγάζει από την ατομική πρωτοβουλία. Με τη μυθοπλαστική λειτουργία γίνεται έκκληση στη δύναμη επινόησης που διαθέτει το ανθρώπινο είδος[1008].

Ο τρόπος περιορισμού της νοητικής δύναμης είναι ανάλογος με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση της κοινωνικής υποχρέωσης στο βαθμό που η ίδια η νόηση παρεμβαίνει παρεμποδίζοντας τον εαυτό της. Στη μυθοπλαστική λειτουργία, το δυνητικό ένστικτο – ή «το υπόλλειμα ενστίκτου που επιβιώνει γύρω από τη νόηση»-, μη μπορώντας να δράσει άμεσα, θα βγάλει από τη νόηση « "φαντασιακά (imaginaires)" που θα αντισταθούν στην παράσταση του πραγματικού και θα πετύχουν, με τη διαμεσολάβηση της νόησης, να εναντιωθούν στη διανοητική εργασία». Η μυθοπλαστική λειτουργία συνίσταται λοιπόν στην προσπάθεια της ζωής να διατηρήσει τον κοινωνικό βίο στο επίπεδο ενός νοήμονος όντος και εκφράζεται ως προσπάθεια της κοινωνίας να επιβιώσει, αλλά και του ίδιου του ατόμου να συνεχίσει να υπάρχει μέσα σε αυτήν, δεδομένου του διπλού δεσμού που συνέχει ατομική και κοινωνική προσπάθεια[1009].

Σε ένα τέτοιου είδους πλαίσιο, η θρησκεία, σε ένα πρώτο επίπεδο, φανερώνεται ως «μια αμυντική αντίδραση της φύσης στη διαλυτική δύναμη της νόησης»[1010], ως ένα αντίβαρο στη νόηση όταν αυτή απειλεί να απορρυθμίσει τη φύση, αναπληρώντας έτσι «ένα πιθανό έλειμμα προσκόλλησης στη ζωή»[1011]. Μάλιστα, είναι μέσω μιας νοητικής διαμεσολάβησης που επιτυγχάνεται η απομάκρυνση του κινδύνου μιας άκρατης ανάπτυξης της αναστοχαστικής δύναμης, μιας «ορισμένης διανοητικότητας»[1012]. Με τον τρόπο αυτό, ένας νοητικός

[1006] *Ό.π.*, σ. 1068-1069/114 (ελλην. μτφρ., σ. 88).

[1007] *Ό.π.*, σ. 1074-1075/122-123 (ελλην. μτφρ., σ. 93). Πβ. το άρθρο του A. Bouaniche, «L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Α'), σ. 143-170.

[1008] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1076/126 (ελλην. μτφρ., σ. 96).

[1009] *Ό.π.*, σ. 1076/124 (ελλην. μτφρ., σ. 94). Η μυθοπλασία συνιστά λοιπόν μία λειτουργία και όχι μία ικανότητα με την έννοιας της παραδοσιακής ψυχολογίας. Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 402 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 8).

[1010] *DSMR, Œuvres*, σ. 1078/127 και σ. 96 (ελλην. μτφρ., σ. 96).

[1011] *Ό.π.*, σ. 1154/223 και σ. 164 (ελλην. μτφρ., σ. 164).

[1012] *Ό.π.*, σ. 1046/211 και σ. 155 (ελλην. μτφρ., σ. 155).

μηχανισμός εναντιώνεται σε μία πρωταρχική νοητική λειτουργία: «Η νοητική παράσταση που αποκαθιστά έτσι την ισορροπία προς όφελος της φύσης είναι θρησκευτικής τάξεως»[1013].

Η διαλυτική δύναμη της νόησης έναντι της κοινωνίας αποτελεί ένα σημείο συμφωνίας μεταξύ του Bergson και του Compte. Ωστόσο, αυτό που ο καθένας προτείνει όσον αφορά τον τρόπο διόρθρωσης του συγκεκριμένου προβλήματος διαφέρει ριζικά από τον τρόπο του άλλου. Ο Comte ενστερνίζεται μία θετική σκέψη και επιστήμη, ενώ ο Bergson αποδέχεται τον "έμφυτο" συνεκτικό ρόλο της θρησκείας, μιας θρησκείας που εγγράφεται στην πλευρά του ενστίκτου και αντιστέκεται στην απόκλιση της νοητικής δύναμης. Σύμφωνα με τον Bruno Karsenti, το δυνητικό ένστικτο των *Δύο πηγών* τοποθετείται ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό (culture), δρώντας με δυνητικό και όχι με φυσικό τρόπο[1014].

Επανερχόμενος στο θέμα της σχέσης μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου, ο Bergson επισημαίνει μια ακόμη διαφορά που εκφράζει τον τρόπο διαφοροποίησης των εξελικτικών προσπαθειών του ανθρώπου και του ζώου. Για το ζώο η επίγνωση του γεγονότος του θανάτου δεν είναι χρήσιμη, δηλαδή αναγκαία με τη ζωτική σημασία του όρου, ενώ αντιθέτως, ο άνθρωπος, καθώς δεν ζει στη σφαίρα του ενστίκτου, διαθέτει αναστοχαστική δύναμη και προβαίνει σε συλλογισμούς που δεν συσχετίζονται το άμεσα χρήσιμο. Ο αναστοχαστικός αυτός προσανατολισμός του ανθρώπινου είδους αντιβαίνει στην "πρόθεση της φύσης", του συμφέροντος της ζωτικής προσπάθειας, διότι η ιδέα του θανάτου θέτει ένα εμπόδιο στην εκδίπλωση της ζωτικής ορμής του κάθε ατόμου, προβάλοντας την ιδέα ενός τέρματος που μπορεί να προκαλέσει ένα καταθλιπτικό συναίσθημα. Σε αυτό ακριβώς το σημείο εισέρχεται η εικόνα της συνέχισης της ζωής μετά το θάνατο η οποία εξουδετερώνει την ιδέα του θανάτου, εκφράζοντας την ισορροπία της φύσης[1015].

Το φαινόμενο της θρησκείας επομένως, πέραν του κοινωνικού ρόλου που επιτελεί, αναφέρεται σε ένα είδος σύγκρουσης μεταξύ της προσπάθειας της ζωής και του ανθρώπινου είδους. Η σύγκρουση προκαλεί μία προσπάθεια αντίδρασης και άμυνας της φύσης (του δυνητικού ενστίκτου) «στον τρόπο με τον οποίο παριστά η νόηση την αναποδραστότητα του θανάτου». Όλες οι θρησκευτικές παραστάσεις συνίστανται σε μια αντίδραση της φύσης, σε

[1013] *Ό.π.*, σ. 1084/134-135 και σ. 102 (ελλην. μτφρ., σ. 102).

[1014] Κατά τον συγγραφέα, το δυνητικό ένστικτο δεν προεκτείνει τον όρο του δυνητικού στον Bergson, αλλά είναι το σημάδι του, η αντήχησή του. Διαμέσου του δυνητικού ενστίκτου ο ανθρώπινος πολιτισμός επιστρέφει στη φυσική ζωή (αυτή του ενστίκτου) χωρίς η τελευταία να "φυσικοποιείται (naturaliser)". Τούτο εμπλουτίζει τον μπερξονικό όρο του δυνητικού στις *Δύο πηγές*. Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 32-35 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[1015] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1085-1086/135-137 (ελλην. μτφρ., σ. 102-103). Πβ. επίσης *ό.π.*, σ. 1149/215-216 (ελλην. μτφρ., σ. 158).

μια ζωτική προσπάθεια έναντι του φόβου του απρόβλεπτου και ακαθόριστου χαρακτήρα του φαινομένου της ζωής. Τούτο προκαλεί την αντίσταση της νόησης[1016] εξαιτίας της δικής της ανεπάρκειας ουσιαστικής κατανόησης της ζωής στο σύνολο της.

Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, εξαιτίας μιας «διπλής αλαζονείας (double orgueil) της νόησης», υποστηρίζουμε τη θέση περί της κληρονομικότητας του επίκτητου, ενώ αρνούμαστε να παραδεχθούμε «την πρωταρχική υποταγή» της νόησης «σε βιολογικές αναγκαιότητες». Έτσι:

«Θέλουμε να γεννιέται ο άνθρωπος ανώτερος απ'ό,τι ήταν άλλοτε· σαν να μην έγκειται η αληθινή αξία στην προσπάθεια! Σαν να μην άξιζε ένα είδος που το κάθε του άτομο οφείλει να υψωθεί πάνω από τον εαυτό του, αφομοιώνοντας κοπιαστικά όλο το παρελθόν, τουλάχιστον εξ ίσου με το είδος που η κάθε του γενιά θα ανυψωνόταν, στο σύνολό της, πάνω από τις προηγούμενες με την αυτόματη δράση της κληρονομικότητας!»[1017].

Όπως θα παρουσιαστεί εκτενέστερα στη συνέχεια της εργασίας μας[1018], ο γάλλος φιλόσοφος τάσσεται ενάντια στη θέση περί ριζικής διαφοροποίησης του ανθρώπινου είδους. Κατά τον Bergson, η διαφορά ανάμεσα στον "πολιτισμένο" και τον "πρωτόγονο" έγκειται ακριβώς στην προσπάθεια που καταβάλλει ο καθένας από τους δύο. Υπάρχουν λοιπόν κοινωνίες που βρίσκονται σε κίνηση και κοινωνίες στάσιμες. Οι πρώτες αναγκάστηκαν «να εντείνουν, κάθε τόσο, την προσπάθειά τους» ακολουθώντας την επινοητική προσπάθεια ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, ενός πρωτοπόρου, ενός επινοητή. Αντιθέτως, λόγω των ευνοϊκών συνθηκών που τροφοδότησαν την οκνηρία τους, οι στάσιμες κοινωνίες δεν εντατικοποιούν την προσπάθειά τους, δεν τροποποιούν ποιοτικά το σύνολο των συνήθειών τους. Το γεγονός αυτό έχει ως αποτελέσμα τη μη ενεργοποίηση της επινοητικής δύναμης και την καθήλωση των κοινωνιών αυτών στο επίπεδο της επανάληψης και του αυτοματισμού[1019].

Στο πλαίσιο λοιπόν της φυσικής κοινωνίας, υπάρχει ήδη η διάκριση μεταξύ δύο μορφών, μεταξύ των στάσιμων και των κοινωνιών που βρίσκονται σε κίνηση. Στις δεύτερες εμφανίζεται ο «επινοητής», ο «πρωτοπόρος», ένας «ανώτερος άνθρωπος», ο οποίος προκαλεί την εντατικοποίηση των επιμέρους προσπαθειών με αποτέλεσμα οι κοινωνίες αυτές να

[1016] *Ό.π.*, σ. 1092-1094/145-146 (ελλην. μτφρ., σ. 109-110). Πβ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* σ. 40-41 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[1017] *DSMR, Œuvres*, σ. 1111-1112/168-169 (ελλην. μτφρ., σ. 125) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1018] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Α. 2).

[1019] *DSMR, Œuvres*, σ. 1121/180 (ελλην. μτφρ., σ. 107-108). Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 1085-1086/135-137 (ελλην. μτφρ., σ. 133): «Οι κοινωνίες που έμειναν λίγο-πολύ "πρωτόγονες" είναι πιθανόν αυτές που δεν είχαν γείτονες, και γενικότερα αυτές που είχαν πάρα πολύ εύκολη ζωή. Δεν χρειάστηκε να κάνουν την αρχική προσπάθεια».

προοδεύουν[1020]. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η κοινωνική αλλά και ηθική προόδος συσχετίζεται με την ύπαρξη "προνομιακών προσωπικοτήτων", η προσπάθεια των οποίων ξεχωρίζει λειτουργώνας ταυτόχρονα ως κάλεσμα προς τους υπόλοιπους. Παρατηρούμε επίσης ότι κάτι ανάλογο φαίνεται να συμβαίνει στο πεδίο της επιστημονικής γνώσης η πραγματική πρόοδος της οποίας «συντελείται με μια προσπάθεια της νόησης» και απαιτεί την «επίμονη προσπάθεια ενός η περισσότερων ανώτερων ανθρώπων». Επιπροσθέτως, η προσπάθεια της επινόησης στον τομέα της επιστήμης είναι διπλή, διότι απευθύνεται συγχρόνως στις επιμέρους βουλήσεις ατόμων, αντιμετωπίζοντας το εμπόδιο της ύπαρξης ενός συνόλου παλαιών συνηθειών, μιας μορφής ευκολίας της εκάστοτε κοινωνίας. Τούτο συνεπάγεται μια ορισμένη ακινησία και ακαμψία που εμποδίζει την ανάπτυξη των δυνητικοτήτων που η κοινωνία, ως μορφή ζωής, φέρει μέσα της :

«Πράγματι, η οργάνωση του ανθρώπου φαινόταν να τον προορίζει για μια πιο μετρημένη ζωή. Απόδειξη, η ενστικτώδης του αντίσταση στις καινοτομίες. Η αδράνεια της ανθρωπότητας υποχωρούσε ανέκαθεν μόνο μετά την ώθηση της ιδιοφυίας. Κοντολογίς, η επιστήμη απαιτεί διπλή προσπάθεια, τη μια από ορισμένους ανθρώπους για να βρουν το καινούργιο, την άλλη από όλους τους υπόλοιπους, για να το υιοθετήσουν και να προσαρμοστούν σε αυτό»[1021].

Ο Bergson προσεγγίζει, στο σημείο αυτό, τη σκέψη του γάλλου κοινωνιολόγου Gabriel Tarde, υποστηρικτή μιας «διατομικής κοινωνιοψυχολογίας (sociopsychologie interindividuelle)»[1022]. Επισημαίνουμε ωστόσο, ότι στον Tarde η επινόηση είναι αποτέλεσμα της μίμησης. Την επινόηση έτσι διαδέχεται μία καινούρια μίμηση. Οι όροι της επινόησης και της μίμησης τοποθετούνται σε ένα υπο-ατομικό επίπεδο, σε αυτό των αλληλεπιδράσεων πίστεων και επιθυμιών (έννοιες που συνιστούν το θεμέλιο της σκέψης του Tarde), ενώ για τον Bergson η μίμηση είναι συλλογική, αλλά η επινόηση, όπως θα φανεί με μεγαλύτερη σαφήνεια στη συνέχεια της εργασίας μας, αυστηρώς προσωπική[1023].

[1020] *Ό.π.*, σ. 1090-1091/142 (ελλην. μτφρ., σ. 107).

[1021] *Ό.π.*, σ. 1119-1120/178-180 και σ. 132-133 (ελλην. μτφρ., σ. 132-133) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1022] Βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 196. Ο Bergson γνώριζε και θαύμαζε το στοχασμό του Tarde, βλ. Y. Prélorentzos, « Bergson est-il durkheimien dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ? », σ. 235 καθώς και σ. 337-338. Όσον αφορά την έννοια της επινόησης στο έργο του ίδιου του Tarde, βλ. Gabriel Tarde, *La Logique Sociale*, σ. 15-56, ιδ. το τέταρτο κεφάλαιο του έργου με τίτλο «Οι νόμοι της επινόησης», σ. 247-330 καθώς και σ. 474. Βλ. επίσης του ιδίου, *Les lois de l'imitation,* κυρίως το τρίτο κεφάλαιο, σ. 66-98 (ιδ. σ. 82-98) καθώς και το πέμπτο κεφάλαιο, σ. 158-212 (ιδ. σ. 158-173).

[1023] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 427-428 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 64). Αναμφίβολα, ο Bergson επαναπροσδιορίζει την έννοια της μίμησης του Tarde, προσδίδοντάς της «ένα εντελώς διαφορετικό νόημα». Ενώ για τον δεύτερο η μίμηση βρίσκεται στην καρδιά της κοινωνίας, αποτελώντας και τον

Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι υπάρχει μία μορφή πάλης ανάμεσα στο παλαιό και το νέο, όπως έχουμε ήδη δείξει ότι συμβαίνει στην περίπτωση της διανοητικής προσπάθειας (της οποίας άλλωστε η επινόηση συνιστά την ανώτερη μορφή). Ο γάλλος φιλόσοφος, προκειμένου να εκθέσει τη θέση του αναφορικά με τη σχέση μεταξύ μαγείας και επιστήμης και αναφερόμενος στην πνευματική οκνηρία που διακρίνει τον "πρωτόγονο" από την πνευματική πρόοδο του "πολιτισμένου", χρησιμοποιεί τον τρόπο δράσης της προσπάθειας επινόησης. Η μαγεία υποχωρεί όσο ο άνθρωπος επιτρέπει στον εαυτό του μέσω της προσπάθειάς του να διευρύνει τη γνώση του. Τούτο δεν σημαίνει ότι η μαγεία εξαφανίζεται·αντιθέτως, μαγεία και επιστήμη, επιθυμία και βούληση συνυπήρχαν ανέκαθεν. Έτσι, «μόλις αποσπαστεί για μια στιγμή η προσοχή μας από την επιστήμη», μόλις επέλθει κάποια χαλάρωση της βουλητικής μας δύναμης και της νοητικής συγκέντρωσης επί του κόσμου, «αμέσως η μαγεία εισορμά στην πολιτισμένη κοινωνία μας»[1024].

Απεναντίας, μαγεία και θρησκεία, κατά τον φιλόσοσο, είναι «συγκαιρινές» προερχόμενες βεβαίως και οι δύο από μια «κοινή απαρχή», της βιωμένης πίστης του ατόμου σε δυνάμεις εξωτερικές ως προς αυτό που δρουν υπέρ του είδους του, πίστη η οποία «συγχέεται άλλωστε με την προσπάθειά του να ζήσει». Μαγεία και θρησκεία συνίστανται σε δύο αποκλίνουσες κατευθύνσεις που ακολουθεί η μυθοπλαστική λειτουργία. Από τη μια μεριά, η μυθοπλαστική λειτουργία στρέφεται προς «εξατομικευμένα πνεύματα» και, από την άλλη, κινείται προς μια «απρόσωπη ουσία», ανάλογα με τον βαθμό αντίστασης που η βιωμένη πίστη θα συναντήσει στο δρόμο της[1025]. Η κοινωνική ζωή ως έκφραση της καθολικής συνείδησης και προοδεύει μέσω εμποδίων:

«διαμέσου αναρίθμητων εμποδίων, η ζωή αγωνίζεται να εξατομικεύσει και να αφομοιώσει, προκειμένου να πετύχει τη μεγαλύτερη ποσότητα, την πλουσιότερη ποικιλία, τις ανώτερες ποιότητες επινόησης και προσπάθειας»[1026].

Εξάλλου, η ίδια η δημοκρατία αποτελεί "προϊόν" μιας ανάπτυξης που υπερβαίνει τον «ψυχικό διμορφισμό» του ατόμου, αυτόν μεταξύ του αρχηγού και του υπηκόου. Η

θεμέλιο λίθο της, για τον πρώτο η μίμηση σηματοδοτεί την "έξοδο από την κοινωνία", τη μετάβαση σε μία "υπερ-κοινωνική δυναμική (dynamique supra-sociale)". Βλ. A. Bouaniche, « L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 151.

[1024] *DSMR, Œuvres*, σ. 1121-1122/181-182 (ελλην. μτφρ., σ. 134-135).

[1025] *Ό.π.*, σ. 1124, 1125-1126/184, 186-187 (ελλην. μτφρ., σ. 136, 138). Πβ. *ό.π.*, σ. 1126/187 (ελλην. μτφρ., σ. 138): «Η αλήθεια είναι ότι, από τη στιγμή που η πίστη θα εγκατασταθεί στη βούληση, αυτή την ωθεί σε κατευθύνσεις τις οποίες βρίσκει ανοιχτές, ή που ανοίγουν στην πορεία της προσπάθειάς της, στα σημεία της μικρότερης αντίστασης».

[1026] «La conscience et la vie », *ES*, *Œuvres*, σ. 835/27 (ελλην. μτφρ., σ. 118) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

δημοκρατία είναι αποτέλεσμα μιας προσπάθειας που αντιβαίνει στη φυσική κατάσταση του είδους και της κοινωνίας μας[1027]. Άλλωστε, ο τρόπος με τον οποίο ο Bergson ορίζει τη δημοκρατία έχει ως σημείο αναφοράς το μέλλον. Η δημοκρατία τίθεται υπό τους όρους της επινοητικής προσπάθειας[1028] όχι του ανθρώπου ως είδους, αλλά σύνολης της ανθρωπότητας, της ανοιχτής κοινωνίας[1029].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η προσπάθεια επινόησης στον Bergson τίθεται σε άμεση συνάρτηση με την μυθοπλαστική λειτουργία. Επιπροσθέτως, η προσπάθεια επινόησης θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο όσον αφορά τη μετάβαση, ή μάλλον το άλμα, από τη φυσική-κλειστή κοινωνία στην ανοιχτή. Κατά μία έννοια, η προσπάθεια επινόησης εναντιώνεται στη "φυσική" κατάσταση του πνεύματος, στον έμφυτο (αλλά ζωτικής σημασίας) προσανατολισμό του προς τη διατήρηση των συνηθειών της κλειστής κοινωνίας και ηθικής.

2/ <u>Η μετάβαση στην ανοιχτή κοινωνία και ηθική</u>

Σύμφωνα με τον Frédéric Worms, η διάκριση ανάμεσα στο κλειστό και το ανοιχτό είναι η σημαντικότερη της μπερξονικής φιλοσοφίας[1030]. Σημειώνουμε ότι, όπως έχει επισημάνει ο Jankélévitch, η στατική υποχρέωση είναι απρόσωπη, υπενθυμίζοντάς μας ότι κάτι τέτοιο ισχύει και για την μνήμη-έξη, ενώ, από την άλλη μεριά, η δυναμική ηθική στηρίζεται σε προνομιακές προσωπικότητες στις οποίες εκδηλώνεται το προσωπικό στοιχείο[1031]. Οι εν λόγω προσωπικότητες (όπως οι ήρωες και οι άγιοι) προωθούν τη δημιουργία νέων αξιών και σηματοδοτούν την εμφάνιση στην ιστορία νεών μορφών δικαιοσύνης[1032].

Έχοντας περιγράψει τον ρόλο που διαδραματίζει η προσπάθεια στη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, ρόλος ενστικτώδης και ρυθμιστικός έναντι μιας επιμέρους βουλητικής

[1027] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1212-1216/296-302 (ελλην. μτφρ., σ. 216-220).

[1028] Βλ. *ό.π.,* σ. 1215/300 (ελλην. μτφρ., σ. 219).

[1029] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 14 (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή). Ο Bruno Karsenti επισημαίνει ότι η δημοκρατία στον Bergson συλλαμβάνεται ως πρόθεση που συνδέεται περισσότερο με την θρησκεία παρά με την πολιτική. Ο όρος της αγάπης συνδέεται με τον τρίτο όρο «του δημοκρατικού εμβλήματος» (του εμβλήματος της Γαλλικής Δημοκρατίας), αυτού της αδερφότητας. Βλ. Bergson. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 421 (κριτ. έκδ.Flammarion, σημ. 12). Σχετικά με την « ευαγγελική ουσία » της δημοκρατίας (βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1215/300), βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 504 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 109). Σχετικά με τον όρο της αγάπης σε σχέση με την ανοιχτή κοινωνία, αυτήν της ανθρωπότητας, βλ. κεφ. 4 (Β. 3).

[1030] Βλ. ενδεικτικά F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, σ. 322-340.

[1031] Βλ. V. Jankélévitch, *Henri Bergson,* σ. 192.

[1032] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 560 (κριτ. έκδ. P.U.F., αναλυτικός πίνακας).

προσπάθειας, αυτής της νόησης, μπορούμε να προχωρήσουμε στη διερεύνηση του θεμελιακού ζεύγους αντίθετων εννοιών στις *Δύο πηγές*: του κλειστού και του ανοιχτού. Ο πρώτος όρος (αυτός του κλειστού) αντιστοιχεί στο φυσικό στοιχείο, ενώ ο δεύτερος αναφέρεται σε μια ηθική που υπερβαίνει την πρώτη (αυτή της φύσης). Η κλειστή κοινωνία και η ηθική που την συνέχει, ο κοινωνικός δεσμός ανάμεσα στα μέλη μίας δεδομένης κοινωνίας συντελείται φυσικά και αδιαμεσολάβητα, ενώ η «αγάπη για την ανθρωπότητα», «είναι έμμεση και επίκτητη». Ανάμεσα στις δύο μορφές κοινωνίας, «ανάμεσα στη κοινωνία στην οποία ζούμε και στην ανθρωπότητα εν γένει» υπάρχει μία διαφορά φύσεως «και όχι απλώς βαθμού». Εξού και το άλμα που απαιτείται ώστε να μεταβούμε από τη μία στην άλλη, καθώς δεν αρκεί «μια σταδιακή διαστολή» του κοινωνικού αισθήματος[1033].

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο Bergson δανείζεται το ζεύγος εννοιών στατικό και δυναμικό από τον Comte, δίνοντας ωστόσο στους εν λόγω όρους καινούριο νόημα[1034]. Ο Comte ενστερνίζεται την άποψη περί γραμμικής προόδου της ανθρωπότητας, όπου η πρόοοδος μπορεί να προβλεφθεί με βάση το νόμο των τριών καταστάσεων. Στο πλαίσιο αυτό, η πρόοδος συνίσταται στην αναγωγή του δυναμικού στο στατικό και στον έλεγχο του πρώτου στοιχείου από το δεύτερο. Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τον Bergson, η πρόοδος συνίσταται σε μια πορεία προς τα εμπρός, «σε ένα σύνολο προσπάθειών ανοίγματος ενάντια στη φυσική τάση της ανθρωπότητας», δηλαδή σε μια σειρά «δημιουργικών προσπαθειών που είναι πάντα μοναδικές» και στην οποία το δυναμικό υπεβαίνει το φυσική κατάσταση, την κλειστή κοινωνία[1035]. Η σχέση επομένως ανάμεσα στο στατικό και το δυναμικό και η ίδια η έννοια της προόδου συνεπάγεται μία ρήξη και όχι, όπως στον Comte, μία ανάπτυξη από το ένα στο άλλο[1036].

Η διαφορά φύσης ανάμεσα στη κλειστή και την ανοιχτή κοινωνία και ηθική, ανάμεσα στο κλειστό και το ανοιχτό αντιστοιχεί σε μια «διαφορά ζωτικού τόνου»[1037]. Ως εκ τούτου, η μετάβαση από τη μία στην άλλη συνεπάγεται μια ριζική τροποποίηση που συμβαδίζει με μια άλλου είδους προσπάθεια της βούλησης σε σχέση με αυτή διά της οποίας επιτυγχάνεται η

[1033] *DSMR, Œuvres*, σ. 1002/28 (ελλην. μτφρ., σ. 28).

[1034] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 420-421 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 30).

[1035] Βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 210-214, ιδ. σ. 211. Ο Comte είχε πάρει τις έννοιες στατικό-δυναμικό από τον ιατρό και βιολόγο Henri de Blainville, βλ., *ό.π.,* σ. 211. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 397 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 143). Πβ. επίσης την αναφορά του Bergson στον Comte, βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1074.

[1036] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 420-421 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 30).

[1037] *DSMR, Œuvres*, σ. 1024/57 και σ. 47 (ελλην. μτφρ., σ. 47).

συνοχή της ομάδας, προσπάθεια η οποία, όπως είδαμε, συνίσταται σε μια αντιπαράθεση μεταξύ της φύσης και της υπέρμετρης νοητικής ανάπτυξης. Το κοινωνικό αίσθημα εκφραζόμενο ως κοινωνική υποχρέωση έγκειται σε μια πίεση και απαιτεί μια εξισορροπητική προσπάθεια μέσω των δύο αντιτιθέμενων τάσεων του ατόμου, αυτή που κινείται προς τη διατήρηση του συνόλου και εκείνη που αποσκοπεί στο προσωπικό συμφέρον. Σε αντιδιαστολή προς την προσπάθεια ως διαμεσολάβηση μεταξύ νόησης και ενστίκτου, η δεύτερη συνίσταται «στην κοινή μίμηση ενός προτύπου», μίας εξαιρετικής προσωπικότητας που λειτουργεί ως κάλεσμα προς τους άλλους[1038].

Με αυτόν τον τρόπο, η ανοιχτή κοινωνία και ηθική ανταποκρίνεται σε μια «έλξη» από το παράδειγμα της εξέχουσας προσωπικότητας, στην «προσδοκία» του καινοφανούς, ενός ανοίγματος που αντιτίθεται στις φυσικές έξεις. Εδώ ακριβώς έγκειται ο ρόλος των αποκαλούμενων «ηρώων της ηθικής ζωής» μέσω των οποίων, όπως θα δείξουμε εκτενέστερα στη συνέχεια, επιτελείται ο "σκοπός της ζωής" ως δημιουργική προσπάθεια, ως προέκταση της αρχικής ζωτικής ορμής[1039].

Εντούτοις, οι δύο αντιτιθέμενες ηθικές «δεν παρουσιάζονται πια σε καθαρή κατάσταση», καθώς παρατηρείται μια αλληλοδιείσδυση μεταξύ των στοιχείων των δύο αντίθετων κι αντίδρομων τάσεων, της κλειστής και της ανοιχτής ηθικής:

«Η πρώτη έχει δώσει στη δεύτερη κάτι από τη δύναμη καταναγκασμού της· η δεύτερη, έχει ραντίσει την πρώτη με κάτι από το άρωμά της. Έχουμε μπροστά μας μία σειρά διαβαθμίσεις ή υπόβαθμίσεις, ανάλογα με το αν διατρέχουμε τις εντολές της ηθικής ζωής αρχίζοντας από το ένα ή το άλλο άκρο· όσο για τα δύο ακραία όρια, έχουν μάλλον θεωρητικό ενδιαφέρον· άλλωστε, ποτέ δεν τα φτάνουμε πραγματικά»[1040].

Εξάλλου, «η καθαρή προσδοκία είναι ένα ιδεατό όριο, όπως η γυμνή υποχρέωση»[1041]. Έτσι, έχουμε να κάνουμε με μία, θα λέγαμε, μικτή κοινωνία, όπου το ανοιχτό και το κλειστό

[1038] *Ό.π.,* σ. 1003-1004/30 (ελλην. μτφρ., σ. 29). Σημειώνουμε ότι το καλέσμα του εξαιρετικού ατόμου, της εξαιρετικής προσωπικότητας απευθύνεται σε όλους.

[1039] *Ό.π.,* σ. 1015-1017/46-48 (ελλην. μτφρ., σ. 40-42): «Είναι όλοι εδώ, ιδρυτές και μεταρρυθμιστές θρησκειών, μυστικιστές και άγιοι, αφανείς ήρωες της ηθικής ζωής που συναντήσαμε στον δρόμο μας και που στα μάτια μας είναι ένας από τους πιο μεγάλους: παρασυρμένοι από το παράδειγμά τους, ενωνόμαστε μ' αυτούς σαν με στρατό νικητών. Γιατί είναι πράγματι νικητές· ανέτρεψαν την αντίσταση της φύσης και ανύψωσαν την ανθρωπότητα σε νέα πεπρωμένα {...}. Η αλήθεια είναι ότι, αν κατεβαίναμε ως τη ρίζα της φύσης, θα παρατηρούσαμε πιθανόν ότι η ίδια δύναμη εκδηλώνεται άμεσα, περιστρεφόμενη γύρω από τον εαυτό της, στο ανθρώπινο είδος από τη στιγμή που συγκροτήθηκε και ενεργεί έπειτα έμμεσα, με τη διαμεσολάβηση προνομιούχων προσωπικοτήτων, για να ωθήσει την ανθρωπότητα προς τα εμπρός».

[1040] *Ό.π.,* σ. 1017-1018/48 (ελλην. μτφρ., σ. 42) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1041] *Ό.π.,* σ. 1046/85 (ελλην. μτφρ., σ. 67).

συνιστούν τάσεις που συνυπάρχουν. Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι πρόκειται για τη συνύπαρξη δύο διαφορετικών προσπαθειών: το πρώτο είδος προσπάθειας στρέφεται προς το κοινωνικό-φυσικό, ενώ το άλλο προσανατολίζεται προς την ανθρωπότητα[1042]. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, το δυναμικό φαίνεται να απορρόφησε το στατικό[1043]. Μάλιστα, το διακριτικό γνώρισμα του πρώτου έναντι του δεύτερου φαίνεται να συνίσταται στον όρο της προσπάθειας. Σύμφωνα με τον ίδιο τον φιλόσοφο: «η στάση που μας ενδιαφέρει είναι επίκτητη· απαιτεί, ανέκαθεν απαιτούσε, προσπάθεια»[1044], όχι βεβαίως αυτήν της βουλητικής ένταξης και προσαρμογής στο κοινωνικό πλαίσιο.

Η προσαρμογή του εγώ στην κοινωνία προϋποθέτει μια ορισμένη προσπάθεια κάτι που νοηματοδοτείται ως φυσικό γεγονός. Η διαμόρφωση μιας δυναμικής κοινωνίας απαιτεί μία άλλου είδους προσπάθεια της βούλησης, την προσπάθεια υπέρβασης του δεδομένου συστήματος έξεων, του κλειστού πλαισίου. Μία τέτοιου είδους προσπάθεια χρειάζεται, ή, πιο συγκεκριμένα, διεγείρεται από μια υπερ-νοητική συγκίνηση έναντι της υπο-νοητικής που κινητοποιεί την πρώτη[1045].

Με τη θέση ότι τα συναισθήματα μπορούν να δημιουργήσουν ιδέες, ο Bergson προσεγγίζει τη θεωρία του James περί των συγκινήσεων. Όπως είδαμε, τα συναισθήματα, κατά τον Αμερικανό, δεν οφείλονται στις ιδέες, αλλά στις τροποποιήσεις της φυσιολογίας του σώματος. Ο Αμερικανός διαμορφώνει τη συγκεκριμένη θεωρία υπό την επίδραση του Δαρβίνου και του Alexander Bain[1046].

Η διάκριση μεταξύ στατικού-δυναμικού, κλειστού-ανοιχτού μας παραπέμπει σε μια προγενέστερη, σε αυτή μεταξύ του επιφανειακού και του βαθέος, του απρόσωπου και του προσωπικού, της ομοιογένειας της εξωτερικότητας και της ετερογένειας της εσωτερικότητας, του ενεργώς υπάρχοντος και του δυνητικού. Ο ρόλος της προσπάθειας συνεχίζει και εδώ να είναι ιδιαιτέρως σημαντικός, δεδομένου ότι συμπίπτει με την αιτία διαφοροποίησης των δύο τάσεων, ιδωμένων ως επιπέδων διαφορετικής βουλητικής έντασης, διαμορφώνοντας,

[1042] Βλ. *ό.π.,* σ. 1004-1005/31 και σ. 30 (ελλην. μτφρ., σ. 30).

[1043] Βλ. *ό.π.,* σ. 1025/58 (ελλην. μτφρ., σ. 48) καθώς και *ό.π.,* σ. 1134/197 (ελλην. μτφρ., σ. 145).

[1044] *Ό.π.,* σ. 1007/35 (ελλην. μτφρ., σ 33).

[1045] Βλ. *ό.π.,* σ. 1011-1012/40-41 (ελλην. μτφρ., σ. 36-37): Η υπο-νοητική συγκίνηση αντιστοιχεί σε μια επιφανειακή θυμική κατάσταση: εδώ «η συγκίνηση είναι επακόλουθο μίας ιδέας ή μιας εικόνας που παρασταίνεται», ενώ η υπερ-νοητική αποτελεί «μια ανατάραξη στα βάθη» της εσωτερικής ζωής, είναι «μάλλον αιτία κι όχι πια αποτέλεσμα» των επακόλουθων διανοητικών καταστάσεων. Μόνο αυτή «μπορεί να γεννήσει ιδέες».

[1046] Βλ. πρώτιστα William James, *Les émotions. Œuvres choisies I,* σ. 7-24 (εισαγωγή). Βλ. επίσης Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 390 (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 89).

ταυτόχρονα, μια διπλή αντίδρομη κίνηση γύρω από τη νόηση[1047]. Όπως διαπιστώνουμε, η διανοητική προσπάθεια τοποθετείται ανάμεσα σε άλλες δύο, αντίθετες μεταξύ τους, όψεις της βουλητικής προσπάθειας εν γένει: ανάμεσα στην υπο-νοητική και την υπερ-νοητική[1048], κατέχει λοιπόν την «ενδιάμεση θέση ανάμεσα στο κλειστό και το ανοιχτό»[1049], αποτελεί το ενδιάμεσο επίπεδο μιας τριπλής διάρθρωσης της βουλητικής λειτουργίας.

Το απαιτούμενο λοιπόν άλμα από την φυσική κατάσταση σε αυτήν του ανοιχτού προϋποθέτει μία προσπάθεια έναντι της αντίστασης της πρώτης, προσπάθεια η οποία είναι συνεκτατή της βούλησης ως ορμής δημιουργίας. Έτσι, η εν λόγω μετάβαση απαιτεί μια προσπάθεια επινόησης εφάμιλλη με αυτή του καλλιτέχνη, η οποία διαρρηγνύει τον κύκλο αυτοματισμού στον οποίο έχει περιέλθει η ζωτική ορμή στο επίπεδο του ανθρώπινου είδους και κοινωνίας[1050]. Βέβαια, η απεικόνιση της ανθρωπότητας ως εγκλωβισμένης σε ένα κύκλο είναι κάτι που απαντάται στις *Δύο πηγές*. Αντιθέτως, στη *Δημιουργική εξέλιξη* δίνεται έμφαση στο γεγονός ότι με τον άνθρωπο σπάει ο κύκλος του αυτοματισμού[1051].

Το άλμα από την κλειστή στην ανοιχτή κοινωνία φαίνεται να συνοδεύεται από την μετάβαση από τη στατική θρησκεία (αυτήν που αντιστοιχεί στη φυσική κατάσταση) στη δυναμική. Επισημαίνουμε ωστόσο ότι η θρησκεία βρίσκεται σε μια μικτή κατάσταση όπου έχουμε την αλληλοδιείσδυση στατικού–δυναμικού. Η μετάβαση από το στατικό στο δυναμικό φανερώνεται σαν μία εξελικτική διαδικασία. Ο ρόλος της επινοητικής προσπάθειας μιας προνομιακής ψυχής είναι κομβικός, διότι αυτού του είδους η προσπάθεια καθορίζει το άλμα

[1047] *DSMR, Œuvres*, σ. 1046/85 (ελλην. μτφρ., σ. 67): «Η υποχρέωση που προσκολλάται στη διαταγή είναι υπο-νοητική, ως προς το πρωταρχικό και θεμελιώδες μέρος της. Η αποτελεσματικότητα της έκκλησης εδράζεται στη δύναμη της συγκίνησης που προκλήθηκε κάποτε, που υπάρχει ακόμη ή θα μπορούσε να υπάρχει: η συγκίνηση αυτή, έστω και μόνον επειδή μπορεί να αναλυθεί απεριόριστα σε ιδέες, είναι κάτι παραπάνω από ιδέα·είναι υπερ-νοητική. Οι δύο δυνάμεις, που ενεργούν σε διαφορετικές περιοχές της ψυχής, προβάλλονται στο ενδιάμεσο επίπεδο, που είναι το επίπεδο της νόησης».

[1048] Εξάλλου, ο φιλόσοφος αντιτίθεται στην καντιανή θεώρηση και, γενικότερα, στη θέση περί έλλογης προέλευσης της υποχρέωσης, βλ. *ό.π.,* σ. 1050-1053/90-93 (ελλην. μτφρ., σ. 70-73). Κατά τον γάλλο φιλόσοφο, η ρίζα της υποχρέωσης βρίσκεται στην ίδια τη φύση («ανέβηκε από κάτω») και άρα, δεν αφορά μια εξωτερική αρχή («δεν κατέβηκε από πάνω»).

[1049] Βλ. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, σ. 325-326.

[1050] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1193/273 (ελλην. μτφρ., σ. 199).

[1051] Βλ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 479 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 162). Στο τελευταίο έργο του φιλοσόφου σύνολη η εξέλιξη της ζωής θα παρουσιαστεί ως αποτέλεσμα της θεϊκής δύναμης ως αγάπης. Βλ. κεφ. (ενοτ. Β. 3). Όσον αφορά τη σχέση ανάμεσα στον Θεό της *Δημιουργικής εξέλιξης* και των *Δύο πηγών*, βλ. F. Worms, « Dieu dans la philosophie de Bergson», *Bergson. L'Évolution Créatrice e il problema religioso*, σ. 51-60.

από το ανοιχτό στο κλειστό. Η προσπάθεια μιας προσωπικότητας κρίνεται ως εξαιτερική επειδή ακριβώς παρακινεί την κοινωνία, η οποία, στη συνέχεια θα καταβάλει τη δική της προσπάθεια ποιοτικού ανασχηματισμού της:

«Είναι ένα άλμα προς τα εμπρός, που γίνεται μόνον αν η κοινωνία είναι αποφασισμένη να δοκιμάσει ένα πείραμα πρέπει, γι'αυτό, ν'αφήσει να την πείσουν, ή τουλάχιστον να την ταρακουνήσουν· και πάντα κάποιος την ταρακουνούσε»[1052].

Οι δυνάμεις επομένως της πίεσης-καταναγκασμού και της έλξης-προσδοκίας λειτουργούν ως δύο αντίδρομες αλλά "συμπληρωματικές", προσπάθειες, στους κόλπους της_δυαδικότητας της ίδιας της ζωής ως δυναμικής σχέσης μεταξύ συνείδησης (απροσδιοριστίας) και ύλης (αναγκαιότητας)[1053]. Η έννοια λοιπόν της φύσης στον Bergson φαίνεται να έχει ένα διπλό περιεχόμενο: από τη μία μεριά, το φυσικό αφορά στην αδήριτη αναγκαιότητα, στη μηχανιστική ζωή, από την άλλη, η εισβολή της απροσδιοριστίας δυναμιτίζει το φυσικό στοιχείο. Παρά ταύτα, υπενθυμίζουμε ότι η ζωή είναι μία περιορισμένη και πεπερασμένη δύναμη. Η ανάδυση του καινοφανούς είναι κάτι που θεμελιώνεται στην εμμένεια της ζωής, δηλαδή στην προσπάθεια εισχώρησης της ελευθερίας στην ύλη. Μέχρι εκεί, η ανάδυση της καινοτομίας εναπόκειται στη φύση, σε μία φύση στην οποία διεισδύει η απροσδιοριστία της ζωής.

Ωστόσο, το πεπερασμένο της δύναμης της ζωής συνεπάγεται ότι η προσπάθειά της δεν είναι ολοκληρωμένη. Στις *Δύο πηγές* η ζωή ως δημιουργία επικαλείται μία δύναμη που υπερβαίνει την εμμένεια της δράση της. Αφήνουμε προς το παρόν τα διάφορα ερωτήματα που προκύπτουν σχετικά με την προσπάθεια του μεγάλου μυστικού (mystique)[1054], επισημαίνοντας ότι η δράση του εμφανίζεται, σε ένα πρώτο επίπεδο, να αναπτύσσει αυτό που δυνητικά εμπεριέχει η ζωή ως υπερσυνείδηση. Άλλωστε, σύμφωνα με το έργο του 1907:

[1052] *DSMR, Œuvres*, σ. 1038/74 (ελλην. μτφρ., σ. 59-60). Η δράση των εξαιτερικών αυτών ατόμων συνιστά τον κύριο μοχλό της ανθρώπινης ιστορίας. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ.406 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 195).

Όσον αφορά τη μικτή κατάσταση της θρησκείας, βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1202/284-285 (ελλην. μτφρ., σ. 208): « Η δυναμική θρησκεία που προβάλλει έτσι εναντιώνεται στη στατική θρησκεία που προήλθε από τη μυθοπλαστική λειτουργία, όπως η ανοιχτή κοινωνία εναντιώνεται στην κλειστή. Αλλά όπως η νέα ηθική προσδοκία αποκτά σώμα μόνο καθώς δανείζεται από την κλειστή κοινωνία τη φυσική της μορφή που είναι η υποχρέωση, έτσι και η δυναμική θρησκεία διαδίδεται μόνο με εικόνες και σύμβολα που της παρέχει η μυθοπλαστική λειτουργία».

[1053] *DSMR, Œuvres*, σ. 1057/98-99 (ελλην. μτφρ., σ. 77).

[1054] Για την ενόραση του μεγάλου μυστικού, βλ. κεφ. 4 (Β. 3).

« σύμπασα η ανθρωπότητα, εν χώρω και εν χρόνω, είναι μια τεράστια στρατιά που καλπάζει πλάι στον καθένα μας, μπροστά μας και πίσω μας, με μια ξέφρενη έφοδο ικανή να υπερφαλαγγίσει όλες τις αντιστάσεις και να υπερβεί πολλά εμπόδια, ίσως μάλιστα και το θάνατο»[1055].

Ωστόσο, η δράση του μεγάλου μυστικού επικαλείται μία ανώτερη, μία υπερβατική δύναμη. Υπενθυμίζουμε εξάλλου, ότι η δύναμη της ζωής είναι πεπερασμένη και περιορισμένη. Ο μεγάλος μυστικός στις *Δύο πηγές* θα αποτελέσει ένα "νέο είδος", κάτι ανώτερο από τους υπόλοιπους. Παρόλο που το καλεσμά του θα απευθύνεται σε όλους, η πλειονότητα των ανθρώπων δεν μπορεί να προχωρήσει όπως αυτός. Αντιθέτως, στη *Δημιουργική εξέλιξη* είναι η ίδια η ανθρωπότητα (ως προϊόν της ζωής) που θα υπερβεί τον εαυτό της και όχι ένα επιμέρους άτομο (ο μεγάλος μυστικός) που θα υπερβεί τους άλλους[1056].

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο των *Δύο πηγών*, ο φιλόσοφος εισάγει δύο νέους όρους[1057] αναφορικά με την εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών. Πρόκειται για το "νόμο" της *διπλής διχοτομίας* (loi de la *double dichotomie*) και για το "νόμο" της *διπλής φρενίτιδας* (*double frénésie*). Ο χαρακτηρισμός τους ως νόμων έγκειται, προφανώς, στην "κανονικότητα" των τάσεων που σχεδιάζουν οι δύο όροι αναφορικά με την εξέλιξη της έμφυτης ανθρώπινης κοινωνικότητας[1058]. Η κοινή βάση των δύο παρατηρούμενων "κανονικοτήτων" συνίσταται στην εξέλιξη του ανθρώπινου και, συνακόλουθα, του κοινωνικού βίου, ως απόρροια της σχέσης μεταξύ της πνευματικής και της υλικής τάσης της ζωής[1059].

Ακόμα μια φορά, ο φιλόσοφος παραλληλίζει τη γενική εξέλιξη της ζωής με την εξέλιξη της ανθρώπινης συνείδησης. Εντούτοις, στην πρώτη περίπτωση, η διχοτόμηση της ζωής, σε διαφορετικά είδη, «η υλικότητα που έδωσαν στον εαυτό τους», εμποδίζει την επανένωσή τους, δηλαδή την επαναφορά της αρχικής τάσης και την εξέλιξή της, ενώ στη δεύτερη

[1055] EC, *Œuvres,* σ. 725/271 (ελλην. μτφρ., σ. 257) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Η αινιγματική τελευταία έκφραση του τρίτου κεφαλαίου της *Δημιουργικής εξέλιξης* πρέπει να ιδωθεί σε συνδυασμό με το εξίσου αινιγματικό τέλος των *Δύο πηγών* [βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1245/338 (ελλην. μτφρ., σ. 246)], όπου ο Bergson αναφέρεται στην «ουσιαστική λειτουργία του σύμπαντος» που είναι «μία μηχανή δημιουργίας θεών».

[1056] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 453 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 26 και 27). Το ζήτημα της ανωτερότητας των εξαιρετικών ατόμων θα μας απασχολήσει και στη συνέχεια, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 3)..

[1057] Σχετικά με το θέμα της χρήσης δυϊσμών στις *Δύο πηγές*, βλ. την παρουσίαση του F. Keck στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 19-28.

[1058] Όσον αφορά τη χρήση του όρου "νόμος" παραπέμπουμε στη διευκρίνιση του ίδιου του φιλοσόφου: [βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1227/316 (ελλην. μτφρ., σ. 230)]: «Ας μη χρησιμοποιήσουμε καταχραστικά τη λέξη "νόμος" σε έναν τομέα που είναι ο τομέας της ελευθερίας, αλλά ας χρησιμοποιήσουμε τον κατάλληλο αυτό όρο όταν βρισκόμαστε μπρος σε μεγάλα γεγονότα που παρουσιάζουν επαρκή κανονικότητα».

[1059] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 89).

περίπτωση, οι ποικίλλες τάσεις που εμπερικλείονται εντός της αρχικής ώθησης «μπορούν να αναπτυχθούν μόνο διαδοχικά» στη βάση μιας πάντα ατελεύτητης προσπάθειας, η οποία θα εγκαταλειφθεί ώστε να διοχετευθεί η κοινωνική ενέργεια προς μια άλλου είδους κατεύθυνση για να επανέλθει έπειτα στην πρώτη προσπάθεια, ξαναπιάνοντας το νήμα της εξέλιξής της:

«Οι άνθρωποι θα προσκολληθούν πρώτα στη μία από αυτές· θα πάνε με αυτή περισσότερο ή λιγότερο μακριά, γενικά όσο το δυνατόν πιο μακριά· έπειτα, με ό,τι θα έχουν κερδίσει στην πορεία της εξέλιξης αυτής, θα επιστρέψουν να αναζητήσουν αυτήν που άφησαν πίσω. Θα την αναπτύσσουν με τη σειρά της και αυτή, αγνοώντας τώρα την πρώτη, και η νέα τους προσπάθεια θα προεκταθεί ώς το σημείο στο οποίο, ενισχυμένοι από νέα αποκτήματα, θα μπορέσουν να ξαναπιάσουν την πρώτη και να την ωθήσουν ακόμη πιο μακριά»[1060].

Ο κοινωνικός βίος, όπως άλλωστε και αυτός του ατόμου, συνίσταται σε μια αδιάκοπη αμφιταλάντευση μεταξύ των δύο τάσεων, που η μια αποκλείει την άλλη, αλλά που συγχρόνως η καθεμία προϋποθέτει την άλλη. Η σχέση μεταξύ τους είναι, θα λέγαμε, "αιτιακή", με την έννοια ότι οι δύο τάσεις διαμορφώνουν μια σειρά δράσης –αντίδρασης, κατά την οποία, η πραγματοποίηση των εν δυνάμει στοιχείων είναι δυνατή μόνο με τη διάσπαση τους σε αμοιβαίως αποκλίνουσες τάσεις (νόμος της διχοτομίας).

Επίσης, η ανάπτυξη των τάσεων προϋποθέτει έναν τέτοιο διαχωρισμό, διότι η συνύπαρξη τους στην κατάσταση της αλληλοδιείσδυσης θα οδηγούσε σε έναν μετριασμό της δραστηριότητας της αδιαίρετης πρωταρχικής τάσης. Αντιθέτως, «και μόνο το γεγονός ότι καταλαμβάνουν όλο τον χώρο δίνει στην καθεμία τους μία ορμή που μπορεί τότε να φτάσει ώς την παραφορά στον βαθμό που ξεπερνιούνται τα εμπόδια· η τάση έχει κάτι το φρενιτώδες», διότι εμφορείται από μια σύμφυτη σε αυτήν απαίτηση να φθάσει ως το τέρμα «-σαν να υπήρχε τέρμα» (νόμος της διπλής φρενίτιδας)[1061].

Οι τάσεις αυτές συνδέονται με τις συνιστώσες που συγκροτούν τη ζωή αποτελώντας έτσι δύο αντίδρομες και φρενήρεις προσπάθειες, από τη μια προς την πνευματικότητα και, από την άλλη προς την υλικότητα. Για άλλη μια φορά, η "πάλη" στον Bergson μεταξύ των δύο τάσεων φανερώνει την ορμή της ζωής. Αυτοί οι δύο νόμοι ανταποκρίνονται «στην αρχή της εξέλιξης ως δημιουργικής ή της ζωής ως δημιουργίας, ωθούμενης στον υπέρτατο βαθμό της στο ανθρώπινο έμβιο και διαμέσου αυτού»[1062]. Η αντιπαράθεση των δύο τάσεων δεν είναι παρά «η επιφανειακή όψη μιας προόδου» που χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία. Η κάθε, πρωτίστως, ζωτική και μετέπειτα, κοινωνική όψη «προσπαθεί, και το αποτέλεσμα είναι μια

[1060] *DSMR, Œuvres*, σ. 1226/314 (ελλην. μτφρ., σ. 229) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. Jules Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, σ. 872.

[1061] *DSMR, Œuvres*, σ. 1227/315-316 (ελλην. μτφρ., σ. 230).

[1062] Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 424-425 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 30).

έκπληξη». Συγχρόνως, οι νέες επινοήσεις που λαμβάνουν χώρα στους κόλπους της εκάστοτε τάσης οδηγούν σε «επιτακτικές νέες ανάγκες». Όπως διαβάζουμε: «καθ'όλο τον Μεσαίωνα είχε δεσπόσει ένα ιδεώδες ασκητισμού. Περιττεύει να υπενθυμίσουμε τις υπερβολές στις οποίες οδήγησε· υπήρχε ήδη τότε φρενίτιδα», η περίοδος που ακολούθησε έφερε στο φως την αντίθετη όψη της ίδιας πρωταρχικής τάσης, το "ιδανικό" της άνεσης και της πολυτέλειας[1063].

Από την πλευρά της η πολυτέλεια συνδέεται με τη βιομηχανική άνθιση και εναντιώνεται στην έννοια της απλότητας. Έτσι, η "βιομηχανική προσπάθεια", ως φορέας της υλικότητας, της μηχανοκρατίας που εκφράζει την εν λόγω τάση, παρουσιάζεται προσανατολισμένη στο ιδεώδες της αναζήτησης της ηδονής (quête du plaisir). Τούτο αντιτίθεται στη χαρά που επιφέρει η απλότητα της μυστικιστικής τάσης, ενώ δυσκολεύει το έργο της κατάργησης των πολέμων[1064].

Βεβαίως, στο πλαίσιο της κλειστής κοινωνίας, ο γάλλος φιλόσοφος εκλαμβάνει τον πόλεμο ως ένα φυσικό γεγονός. Αναφέρεται μάλιστα σε ένα «πολεμικό ένστικτο» που συνοδεύεται από μία μορφή λήθης (η οποία παρομοιάζεται με τη ζωτική λειτουργία της λήθης των ωδίνων του τοκετού), εκφράζοντας την έμφυτη προσπάθεια συντήρησης της φυσικής μας κατάστασης, προσπάθεια αντίστασης σε ο,τιδήποτε ξένο (αντίσταση αντιστρόφως ανάλογη της απόστασης που μας χωρίζει από τον εκάστοτε τόπο) ως προς τις συνήθειές μας. Εξού η αναγκαιότητα της γνώσης και παιδείας ενάντι των "έμφυτων" προκαταλήψεων· επιπροσθέτως, η γνώση μπορεί να αποτελέσει ένα στήριγμα της συλλογικής προσπάθειας κατάργησης των πολέμων η οποία, δεν είναι εντελώς μάταιη, παρά το γεγονός ότι ο φιλόσοφος αναγνωρίζει τη δυσκολία του εν λόγω εγχειρήματος[1065], δεδομένου του μη φυσικού χαρακτήρα του, ή με άλλα λόγια, επειδή αντιστρέφει την τάση προς την ύλη. Άλλωστε «το πολεμικό ένστικτο, και αν ακόμη είναι αυθύπαρκτο, δεν παύει να γαντζώνεται[1066] σε ορθολογικά κίνητρα».

[1063] *DSMR, Œuvres*, σ. 1228-1229/317-318 (ελλην. μτφρ., σ. 231).

[1064] *Ό.π.,* σ. 1223/310-311 (ελλην. μτφρ., σ. 226). Πβ. *ό.π.,* σ. 1245/338 (ελλην. μτφρ., σ. 245-246). Ο Bergson ήταν πρόεδρος από το 1922 έως το 1925 της Διεθνούς Επιτροπής για την Πνευματική Συνεργασία (Commision Internationale de Coopération Intellectuelle), πρόδρομο της σημερινής UNESCO. Ας σημειωθεί ότι ο φιλόσοφος δεν καταδικάζει την ύπαρξη της βιομηχανίας. «Ο Bergson βλέπει μια απειλή στην πιθανή σύγχυση του ουσιώδους προσανατολισμού της βιομηχανικής προσπάθειας με τον τυχαίο προσανατολισμό της: ρισκάρουμε να καταλογίσουμε στη βιομηχανία αυτό που προέρχεται από αλλού», από την υλική πλευρά του φαινομένου της ζωής. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 494, 499 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 59 και 80 αντίστοιχα).

[1065] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1217-1222/303-310 (ελλην. μτφρ., σ. 221-226). Βλ. επίσης *Mélanges*, σ. 1414.

[1066] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1220/307 (ελλην. μτφρ., σ. 224).

Το πολεμικό λοιπόν ένστικτο που διασφαλίζει λοιπόν την κοινωνική συνοχή στο πλαίσιο της κλειστής κοινωνίας (του φυσικού τρόπου ύπαρξής της)[1067], αναδεικνύεται όχι απλώς ανεπαρκές αλλά συνιστά ένα σημαντικό εμπόδιο στην πορεία προς την ανοιχτή κοινωνία. Η μπερξονική θέση περί διπλής φρενίτιδας που φαίνεται να διέπει την ιστορία του ανθρώπου ως κοινωνικού είδους τονίζει την ανάγκη πνευματικής στροφής με στόχο την απελευθέρωση της κοινωνίας και άρα του ίδιου του ατόμου από την μονομερή και άκρατη υλική στάση ζωής. Εδώ ακριβώς έγκειται και το βαθύτερο νόημα της συνάντησης μεταξύ της μηχανοκρατίας και του μυστικισμού, καθώς η μηχανοκρατία «από ατύχημα στον προσανατολισμό, ρίχθηκε σε έναν δρόμο στο τέρμα του οποίου ήταν η υπέρμετρη ευζωία και η πολυτέλεια για ορισμένους, και όχι η απελευθέρωση για όλους»[1068]. Σημειώνεται ότι η βαθύτερη αιτία του ηδονιστικού χαρακτήρα του πολιτισμού μας έγκειται στο φόβο του θανάτου, στην αδυναμία αντιμετώπισης του ενδεχομένου του μηδενός[1069].

Το γεγονός ότι η μία τάση καλεί την άλλη φανερώνει την αμοιβαιότητα της σχέσης ανάμεσαστην υλικότητα και την πνευματικότητα, παρά την αντίδρομη πορεία που ακολουθούν[1070]. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια φυσική προσπάθεια εξισορρόπησης μεταξύ των δύο ακροτήτων. Η μία θα εισχωρήσει εντός της άλλης με αποτέλεσμα:

«ταλάντωση και πρόοδο, πρόοδο με ταλάντωση. Και θα έπρεπε να προβλέψουμε, έπειτα από την ακατάπαυστα αυξανόμενη περιπλοκότητα της ζωής, μια επιστροφή στην απλότητα. Η επιστροφή αυτή δεν είναι προφανώς βέβαιη· το μέλλον της ανθρωπότητας παραμένει ακαθόριστο, επειδή εξαρτάται από την ίδια»[1071].

Η ανάγκη επιστροφής στην απλότητα[1072], δεν συνίσταται τόσο σε κάποια ιστορική ή κοινωνική αναγκαιότητα, με τη στενή σημασία του όρου, αλλά σε μια έμφυτη τάση επανεύρεσης της πρωταρχικής ενότητας του όλου[1073]. Διαπιστώνουμε ότι το κεντρικό ερώτημα της αντιπαράθεσης μεταξύ μηχανοκρατίας και μυστικισμού, υλικότητας και πνευματικότητας αφορά στο θέμα της σχέσης της ψυχής με το σώμα:

[1067] Πβ. C. Riqieur, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », σ. 92.

[1068] *DSMR, Œuvres*, σ. 1238/329 (ελλην. μτφρ., σ. 239-240). Σχετικά με το θέμα της πολυτέλειας, βλ. το άρθο του G. Waterlot, « Luxe et simplicite dans la pensée politique de Bergson. Politique et mystique face à la guerre », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Ε'), σ. 175-195.

[1069] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1245/338 (ελλην. μτφρ., σ. 245).

[1070] Βλ. *ό.π.,* σ. 1238/329 (ελλην. μτφρ., σ. 238).

[1071] *Ό.π.,* σ. 1229-1230/318-319 (ελλην. μτφρ., σ. 232) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1072] Ο όρος της απλότητας συνιστά κύριο χαρακτηριστικό της ενόρασης σε όλες τις μορφές της (φιλοσοφική, καλλιτεχνική και αυτή του μεγάλου μυστικού). Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β.1, 2 και 3 αντίστοιχα).

[1073] *DSMR, Œuvres*, σ. 1229-1230/318-319 (ελλην. μτφρ., σ. 232).

«Ε λοιπόν, σε αυτό το σώμα που μεγάλωσε υπέρμετρα, η ψυχή παραμένει όπως ήταν, πάρα πολύ μικρή τώρα για να το γεμίσει, πάρα πολύ αδύναμη για να το διοικήσει. Εξ ου και το κενό ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή. Εξ ου και τα φοβερά κοινωνικά, πολιτικά, διεθνή προβλήματα, που ορίζουν αυτό το κενό και που, για να το γεμίσουμε, καταβάλλουμε σήμερα τόσες ακατάστατες και αναποτελεσματικές προσπάθειες: θα χρειαζόταν για το έργο αυτό νέα αποθέματα δυνητικής ενέργειας, ψυχικής τούτη τη φορά. {...} το μεγενθυμένο σώμα περιμένει ένα ψυχικό συμπλήρωμα ...»[1074].

Εν συντομία, η μπερξονική θέση και, συνάμα, το μπερξονικό αίτημα αναφορικά με την ανθρώπινη κοινωνία συνίσταται στην προσπάθεια συνεχής επινόησης του κοινωνικού βίου υπό τους όρους της ανθρωπότητας, της κοινωνίας του συνόλου των ανθρώπων κι όχι απλώς της συντήρησης κοινωνίας ως, οριοθετημένης και κλειστής ομάδας. Τούτο είναι άλλωστε συμβατό με την μπερξονική οντολογία: η ανθρωπότητα έχει ανάγκη τη συνεργασία και το συνταίριασμα των δύο αντίθετων συνειδητών διεργασιών του είδους, της νόησης και της ενόρασης[1075].

Η μπερξονική πρόθεση απόδοσης στη βιολογία της «πολύ περιεκτική(ς) έννοια(ς) (sens très compréhensif) που πρέπει να έχει»[1076] συμπεριλαμβάνει, όπως υποστηρίζει ο Worms, δύο διαφορετικές μεθόδους έρευνας και γνώσης: μια φυσιοκρατική και μια μεταφυσική[1077]. Η διερεύνηση της προσπάθειας του μεγάλου μυστικού θα αποσαφηνίσει τον τρόπο σύνδεσης της βιολογίας με τη μεταφυσική, της ζωής με το μυστικισμό, αναδεικνύοντας ότι η δράση του μυστικού εντάσσεται, μέχρι ενός σημείου, στο πλαίσιο της εμμενούς δράσης της ίδιας της ζωής. Η ζωή υπάρχει εξ ορισμού ως δύναμη υπέρβασης των δεδομένων ορίων της και είναι η ίδια που φέρει μέσα της τη δύναμη δημιουργίας, την προσπάθεια επανεπινόησης του ήδη υπάρχοντος[1078]. Εξάλλου, η μπερξονική προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου νοηματοδοτείται ως μια ενέργεια που «προσθέτει συνεχώς στον πλούτου που διέθετε ο κόσμος»[1079]. Η ανθρωπότητα, η ανθρώπινη κοινωνία ιδωμένη στην κατάσταση του ανοιχτού,

[1074] *Ό.π.,* σ. 1239/330 (ελλην. μτφρ., σ. 240) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Ο Bergson αναφέρεται στη «δυσαναλογία (disproportion) μεταξύ ψυχής-σώματος από το 1928, βλ. την επιστολή του Bergson στον πρόεδρο της επιτροπής του βραβείου Nobel (10 Νοεμβρίου 1928), *Mélanges*, σ. 1489.

[1075] *EC, Œuvres,* σ. 721/267.

[1076] *DSMR, Œuvres*, σ. 1061/104 (ελλην. μτφρ., σ. 80).

[1077] F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, σ. 341-345 καθώς και του ιδίου, « La biologie au sens très compréhensif: de Bergson à aujourd'hui », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Γ'), σ. 337-354.

[1078] Σχετικά με τις δύο ερμηνείες (την υπερβατική και την εμμενή) της ζωής όσον αφορά τις δύο πηγές της ηθικής, βλ. το άρθρο του F. Worms, «Essai interprétatif: "La vie est-elle la double source de la morale ? La philosophie morale de Bergson entre immanence et transcendance" » στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson*. *Les deux sources de la morale et de la religion*. σ. 61-70.

[1079] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* σ. 833/24 (ελλην. μτφρ., σ. 116).

συμπυκνώνει, με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, την μπερξονική θεώρηση της βουλητικής δύναμης[1080].

Η μετάβαση από το κλειστό στο ανοιχτό είναι κάτι συνεχές και συντελείται χάρη στη δημιουργική επινόηση, σε μία δύναμη που συμπίπτει με ένα είδος έμπνευσης που απευθύνεται και ασκεί έλξη στο σύνολο της κοινωνίας. Η αποδοχή της επινοητικής προσπάθειας ενός μεμονωμένου ατόμου από τους άλλους σηματοδοτεί μια συλλογική προσπάθεια (ενός επαρκούς μέρους της κοινωνίας)[1081].

3/ <u>Τα ξεχωριστά άτομα και η κοινωνική αλλαγή στη σκέψη του James</u>

Το θέμα της διακριτής θέσης που ο άνθρωπος κατέχει στην εξέλιξη της ζωής στην μπερξονική σκέψη συναντά τον τρόπο πραγμάτευσης του εν λόγω θέματος από τον James. Ο Αμερικανός, όπως και ο Γάλλος, μελετούν την εμφάνιση του καινοφανούς ως εκδήλωση της ελεύθερης δράσης, της προσπάθειας υπέρβασης των νοητικών συνηθειών που έχουν εγκαθιδρυθεί[1082]. Πιο συγκεκριμένα, ο James, στηριζόμενος στη σπουδαιότητα του συνειρμισμού των ιδέων διά της ομοιότητας, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως το «μόνο μεταφυσικό ζώο (metaphysical animal)», καθώς είναι ικανό να υπερβαίνει τον συνειρμισμό διά της εγγύτητας και το άπαξ εγκατεστημένο πλέγμα των σχέσεων από τους όρους της διαδοχής και της συνήθειας. Έτσι, σε αντιδιαστολή προς το ζώο, ένα ηλιοβασίλεμα για τον άνθρωπο μπορεί να προσφέρει και κάτι άλλο πέραν από «την ώρα του δείπνου (supper-time)», καθώς μπορεί να γίνει το ερέθισμα για μία σειρά από διαφορετικές σκέψεις όπως τα γράμματα του ελληνικού αλφάβητου και (στη συνέχεια) ο θάνατος των ηρώων στην αρχαία Ελλάδα. Επιπλέον, ο Αμερικανός δίνει έμφαση, όπως άλλωστε και ο Bergson, στην ανάπτυξη λεκτικής ικανότητας επικοινωνίας, αν και αναγνωρίζει την ύπαρξη κάποιων τέτοιων σημείων σε ορισμεάν είδη ζώων. Ωστόσο θεωρεί ότι ο άνθρωπος διαφοροποιείται ως προς τη δυναμική της χρήσης του λόγου (εξαιτίας του ρόλου της βούλησης): ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από την «εκούσια πρόθεση εφαρμογής ενός σημείου στα πάντα»[1083].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο διπολικός χαρακτήρας της ανθρώπινης δράσης μεταξύ αυτοματισμού-παθητικότητας και ενεργητικότητας-ελευθερίας κατέχει σημαντική θέση στον

1080 «Η βούληση μπορεί τα πάντα (la volonté peut tout) ». Πρόκειται για ένα ανέκδοτο κείμενο του Bergson παρουσίαση και σχολιασμός: Camille de Belloy, *Annales bergsoniennes,* (τόμος Α'), σ. 134.

1081 Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1223/311 (ελλην. μτφρ., σ. 226): «Η ανθρωπότητα θα αλλάξει μόνο εάν θελήσει να αλλάξει».

1082 Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 93-94 καθώς και σ. 96.

1083 «Brute and Human Intellect», *EPs*, σ. 3 και σ. 25-26.

τρόπο διάρθρωσης της βουλητικής προσπάθειας τόσο στον Bergson όσο και στον James, αλλά και στον στοχασμό του Biran. Τονίζουμε ωστόσο ότι η παθητικότητα στον Biran παραπέμπει στην ανυπαρξία ζωής και αυτή είναι που, όπως είδαμε, τίθεται σε αντιδιαστολή προς την ενεργή και ελεύθερη δραστηριότητα. Αντιθέτως, το πρωταρχικό ζεύγος εννοιών στη φιλοσοφία του Biran είναι αυτό της θυμικής και της ανθρώπινης ζωής, το οποίο αντιστοιχεί στη διάκριση μεταξύ ζωϊκού και βουλητικού (δηλαδή συνειδησιακού) στοιχείου.

Όσον αφορά ειδικότερα στην περίοπτη θέση που φαίνεται να κατέχει ο άνθρωπος έναντι του ζωϊκού και του φυτικού κόσμου σύμφωνα με τους Bergson και James, η αντιπαράθεση μεταξύ μηχανικού κι ελεύθερου στοιχείου οδηγεί και τους δύο στην παραδοχή της μοναδικότητας του ανθρώπου τόσο σε ψυχολογικό όσο και σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο. Στον Γάλλο, όπως είδαμε, είναι η ανάπτυξη της ζωής που οδήγησε στην εμφάνιση ενός ανώτερου νευρικού συστήματος που καθόρισε τη γνωσιοθεωρητική ανάπτυξη του είδους. Από την πλευρά του, ο Αμερικανός φαίνεται ότι θα στηριχθεί στην "ανωτερότητα" της γνωστικής δύναμης προκειμένου να διευρευνήσει την εμφάνιση των "μεγάλων ανδρών (great men)"[1084].

Ο Bergson άλλωστε (όπως έχουμε ήδη δείξει στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου της εργασίας μας) προτιμά μια ορολογία η οποία περιστρέφεται γύρω από τη βουλητική δύναμη των ξεχωριστών προσωπικοτήτων, ενώ ο James φαίνεται να δίνει έμφαση στη γνωστική ανωτερότητα των ιδιαίτερων αυτών ατόμων[1085]. Βέβαια, η έμφαση που δίνεται από James στην ευρύτερη νοητική διάσταση αφορά στην ικανότητα επιλογής, έννοια η οποία στην μπερξονική σκέψη παραπέμπει στη συνείδηση και συνέχεται με την ανάπτυξή της.

Από την άλλη μεριά, στη σκέψη του Αμερικανού, η βούληση αυτή καθεαυτή προσδιορίζεται ως δύναμη προσοχής. Το γεγονός αυτό καθιστά, κάποιες φορές, την έννοια της βουλητικής προσπάθειας λιγότερο εμφανή στο έργο του, σε σύγκριση πάντα με το μπερξονικό έργο στο οποίο η προσπάθεια είναι σχεδόν συνεχώς παρούσα (άμεσα ή έμμεσα) ως η καταστατική βουλητική συνθήκη. Παρά ταύτα, όπως έχουμε δείξει, η προσπάθεια προσοχής στον James επανέρχεται στο κομβικό σημείο της μετάβασης από την αυτόματη στην απροσδιόριστη δράση, από την ψυχολογία στην ηθική, ενώ η προαναφερθείσα

[1084] Βλ. ενδεικτικά «Great Men and Their Environment», *WB*, σ. 163-189. Όσον αφορά τον όρο "great men" ο Βασίλης Τομανάς στην ελληνική μετάφραση του έργου του James *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας (Varieties of religious experience)* προτείνει τη μετάφραση "ισχυροί άνδρες" (βλ. ενδεικτικά, σ. 95-149).

[1085] Εξάλλου, στο σύνολο σχεδόν του έργου του James ο κύριος τρόπος περιγραφής της δύναμης του ανθρώπου είναι ο αγγλικός όρος *mind*, όρος πιο επιστημονικός συγκριτικά με τον όρο *spirit*, ο οποίος περιέχει θρησκευτικές και μεταφυσικές συνδηλώσεις.

μετάβαση εμπλουτίζει την ίδια την έννοια της προσπάθειας προσοχής.

Επίσης, και τους δυο στοχασμούς η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, είτε προέχει η ψυχολογική είτε η γνωσιοθεωρητική της δύναμη, εγγράφεται στον τρόπο εξέλιξης της ζωής με τρόπο συμβατό προς την απροσδιοριστία της δύναμής της. Όπως στον Bergson, έτσι και στον James η ζωή εμφανίζεται να είναι συνώνυμη της βουλητικής προσπάθειας. Τούτο απαντάται ήδη από την περίοδο των *Αρχών ψυχολογίας*, όπου το ουσιώδες της βούλησης είναι η προσπάθεια προσοχής, δηλαδή η ουσία της ανθρώπινης ζωής έγκειται στην καταβολή προσπάθειας, η οποία μάλιστα θα καθορίσει την ποιότητα ζωής του ατόμου. Η προσεκτικότερη λοιπόν μελέτη μάς δείχνει ότι το σύνολο του έργου του James διατρέχεται από τον κόπο που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ζωή[1086].

Εξάλλου, ο Bergson χρησιμοποιεί αναφορικά με την ανθρώπινη ύπαρξη τον όρο strain, ακολουθώντας το τζαιημσιανό θέμα της έντονης και επίπονης ζωής (strenuous life). Η αξιολογική διάσταση της προσπάθειας, η ύπαρξή της ως κριτηρίου, ως μέτρου της αξίας του καθενός (mesure of our worth as men) συμβαδίζει με την τζαιημσιανή θέση περί ελάσσονος προσπάθειας. Έτσι, αυτός που ζει κάτω από αυτό το όριο, δηλαδή αυτός που καταβάλλει λιγότερη από την ελάχιστα απαιτούμενη προσπάθεια, γίνεται «σκιά (shadow)», σε αντίθεση με αυτόν που μπορεί να καταβάλει μεγαλύτερη και ο οποίος θα γίνει «ήρωας (hero)»[1087].

Το ελάχιστο όριο της προσπάθειας μπορεί να ιδωθεί σε σχέση με το ζεύγος αντίθετων εννοιών παθητικό-ενεργητικό που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση. Τούτο θα μπορούσε να καταστήσει σαφέστερη τη σπουδαιότητα του θέματος της προσπάθειας για την ανθρώπινη ζωή. Το έλασσον είναι το μηχανικό, το αντανακλαστικό, το ενστικτώδες, είναι το στήριγμα της δράσης και της ζωής, ενώ η ενεργητική της πλευρά "επιβάλλει" την καταβολή προσπάθειας, η οποία, επαυξανόμενη, συναρτάται με την υπέρβαση του ελάχιστου ορίου της φύσης (δηλαδή της αντανακλαστικής δραστηριότητας) καθιστώντας την ανθρώπινη δράση ολοένα πιο απροσδιόριστη.

Για άλλη μια φορά, παρατηρούμε ότι η ποσοτική διαφοροποίηση των προσπαθειών μας αποκτά στον James ποιοτικό χαρακτήρα, καθώς η ποσοτική τροποποίηση φανερώνει την ποιοτική διαφοροποίηση της κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας, από την πλέον αυτόματη στην ολοένα πιο απροσδιόριστη δράση. Το ζήτημα των διαφορών βαθμού-φύσεως είναι καίριας σημασίας στην μπερξονική σκέψη. Η μόνη ίσως διαφορά τελικά είναι ότι ο δεύτερος διαμορφώνει μια ολόκληρη οντολογία στη βάση μιας ολοένα ποιοτικά διαφοροποιούμενης προσπάθειας επενέργειας επί της ύλης, βασιζόμενος στην ποιοτική διάκριση πνεύματος-

[1086] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 467.

[1087] *Αυτόθι*.

σώματος. Ο Αμερικανός θα φτάσει σε μία ανάλογη διάκριση στη συνέχεια του έργου του (ειδικότερα, στην περίπτωση του αγίου, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω).

Επιπροσθέτως, στη σκέψη του James, η θεματική των "μεγάλων ανδρών" συνδέεται με την κοινωνική αλλαγή στη βάση της αλληλοδιάδρασης μηχανισμού και απροσδιοριστίας. Εναντιωνόμενος, όπως άλλωστε και ο Bergson, στη θεωρία του Spencer (στη μεταφορά του δαρβινισμού στην κοινωνική θεωρία), ο αμερικανός φιλόσοφος θεωρεί ότι οι κοινωνικές αλλαγές οφείλονται σε «συσσωρευμένες επιρροές ατόμων (accumulated influences of individuals)». Οι μεγάλοι άνδρες, οι ατομικότητες που διακρίνονται από το σύνολο των ανθρώπων, εμφανίζονται ως κάτι αντίστοιχο του δαρβινικού όρου της "παραλλαγής (variation)". Βεβαίως, ο James αναγνωρίζει τον θεμελιώδη ρόλο του περιβάλλοντος στη διαμόρφωση της κοινωνικής εξέλιξης, ωστόσο υποστηρίζει την αλληλεπίδρασή του με την επιμέρους ξεχωριστή ατομικότητα. Η σημασία των κοινωνικών συνθηκών για την ανάδειξη του ήρωα είναι σημαντική. Επομένως, το περιβάλλον επιλέγει τον μεγάλο άνδρα και, με τον τρόπο αυτό, το ίδιο «τροποποιείται από την επίδρασή του με έναν εντελώς πρωτότυπο (original) και ιδιαίτερο (peculiar) τρόπο»[1088].

Ο ρόλος λοιπόν των μεγάλων ανδρών στην κοινωνική εξέλιξη είναι, θα λέγαμε, καθοριστικός, όμως το διακριτικό γνώρισμα της δράσης του αφορά στο μέγεθος της επινοητικής του δύναμης. Οι υπόλοιποι θα τον ακολουθήσουν μιμούμενοι το ιδεώδες του[1089]. Όπως διαπιστώνουμε, η «ατομική πρωτοβουλία» αποκτά στον αμερικανό ψυχολόγο και φιλόσοφο μια «ζωτική σημασία», σε αντιπαράθεση με την εξελικτική θεωρία στο πεδίο της ιστορίας[1090]. Προφανέστατα, η επιρροή τους στην "ζύμωση" (fermentative influence) των κοινωνικών αλλαγών προβάλλει ως κάτι σε μεγάλο βαθμό μη καθορίσιμο και προβλέψιμο εκ των προτέρων[1091].

Η ιδέα του "μεγάλου άνδρα" ως εξαιρετικού παραδείγματος προς μίμηση προέρχεται από τη γερμανική φιλοσοφία (Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche) και τον αγγλικό και αμερικανικό

[1088] Ο φιλόσοφος φέρνει ως παράδειγμα τις περιόδους ακμής οι οποίες λειτουργούν θετικά ως προς την εμφάνιση των ηρώων. Βλ. «Great Men and Their Environment», *WB*, σ. 164 και σ. 170-171. Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για τον Bergson, παρόλο που δεν είναι τόσο εμφανές όσο στον James. Οι εξαιρετικοί άνδρες δεν θα μπορούσαν να γίνουν αυτό που έγιναν αν οι κοινωνίες δεν ήταν έτοιμες να τους δεχθούν. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 385 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 64).

[1089] «The Importance of Individuals», *WB*, σ. 194-195. Ο James παραπέμπει στο σημείο αυτό ευθέως στη σκέψη του Tarde, στη σχέση του οποίου με τον Bergson έχουμε ήδη αναφερθεί στην υποενότητα σχετικά με την κλειστή κοινωνία και ηθική.

[1090] «Great Men and Their Environment», *WB*, σ. 183.

[1091] *Ό.π.,* σ. 172.

ρομαντισμό (Carlyle και Emerson αντίστοιχα). Ο James υιοθετεί τη θέση του Emerson, ο οποίος παίρνει αποστάσεις από την «αριστοκρατική σύλληψη» του Carlyle και του Nietzsche όσον αφορά τη σπουδαιότητα των ξεχωριστών ανδρών. Ο "εκδημοκρατισμός" της ιδέας του "μεγάλου άνδρα" συνίσταται στο να βλέπει στον καθένα τη δύναμη να γίνει ένας τέτοιος άνθρωπος[1092]. «Σε μια μικρή κλίμακα (on a small scale)», ο "μεγάλος άνδρας" είμαστε εμείς, ενώ «σε μια μεγάλη κλίμακα (on a large scale)», είναι «οι ηγέτες της ιστορίας (leaders of the history)»[1093]. Άλλωστε, η επίκληση της διαδικασίας μίμησης από την πλευρά των υπολοίπων στηρίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι όλοι έχουμε τη δυνατότητα να γίνουμε ήρωες. Μια τέτοιου είδους επίκληση προϋποθέτει δηλαδή ότι όλοι οι υπόλοιποι είμαστε ικανοί να συναισθανθούμε τη δημιουργική ενέργεια στην ίδια μας την ψυχή[1094].

Σε τί συνίσταται η "ανωτερότητα" του μεγάλου άνδρα, του ήρωα, του ιδιοφυούς; Ποιό είναι το κριτήριο που διακρίνει τη δράση του από τη δική μας; Σύμφωνα με τον James, οι άνθρωποι συνήθως δρούμε σε ένα επίπεδο:

«Το ανθρώπινο άτομο ζει συνήθως κάτω από τα όριά του· διαθέτει δυνάμεις διαφόρων ειδών τις οποίες συνήθως δεν κατορθώνει να χρησιμοποιήσει. Κάνει χρήση της ενέργειάς του κάτω από τον υπέρτατο/μέγιστο βαθμό (maximum), δρα κάτω από το βέλτιστο (optimum) των δυνατοτήτων του»[1095].

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο πεδίο της ηθικής ο James φαίνεται να αντιστρέφει την αρχή περί καταβολής ελάσσονος προσπάθειας, αφού δείχνει να θέτει ως πρότυπο τη καταβολή της μέγιστης δυνατής προσπάθειας[1096]. Ο όρος του *διαθέσιμου ποσού ενέργειας* (*amount of energy available)*[1097], δηλαδή της ποσότητας της προσπάθειας που μπορεί να καταβληθεί κάθε στιγμή, φαίνεται πλέον να συναρτάται προς τον μέγιστο βαθμό προσπάθειας.

[1092] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 453-457. Σημειώνουμε ότι και η εξαιρετική/προνομιακή προσωπικότητα στον Bergson διακρίνεται από τον υπεράνθρωπο του Nietzsche. Όπως τονίζει ο γάλλος φιλόσοφος: « Το λάθος του Nietzsche ήταν ότι πίστεψε σε μια τέτοια διαίρεση : από τη μία οι "δούλοι", από την άλλη οι αφέντες/κύριοι ». Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1212/296 και σ. 216 (ελλην. μτφρ.). Πβ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 487 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 29).

[1093] «Great Men and Their Environment», *WB*, σ. 171.

[1094] «The Importance of Individuals», *WB*, σ. 194-195. Πβ. *ERM*, σ. 111-112.

[1095] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 144 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1096] Σημειώνουμε ότι η αρχή περί της ελάσσονος προσπάθειας φαίνεται να βρίσκεται σε λογική ακολουθία με το μοντέλο της αντανακλαστικής δράσης, στο οποίο, όπως έχουμε δείξει στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας, στηρίζεται το σύνολο της σκέψης του James. Ειδικότερα, το μοντέλο της αντανακλαστικής και κατώτερης δραστηριότητας, η αυθόρμητη κίνηση που εκτελείται δίχως την παρέμβαση της βούλησης, φαίνεται να αντανακλάται στην αρχή περί καταβολής ήσσονος προσπάθειας.

[1097] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 130 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα) καθώς και *PP,* II, 1180-1181.

Από την άλλη πλευρά, ο τρόπος σύλληψης της ηρωικής προσπάθειας μπορεί κάλλιστα να στηριχθεί στο μοντέλο της ελάσσονος προσπάθειας, το οποίο ορίζει το κατώτερο όριο μη καταβολής προσπάθειας. Η μέγιστη προσπάθεια αποτελεί το άλλο άκρο, αυτό της υπέρμετρης προσπάθειας, το έσχατο όριο της βουλητικής και συνάμα πνευματικής ζωής. Ανάμεσα στα δύο όρια (τους δύο πόλους της ανθρώπινης φύσης: τον παθητικό και τον ενεργητικό) η ανθρώπινη δραστηριότητα διαφοροποιείται ανάλογα με την παρουσία ή μη της προσπάθειας. Η εν λόγω διαφοροποίηση συνεπάγεται μια αξιολόγηση, μια ιεράρχηση της ανθρώπινης δράσης, εξού και η διάκριση κατώτερων και ανώτερων διεργασιών.

Με τον τρόπο αυτό, η αντανακλαστική δράση συνεχίζει να συνιστά το μόνιμο σημείο αναφοράς της τζαιημσιανής σκέψης με έναν έμμεσο τρόπο: η ζωή μας συνήθως χαρακτηρίζεται από την μη καταβολή προσπάθειας, από την αυτόματη δράση, μολονότι όλοι είμαστε ικανοί να την υπερβούμε. Επομένως, ο φιλόσοφος δεν αντιστρέφει τα δύο ακραία όρια του πνεύματος, αφού το κατώτερο όριο παραμένει η βάση (και το μεθοδολογικό πρότυπο), ενώ το ανώτερο φανερώνεται ως το ηθικό πρότυπο. Γίνεται έτσι σαφέστερος ο τρόπος με τον οποίο η ψυχολογική θεωρία του James περί προσπάθειας, βρισκόμενη σε άμεση συνάρτηση με μια ανθρωπολογική θέση, προχωρά στη θεμελίωση μιας ηθικής που θα στηρίζεται στις διαβαθμίσεις της προσπάθειας. Μάλιστα, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, οι διαφορετικοί βαθμοί καταβολής προσπάθειας, αντιστοιχούν σε διαφορετικά επίπεδα ενέργειας και θα καθορίσουν διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης[1098].

Παρά την αντίστροφη πορεία έρευνας που ακολουθούν οι Bergson και James[1099], οι δύο συλλήψεις της βουλητικής προσπάθειας καταλήγουν στο ίδιο συμπέρασμα, που έχει, επιγραμματικά, ως ακολούθως: η βουλητική ουσία συνιστά μια δύναμη που υπερβαίνει τα δεδομένα. Για τον Bergson, είμαστε ικανοί να υπερβούμε το (επιφανειακό) επίπεδο των συνηθειών που μας κρατούν μακριά από τον πραγματικό βαθύ εαυτό μας, ενώ για τον James είμαστε ικανοί να υπερπηδήσουμε τη συνήθεια της μη προσπάθειας, της κατώτατης δραστηριότητας, η οποία μας κάνει να «είμαστε κατώτεροι του ολοκληρωμένου εαυτού μας»[1100].

Επιπλέον, βρίσκουμε και στον δεύτερο την ενοποιητική επίδραση της βουλητικής προσπάθειας και την ηθική διάσταση που προσδίδει στην επιμέρους ύπαρξη: η

[1098] Εκτός της παρούσας υποενότητας, βλ. επίσης κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2 και Γ. 3).

[1099] Υπενθυμίζουμε ότι ο Γάλλος εκκινεί από τις ανώτερες, από τις βουλητικές διεργασίες του ανθρώπινου πνεύματος (της προσοχής ή ακόμη και τη επινόησης), σε αντίθεση με τον Αμερικανό, ο οποίος βασίζεται στην κατώτερη, σε αυτήν της αντανακλαστικής, δηλαδή, αυτόματης, δραστηριότητας.

[1100] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 130, 136.

εντατικοποίηση (Bergson) ή η μεγιστοποίηση (James) της βουλητικής δύναμης μας ολοκληρώνει ως υπάρξεις, καθώς η καταβολή προσπάθειας αποκτά ηθικό περιεχόμενο. Έχουμε μάλιστα την εντύπωση ότι η ικανότητα καταβολής προσπάθειας, συναρτώμενη πάντα προς το αντικείμενό της, υποδηλώνει ότι έχουμε χρέος να πράξουμε ανάλογα.

Επιπροσθέτως, όπως στον γάλλο φιλόσοφο, έτσι και στον Αμερικανό, η πηγή της βουλητικής δράσης βρίσκεται στα μύχια του εγώ. Πιο συγκεκριμένα, η απαιτούμενη μεγιστοποίηση της προσπάθειας οφείλεται στην υποσυνείδητη ύπαρξη ανεκμετάλλευτων επιπέδων (levels) ή αποθεμάτων (reservoirs, reserves) ενέργειας, τα οποία καθορίζονται από τη βούλησή μας και την προσπάθεια που αυτή συνεπάγεται[1101]:

«Το να πούμε "όχι" σε μία συνηθισμένη τάση ή το να κάνουμε μια θαρραλέα πράξη, θα μεταφέρει τον άνθρωπο σε ένα ανώτερο επίπεδο ενέργειας για μέρες και θα δώσει στη δύναμή του μια νέα εμβάλεια (range)»[1102].

Επομένως, τόσο στον Bergson όσο και στον James η βούληση σημαίνει προσπάθεια υπέρβασης της συνήθειας και συγχρόνως του κοινότοπου είτε αυτό ορίζεται ως επιφανειακή-εξωτερική εκδήλωση είτε ως κατώτατο ενεργειακό επίπεδο. Τόσο στον έναν όσο και στον άλλο, το επίπεδο της συνήθειας και του αυτοματισμού σηματοδοτούν τη μη αποδοχή καταβολής προσπάθειας, γεγονός που καθορίζει την ηθική αξιολόγηση του ατόμου. Κατά μία έννοια, η τζαιημσιανή αρχή της ελάσσονος προσπάθειας στην ηθική διάστασή της μοιάζει να αποκτά αρνητικό χαρακτήρα: ο ψυχολογικός αυτοματισμός είναι πλέον συνήθεια που δεν προωθεί τη δράση μας, αντιθέτως την παρεμποδίζει, ενώ οι περισσότεροι από εμάς θα μπορούσαν « να ζουν εντελώς άνετα σε πολύ υψηλότερα επίπεδα δύναμης»[1103].

Εντούτοις, πρέπει να επισημάνουμε ότι η ζωή του υποκειμένου στον Bergson προϋποθέτει εξ ορισμού μία ορισμένη προσπάθεια, η οποία ανανεώνεται διαρκώς στη βάση της έντασης που την χαρακτηρίζει (ένταση η οποία είναι ανάλογη του βάθους της), ενώ στον James, ο οποίος εκκινεί από το ακριβώς αντίστροφο όριο (του αυτοματισμού), είναι η εμβάλειά της στο χώρο που αποτιμά το μέγεθος συνάμα όμως και την αξία της βουλητικής δύναμης. Στον πρώτο η προσπάθεια είναι σύστοιχη προς την ποιότητα των ολοένα βαθύτερων μνημονικών επιπέδων, ενώ στον James η προσπάθεια αγγίζει ολοένα και υψηλότερα επίπεδα ενέργειας, τα οποία όμως τροφοδοτούνται από το εσωτερικό βάθος, από ολοένα «βαθύτερα (deeper) επίπεδα ενέργειας»[1104].

[1101] *Ό.π.*, σ. 132, 136 καθώς και «The Powers of Men», *ERM*, σ. 148.

[1102] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 136 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1103] «The Powers of Men», *ERM*, σ. 150-151.

[1104] «The Energies of Men»*, ERM,* σ. 136.

Πιο συγκεκριμένα, στον James η βούληση είναι αυτό που "φυσιολογικά ανοίγει (normal opener)" βαθύτερα επίπεδα ενέργειας, η χρήση της οποίας επαφίεται στην προσπάθεια. Η βούλησή μας λοιπόν "ξεκλειδώνει (unlock)" τα κρυμμένα αποθέματα ενέργειας, ο τρόπος εκμετάλλευσης των οποίων εναπόκειται στην προσπάθειά μας[1105], η οποία προσκρούει στο εμπόδιο της κούρασης (fatigue-obstacle). Παρά ταύτα, μπορούμε όχι απλώς να ξεπερνάμε την κούραση, αλλά να ανανεώνουμε την ενέργειά μας, να παίνουμε νέες ανάσες κατερχόμενοι συγχρόνως προς ολοένα βαθύτερα ενεργειακά επίπεδα. Σε κρίσιμα σημεία της δράσης, όπου επέρχεται μεγάλη κούραση, μέσω ενός "ανέμου (wind)" (ένα αίσθημα ανανέωσης βάσει της πνευματικής δύναμης), κατορθώνουμε να αγγίξουμε νέα, δηλαδή ολοένα βαθύτερα, επίπεδα ενέργειας. Ο φιλόσοφος αναφέρεται μάλιστα σε έως τέσσερα επιπέδα, τα οποία σημαίνουν ταυτόχρονα τέσσερα εμπόδια (στιγμές κούρασης) και τέσσερις πνοές («τέσσερις ανέμους» ενέργειας)[1106].

Είναι εμφανές ότι αυτό που ο James περιγράφει ως "ξεκλείδωμα" της ενέργειας παρουσιάζει ορισμένες αναλογίες με την μπερξονική ενεργοποίηση των ενθυμήσεων και την πραγμάτωσή τους. Όπως παρατηρούμε, οι δύο φιλόσοφοι θεωρούν τη δυναμική της δραστηριότητάς μας ανάλογη προς το ψυχικό βάθος. Για τον Γάλλο βέβαια η ενεργοποίηση των ενθυμήσεων συνίσταται στην εξωτερίκευσή τους στην πλευρά της συνείδησης που μας συνδέει με τον χώρο και, όπως έχουμε εκτενώς παρουσιάσει, οι δύο συλλήψεις σχετικά με την καταστατική θέση του χώρου, διαφέρουν ριζικά.

Η αλληλοσυσχέτιση χώρου και προσπάθειας στον James είναι διαφορετική από αυτήν του Bergson, δεδομένης της διαφορετικής σχέσης του χρόνου με το χώρο. Τα ολοένα βαθύτερα στρώματα ενέργειας (το ψυχικό βάθος) μεγιστοποιούν, δηλαδή εντείνουν, τη βουλητική δράση υπερβαίνοντας τα επίπεδα κούρασης. Στον Bergson τα εμπόδια είναι εξωτερικά, προερχόμενα από την κατασκευή του χώρου και την εξωτερική όψη της συνείδησης, δύο όροι που καθορίζουν αμοιβαία ο ένας τον άλλο.

Συνεπώς, ο τρόπος με τον οποίο ο καθένας από τους δύο αναφέρεται στην ψυχολογική λειτουργία της προσπάθειας προσοχής, δηλαδή σε αυτό που καθιστά τη δράση μας βουλητική, είναι διαφορετικός, μολονότι και οι δύο φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι η προσπάθεια προσοχής επικεντρώνεται σε ένα ιδεώδες. Στον Αμερικανό, εφόσον μία συγκεκριμένη ιδέα επικρατήσει έναντι των άλλων, δηλαδή εφόσον καταστείλει την αντίσταση των άλλων, γίνεται κυρίαρχη. Στον Γάλλο η αντίσταση προβάλλεται από την εξωτερικότητα, από τις νοητικές συνήθειες, από την ανάγκη "χωροποίησης" (προβολής στο

[1105] *Ό.π.*, σ. 136 και σ. 145 καθώς και «The Powers of Men», *ERM*, σ. 155.

[1106] «The Powers of Men», *ERM*, σ. 147.

χώρο) του εγώ.

Επανερχόμενοι στην τζαιημσιανή θεωρία περί της ηθικής προσπάθειας, διαπιστώνουμε ότι ο ήρωας είναι άνθρωπος της ιδέας, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στις περιπτώσεις της έντονης θρησκευτικής εμπειρίας (όπως θα δούμε στη συνέχεια)[1107]. Συνακόλουθα, η επικέντρωση στο ιδεώδες έχει ως απαραίτητη συνθήκη την αναστολή των υπολοίπων ιδεών, όμως ο ήρωας διαφοροποιείται από τους άλλους καθώς δεν χάνει «τον έλεγχο της υπόλοιπης ζωής του». Στον ήρωα κορυφώνεται η βουλητική ουσία, η προσοχή ως ικανότητα αναστολής, δηλαδή αντίστασης σε ιδέες που αντικρούουν τη βούλησή του και αποκλίνουν από το ιδεώδες. Η αξία του συναρτάται με την «ολοένα μεγαλύτερη αντίσταση» που αυτός προβάλλει σε ό,τι συγκρούεται με αυτό που έχει επιλέξει ως ιδεώδες[1108].

Οι κοινωνίες με τη σειρά τους μπορεί να ακολουθήσουν τα ιδεώδη των μεγάλων προσωπικοτήτων: η επιτυχία της αποδοχής τους τα σταθεροποιεί, ενώ η αποτυχία οδηγεί στον μαρασμό τους (blight)[1109]. Το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία είναι σημαντικό: ποιός από τους δύο έχει τα πρωτεία; Επίσης, η προσπάθεια προσοχής είναι πάλι αυτή που καθορίζει το πότε θα πραγματοποιηθεί η συσσώρευση των νέων πνευματικών εμπειριών: η σποραδική εμφάνισή τους συντελείται παντού, η συνύπαρξη όμως πολλών ξεχωριστών πνευμάτων σε μια κοινωνία, όπως στην αρχαία Ελλάδα, την πρώιμη Ρώμη και την Αναγέννηση, διαμορφώνει μια τέτοια δυναμική ώστε η πνευματική ανάπτυξη συνεχίζεται, δίχως μεσοδιαστήματα, σαν από αδράνεια (inertia), για καιρό μετά την εμφάνιση των πρωτοπόρων[1110].

Για άλλη μια φορά, οι ποσοτικές διαβαθμίσεις της βουλητικής προσπάθειας φαίνεται να εγκαθιδρύουν μια διαφορά φύσης, δηλαδή κάτι διαφορετικό, κάτι που αλλάζει ριζικά έναντι των προϋπάρχοντων επίπεδων ενέργειας. Η εμφάνιση της εξέχουσας ατομικότητας, του

[1107] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

[1108] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 458-460 καθώς και *PP,* II, σ. 1181.

[1109] «Great Men and Their Environment», *WB*, σ. 171.

[1110] *Ό.π.*, σ. 181-184. Σε αντίθεση με την προαναφερθείσα μορφή "δημιουργικής αδράνειας", η κριτική από τον φιλόσοφο της κοινότητας Chautauqua (« What makes a life significant ? », *TT,* 154) παρουσιάζει μια μικρή αναλογία με την μπερξονική ερμηνεία των "πρωτόγονων" κοινωνιών. Όπως παρατηρούμε, και στις δύο περιπτώσεις, η προσπάθεια αντιπαρατίθεται στην αδράνεια. Η εμπειρία του James στην εν λόγω λίμνη, μακριά από την επίπονη ζωή της προσπάθειας, τον άφησε με ένα αίσθημα απουσίας της ανθρώπινης φύσης που καθιστά την ζωή εκεί κοινότοπη και άγευστη, δίχως κόπο και κίνδυνο. Τα επιχειρήματα του Αμερικανού θυμίζουν την μπερξονική χρήση της αδράνειας στην περίπτωση των "πρωτόγονων" κοινωνιών, η κατάσταση των οποίων, θυμίζουμε, οφείλεται στη μη ύπαρξη εμποδίων, δύσκολων δηλαδή συνθηκών που θα απαιτούσαν μια ολοένα μεγαλύτερη προσπάθεια.

εξαιρετικού ατόμου σηματοδοτεί το καινοφανές, του οποίου η «μικρή διαφορά (little difference)» (ως προς την ένταση της προσπάθειας που έχει καταβληθεί) είναι « πολύ σημαντική (important)»[1111].

Η ποσοτική χροιά των τζαιημσιανών όρων της "ενέργειας" και του "μεγίστου" δεν πρέπει να μας κάνει να σκεφτόμαστε, όπως μάλιστα δηλώνει με έμφαση ο ίδιος ο φιλόσοφος, μόνο διαφορές ποσοτήτων, αλλά εξίσου και διαφορές ποιοτήτων[1112]. Μπορούμε έτσι να ισχυριστούμε ότι για τον James ποσοτικό και ποιοτικό στέκουν το ένα δίπλα στο άλλο, δηλαδή συνυπάρχουν, δίχως να απαιτείται η τεχνητή προβολή του ποσοτικού σε ποιοτικό (διά της προβολής του πρώτου στο χώρο) σύμφωνα με τον τρόπο του Bergson. Η συνύπαρξη των δύο ειδών διαφορών φαίνεται να είναι συμβατή με την αλληλεπίδραση σωματικού-ψυχικού που ενστερνίζεται ο Αμερικανός.

Με τον τρόπο αυτό, η επινοητική δύναμη της ξεχωριστής ατομικότητας διακρίνεται από τη μίμηση των υπολοίπων (όχι εκ των προτέρων, αλλά εκ των υστέρων, εκ του αποτελέσματος) σε ποσοτικό αλλά και σε ποιοτικό επίπεδο. Με τον ίδιο τρόπο, διαβάζοντας σε κάθε διαφορά βαθμού μια ποιοτική διαφοροποίηση, βλέπουμε να αναδύονται βαθμοί προσπάθειας που συνοδεύονται από διαφορετικά ποιοτικά χαρακτηριστικά. Αρχίζουμε πλέον να κατανοούμε, έχοντας αναφερθεί αρκετά διεξοδικά στις διαφορετικές απαρχές των Bergson και James, τον προοδευτικό τρόπο συνάντησής τους.

Αυτό όμως που ίσως είναι ακόμα πιο σημαντικό όσον αφορά το πώς εντατικοποιείται η βουλητική προσπάθεια στον Αμερικανό, είναι ότι η "ανανέωση" της προσπάθειας προσοχής φαίνεται να λαμβάνει πλέον μια θετική σημασία. Πιο ειδικά, η προσοχή από δύναμη αναστολής και άρνησης του συνειδησιακού αυθορμητισμού, γίνεται δύναμη ανέλιξης που δείχνει τον δρόμο μιας καλύτερης ζωής τόσο ενεργειακά (δηλαδή σε επίπεδο ενοποιημένης συνείδησης, στην οποία θα συμπεριλαμβάνονται και τα υποσυνείδητα αποθέματα) όσο και αξιολογικά.

Ερχόμενοι στο θέμα του ηθικού προσανατολισμού της ανθρώπινης προσπάθειας θα οδηγηθούμε στην εμφάνιση του ήρωα. Ο James αναφέρεται στον πολεμιστή, σε αυτόν που θα ενσαρκώσει την αυτοθυσία στο όνομα των ιδεωδών. Ο πολεμιστής θα αποτελέσει έτσι ένα πρότυπο μεγιστοποίησης, δηλαδή εντατικοποίησης των φυσικών αποθεμάτων, καθώς καταφέρνει να αγγίξει τα όρια της ανθρώπινης ενέργειας, της ίδιας τη ανθρώπινης φύσης[1113]. Άλλωστε, σύμφωνα με τον James, ο πόλεμος είναι συγκροτητικό στοιχείο της ανθρώπινης

[1111] «The Importance of Individuals», *WB*, σ. 191.

[1112] «The Powers of Men», *ERM*, σ. 149.

[1113] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 467-475.

φύσης (constitution of the human nature)[1114], διότι εντείνει την προσπάθεια του. Ο πόλεμος οδηγεί την προσπάθεια στα όριά της, που είναι άλλωστε και τα όρια της ίδιας της ανθρώπινης ζωής (life *in extremis*)[1115]. Με αυτήν ακριβώς τη έννοια, «στον ηρωισμό κρύβεται το ύψιστο μυστήριο της ζωής»[1116].

Βρισκόμενος λοιπόν αντιμέτωπος με ένα «ηθικό δίλημμα», ο James αναζητά κάτι που να αντισταθμίζει το φυσικό ένστικτο, ένα ηθικό αντίβαρο (moral equivalent) στην έμφυτη τάση του ανθρώπου να πολεμά, το οποίο και βρίσκει στην περίπτωση του αγίου, στον οποίο εκδηλώνεται η πειθαρχία και η θυσία στον ύψιστο βαθμό[1117]. Έχοντας αποτιμήσει θετικά τον ασκητισμό μέσω του οποίου μπορούμε να «φθάσουμε σε ολοένα υψηλότερα επίπεδα ελευθερίας και βουλητικής δύναμης» και η μεθοδική εξάσκηση του οποίου επιτρέπει τη συνεχή διατήρηση των βαθύτερων επιπέδων[1118], οι άγιοι, οι "θρησκευτικές ιδιοφυίες"[1119] μοιάζουν να συμπυκνώνουν την ηρωϊκή προσπάθεια, την πειθαρχία και τη θυσία σε ένα πλέον ηθικό ιδεώδες. Η ύψιστη καταβολή προσπάθειας εκ μέρους του αγίου σημαίνει την μεγιστοποίηση της βουλητικής δύναμης έναντι των εμποδίων που προέρχονται από το σώμα (κούραση), ενώ το ιδεώδες που υιοθετούν διαθέτει καθολικό χαρακτήρα[1120].

Η καθολικότητα καθιστά ανώτερο το ιδεώδες του αγίου, κι άρα και τη δράση του. Εξάλλου, οι άνθρωποι διαφέρουν λιγότερο μεταξύ τους ως προς «τον χαρακτήρα της προσοχής τους» και περισσότερο ως προς «τη φύση των αντικειμένων» στα οποία εστιάζεται η προσοχή τους[1121]. Έτσι, η «κοινωνική φύση» των όρων "ελευθερία", "επιστήμη", "αλήθεια" συνιστά «έναν ουσιώδη παράγοντα της δύναμης και της δυναμικής τους»[1122]. Στην περίπτωση του αγίου, η προσπάθειά του φανερώνει την ύπαρξη του Θεού, δεδομένης της επίδρασης που

[1114] «Remarques at the Peace Banquet», *ERM*, σ. 122.

[1115] «The Moral Equivalent of War», *ERM*, σ.163 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[1116] *VRE*, σ. 90.

[1117] Βλ. ό.π., σ. 262-300. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 469-473. Επισημαίνουμε ότι, γύρω στα 1910, ο φιλόσοφος, επιχειρώντας να αντικρούσει την φιλοπόλεμη και ιμπεριαλιστική επιχειρηματολογία του Roosevelt και των οπαδών του, προτείνει την υποχρεωτική στρατιωτική θητεία των νέων ως έναν τρόπο έκφρασης του πολεμικού ενστίκτου, ως τον πλέον πειθαρχημένο τρόπο ζωής, βλ. *ό.π.*, σ. 472. Πβ. «The Moral Equivalent of War», *ERM*, σ. 162-173.

[1118] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 136. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η θέση του φιλοσόφου σχετικά με την εκούσια πενία (voluntairy poverty) ως «στολίδι της αγιοπρεπούς ζωής (abornment of a saintly life)», βλ. *VRE*, σ. 253-261.

[1119] *VRE*, σ. 11-29.

[1120] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 467-480.

[1121] *PP,* I, σ. 400.

[1122] «The Energies of Men», *ERM*, σ. 142.

ασκεί στη δράση του ατόμου η πίστη του στην ιδέα του Θεού[1123].

Η τζαιημσιανή διάκριση μεταξύ του φυσικού και του ηθικού στοιχείου σκιαγραφεί την ύπαρξη δυο διαφορετικών ποιοτικά προσπαθειών (αυτών του πολεμιστή και του αγίου). Από την άλλη πλευρά, ο Bergson διακρίνει δύο ριζικά διαφορετικές προσπάθειες σε αναλογία με δύο διαφορετικές ως προς τη φύση τους κοινωνίες και ηθικές (αυτή της φύσης, δηλαδή του κλειστού, της συντήρησης, της στατικότητας και αυτή της υπέρβασης, του ανοιχτού, της αγάπης). Στον James και οι δύο προσπάθειες είναι υπερβατικές, ενώ και οι δύο επηρεάζουν τις κοινωνίες, ωστόσο η προσπάθεια του αγίου είναι ανώτερη εξαιτίας του αντικειμένου της. Η πραγματική διαφορά μεταξύ των δύο προσπαθειών, σύμφωνα με τον Αμερικανό, έγκειται στην ανωτερότητα του ιδεώδους που τον εμψυχώνει.

Η μπερξονική όμως έννοια της ανοιχτής ηθικής αφορά μια κοινωνία που θα ακολουθήσει το παράδειγμα των εξαιρετικών προσωπικοτήτων, καθιστώντας η ίδια τον εαυτό της κάτι διαφορετικό, το οποίο στο σύνολό του θα διακρίνεται από τον κλειστό τρόπο ύπαρξης. Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην πραγματικότητα έχουμε μόνο μείγματα κλειστού και ανοιχτού (με διαφορετική αναλογία εκάστοτε).

Επιπροσθέτως, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο άγιος στα μάτια του James διακρίνεται λόγω του ασκητικού τρόπου ζωής, κύρια χαρακτηριστικά του οποίου είναι η πειθαρχία και η θυσία, καθώς και η προσήλωση σε ένα καθολικό ιδεώδες που φανερώνει την θεϊκή ύπαρξη. Οι πραγματικές (οριακές) θρησκευτικές εμπειρίες αφορούν καταστάσεις τελείως διαφορετικές από αυτές των αγίων. Οι έντονες, οι πραγματικές θρησκευτικές εμπειρίες δεν είναι δράσεις σύμφωνα με κάποιο ιδεώδες, αλλά δράσεις που υπερβαίνουν τα όρια της ζωής ως προσπάθειας, τα όρια της προσωπικής βούλησης. Εξάλλου, υπάρχει μια ριζική διάκριση μεταξύ της ζωής αυτού που φανερώνει τον Θεό και αυτού που ζει εντός της θεϊκής ύπαρξης, έχοντας παραχωρήσει τη δική του βούληση. Το ζήτημα της σύμπτωσης των δυο δυνάμεων (θεϊκής και προσωπικής) απασχολεί βεβαίως και τον Bergson καθώς και τον Biran[1124].

Συνεπώς, κατά τη διάρκεια της σταδιακής εξέλιξης της σκέψης του James εντείνεται ο στοχασμός του σχετικά με την προσπάθεια προσοχής. Δεν θα ήταν μάλιστα υπερβολή να ισχυριστούμε ότι η φιλοσοφική του σκέψη, προεκτείνοντας την ψυχολογική του θεωρία,

[1123] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 477. Θα επανέλθουμε στο θέμα της ύπαρξης του Θεού στη σκέψη του James. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 1). Προς το παρόν, επισημαίνουμε ότι η επίδραση που ασκεί μία ιδέα στη δράση του ατόμου συνιστά το κριτήριο της ύπαρξής της. Το εν λόγω ζήτημα συναντά, όπως θα δούμε, το θέμα της σχέσης ανάμεσα στην αλήθεια και την πραγματικότητα στην τζαιημσιανή φιλοσοφία.

[1124] Στο επόμενο κεφάλαιο θα μελετήσουμε εκτενέστερα τη θρησκευτική εμπειρία στον Bergson σε σχέση με αυτές των Biran και James. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

ενισχύει την αξία της βουλητικής προσπάθειας, προσδίδοντας ακόμη και την κεντρική θέση σε αυτήν. Η τζαιημσιανή έννοια της προσπάθειας φαίνεται να συνιστά τον άξονα της συνέχειας της πνευματικής μας ζωής η οποία αναπτύσσεται μεταξύ δυο ακραίων ορίων: μεταξύ αυτοματισμού και ελευθερίας, κάτι το οποίο συναντάμε και στην μπερξονική εξέλιξη της φιλοσοφίας της διάρκειας. Παρά τις αρκετά σημαντικές διαφορές μεταξύ των μνημονικών και ενεργειακών επιπέδων αναφορικά με τον τρόπο ενεργοποίησής τους[1125], και στους δυο η ανθρώπινη βούληση λαμβάνει τον χαρακτήρα μιας ζωτικής κινητικότητας. Η εμφάνιση της καινοτομίας νοηματοδοτείται έτσι ως ένα φυσικό γεγονός, το οποίο τελικά θα ανέλθει μέχρι τη θεϊκή δημιουργία. Το γεγονός ότι η βουλητική προσπάθεια αποτελεί για τον James συστατικό στοιχείο της ατομικότητας μας είναι πλέον κάτι αδιαμφισβήτητο. Επιπλέον, είναι ο ίδιος όρος που επεκτείνεται σε τέτοιο βαθμό ώστε προσφέρει το θεμέλιο της πίστης στην ύπαρξη του Θεού.

Εν συντομία, η επέκταση του πεδίου προσοχής στον Αμερικανό συνεπάγεται τη μεγιστοποίηση της βουλητικής δύναμης, δηλαδή την επέκταση του πεδίου της δύναμής μας, η οποία προκαλεί ερωτήματα ηθικού χαρακτήρα αναφορικά με τη δράση της. Εφόσον η προσπάθεια για ένα ηθικό αντικείμενο, το οποίο εμφανίζεται να είναι συναρτάται προς ένα καθολικό ιδεώδες (όπως η ελευθερία), απαιτεί την υπέρμετρη καταβολή της δύναμής μας. Το εν λόγω χαρακτηριστικό καθιστά την προσπάθεια του αγίου το υπέρτατο είδος προσπάθειας. Με τον τρόπο αυτό, η διεύρυνση του πεδίου της προσοχής αγγίζει τα ίδια του τα όρια, τα οποία δείχνουν την πιθανότητα ύπαρξης του Θεού[1126]. Όπως θα δούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, στη σκέψη του James η πίστη σε μια ιδέα, η προσωπική αλήθεια φανερώνει τη δυνατότητα ύπαρξης ιδέας[1127]. Η θρησκευτική εμπειρία επιδρά στη δράση των ατόμων και, με τον τρόπο αυτό, μας δείχνει μια πιθανότητα. Η ύπαρξη του Θεού είναι «ένα ιδανικό ενδεχόμενο (ideal possibity)»[1128].

Η σύνδεση της ηθικής διάστασης της ύπαρξης με τη βουλητική προσπάθεια προτείνει έναν τρόπο ηθικής ζωής που διαφέρει από αυτόν όπου η νόηση έχει την πρωτοκαθεδρία. Μια τέτοιου είδους σύλληψη προϋποθέτει την ένταξη της νόησης στους κόλπους της ευρύτερης βουλητικής επενέργειας, ή αντιστρόφως, τον περιορισμό της νοητικής εμβέλειας και την ένταξή της στους κόλπους της βούλησης. Στο σημείο αυτό, συναντούμε ένα θέμα που αποτελεί έναν ισχυρό συνδετικό κρίκο μεταξύ των Bergson και James, αλλά και με τον

[1125] Πρόκειται για δυο αντίστροφους τρόπους. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

[1126] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 477.

[1127] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 1).

[1128] *The letters of William James*, (9 Απριλίου 1907), τ. ΙΙ, σ. 268-270.

προγενέστερό τους Biran. Παρά τις μεταξύ τους διαφωνίες, οι τρεις στοχασμοί συγκλίνουν σε ένα είδος βουλητικής προτεραιότητας έναντι της νόησης. Όπως μάλιστα μας υποδεικνύει ο Madelrieux, ο James θα έρθει να ενταχθεί σε μια γραμμή σκέψης (στη οποία πέραν των Biran και Bergson, ανευρίσκουμε τους Schopenhauer, Nietzsche και Renouvier) που προάγει την ανθρώπινη βούληση έναντι της νόησης, ερχόμενη έτσι σε αντιπαράθεση με τον καρτεσιανισμό αλλά και με την καντιανή σκέψη[1129].

Όσον αφορά ειδικότερα την ηθική προσπάθεια στη φιλοσοφία του Biran, ο φιλόσοφος επιχειρεί να συμφιλιώσει την πλευρά του θυμικού με αυτήν της βούλησης (της οποίας η προσοχή είναι μία επιμέρους προσπάθεια) μέσω της ικανότητας της φαντασίας (imagination)[1130]. Η φαντασία είναι η ικανότητα που αναφέρεται στην «αναπαράσταση των πραγμάτω εκ των έξω»[1131], σε μια «αυθόρμητη παραγωγή εικόνων» (η οποία συνοδεύεται από συναισθήματα (sentminents affectifs) παρόμοια ή ανώτερα από ό,τι η πραγματική παρουσία του αντικειμένου θα μπορούσε να διεγείρει)[1132]. Έχοντας ήδη αναφερθεί επιγραμματικά στη λειτουργία της φαντασίας ως μιας μορφής παθητικής μνήμης στο πρώτο κεφάλαιο, επιστρέφουμε στην πρωταρχική ανθρωπολογική διάκριση της μπιρανιανής σκέψης ανάμεσα στη ψυχή και το σώμα. Όπως διαπιστώνουμε, η φαντασία λειτουργεί ως ένας εσωτερικός σύνδεσμός τους:

*«Η φαντασία ή η ικανότητα εσωτερικής ενόρασης διαμορφώνει τρόπον τινά τον σύνδεσμο των δυο φύσεων, ή εάν το προτιμάμε καλύτερα τα δύο είδη στοιχείων που συγκροτούν τον διπλό άνθρωπο (*duplex in humanitatae*)»*[1133].

Η κινητήρια προσπάθεια, η οποία εκδηλώνεται ως η δράση του ενεργητικού επί του παθητικού στοιχείου της ανθρώπινης φύσης, ως το ίδιον της βούλησης αναλαμβάνει ηθικό ρόλο, αυτόν της σύνδεσης των παθημάτων, της ζωής της μη προσπάθειας με την ανθρώπινη ζωή. Η μετάβαση από το "μπορώ" στο "πρέπει" επιτελείται διαμέσου της "αναβάθμισης" της λειτουργίας της φαντασίας η οποία, υπό τον βουλητικό έλεγχο, σχηματίζει τα ηθικά συναισθήματα:

«Η φαντασία, ρυθμισμένη έτσι από την βούληση, προεξάρχει δρα επί της αισθητηριακής ψυχής (âme sensitive) και καθορίζει αυτή την ανώτερη τάξη παθημάτων τα οποία αποκαλούμε ηθικά

[1129] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 160, 482-485. Βλ. επίσης A. François, *Bergson. Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, σ. 15-18, 27, 34-39, 48-49, 73.

[1130] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 371-372.

[1131] *E*, σ. 62 (εκδόσεις Tisserand).

[1132] *I,* σ. 155.

[1133] *Rapport du physique et du moral de l'homme,* σ. 147 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

συναισθήματα»[1134].

Εντούτοις, η προσπάθεια ηθικού καθορισμού των παθημάτων αφορά πλέον σε μια ζωή εντελώς διακριτή από τη ζωή του εγώ και της βούλησης. Η ζωή του θυμικού και αυτή της βούλησης (η ανθρώπινη ουσία, δηλαδή η ζωή του ανθρώπου) διαχωρίζονται πλήρως κι έτσι κάθε προσπάθεια βουλητικής επενέργειας και ηθικού καθορισμού τάσσεται ενάντια στη φύση του θυμικού, το οποίο τοποθετείται «εκτός των ορίων της δύναμής μας». Σε αυτές τις συνθήκες, τα παθήματα τροποποιούνται :

«Τη στιγμή που η βούληση θα αναζητήσει να τους προσδώσει νόμους και να αναπαραγάγει ή να μιμηθεί την υπέρτατη γοητεία τους», αυτά θα «χάσουν κάθε φυσική επιρροή (ascendant naturel) που διαθέτουν για να μας συγκινούν (émouvoir), θα πάψουν ακόμη και να υπάρχουν»[1135].

Όπως συμπεραίνουμε, η ηθική διάσταση της έννοιας της προσπάθειας στον Biran θεμελιώνεται σε μια συνεχή διαδικασία βουλητικού ελέγχου της κατώτερης ζωής, ενώ στους Bergson και James υπερβαίνει την συνηθισμένη δύναμη της ζωής καθιστώντας την κάτι διαφορετικό, μία άλλου είδους προσπάθεια. Η βαθύτερη αιτία της προαναφερθείσας απόκλισης μπορεί να οφείλεται στον επίπονο χαρακτήρα της προσπάθειας, ένα κοινό σημείο ανάμεσα στους δύο σύγχρονους φιλοσόφους. Όπως έχουμε όμως επισημάνει στην πραγμάτευση της προσοχής και κυρίως της ελευθερίας, κάτι αντίστοιχο δεν απαντάται στον προγενέστερό τους.

Η καταβολή προσπάθειας στους Bergson και James σημαίνει κόπο και η ίδια η ύπαρξή μας προβάλλει ως κοπιώδης διαδικασία. Μάλιστα, η σύλληψη της προσπάθειας ως κοπιώδους δραστηριότητας φαίνεται να καθορίζει το περιεχόμενο του καινοφανούς. Παρόλο λοιπόν που η προσπάθεια προσοχής στον Αμερικανό δεν δείχνει, στο πλαίσιο της αμιγώς ψυχολογικής του θεωρίας, να διαθέτει δημιουργική δύναμη, ο James ανευρίσκει στην πορεία το καινοφανές παράλληλα με τη διεύρυνση του πεδίου της βούλησης.

[1134] *Αυτόθι* (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1135] *Ό.π.*, σ. 148 (υποσημείωση) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Αυτήν ακριβώς την συνεχόμενη εσωτερική αντιπαράθεση της ηθικής προσπάθειας μεταξύ των δυο ζωών, της ανώτερης-ανθρώπινης και της κατώτερης-ζωϊκής, η Devarieux περιγράφει με τον όρο "ταλάντωση της μπιρανιανής ηθικής (oscillation de l'éthique biranienne)", βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 372.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΕΝΟΡΑΣΗ

Α. Η ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΣΤΗΝ ΜΠΕΡΞΟΝΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟ

1/ Ο αληθινός εμπειρισμός

Ο όρος της προσπάθειας στον τρόπο εξέλιξης του μπερξονικού στοχασμού είναι αξιοπρόσεκτος:

«Ένταση, συγκέντρωση, αυτές είναι οι λέξεις με τις οποίες χαρακτηρίζαμε μια μέθοδο που απαιτεί από το πνεύμα μια ολοκληρωτικά νέα προσπάθεια για κάθε νέο πρόβλημα»[1136].

Φαίνεται λοιπόν ότι η προσπάθεια αποτελεί ένα εγγενές στοιχείο της μπερξονικής μεθόδου και, ειδικότερα, αυτού που ο Bergson αποκαλεί «αληθινό εμπειρισμό», ο οποίος αξιώνει από τον φιλόσοφο «για κάθε *νέο* αντικείμενο που ερευνά» «να καταβάλει μια *απολύτως νέα* προσπάθεια»[1137]. Σε πρώτο επίπεδο, ο όρος της προσπάθειας συναρτάται άμεσα με το βαθμό νοητικής συγκέντρωσης στην επίλυση ενός θέματος[1138], δηλαδή με τη νοητική έκφραση της βούλησης ως προσοχής, ενώ, σε δεύτερο επίπεδο, η νοητική συγκέντρωση συναντά το καινοφανές.

Είναι μάλιστα γεγονός ότι ο Bergson, σε όλο το έργο του, προσδίδει στο ζήτημα της μεθόδου έναν θεμελιώδη ρόλο. Εξάλλου, κατά τη γνώμη του γάλλου φιλοσόφου, η συνεισφορά του ίδιου στη φιλοσοφία[1139] συνίσταται στον τρόπο διερεύνησης και εξέτασης των φιλοσοφικών ερωτημάτων, και ειδικότερα στην «πρόταση μιας νέας μεθόδου», στην «ιδέα να τίθεται με έναν άλλο τρόπο το πρόβλημα»[1140]. Η συγκεκριμένη άποψη του

[1136] «De la position des problèmes», *PM, Œuvres,* σ. 1329/97 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

[1137] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* σ. 1408/196-197.

[1138] « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, σ. 500.

[1139] Βλ. *Correspondances*, σ. 1187, 1075. Το θέμα της επανεπινόησης των φιλοσοφικών προβλημάτων αποτελεί, κατά τον Deleuze, τον πρώτο κανόνα της μπερξονικής μεθόδου: «ΠΡΩΤΟΣ ΚΑΝΟΝΑΣ: Να μεταφέρουμε τον έλεγχο του αληθούς και του ψευδούς στα ίδια τα προβλήματα, να καταγγείλουμε τα ψευδοπροβλήματα, να συμφιλιώσουμε τη αλήθεια και τη δημιουργία στο επίπεδο των προβλημάτων. {...}, η προσπάθεια επινόησης συνίσταται τις περισσότερες φορές στην πρόκληση του προβλήματος, στη δημιουργία των όρων με τους οποίους θα τεθεί. Θέση και επίλυση του προβλήματος ισοδυναμούν σχεδόν εν προκειμένω: τα πραγματικά μεγάλα προβλήματα δεν τίθενται παρά μόνο όταν έχουν επιλυθεί». Βλ. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, σ. 3-4 (ελλην. μτφρ., σ. 28-29).

[1140] Βλ. το ανέκδοτο κείμενο του φιλοσόφου σε παρουσίαση και σχόλια του C. de Belloy στο «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources»*, σ. 135.

φιλοσόφου συμβαδίζει πλήρως με την άρνηση των φιλοσοφικών συστημάτων και την αναγκαιότητα επιτέλεσης κάθε φορά μιας νέας προσπάθειας.

Πιο συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος τάσσεται ενάντια στη συγκρότηση στατικών φιλοσοφικών συστημάτων, ζητώντας «ρευστές» και ευέλικτες έννοιες[1141], τις οποίες αντιπαραθέτει στις «άκαμπτες και έτοιμες έννοιες (concepts raides et tout faits)»[1142]. Άλλωστε, η φιλοσοφική προσπάθεια του Bergson αντιτίθεται στη στατικότητα του όρου "σύστημα", καθώς και στον αυστηρό καθορισμό των υπό πραγμάτευση εννοιών. Ο φιλόσοφος φαίνεται ότι αξιοποιεί το δίπολο στατικό-δυναμικό όταν ασκεί κριτική στα φιλοσοφικά συστήματα. Η χρήση του όρου "έννοια" (concept) είναι ασύμβατη με την ουσία του στοχασμού του γάλλου φιλοσόφου, δεδομένου ότι η καθιερωμένη σημασία του όρου αυτού υποδηλώνει μια θεώρηση της πραγματικότητας που τοποθετείται εκτός του πραγματικού χρόνου, της συνεχούς και αδιάλειπτης μεταβολής.

Με άλλα λόγια, εάν η σκέψη του Bergson συνίσταται σε μια διαρκή προσπάθεια, εξαιτίας της φύσης της ίδιας της πραγματικότητας, ο αποκλεισμός της έννοιας του συστήματος είναι απόλυτα δικαιολογημένος και λογικά συμβατός με την κεντρική ιδέα της διάρκειας, ενώ αποσαφηνίζεται και η ανάγκη επαναπροσδιορισμού των εννοιών[1143]. Όπως διαπιστώνει ο Édouard le Roy, ο Bergson επιδιώκει μια «επιστροφή στην άμεση όψη των πραγμάτων», «μία

[1141] 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 (βλ. «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres* σ. 1422/214), 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». Πβ. επίσης J. Mullarkey, «*La philosophie nouvelle,* or change in philosophy», *The New Bergson,* σ. 6, 11 καθώς και F. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson,* σ. 4-7.

[1142] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres* σ. 1401-1402/188. Ο φιλόσοφος προτείνει ήδη από το 1901 (βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, σ. 501) την αντικατάσταση των στεροποιημένων, των πάγιων εννοιών από «έννοιες ρευστές όπως η ίδια η πραγματικότητα». Βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 195-206, ιδ. σ. 199-206. Όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, η μπερξονική πρακτική των ρευστών και ευλίγιστων εννοιών αξίνει να συσχετισθεί με τις ανάλογες προσπάθειες (δημιουργίας νέου τύπου εννοιών) άλλων, κυρίως Γάλλων, φιλοσόφων και θεραπόντων των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, όπως ο Descartes, οι Hegel και Jaspers (σύμφωνα τουλάχιστον με τον Jean Hyppolite), ο Husserl, ο Bachelard, ο Merleau-Ponty, ο Sartre, Canguilhem και ο Deleuze. Βλ. *ό.π.,* σ. 214-224. Ειδικότερα, όσον αφορά την σπινοζική χροιά των μπερξονικών "ρευστών εννοιών", βλ. Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, σ. 62-64 (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 15).

[1143] Έχουμε αναφερθεί στην ανάγκη αλλά και στον τρόπο τροποποίησης των εννοιών της ενότητας (διά της πολλαπλότητας) και της συνέχειας (διά του καινοφανούς ως στοιχείου ασυνέχειας). Βλ. κυρίως κεφ. 1 (ενοτ. Α. 1) καθώς και κεφ. 3 (ενοτ. Α. 1).

προσπάθεια προς το πραγματικό και προς τη ζωή»[1144].

Σε αντίθεση με τη φιλοσοφική παράδοση των θεωρητικών συστημάτων (όπως οι φιλοσοφίες του Kant και του Hegel), η μπερξονική φιλοσοφία προβάλλει ως μια προσπάθεια ενάντια στη συνήθεια συγκρότησης τέτοιων θεωριών. Όπως έχει επισημάνει ο Péguy, ο αντιδιανοητικισμός ή αντινοησιαρχία (anti-intellectualisme) του Bergson τάσσεται ενάντια στο συντελεσμένο (tout fait), ενάντια δηλαδή σε μια «παγκόσμια οκνηρία (paresse universelle)» των συντελεσμένων ιδεών (idées tout faites)[1145].

Στο πλαίσιο αυτό, η διανοητική προσπάθεια στον Bergson χρησιμοποιείται ως ένα εργαλείο απόδειξης αυτού που έχει γίνει αντικείμενο της ενορατικής μεθόδου, δηλαδή της διάρκειας. Η παρουσία και η χρήση του όρου της προσπάθειας αναφορικά με τον τρόπο πραγμάτευσης διαφόρων ζητημάτων και τη διαδικασία απόδειξης των μπερξονικών θέσεων σχετικά με αυτά είναι πρόδηλη. Για παράδειγμα, ο φιλόσοφος αναφέρεται στην προσπάθειά του να αποδείξει βασικές δικές του φιλοσοφικές θέσεις[1146]. Πρόκειται ειδικότερα για βασικές μπερξονικές θέσεις, όπως το ότι η κινητικότητα του όντος διαφεύγει από τον έλεγχο της επιστημονικής γνώσης[1147] καθώς και η απόρριψη από τον Bergson της θέσης περί της πλήρους αναγωγής των ψυχολογικών καταστάσεων στις εγκεφαλικές διεργασίες[1148]. Επιπροσθέτως, ο όρος της προσπάθειας δεν μπορεί να απουσιάζει από την μέθοδο έρευνας που υιοθετείται στο *Γέλιο*, όπου ο φιλόσοφος εκκινεί από τις λιγότερο εφανείς μορφές του κωμικού (αυτή των μορφών, των κινήσεων, των καταστάσεων και των λέξεων) ώστε να φθάσει στη ρίζα, αυτή του κωμικού του ανθρώπινου χαρακτήρα, το οποίο συσχετίζεται με τον κοινωνικό προσδιορισμό του ανθρώπου[1149].

Πού έγκειται όμως ο εν λόγω "αληθινός εμπειρισμός" που προτείνει ο φιλόσοφος;

[1144] É. Le Roy, « De la valeur objective des lois physiques », *Bulletin de la Société française de philosophie*, τχ. 1, 1901, σ. 27 (όπως παρατίθεται από τον F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, σ. 68).

[1145] Charles Péguy, « *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* », *Cahiers de la Quinzaine,* Παρίσι, (Bourgeois), τ. III (26/ 4/1914), σ. 1277 (όπως παρατίθεται από τον F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, σ. 171). Η μπερξονική κριτική των στατικών ιδεών και των έτοιμων εννοιών θα τύχει θερμής υποστήριξης από τον James, κάτι το οποίο θα αναλυθεί στο πλαίσιο του κοινού αιτήματος περί διεύρυνσης της εμπειρίας στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2). Προς το παρόν, βλ. ενδεικτικά την επιστολή του Γάλλου στον Αμερικανό (27 Ιουνίου 1907) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 73-74 (κριτ. έκδ. P.U.F.)καθώς και την επιστολή του δεύτερου στον πρώτο (8 Μαΐου 1908) στα *Mélanges,* σ. 764.

[1146] Η σχέση νόησης-ενόρασης θα εξεταστεί στη συνέχια, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1). Όπως θα δούμε, η ενόραση θα χρειαστεί να εκφραστεί μέσω των νοητικών εργαλείων (όπωση η γλώσσα). Εδώ ακριβώς έγκειται η σημασία της διανοητικής προσπάθειας.

[1147] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 780/336 (ελλην. μτφρ., σ. 316).

[1148] Βλ. ενδεικτικά *ό.π.,* σ. 795/354-355 (ελλην. μτφρ., σ. 333).

Σύμφωνα με τον Bergson, η συνείδηση αποτελεί «ό,τι πιο αδιαμφισβήτητο υπάρχει στην εμπειρία μας», διότι «η ύπαρξη για την οποία είμαστε περισσότερο βέβαιοι και την οποία γνωρίζουμε καλύτερα είναι αδιαμφισβήτητα 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»[1150]. Η ίδια λοιπόν η προσωπική συνείδηση αναδεικνύεται ως «το πιο άμεσο δεδομένο και δεν υπάρχει τίποτα πιο πραγματικό από αυτήν»[1151]. Ο εαυτός μας, αποτελώντας την πρώτη πραγματικότητα για την ύπαρξη της οποίας είμαστε περισσότερο σίγουροι, συνιστά το αφετηριακό σημείο της γνωσιολογικής έρευνας του φιλοσόφου[1152].

Επομένως, η έρευνα της πραγματικότητας πρέπει να γίνεται « απευθείας (directly, directement),» μέσω της επαφής «με τη συνείδηση που έχουμε της προσωπικότητάς μας»[1153]. Για τον λόγο αυτό, η μπερξονική μέθοδος συνίσταται σε μια μορφή εμπειρισμού που περιλαμβάνει πρωτίστως την εσωτερική εμπειρία, καθώς επίσης και την εμπειρία του εξωτερικού κόσμου[1154]. Ο εμπειρισμός του Bergson βασίζεται στο γεγονός ότι «διαρκώ με

[1149] Η εντύπωση που δίνεται είναι ότι ο Bergson προχωράει από τις πιο απλές στις συνθετότερες μορφές. Παρά ταύτα, όπως διευκρινίζει ο ίδιος στη αρχή του τρίτου κεφαλαίου του εν λόγω έργου [βλ. *R, Œuvres,* σ. 450/101-102 (ελλην. μτφρ., σ. 109-110)]: «Στην πραγματικότητα όμως ακολουθήσαμε την αντίστροφη μέθοδο: κατευθύναμε το φως από τα ψηλά στα χαμηλά. Καθώς πιστεύουμε ότι το γέλιο έχει κοινωνική σημασία και κοινωνική εμβέλεια, ότι το κωμικό εκφράζει προπάντων μια ορισμένη επιμέρους μη προσαρμογή του προσώπου στην κοινωνία, ότι, τέλος, το μόνο κωμικό που υπάρχει είναι ο άνθρωπος, είναι ο χαρακτήρας {…} Αυτή τη δουλειά κάναμε μέχρι εδώ. Δώσαμε στον εαυτό μας το καθαρό μέταλλο και οι προσπάθειές μας έτειναν απλώς ν'ανασυστήσουν το μετάλλευμα. Τώρα όμως θα μελετήσουμε το ίδιο το μέταλλο. Τίποτε δεν θα είναι ευκολότερο, γιατί αυτή τη φορά έχουμε να κάνουμε με κάτι απλό. Ας το κοιτάξουμε από κοντά και ας δούμε πώς αντιδρά σ'όλα τα υπόλοιπα». Βλ. Henri Bergson, *Le rire,* σ. 224 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ 2).

[1150] *EC, Œuvres,* σ. 497/ 3-4 (ελλην. μτφρ., σ. 17).

[1151] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* σ. 857/55.

[1152] Το ίδιο ισχύει και για τη συνείδηση, εφόσον αυτή συνδέεται άρρηκτα με τη μνήμη, λαμβάνοντας έτσι χρονική φύση. Έχει, μάλιστα, υποστηριχθεί ότι η συνείδηση αποτελεί μια υπόσταση αυτή καθεαυτή χωρίς να έχει κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο αναφοράς, βλ. L. Lawlor, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics,* σ. Ix-x, 27. Εφόσον το παρελθόν διατηρείται αναλλοίωτο, η μνήμη μοιάζει να έχει οντολογική αξία. Επανερχόμαστε λοιπόν στη θέση του Deleuze, κατά την οποία, το ασυνείδητο στον Bergson υποδεικνύει μία οντολογική, και όχι ψυχολογική, πραγματικότητα. Βλ. τη σημείωση 420 της παρούσας εργασίας.

[1153] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1053/1072.

[1154] 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΄), σ. 474. Πβ. επίσης *PM, Œuvres,* σ. 1315/80-81.

αυτόν τον τρόπο»[1155] ή, με άλλα λόγια, στη σύμπτωση του αισθήματος της ύπαρξής μας με την συνεχή και προσωπική χρονική ροή την οποία αποκαλεί διάρκεια. Μάλιστα, ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι και η ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας δίνεται «άμεσα στο πνεύμα μας» ως κινητικότητα[1156]. Παρόλο που διαπιστώνουμε τη μεταβολή των εξωτερικών πραγμάτων[1157], είμαστε αναγκασμένοι να δρούμε και να σκεφτόμαστε με βάση τον χωροποιημένο χρόνο και να αναζητούμε πράγματα σταθερά και διακριτά μεταξύ τους.

Όπως δηλώνει με έμφαση ο Bergson:

«Η δυσκολία την οποία αντιμετωπίζουν ορισμένοι που ασκούν κριτική στο στοχασμό μου, όταν επιχειρούν να συμφιλιώσουν τις άλφα με τις βήτα 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, 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»[1158].

Ακολουθώντας μία τέτοιου είδους έρευνα της πραγματικότητας η στροφή του φιλοσόφου προς την ηθική συνιστά μια νέα προσπάθεια που διαφοροποιείται ποιοτικά από προς τις προηγούμενες, διότι η δυναμική της αναφέρεται σε ένα διαφορετικό πεδίο του πραγματικού, σε μια «εξ ολοκλήρου και απολύτως καινούρια κατηγορία (ordre)». Έτσι, κατά τον φιλόσοφο, η εύρεση του Θεού ολοκληρώνει και δεν καταργεί «τις προγενέστερες ανακαλύψεις» του, οι οποίες μεταβαίνουν σε ένα ανώτερο επίπεδο. Άλλωστε, έτσι επιτελείται η πρόοδος της σκέψης του: «διά μεταβάσεως σε ένα ανώτερο επίπεδο ή σε μια ανώτερη

[1155] *DI, Œuvres,* σ. 65/72 (ελλην. μτφρ., σ. 148).

[1156] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* σ. 1420.

[1157] Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος [βλ *EC, Œuvres,* σ. 496/2 (ελλην. μτφρ., σ.18) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας)]: «η *κατάσταση* είναι ήδη *μεταβολή* (changement)» και αυτό που εκλαμβάνουμε ως μετάβαση από τη μία κατάσταση σε μια άλλη, είναι μια *συνεχής πορεία*: «η *μετάβαση* (*transition*) είναι *συνεχής* (*continue*)». Ειδικότερα, κατά τον φιλόσοφο (βλ. *Mélanges*, σ. 1417): «η μετάβαση αυτή είναι η ίδια η πραγματικότητα», οπότε δεν έχουμε να κάνουμε με πράγματα που υφίστανται την μεταβολή, αλλά με την ύπαρξη της μεταβολής ως πραγματικότητας που εκφράζει την υπόστασή τους. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. « La perception du changement », *PM, Œuvres,* σ. 1381-1382 καθώς και: α) *Mélanges*, σ. 194 και β) A.-D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson [entretiens],* σ. 37. Βλ. επίσης I. Prelorentzos, « Le problème de la délimitation des choses, des qualités et des états dans la continuité du tout de la réalité selon Bergson », σ. 433-466.

[1158] Βλ. την επιστολή του Bergson στον Édouard Le Roy (30 Οκτωβρίου 1912), στο *Annales bergsoniennes* (τόμος Β΄), σ. 473-474 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου). Πβ. *PM, Œuvres*, σ. 1329-1330/98.

βαθμίδα των παλαιοτέρων αποκτηθέντων δεδομένων»[1159].

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η πορεία του μπερξονικού στοχασμού φανερώνει την προσπάθεια του φιλοσόφου έναντι των ποικίλων και διαφορετικών, ως προς την ποιότητά τους, διαβαθμίσεων της πραγματικότητας. Παρά μάλιστα την «κυρίαρχη επίδραση» του Spencer στη σκέψη του νεαρού Bergson, αργότερα ο φιλόσοφος θεώρησε τη συγκεκριμένη θεωρία ως μια μορφή αντίστασης στην πραγματική χρονική ροή. Η θεωρία του Spencer άφηνε να της διαφεύγει η διάρκεια. Όπως δηλώνει ο Bergson: «δεν ήθελα καμία μεταφυσική», αλλά «η πραγματικότητα μου αντιστεκόταν: η πραγματικότητα ή μάλλον μια πραγματικότητα, ο χρόνος, η πραγματική διάρκεια», αυτό που έως τότε θεωρούσα δευτερεύον, «μου αποκαλύφθηκε», καταδεικνύοντας την ανεπάρκεια του μηχανικισμού του Spencer[1160].

Εκκινώντας λοιπόν από μια μηχανιστική θεώρηση και στρέφοντας, στη συνέχεια, το ενδιαφέρον προς τον ψυχολογικό χρόνο, ο φιλόσοφος συναντά το θέμα της ανθρώπινης βούλησης και οδηγείται σε μια ψυχολογική θεώρηση, σε έναν "ψυχολογισμό (psychologisme)" «στον οποίο προσηλώνεται ολοένα και περισσότερο, αρχικώς στο *Δοκίμιο* και έπειτα στο *Ύλη και μνήμη*»[1161]. Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι ολόκληρη η μπερξονική σκέψη θεμελιώνεται σε ένα ψυχολογικό μοντέλο γνώσης, με την έννοια ότι η ενόραση της διάρκειας στηρίζεται στον βιωμένο χρόνο, στο αίσθημα της συνεχούς και αδιαίρετης αλλαγής. Όπως, άλλωστε, πολύ χαρακτηριστικά, έχει επισημάνει ο Vladimir Jankélévitch, «τα πράγματα που μπορώ να βιώσω πραγματικά (effectivement) και προσωπικά (personnellement)–τη διάρκειά μου, ο κόπος μου (labeur), η προσπάθειά μου- αποτελούν *προνομιακές πραγματικότητες (réalités privilégiées),* αναμφίβολα βέβαιες, με τις οποίες δεν μπορεί να συγκριθεί τίποτα άλλο»[1162].

[1159] Βλ. την επιστολή του φιλοσόφου στον Jacques Chevalier (30 Δεκεμβρίου 1926) στο Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, σ. 79. Η εν λόγω επιστολή δεν έχει εκδοθεί στα *Correspondances.*

[1160] Βλ. την επιστολή του φιλοσόφου (7 Φεβρουαρίου 1922), *ό.π.,* σ. 38-39. Η εν λόγω επιστολή δεν έχει εκδοθεί στα *Correspondances.* Σημειώνουμε ότι είναι ο ίδιος ο Bergson που χρησιμοποιεί τον όρο "ψυχολογισμό" εντός εισαγωγικών.

[1161] Βλ. την επιστολή του Bergson στον H. Höffding στις 9 Ιανουαρίου 1906, *Correspondances*, σ. 145-146. Βλ. επίσης την επιστολή του φιλοσόφου στον W. James στις 9 Μαΐου 1908, *Mélanges*, σ. 765-766· επανέκδοση (κριτ. έκδ. P.U.F.) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 76-77). Αξίζει, στο σημείο αυτό, να αναφερθούμε στην άποψη του Camille Riquier (βλ. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, σ. 272) ότι η «απρόβλεπτη και ριζική μεταστροφή» του Bergson «προς όφελος της φιλοσοφίας» έναντι των μαθηματικών συνιστά ένα «εσωτερικό αίνιγμα της φιλοσοφίας του και μας μαθαίνει ότι φιλοσοφούμε πάντα ενάντια σε αυτό που είμαστε».

[1162] V. Jankélévitch, *Henri Bergson,* σ. 52-53 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

Άλλωστε, η μεταφυσική διάσταση της διάρκειας αποτελεί το άλλο θεμέλιό της: ψυχολογία και μεταφυσική συνενώνονται λοιπόν στο αίσθημα και την αρχή ενός χρόνου που αντιδιαστέλλεται από τον χώρο: το βίωμα της ετερογενούς εσωτερικής πολλαπλότητας θα αντιπαρατεθεί στη χωρική (συμ)παράθεση των πραγμάτων. Η ψυχολογική και μεταφυσική διάσταση του ζητήματος του χρόνου στην μπερξονική γνωσιοθεωρία θα μπορούσε να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο, «το πρόβλημα της προσωπικότητας» χαρακτηρίζεται από τον Bergson ως «το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας». Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, «όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα βρίσκονται να συγκλίνουν σε αυτό το υπέρτατο πρόβλημα, το οποίο εμφανίζεται ως το κέντρο προς το οποίο έλκεται όλη η φιλοσοφία ή ως το κέντρο προς το οποίο πρέπει να έλκεται»[1163].

Πιο ειδικά, για την ψυχολογική πλευρά της μπερξονικής διάρκειας ως μεθόδου, η προσπάθεια ενδοσκόπησης προβάλλει ως ένα απαραίτητο μεθοδολογικό εργαλείο για την αποκάλυψη της κοινής εσωτερικής φύσης των ανθρώπινων όντων κι όπως, πολύ εύστοχα, παρατηρεί ο Gilbert Maire, η μπερξονική φιλοσοφία «επικαλείται την ψυχολογική εμπειρία του καθένα και μας δίνει, λοιπόν, την εντύπωση ότι μας διηγείται τη δική μας ιστορία»[1164].

Είναι αξιοπρόσεκτο το παράδειγμα που δίνει ο φιλόσοφος, ως ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο συντελείται η αλληλοδιείσδυση των συνειδησιακών μας καταστάσεων: αναφέρεται σε μια κρυφή επιθυμία, η οποία «κατέστη σιγά σιγά ένα έντονο πάθος»: 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 σάς φαίνεται ότι έχει αλλάξει. Δεν αληθεύει τάχα ότι αντιλαμβανόσαστε τον εαυτό σας μέσα από ένα έντονο πάθος που, άπαξ και ρίζωσε, τα ίδια αντικείμενα δεν σας έκαναν πια την ίδια εντύπωση;»[1165].

Είναι εμφανές ότι ο φιλόσοφος επιλέγει ένα παράδειγμα που αντλείται από την εσωτερική εμπειρία, κάτι που προϋποθέτει μια προσπάθεια ενδοσκόπησης. Τέτοιου είδους είναι και το παράδειγμα 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 τα αντικείμενά της, αλλά και για την πόλη εν γένει, μετά από κάποια χρόνια. Όλα τα αντικείμενα της πόλης που «το εγώ μου συνεχώς αντιλαμβάνεται και τα οποία το πνεύμα μου αδιάκοπα επεξεργάζεται, τελικά δανείστηκαν κάτι από τη συνειδητή μου

[1163] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1051-1052/1071.

[1164] G. Maire, *Bergson. Mon maître,* σ. 123.

[1165] *DI, Œuvres,* σ. 9-10/6 (ελλην. μτφρ., σ. 20) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

ύπαρξη· έζησαν και αυτά όπως κι εγώ, και γέρασαν όπως κι εγώ»[1166].

Αξίζει μάλιστα να επισημανθεί ότι το ίδιο το όνειρο, ως το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα αλληλοδιείσδυσης των ψυχολογικών καταστάσεων, αποτελεί ένα δεδομένο εσωτερικής εμπειρίας. Παρόλο όμως που το όνειρο αυτό καθεαυτό δεν χαρακτηρίζεται από κάποια προσπάθεια εκ μέρους του υποκειμένου, η διαπίστωση ότι το όνειρο αντικατοπτρίζει την ίδια τη διάρκεια φαίνεται να προϋποθέτει μια μορφή ενδοσκόπησης, διά της οποίας, ο Bergson ερευνά την κατάσταση του ονείρου. Έτσι, το όνειρο παρουσιάζει κάποια κοινά σημεία με το πρωτόγνωρο πάθος. Στη περίπτωση του δεύτερου: «Όλες σας οι αισθήσεις, όλες σας οι ιδέες σας φαίνονται ανανεωμένες (rafraîchies)· είναι σαν να ξαναγίνατε παιδί. Νιώθουμε κάτι ανάλογο σε κάποια όνειρα, όπου, ενώ φανταζόμαστε κάτι συνηθισμένο, μέσα στο όνειρο αντηχεί κάτι απροσδιόριστα πρωτόγνωρο (originale)»[1167]. Θα λέγαμε λοιπόν ότι είναι μέσω μιας προσπάθειας ενδοσκόπησης που ο Bergson ορθώνει να βρει σε αυτές τις περιπτώσεις μια αντιπροσωπευτική έκφραση του χρόνου ως ενιαίας πολλαπλότητας αλληλοδιείσδυσης ετερογενών και μη αντιστρεπτών γεγονότων.

Επίσης, η χρήση της ενδοσκόπησης φαίνεται να λαμβάνει χώρα και στη διερεύνηση της μνήμης: το παρελθόν μας «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 την εμπειρία της εσωτερικότητάς μας, από τον τρόπο που υπάρχουμε[1168]. Ενώ «ό,τι νιώσαμε, σκεφτήκαμε, θελήσαμε εξ απαλών ονύχων είναι εκεί»: το παρελθόν «σπρώχνει τη θύρα της συνείδησης που θα ήθελε να το κλείσει απέξω». Παρ'όλα αυτά, παρατηρούμε ότι «κατ'εξαίρεση, κάποιες ιδιάζουσες ενθυμήσεις τρυπώνουν λάθρα από τη μισάνοιχτη πόρτα και, σαν αγγελιοφόροι του ασυνειδήτου, μας ειδοποιούν για κείνο που σέρνουμε πίσω εν αγνοία μας. Αλλά, ακόμη και αν δεν είχαμε ευκρινή ιδέα αυτού του γεγονότος, θα αισθανόμασταν αορίστως ότι το παρελθόν μας παραμένει παρόν σε εμάς. Πράγματι, τι είμαστε, τι είναι ο χαρακτήρας μας, αν όχι η συμπύκνωση της ιστορίας που ζήσαμε;»[1169] .

Όπως έχουμε εξηγήσει στο πρώτο κεφάλαιο, το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος μας, αν και συστατικό του χαρακτήρα μας, μένει στο βάθος της συνείδησης χωρίς να γίνεται αντιληπτό από αυτήν. Η προσπάθεια να έρθει στο φως θα έχει σπουδαία αξία για μας, διότι,

[1166] *Ό.π.,* σ. 86/97 (ελλην. μτφρ., σ. 175-176).

[1167] *Ό.π.,* σ. 9-10/6 (ελλην. μτφρ., σ. 21).

[1168] «The problem of personality», *Mélanges,* σ.1062-1063 / 1079-1080 (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

[1169] Βλ. *EC, Œuvres,* σ. 498/5 (ελλην. μτφρ., σ. 20).

«εάν εξεταστεί πλήρως, ή μάλλον εάν εξεταστεί υπό το πνευματικό μικροσκόπιο, θα αποδώσει όλες τις λεπτομέρειες της προηγούμενής μας ζωής»[1170]. 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 βαθύ εγώ και ιδιαίτερα το ασυνείδητο (όροι στενά συνδεδεμένοι, χωρίς να ταυτίζονται πλήρως) δεν χρειάζεται η συνδρομή κάποιας εξωτερικής δύναμης, παρά μόνο η εισχώρηση στο βάθος της συνείδησης[1171].

Ο Bergson αναφέρεται συχνά στην ενδοσκόπηση όταν εξηγεί την αυτοματοποίηση του αρχικώς αυθόρμητου στοιχείου: «Ο καθένας μας έχει εξάλλου επιβεβαιώσει αυτόν τον νόμο μέσα του »[1172], όπως όλοι μας μπορούμε να επιβεβαιώσουμε μέσα μας τους δύο τρόπους εκμάθησης: τον αυτόματο και τον βουλητικό. «Καθένας μας μπορεί να επιβεβαιώσει χωρίς δυσκολία» την επιτέλεση του πρώτου, δηλαδή το πώς τα διάφορα στοιχεία της αναπαράστασης τείνουν προς το ίδιο συνειδησιακό επίπεδο[1173], ενώ, από την άλλη πλευρά, η βουλητική αναπαράσταση και το δυναμικό σχήμα στο οποίο συνάπτεται είναι κάτι «αρκετά δύσκολο να οριστεί, αλλά του οποίου ο καθένας μας έχει το αίσθημα»[1174].

Παρατηρούμε ότι το αίτημα μιας φιλοσοφίας πραγματικά εμπειρικής, με την έννοια που αποδίδει ο Bergson στον όρο αυτό, βρίσκεται σε στενή σχέση με τη μέθοδο της ενδοσκόπησης, και ως εκ τούτου, αντιπαρατίθεται σε μία φιλοσοφική παράδοση και στον μαθηματικό χαρακτήρα της μεθόδου της. Μια πραγματικά εμπειρική φιλοσοφία απαιτεί τη συσχέτιση (rapprochement) της καθαρής φιλοσοφίας με την ψυχολογία της ενδοσκόπησης[1175].

[1170] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1062/1079. Η θέση περί της αξίας διερεύνησης του ασυνειδήτου δεν έρχεται σε αντιπαράθεση με τη δήλωση του φιλοσόφου κατά την οποία (« L'inconscient », *Mélanges,* σ. 809), εάν το μέρος αυτό γινόταν συνειδητό δεν θα προσέθετε τίποτα το νέο στο ενεργό περιεχόμενο της ψυχολογικής μας ζωής, διότι η συγκεκριμένη δήλωση εντάσσεται, όπως δείξαμε, στο πλαίσιο της μπερξονικής επιχειρηματολογίας σχετικά με τη συνεχή παρουσία και "δράση" της ασυνείδητης μνήμης στους κόλπους της διάρκειας.

[1171] Βλ. «L'âme et le corps», *ES, Oeuvres,* σ. 858/57.

[1172] *Ό.π., ES, Œuvres*, σ. 822/11. Σημειώνουμε ότι το αυθόρμητο στοιχείο στον Bergson εκφράζει την απροσδιόριστη πλευρά της δράσης μας, σε αντίθεση με τον James, σύμφωνα με τον οποίο, το αυθόρμητο βρίσκεται στην πλευρά του αυτοματισμού.

[1173] «L'effort intellectuel*», Mélanges*, σ. 524-525.

[1174] *Ό.π.,* σ. 526.

[1175] Βλ. την επιστολή του Bergson στον Théodule Ribot (10 Ιουλίου 1905), *Mélanges,* σ. 658· επανέκδοση (κριτ. έκδ. P.U.F.), στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 293 καθώς και στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 20. Με τη συγκεκριμένη επιστολή ο φιλόσοφος απαντά στο άρθρο του Gaston Rageot (« V^{e} Congrès international de philosophie », *Revue Philosophique,*σ. 68-87). Σχετικά με το εν

Στη βάση της προσέγγισης των δύο πεδίων, ο Bergson προεκτείνει το ψυχολογικό μοντέλο σε όλους τους τομείς της γνώσης, επομένως, η μέθοδος αυτή, δηλαδή η διερεύνηση όλων των επιπέδων του πραγματικού διά της προσπάθειας ενδοσκόπησης, διατρέχει, όπως θα δούμε, όλη τη σκέψη του φιλοσόφου: «ένας από τους σκοπούς της *Δημιουργικής εξέλιξης* είναι να δείξει ότι το Όλον είναι {…} της ίδιας φύσης με το εγώ, καθώς και ότι αυτό το συλλαμβάνουμε διά μιας ολοένα και πιο ολοκληρωμένης εμβάθυνσης στον ίδιο μας τον εαυτό»[1176].

Η ενδοσκόπηση κατέχει σημαντική θέση στον τρόπο πραγμάτευσης της ηθικής και της θρησκείας στον μπερξονικό στοχασμό. Όπως θα δείξουμε αναλυτικότερα, η προσπάθεια ενδοσκόπησης αποτελεί το νήμα του φιλοσόφου στο πεδίο διερεύνησης πολύ διαφορετικών μεταξύ τους θεμάτων. Η ενδοσκόπηση συνιστά ένα σημαντικό μεθοδολογικό εργαλείο του φιλοσόφου στις *Δύο πηγές*, ο οποίος την επικαλείται συνέχεια προκειμένου να μελετήσει τα σημαντικά ζητήματα που πραγματεύεται στο συγκεκριμένο έργο και ειδικότερα, το ζήτημα της κοινής ανθρώπινης φύσης ανάμεσα στους "πρωτόγονους" και τους "πολιτισμένους"[1177].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η ενδοσκόπηση ως κύριο στοιχείο της μπερξονικής φιλοσοφικής μεθόδου αξιοποιείται ανανεώνοντας και εμπλουτίζοντας την ίδια τη μέθοδο του του Bergson, μέσω της εφαρμογής της σε ένα νέο πεδίο. Η μετάβαση λοιπόν από τη μία προβληματική στην άλλη συνεπάγεται κατ'ουσίαν μια προοδευτική ωρίμανση του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson: το κάθε καινούργιο έργο φωτίζει τα προηγούμενα και, ταυτόχρονα, προβαίνει σε μια νέα φιλοσοφική διερεύνηση που δεν αντιβαίνει προς την αρχική ενόραση της διάρκειας. Η ενόραση της διάρκειας, αν και συνεχώς παρούσα, δεν αποτελεί αυτή καθεαυτή μία σταθερή και αμετάβλητη αρχή. Στο πλαίσιο της εκάστοτε μπερξονικής προσπάθειας εξέτασης ενός φιλοσοφικού ερωτήματος, η διάρκεια δεν χρησιμοποιείται απλώς στην ερμηνεία του υπό συζήτηση ζητήματος, αλλά εμπλουτίζεται και ανανεώνεται και η ίδια[1178]. Εξάλλου, η σκέψη του Bergson έγκειται σε μια προσπάθεια

λόγω άρθρο, βλ. τη σημείωση 1468 της παρούσας εργασίας. Σχετικά με την ενδοσκόπηση στον James και την επιρροή που η χρήση της άσκησε στον Bergson (κυρίως στις *Δύο πηγές*), βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 1).

[1176] Βλ. «Discussion à la Société française de philosophie», 2 Ιουλίου 1908, *Mélanges*, σ. 774.

[1177] Βλ. ενδεικτικά κεφ. 4 (ενοτ. Α. 2).

[1178] Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, «Continuité et discontinuité de l'oeuvre de Bergson», *Annales bergsoniennes* (τόμος Α΄), σ. 279 -307 (ιδ. σ. 285, 307). Αξίζει να αναφερθούμε πάλι στη μεταβολή της σύλληψης της διάρκειας στη *Δημιουργική εξέλιξης* σε σχέση με αυτήν στο *Δοκίμιο*, ως ενδεικτική του τρόπου ανανέωσης της διάρκειας, κάτι που θα κορυφωθεί στις *Δύο πηγές*. Στις πρώτες σελίδες της *Δημιουργικής εξέλιξης (*βλ. *EC, Œuvres,* σ. 495-496/17-18), η μπερξονική έννοια της διάρκειας φαίνεται να ριζικοποιείται έναντι της ετερογενούς πολλαπλότητας του *Δοκιμίου*, καθώς στο βιβλίο του 1907 η συγκεκριμένη έννοια αναφέρεται σε

ολοένα και μεγαλύτερης εμβάθυνσης στην εσωτερική κινητικότητά μας, η οποία, ταυτόχρονα, προεκτείνεται στα διάφορα πεδία της πραγματικότητας, γεγονός που συμβαδίζει απόλυτα με το θεμελιακό δεδομένο της διάρκειας.

Εντούτοις, η προσπάθεια ενδοσκόπησης συνιστά ένα μέσο προσέγγισης της γνώσης του εαυτού που επιδέχεται πλήθος διαβαθμίσεων και "διαρκεί", αλλά δεν πρέπει να συγχέεται με την ενορατική μέθοδο, η προσπάθεια της οποίας μας οδηγεί στον αληθινό χρόνο. Η μπερξονική ενόραση συνίσταται στη μερική σύμπτωση με την ουσία της πραγματικότητας στο σύνολό της[1179], ενώ η ενδοσκόπηση εμφανίζεται ως ένα εργαλείο που προσεγγίζει τα εσωτερικά γεγονότα, τα βαθιά δεδομένα. Υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, η προσπάθεια ενδοσκόπησης και η μεθοδολογική της χρήση διαρκεί όπως το ίδιο το πρωταρχικό αντικείμενό της. Εν ολίγοις, η ενόραση αποτελεί την αφετηριακή ιδέα, την πρωταρχική ώθηση, ενώ η ενδοσκόπηση συνίσταται σε μία διαδικασία επανεύρεσης των άμεσων δεδομένων της συνείδησης.

«Για να καταλάβετε το σύστημα του Μπέρξονα», έγραφε ο Καζαντζάκης, «δεν αρκεί να πεισθήτε από τα ψυχολογικά, βιολογικά ή φιλοσοφικά επιχειρήματα που φέρνει. Πάντα πιθανόν να βρήτε μερικές ασάφειες ή ανεπάρκειες. Πρέπει να ξεχάσετε τη μονομερή διανοητική μέθοδο που ως τώρα ακολουθούσαμε όταν θέλαμε να γνωρίσουμε μια φιλοσοφία, μιαν εξήγηση δηλαδή της συνολικής ζωής· και πρέπει, συνθέτοντας όλες σας τις νοητικές και διαισθητικές ικανότητες, να τοποθετηθείτε στην εξελισσόμενη και ρέουσα σκέψη του φιλοσόφου»[1180]. Στην προαναφερθείσα διαπίστωση του Καζαντζάκη, ας προσθέσουμε άλλες δύο παρατηρήσεις του: α) «η φιλοσοφική αντίληψη του Μπέρξονα {…} είναι πιο πολύ

μια δύναμη εσωτερικής τροποποίησης και συνεχούς διαφοροποίησης των ψυχολογικών γεγονότων, όπου η διάρκεια λαμβάνει όχι απλώς τον χαρακτήρα μιας συνεχούς εσωτερικής ροής, αλλά επιπλέον αυτόν της εσωτερικής διαφοροποίησης, της ριζικής τροποποίησης των ψυχολογικών γεγονότων. Πβ. Θεώνη Αναστασοπούλου–Καπογιάννη, «Το πρόβλημα της ελευθερίας και η έννοια της ζωής στον H. Bergson», σ. 240 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου): «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 ερευνήσει 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*». Για το θέμα αυτό, βλ. της ίδιας, «Παράμετροι μιας υπόρρητης ηθικής στην μπερξονική φιλοσοφική βιολογία», *Φιλοσοφία*, σ. 434-448.

[1179] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1).

[1180] Βλ. Ν. Καζαντζάκης, «Η. Bergson», *Δελτίον Εκπαιδευτικού Ομίλου,* τόμος Β', 1912, σ. 333.

μέθοδος, παρά σύστημα»·[1181] και β) η μπερξονική σκέψη χαρακτηρίζεται από «οργανική αρμονία»[1182].

Παρά την περιορισμένη δυναμική της ενδοσκοπικής προσπάθειας σε σχέση με αυτήν της ενόρασης, μπορούμε να σημειώσουμε ότι μέσω αυτής ο γάλλος φιλόσοφος οδηγήθηκε σε ορισμένα αξιόλογα συμπεράσματα σχετικά με τη φύση και κυρίως με τη λειτουργία των ψυχικών φαινομένων, όπως αυτό του γέλιου. Στην πραγμάτευση του γέλιου, ο Bergson αναφέρεται στην «προσπάθεια ανάλυσης και στοχασμού» που χρειάζεται προκειμένου να «σταθεροποιήσουμε» τη «φευγαλέα (fuyante)» εικόνα (vision) «ενός μηχανισμού στο εσωτερικό του προσώπου», εικόνα «που χάνεται αμέσως μέσα στο γέλιο το οποίο προκαλεί»[1183]. Έχουμε την εντύπωση ότι η μπερξονική θέση σχετικά με την κοινωνική σημασία και τη συνεκτική λειτουργία του γέλιου (στηριζόμενη στο ζεύγος αντίθετων εννοιών ζωντανό-μηχανικό), απαίτησε μια λεπτομερή εσωτερική διερεύνηση, έναν "ενδοσκοπικό αναστοχασμό" σχετικά με την αληθινή πηγή του γέλιου.

Στο πλαίσιο αυτό, ο φιλόσοφος οδηγείται σε μια ψυχογενετική προσέγγιση του φαινομένου του γέλιου[1184]. Ο φιλόσοφος, απλουστεύοντας τον συλλογισμό του και συγχρόνως εμβαθύνοντάς τον, στρέφεται από τη σύνθετη επιφάνεια της γενικότητας που χαρακτηρίζει την κοινώς αποδεκτή κοινωνική ζωή προς την απλότητα του εσωτερικού κόσμου και τη "ζωντανή" μνήμη:

«Ίσως μάλιστα να πρέπει να ωθήσουμε ακόμη πιο πέρα την απλούστευση, να ανατρέξουμε ως τις πιο παλιές μας ενθυμήσεις, ν'αναζητήσουμε στα παιχνίδια που διασκέδαζαν το παιδί την πρώτη σκιαγράφηση των συνδυασμών που προκαλούν το γέλιο του ώριμου άνδρα. Πάρα πολύ συχνά μιλάμε για τα συναισθήματα απόλαυσης και πόνου που έχουμε σαν να γεννιούνται γέρικα, σαν να μην είχε το καθένα τους την ιστορία του {...} Πόσες ωστόσο απολαύσεις του παρόντος μας, αν τις εξετάζαμε από κοντά, δεν θα ανάγονταν απλούστατα σε ενθυμήσεις απολαύσεων του παρελθόντος»[1185].

[1181] Βλ. *αυτόθι*. Σχετικά με τις τύχες της μπερξονικής φιλοσοφίας στην Ελλάδα, βλ. Γ. Πρελορέντζος, « Η παρουσία της φιλοσοφίας του Bergson στη χώρα μας », *Κάτοπτρον Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, σ. 183-231.

[1182] Βλ. Ν. Καζαντζάκης, «Η. Bergson», σ. 334: «Όλοι από την ιδιοσυγκρασία και την πνευματική ανατροφή τους δεν είναι ικανοί να κάμουν σώμα κ'αίμα τους έτσι τη μπερξονική μέθοδο. Όσοι όμως μπορέσουν, θα ξαφνιαστούν ευθύς από τα πλούτη της πλέριας κατανόησης, θα ζήσουν όλη την οργανικήν αρμονία και των πιο μικρών λεπτομερειών».

[1183] *R, Œuvres,* σ. 401/24 (ελλην. μτφρ., σ. 32).

[1184] Βλ. Henri Bergson, *Le rire,* σ. 201-201 (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 2).

[1185] *R, Œuvres,* σ. 418-419/51-52 (ελλην. μτφρ., σ. 59-60, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Η εξέταση της φιλοσοφικής ενόρασης θα αναδείξει την άμεση σύνδεση του εσωτερικού βάθους με την απλότητα, έναντι της συνθετότητας του εξωτερικού κόσμου εξαιτίας της νοητικής δραστηριότητας. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Α. 2).

Η αυτόματη διατήρηση των ενθυμήσεων οδηγεί στην υιοθέτηση της θέσης περί της διατήρησης του παιδικού στοιχείου εντός της ενήλικης ζωής μας: «πάρα πολύ συχνά παραγνωρίζουμε ό,τι το παιδικό κατά κάποιον τρόπο εξακολουθεί να υπάρχει στις περισσότερες ευχάριστες συγκινήσεις μας»[1186]. Η αξία της θέσης αυτής αναγνωρίζεται από τον ίδιο τον εισηγητή της ψυχανάλυσης Freud, κατά τον οποίο, ο Bergson διέκρινε «τις παιδικές ρίζες του κωμικού»[1187].

Αξιοπρόσεκτη είναι επίσης η παρουσία και η σημασία της προσπάθειας ενδοσκόπησης στην εξέταση της διαδικασίας ανάκλησης των ενθυμήσεων. Ειδικότερα, ο φιλόσοφος μας καλεί να εξετάσουμε τι συμβαίνει όταν επιχειρούμε να ανακαλέσουμε μια απλή ενθύμηση (souvenir simple)[1188] ή μάλλον, όπως το διατυπώνει στη δεύτερη και οριστική μορφή του ίδιου κειμένου, να αναλύσουμε την προσπάθεια που καταβάλλουμε «όταν ανακαλούμε με δυσκολία μια απλή ενθύμηση»[1189]. Στη συνέχεια, για την πιο σύνθετη εργασία ανάκλησης, αυτή της ερμηνείας, ο Bergson παραθέτει το παράδειγμα της μητρικής και της ξένης γλώσσας[1190], ενώ σε άλλο κείμενό του επικαλείται την εσωτερική παρατήρηση ώστε να αντιπαρατεθεί στην επιχειρούμενη αποδυνάμωση των ενθυμήσεων έναντι της αντίληψης[1191]. Στο τέλος της «Διανοητικής προσπάθειας» ο Bergson καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «η αναγωγή της διανοητικής προσπάθειας σε ένα παιχνίδι μεταξύ σχημάτων και εικόνων είναι ό,τι πιο σύμφωνο με την εσωτερική παρατήρηση και ταυτόχρονα ό,τι πιο απλό υπάρχει ως ψυχολογική εξήγηση»[1192].

Αξίζει να υπενθυμίσουμε στο σημείο αυτό, την «εξαιρετική προσπάθεια» στην οποία αναφέρεται ο φιλόσοφος, όπως συμβαίνει στις καταστάσεις ύπνωσης, όπου επιχειρείται μια αναδρομή, επανατοποθέτηση στο παρελθόν, διά της οποίας μπορούν να ανακτηθούν οι "χαμένες" ενθυμήσεις στις περιπτώσεις "αναδρομικής αμνησίας (amnésie rétrograde)"[1193].

[1186] *Αυτόθι*. Ο ισχυρισμός του φιλοσόφου περί διατήρησης του παιδικού στοιχείου θα μπορούσε να ιδωθεί σε συνάρτηση με τη θέση του σχετικά με τη μη τροποποίηση της ανθρώπινης φύσης. Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 1)

[1187] S. Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), σ. 390. Για τη συγκριτική προσέγγιση σχετικά με το θέμα του γέλιου στον γάλλο φιλόσοφο και τον αυστριακό ψυχίατρο και ψυχαναλυτή, βλ. F. Worms, « Le rire et sa relation au mot d'esprit. Notes sur la lecture de Bergson et Freud », *Freud et le rire*, σ. 195-223 καθώς και André Pérès, *Bergson. Le rire*.

[1188] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 528.

[1189] « L'effort intellectuel », *Œuvres*, σ. 939/164.

[1190] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 534.

[1191] « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 917/135.

[1192] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, σ. 550.

[1193] *MM, Œuvres,* σ. 310/191. Σχετικά με την "αναδρομική αμνησία", βλ. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, σ. 394 (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 56)

Σημειώνουμε τέλος, την μπερξονική αναφορά στην «ιδιαίτερη προσπάθεια» που απαιτείται για την ανασυγκρότησή της «λογικής του ονείρου » και για την επανεύρεση της «ρευστής συνέχειας εικόνων που εισδύουν η μία στη άλλη»[1194].

Στην εξέταση του φαινομένου της ψευδούς αναγνώρισης, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ο καθένας μας μπορεί να διαπιστώσει το παράξενο αίσθημα που προκαλείται όταν η προσπάθεια προσοχής μας εστιάζεται σε μια λέξη, απομονώνοντάς την και ακινητοποιώντάς την από τη χρονική κίνηση εντός της οποίας υπάρχει. Παρουσιάζεται λοιπόν μια αναλογία μεταξύ της προαναφερθείσας κατάστασης και της αποδυνάμωσης της ψυχικής ορμής που προκαλεί το φαινόμενο της ψευδούς αναγνώρισης[1195]. Συνοψίζοντας μάλιστα τον τρόπο εξέτασης του συγκεκριμένου φαινομένου, ο φιλόσοφος κάνει λόγο για μια προσπάθεια ανατοποθέτησης στην ψυχική αυτή κατάσταση, όπως έχει «περιγραφεί» από αυτούς που ασχολήθηκαν με την παρατήρησή της καθώς και για μια προσπάθεια «εισαγωγής του φαινομένου εντός πειραματικά (expérimentalement)»[1196].

Κατά κάποιον τρόπο, η μεθοδολογική χρήση της προσπάθειας ενδοσκόπησης μοιάζει να σχεδιάζει ή ακόμα και να προετοιμάζει την προσπάθεια επανατοποθέτησης στη διάρκεια. Μέσω της ενδοσκόπησης δείχνεται η εσωτερική πλευρά, ο άλλος τρόπος ύπαρξης, αυτός της εσωτερικότητας, της αλληλοδιείσδυσης και της ετερογένειας. Η επίτευξη της συμπαθητικής επικοινωνίας με τη ρέουσα πραγματικότητα, θα έχει ως αφετηρία το επιμέρους υποκείμενο, δεδομένης της προνομιακής, όπως έχουμε δείξει, θέσης του στη μπερξονική θεωρία της γνώσης, κατά την οποία, «το εγώ μας που διαρκεί» συνιστά «μια πραγματικότητα την οποία όλοι συλλαμβάνουμε εκ των έσω»:

«Μπορούμε να μην έχουμε νοητική, ή μάλλον πνευματική, συμπαθητική σχέση με κανένα άλλο πράγμα. Αλλά βρισκόμαστε σίγουρα σε συμπαθητική σχέση με τους εαυτούς μας»[1197].

[1194] *R, Œuvres,* σ. 406-407/32. Αναμφίβολα, η χρήση του όρου "λογική του ονείρου" προκαλεί κάποια έκπληξη. Όπως όμως διαπιστώνουμε, η μπερξονική αντιπαράθεση των όρων της επαγρύπνησης και του ύπνου δεν σημαίνει ότι στον ύπνο καταργείται η νοητική λειτουργία, αλλά ότι το υποκείμενο αδιαφορεί για αυτήν, βλ. «Le Rêve», *ES, Œuvres,* σ. 890-891/100-101.

[1195] «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 926-927/148. Στην αρχή του συγκεκριμένου κειμένου με θέμα την ψευδή αναγνώριση (βλ. *ό.π.*, σ. 898/111), ο φιλόσοφος αναφέρεται σε ένα έργο «αυτοπαρατήρησης (auto-observation)» τα στοιχεία του οποίου παραμένουν άγνωστα, βλ. Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, σ. 314 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 5).

[1196] «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 928/149-150.

[1197] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1396/182 (ελλην. μτφρ., σ. 24, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

Συγχρόνως, νόηση και συμπάθεια αποτελούν δύο αντίδρομες προσπάθειες. Η πρώτη κινείται από το βάθος προς την επιφάνεια, με αποτέλεσμα τη εξαντικειμένιση ή αντικειμενοποίηση του εσωτερικού, ενώ η δεύτερη, προσανατολιζόμενη αυστηρώς προς το συνειδησιακό βάθος, στρεφόμενη από την περιφέρεια του προσώπου στο κέντρο του, συμπίπτει με την οργάνωση του ψυχικού κόσμου[1198].

2/ Η προσπάθεια ενδοσκόπησης στις *Δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*

Η χρήση της ενδοσκόπησης στις *Δύο πηγές* είναι ιδιαιτέρως αξιοπρόσεκτη, διότι στο έργο αυτό είναι εμφανής η ανάγκη του φιλοσόφου να καθιστά συνεχώς σαφή τον τρόπο με τον οποίο εργάζεται. Εξάλλου, το συγκεκριμένο έργο έχει μία ιδιαίτερη θέση στην πορεία του μπερξονικού στοχασμού[1199]. Η μέθοδος του Bergson στη μελέτη και την ανάλυση της ηθικής και της θρησκείας «θα μείνει η ίδια»[1200], δηλαδή η αναζήτηση της καταγωγής των ανθρώπινων κοινωνιών και θρησκειών στηρίζεται σε ένα ψυχολογικό μοντέλο. Πιο συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος υιοθετεί την προσπάθεια ενδοσκόπησης, άλλωστε στον ίδιο τον εαυτό μας βρίσκουμε, σύμφωνα με τον Bergson, ένα αναπόσπαστο και θεμελιώδες μέρος της ανθρώπινης εμπειρίας. Με αυτόν τον τρόπο, ο φιλόσοφος μας προτρέπει «να ακολουθήσουμε τον οδηγητικό μίτο των γεγονότων και των αναλογιών (fil conducteur des faits et des analogies)»[1201].

Ειδικότερα, διαπιστώνουμε ότι η προσπάθεια ενδοσκόπησης αποτελεί τη βάση στην οποία στηρίζεται η μπερξονική πραγμάτευση της πρωτόγονης θρησκευτικότητας, καθώς «με την ενδοσκόπηση, αναζητούμε στα βάθη της ψυχής τα συστατικά στοιχεία μίας πρωτόγονης

[1198] *Ό.π.*, σ. 1397/182-183.

[1199] Ο ίδιος ο Bergson έχει δηλώσει ότι η ενασχόληση με τα θέματα της ηθικής και της θρησκείας «κράτησε είκοσι πέντε χρόνια» μέχρι τη δημοσίευση του αντίστοιχου έργου, βλ. *Annales bergsoniennes*, τόμος Α΄, σ. 139. Όσον αφορά τη θέση της ηθικής στη σκέψη του Bergson, βλ. Y. Prelorentzos, «Questions concernant la morale de Bergson», *Philonsorbonne*, *Revue de l'école doctorale de philosophie de l'Université Paris 1*, σ. 103-129, ιδ. σ. 103-108. Παρά λοιπόν την "αργοπορία" ολοκλήρωσης του έργου, το ενδιαφέρον του φιλοσόφου για τα ζητήματα αυτά προϋπήρχε. Ειδικότερα, όσον αφορά το μυστικισμό, η ενασχόληση του Bergson με τον μυστικισμό χρονολογείται από το 1905 και εντατικοποιείται από το 1911. Βλ. J.-L. Vieillard-Baron, « Lettres inédites de Bergson», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Β΄), σ. 461, 463-464 καθώς και P. Soulez και F. Worms, *Bergson. Biographie,* σ. 201.

[1200] *DSMR, Œuvres,* σ. 1092/144 καθώς και σ. 108 (ελλην. μτφρ., σ. 108).

[1201] *Ό.π.,* σ. 1082/132 (ελλην. μτφρ., σ. 100). Σχετικά με τη χρήση των αναλογιών από τον φιλόσοφο, βλ. κυρίως D. Lapoujade, «Intuition et sympathie chez Bergson», *Annales bergsoniennes,* (τόμος Γ'), σ. 429-447, ιδ. σ. 434-437.

θρησκείας»[1202]. Πιο συγκεκριμένα, ο γάλλος φιλόσοφος προτρέπει την ψυχολογική έρευνα να αξιοποιήσει μεθοδολογικά την προσπάθεια ενδοσκόπησης, προκειμένου να διερευνήσει το πεδίο της πρωτόγονης θρησκευτικότητας. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο ίδιος είναι οπαδός της άποψης περί της μη ουσιώδους διαφοροποίησης της ανθρώπινης φύσης κατά την ανάπτυξη του πολιτισμού. Η κύρια θέση του φιλοσόφου, όσον αφορά το ζήτημα αυτό, συνοψίζεται στην ακόλουθη φράση:

«Εκτιμούμε πως ό,τι ήταν κάποτε πρωτόγονο, δεν έπαψε να είναι, έστω και αν χρειάζεται να επιχειρήσουμε μια εσωτερική εμβάθυνση για να το βρούμε»[1203].

Αυτή η φιλοσοφική θέση συναντάται με τη συζήτηση περί της κληρονομικότητας ή μη των επίκτητων χαρακτηριστικών (hérédité de l'acquis). Ο Bergson εκδηλώνει την αντίθεσή του όσον αφορά τη δυνατότητα κληρονομικής μεταβίβασης των επίκτητων γνωρισμάτων, αναγνωρίζοντας, ωστόσο, την πιθανή ύπαρξη κάποιων εξαιρέσεων: «αν η κληρονομικότητα είχε μια κάποια επιρροή στην έξη, θα ήταν πολύ μικρή, τυχαία και κατ'εξαίρεση· μάλλον δεν έχει. Άρα το φυσικό είναι σήμερα ό,τι ήταν πάντα». Βεβαίως «τα πράγματα συμβαίνουν σαν να είχε μεταβληθεί το φυσικό, αφού το σκεπάζουν όλα τα αποκτήματα του πολιτισμού», τα οποία μεταδίδονται από την κοινωνία μέσω της εκπαίδευσης. Παρά, όμως, τη διαμόρφωση και την εξάσκηση των επιφανειακών αυτών δραστηριοτήτων, «μια απότομη έκπληξη» θα τις παραλύσει και τότε:

«αμέσως επανεμφανίζεται το φυσικό, όπως το αμετακίνητο αστέρι τη νύχτα. Ο ψυχολόγος που θέλει να ανατρέξει στο πρωτόγονο, θα πρέπει να μεταφερθεί στις εξαιρετικές αυτές εμπειρίες»[1204].

[1202] *DSMR, Œuvres,* σ. 1087/137-138 (ελλην. μτφρ., σ. 104, ελαφρώς διορθωμένη): «Ποτέ ένα τυχόν στοιχείο από αυτά δεν παράχθηκε έξω από την ψυχή σε καθαρή κατάσταση {. . .} Έτσι, υπάρχουν απλά ή σύνθετα θέματα που παρέχει η φύση· και από την άλλη μεριά, υπάρχουν χίλιες παραλλαγές που δημιουργεί με αυτά η ανθρώπινη φαντασία. Με τα θέματα αυτά συνδέονται μάλλον οι θεμελιώδεις πεποιθήσεις που βρίσκει σχεδόν παντού η θρησκειολογία».

[1203] *Ό.π.,* σ. 1089/140-141 (ελλην. μτφρ., σ. 106) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1204] *Ό.π.,* σ. 1111/168 (ελλην. μτφρ., σ. 125) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας): «Πρέπει να αναζητήσουμε αυτές τις φευγαλέες εντυπώσεις, που τις σβήνει αμέσως ο αναστοχασμός, αν θέλουμε να ξαναβρούμε κάτι από ό,τι έζησαν οι πιο μακρινοί μας πρόγονοι». Είναι μάλιστα αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η εικόνα ενός σώματος που επιζεί μετά το θάνατο «*εξακολουθεί να υπάρχει και μπορούμε με μια μικρή προσπάθεια να την ξανασυλλάβουμε*» [βλ. *ό.π.*, σ. 1087-1090/138-141 καθώς και σ. 104-106 (ελλην. μτφρ.) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας)]: «η άποψή μας για μια ψυχή που συνεχίζει να ζει και ύστερα από το σώμα καλύπτει σήμερα την εικόνα, που παρουσιάζεται στην άμεση συνείδηση, ενός σώματος που μπορεί να συνεχίσει να ζει και μετά τον θάνατό του» και η οποία συνίσταται «απλούστατα» στην οπτική εικόνα του σώματος, «απαλλαγμένη από την απτική εικόνα». Για την πρωτόγονη νοοτροπία, «υπάρχει ένα σώμα που μπορεί να αποσπαστεί από αυτό που αγγίζουμε, σώμα χωρίς εσωτερικό, χωρίς βάρος, που αυτοστιγμεί μεταφέρεται στο σημείο στο οποίο βρίσκεται». Στο πλαίσιο αυτό, «είναι απολύτως φυσική η άποψη ότι ο άνθρωπος επιζεί του

Η εναντίωση του Bergson στη θέση περί της κληρονομικότητας των επίκτητων χαρακτηριστικών αποτελεί μια κύρια θέση της *Δημιουργικής εξέλιξης*[1205]. Η μπερξονική αυτή θέση τάσσεται εναντίον της θεωρίας του Herbert Spencer που «εδράζεται σχεδόν εξ' ολοκλήρου στην ιδέα της κληρονομικής μετάδοσης των επίκτητων χαρακτηριστικών»[1206]. Η θέση του γάλλου φιλοσόφου, αναφορικά με ένα ζήτημα που απασχολεί ανθρωπολόγους, εθνολόγους και κοινωνιολόγους, συνίσταται στην υποστήριξη της ενότητας του πνεύματος και της συνέχειας του ανθρώπινου είδους, έναντι της θέσης περί ασυνέχειας και οντολογικής διαφοροποίησης της ανθρώπινης φύσης[1207]. Επιπροσθέτως, η απόρριψη της θέσης περί κληρονομικότητας των επίκτητων χαρακτηριστικών φανερώνει την αξία του ανθρώπου και της εξέλιξής του, δηλαδή της δράσης του. Αντί να αφεθούμε στη φυσική οδό της αυτοματοποίησης, η πραγματική εξέλιξη εξαρτάται από την καταβολή προσπάθειας[1208] από τον άνθρωπο ως υποκείμενο αλλά και ως είδος.

Στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας, ο φιλόσοφος συνδιαλέγεται, μεταξύ άλλων, με τον Lucien Lévy-Bruhl, ο οποίος υποστηρίζει τη συνύπαρξη σε κάθε άνθρωπο δύο εντελώς διαφορετικών νοοτροπιών: αυτήν του πρωτόγονου (mentalité primitive), με την έννοια της προλογικής σκέψης, και αυτήν του πολιτισμένου (mentalité civilisée). Πιο συγκεκριμένα, ο Lévy-Brulh αναφέρεται στην ύπαρξη μιας "πρωτόγονης νοοτροπίας (mentalité primitive)", με την έννοια του "προλογικού (prélogique)". Ο συγκεκριμένος όρος δεν αφορά κάτι ούτε αντι-λογικό ούτε μη λογικό (ά-λογο), αλλά δηλώνει την μη αποφυγή, όπως στη δική μας σκέψη, του νόμου της μη αντίθεσης, προφανώς, εξαιτίας της πρωταρχικής υπακοής «στο νόμο της συμμετοχής»[1209].

θανάτου του σε κατάσταση σκιάς ή φαντάσματος». Η απαίτηση για συνεχιζόμενη δράση (action continuée), συνδυασμένη με την ιδέα ενός αποθέματος δύναμης (provision de force), έχουν ως αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας αντίληψης περί μιας σκιάς ενεργητικής, δραστήριας, ικανής «να επηρεάζει τα ανθρώπινα συμβάντα». Άρα η πρωτόγονη σύλληψη της επιβίωσης (conception primitive de la survie) συνίσταται στην απόδοση σε αυτή τη σκιά (ombre) του σώματος που παραμένει «η βασική αρχή που δίνει στο σώμα τη δύναμη για δράση».

[1205] Βλ. *EC, Œuvres*, σ. 561-567/79-85.

[1206] Βλ. ενδεικτικά, *DSMR, Œuvres,* σ. 1207/290 (ελλην. μτφρ., σ. 212). Σχετικά με τη σχέση του Bergson και του Spencer, βλ. P. Verdeau, « Sur la relation de Bergson à Spencer », σ. 361-376. Η θέση περί κληρονομικότητας του επίκτητου ανάγεται στον Lamarck (*Philosophie zoologique*, 1809 κυρίως το κεφάλαιο VII). Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 398-399 (κριτ. έκδ. Flammarion, σημ. 57).

[1207] Βλ. B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », *Annales bergsonienne*s, (τόμος Α΄), σ. 171-172, 177, 184.

[1208] Πβ. Bergson. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ.19-22 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

Σε αντίθεση λοιπόν με τη θέση του Lévy-Brulh, ο Bergson υποστηρίζει ότι η αποκαλούμενη "πρωτόγονη νοοτροπία" και αυτή του "πολιτισμένου" χαρακτηρίζονται εξίσου από το συναίσθημα και από τη νόηση. Εξάλλου, η ίδια η μυθοπλαστική λειτουργία[1210] συνδέεται με τη νόηση, στο βαθμό που προέρχεται από μια αντίδραση του ενστίκτου στις επικίνδυνες συνέπειες της πρώτης. Ο φιλόσοφος αντιτίθεται στη θεωρία του Lévy-Bruhl περί "πρωτόγονης νοοτροπίας"[1211], θεωρώντας ότι η παράσταση μιας «βοηθητικής» και στη συνέχεια, μιας «παρεμποδίζουσας δύναμης» απαιτείται από την ίδια τη νόηση και αποκομίζει ένα σπουδαίο πρακτικό όφελος για το άτομο[1212].

[1209] Βλ. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* σ. 79. Με άλλα λόγια (βλ. του ιδίου *La mentalité primitive,* σ. 45), η αδιαφορία του πρωτόγονου για τις δευτερεύουσες αιτίες είναι αλληλένδετη με τη "μυστικιστική" νοηματοδότηση που δίνει στον κόσμο γύρω του, κατά την οποία (βλ. *ό.π.,* σ. 17-18), «όλα τα αντικείμενα και όλα τα όντα υπόκεινται σε ένα δίκτυο μυστικιστικών συμμετοχών και αποκλεισμών». Επισημαίνουμε όμως ότι ο όρος "μυστικιστικός" χρησιμοποιείται «ελλείψει» κάποιου καλύτερου όρου (βλ. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* σ. 30). Ο ίδιος ο Lévy-Bruhl διευκρινίζει ότι δεν αναφέρεται στον μυστικισμό των κοινωνιών μας, αλλά χρησιμοποιεί τον όρο αυτό με τη στενή σημασία του, με την έννοια της « πίστης σε μη αντιληπτές μορφές μέσω των αισθήσεων, αλλά παρά ταύτα αληθινές ». Πβ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 431 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 77).

Σχετικά με το ζήτημα της κριτικής του Bergson στη θεωρία του Lévy-Brulh, βλ. α) F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 205-209, β) την παρουσίαση του F. Keck στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms, *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 13-15 και γ) B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », σ. 173-184.

[1210] Έχουμε εξηγήσει το ρόλο και τη σημασία της μυθοπλαστικής λειτουργίας, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1).

[1211] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1098/151 (ελλην. μτφρ., σ. 114). Ο Durkheim δεν παίρνει θέση σχετικά με το ερώτημα της κληρονομικότητας ή μη των επίκτητων χαρακτηριστικών. Εξάλλου, για τον Durkheim η έννοια του "πρωτόγονου" έχει λογικό και όχι χρονολογικό χαρακτήρα. Αντιθέτως, ο Bergson δίνει στην προαναφερθείσα έννοια χρονολογική σημασία και, με μία ιδιαίτερη έννοια, "εξελικτική". Ο πρωτόγονος και ο (μεγάλος) μυστικός συνιστούν τις δύο διακλαδώσεις στη διασταύρωση των οποίων τοποθετείται ο πολιτισμένος. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 382 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 55). Από τη άλλη πλευρά, ο Lévy-Bruhl υποστηρίζει ότι η ύπαρξη μιας πρωτόγονης (μυστικιστικής και προλογικής) νοοτροπίας αφορά τους πάντες, ωστόσο είναι ευκολότερο να παρατηρηθεί στους "πρωτόγονους". Βλ. F. Keck « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille», méthodos.revues. org/111, σ. 1-24, ιδ. σ. 4-18.

[1212] *DSMR, Œuvres,* σ. 1094/146 (ελλην. μτφρ., σ. 110). Αντιπροσωπευτικό ίσως σημείο της διαφοροποίησης του Bergson από τον Lévy-Brulh, αναφορικά με τη συμβολή των νοητικών λειτουργιών, αποτελεί ο τρόπος πραγμάτευσης της έννοιας της τυχαιότητας (hasard). Όσον αφορά τον πρώτο, βλ *ό.π.,* σ. 1100-1101/154-156, ενώ όσον αφορά τον δεύτερο, βλ. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, σ. 73, καθώς και του ιδίου, *La mentalité primitive,* σ. 36-38, 45.

Οφείλουμε βέβαια να επισημάνουμε ότι ο Lévy-Brulh με τον όρο "πρωτόγονος" καθώς και με αυτόν του "προλογικού" (εξαιτίας της απουσίας της αρχής της αντίφασης)[1213] δεν αναφέρεται σε κάποιου είδους φυλετική κατωτερότητα[1214]. Η θεωρία του Lévy-Brulh περί "πρωτόγονης" νοοτροπίας αφορά λιγότερο μία προλογική νοοτροπία παρά ένα κατάλογο « εθνολογικών γεγονότων προορισμένων να φωτίσουν τα μεν τα δε », γεγονός που αναγνωρίζεται από τον Bergson[1215]. Οι όροι του "πρωτόγονου" και "προλογικού" στον Lévy-Bruhl υποδεικνύουν διαφορετικές πνευματικές συνήθειες δίχως να γίνεται αναφορά σε κληρομική μεταβίβαση των συνηθειών αυτών[1216]. Μάλιστα, ο ίδιος ο Lévy-Bruhl τελικά εγκατέλειψε τον όρο του "προλογικού", ασκώντας του κριτική στα *Σημειωματάριά* (Carnets) του (που εκδόθηκαν μετά τον θάνατό του)[1217].

Όσον αφορά τη θέση του Bergson, οι "απολίτιστοι" «είναι και αυτοί, εξίσου όπως και εμείς, μακριά από τις απαρχές, αλλά έκαναν λιγότερες επινοήσεις». Ωστόσο, και στις δύο

Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson αναφέρεται στο γεγονός ότι ο Lévy-Bruhl αναφέρεται στη μη αναγνώριση από την "πρωτόγονη" νοοτροπία της τυχαιότητας με τέτοιον τρόπο « ώστε μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό της πρωτόγονης νοοτροπίας. Αλλά θα πούμε στον διαπρεπή φιλόσοφο, όταν κατηγορείτε τον πρωτόγονο πως δεν πιστεύει στην τυχαιότητα ή έστω όταν διαπιστώνετε ότι ουσιαστικό χαρακτηριστικό της νοοτροπίας του είναι πως δεν πιστεύει στην τυχαιότητα, δεν παραδέχεστε πως υπάρχει τύχη; Και, αφού το παραδέχεστε, είστε βέβαιος πως δεν ξαναγυρίζετε στην ίδια την πρωτόγονη νοοτροπία που επικρίνετε, που θέλετε οπωσδήποτε να διαχωρίσετε ουσιαστικά από τη δική σας ; Καταλαβαίνω πως δεν κάνετε τη λέξη τύχη ενεργό δύναμη. Αλλά αν ήταν για σας καθαρά ανύπαρκτη, δεν θα μιλούσατε γι' αυτήν. Θα θεωρούσατε ανύπαρκτη την τυχαιότητα, και τη λέξη τυχαιότητα ». Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1100-1101/154-156 (ελλην. μτφρ., σ. 115, ελαφρώς διορθωμένη).

Ο όρος της τυχαιότητας (hasard) (δανεισμένος από τα αραβικά μαθηματικά) προορίζεται να δώσει μία ορθολογική έκφραση « σε αυτήν την "ενεργό δύναμη" που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε το απρόβλεπτο (imprévu) ». Στον Lévy-Bruhl η έννοια του τυχαίου νοηματοδοτείται ως « αστάθμητη (aléatoire) συνάντηση ανάμεσα σε δύο ανεξάρτητες σειρές αιτιότητας ». Πρέπει να διακρίνουμε στο κείμενο του Bergson τον όρο της τυχαιότητας (hasard) (που σχετίζεται με τον υπολογισμό των πιθανοτήτων) από τον όρο της τύχης (chance) (της ενεργού δύναμης που δρα προς όφελος του ανθρώπου). Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 432 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 82).

[1213] Βλ. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* σ. 79. Πβ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 441-442 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 142).

[1214] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 415 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 3).

[1215] Βλ. *ό.π.,* σ. 430-431 (σημ. 74). Οι συγγραφείς παραπέμπουν στην επιστολή του Bergson στον Lévy-Bruhl (8 Μαρτίου 1935) στο « La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», παρουσίαση Philippe Soulez, *Revue Philosophique*, 1987, τχ. 4, σ. 487.

[1216] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 415 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 3, 4 και 5).

[1217] Βλ. *ό.π.*, σ. 438-439 (σημ. 124).

περιπτώσεις, τόσο του "απολίτιστου" όσο και του "πολιτισμένου", «η πρωταρχική δομή επιβιώνει, απλώς σκεπασμένη με τα επίκτητα· άρα και στις δύο περιπτώσεις, ο ψυχολόγος που θέλει να ανακαλύψει τις απαρχές, θα έχει να κάνει μια παρόμοια προσπάθεια· αλλά ο δρόμος που έχει να διανύσει θα είναι πιο σύντομος» στην περίπτωση της παραμόρφωσης ("απολίτιστος") από όσο σε αυτήν της μεταμόρφωσης ("πολιτισμένος"). Ακόμα και η μελέτη πεποιθήσεων που δεν είναι αναγκαστικά πρωτόγονες, μπορεί να μας οδηγήσει, με τη διαμεσολάβηση της εσωτερικής εμβάθυνσης, «να ανακαλύψουμε στον εαυτό μας» τη «θεμελιώδη τάση» από την οποία προέρχονται. Πιο συγκεκριμένα, είναι οι πεποιθήσεις αυτές που θα «μας βάλουν στον δρόμο της ανακάλυψης αυτής» ώστε «να καθοδηγήσουν την εσωτερική παρατήρηση που θα χρησιμεύσει κατόπιν για να τις εξηγήσουμε»[1218].

Ο ψυχολόγος οφείλει να εφαρμόσει τη μέθοδο της ενδοσκόπησης, προσπαθώντας να μεταφερθεί στις ιδιαίτερες αυτές εμπειρίες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι:

«θα αφήσει, βέβαια, τον οδηγητικό του μίτο, δεν θα ξεχάσει ότι η φύση είναι ωφελιμίστρια και ότι δεν υπάρχει ένστικτο που να μην έχει τη λειτουργία του {. . . } Αλλά οι δύο μέθοδοι θα αλληλοστηριχθούν: η μία θα χρησιμεύσει περισσότερο στην έρευνα, η άλλη στην επαλήθευση»[1219].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η θεμελίωση της ηθικής και της θρησκείας στη βιολογία[1220] συντελείται διά της ψυχολογικής οδού. Τα δύο μοντέλα (βιολογικό και ψυχολογικό) συνυπάρχουν: η θρησκεία συνίσταται σε μια έμφυτη τάση του ανθρώπινου είδους, εξυπηρετώντας μία διπλή ανάγκη (ατομική και ταυτοχρόνως κοινωνική). Το γεγονός αυτό, το βιολογικό υπόβαθρο, επιβεβαιώνεται μέσω της ψυχολογικής έρευνας.

Όπως πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Frédéric Keck, ο Bergson, "μέσω της χρήσης της ψυχολογικής ενδοσκόπησης διευρυμένης σε όλη την ανθρωπότητα», «κατορθώνει να επιλύσει το πρόβλημα της φαινομενικής ανορθολογικότητας των θρησκευτικών συλλήψεων ξαναβρίσκοντας σε αυτές τη ζωτική σημασία της μυθοπλαστικής λειτουργίας»[1221]. Με άλλα λόγια, διά της προσπάθειας ενδοσκόπησης επιβεβαιώνεται η ζωτική αναγκαιότητα τόσο της ύπαρξης της μυθοπλαστικής λειτουργίας όσο και της προσπάθειας της ζωής να προχωρήσει προς τα εμπρός. Αυτές λοιπόν είναι οι τάσεις και οι εμπειρίες «τις οποίες πρέπει να πάρει υπ'όψιν της η ψυχολογία, αν θέλει να ανατρέξει στις απαρχές»[1222].

[1218] *DSMR, Œuvres,* σ. 1112-1113/169-170 (ελλην. μτφρ., σ. 126).

[1219] *Ό.π.,* σ. 1111/168 καθώς και σ. 125 (ελλην. μτφρ., σ. 125) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1220] Για την κλειστή κοινωνία και τη φυσική ηθική, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1).

[1221] Βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 208.

[1222] *DSMR, Œuvres,* σ. 1112/169 (ελλην. μτφρ., σ. 126).

Συνοψίζοντας τη μεθοδολογική αξία της προσπάθειας, με τη μορφή της προσπάθειας ενδοσκόπησης, στις *Δύο πηγές*, οφείλουμε να αναφερθούμε στην ακόλουθη επισήμανση του φιλοσόφου: «Ας επανερχόμαστε πάντα σε αυτές τις μεθοδολογικές σκέψεις, αν δεν θέλουμε να παραστρατήσουμε στην έρευνά μας». Σημειώνεται μάλιστα ότι τα στοιχεία αυτά είναι ιδιαίτερα χρήσιμα «στο σημείο καμπής» όπου έχουμε φτάσει, διότι με την ολοένα μεγαλύτερη ανάπτυξη του πολιτισμού η ζώνη της καθαρής μηχανοκρατίας, δηλαδή η ζώνη της νόησης και της επιστήμης, διευρύνεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε «εν τέλει ολόκληρο το σύμπαν παίρνει τη μορφή του μηχανισμού στα μάτια μιας νόησης που ιδεατά φαντάζεται ολοκληρωμένη την επιστήμη»[1223].

«Εκεί βρισκόμαστε, και απαιτείται να καταβάλλουμε σήμερα *μεγάλη προσπάθεια ενδοσκόπησης*, για να ξαναβρούμε τις *πρωταρχικές πεποιθήσεις*, που η επιστήμη μας τις σκεπάζει με ό,τι ξέρει και με ό,τι ελπίζει να μάθει»[1224]. Δεδομένης μάλιστα της παραδοχής περί της κοινής ανθρώπινης φύσης, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, μέσω της προσπάθειας ενδοσκόπησης, θα οδηγηθούμε στην ανακάλυψη πανανθρώπινων στοιχείων, κι ως εκ τούτου, θα έρθουμε σε επαφή με ένα μέρος του εαυτού μας, το οποίο αποτελεί τον συνδετικό κρίκο μας με όλη την ανθρωπότητα και την ιστορία της[1225].

Τα δύο ίσως πιο ενδιαφέροντα παραδείγματα χρήσης της προσπάθειας ενδοσκόπησης στις *Δύο πηγές* είναι τα εξής: α) το παράδειγμα της κρίσης ρευματισμών και β) το παράδειγμα της επίσκεψης στον ιατρό. Σημειώνουμε ότι και τα δύο αποτελούν προσωπικές εμπειρίες του φιλοσόφου, ο οποίος τα επικαλείται σε δύο πολύ κρίσιμα σημεία της ανάλυσής του: το πρώτο χρησιμοποιείται στο πλαίσιο ενός παραλληλισμού που αποσκοπεί στην καλύτερη κατανόηση της μπερξονικής έννοιας της υποχρέωσης, ενώ το δεύτερο αποβλέπει στην ανάδειξη της κοινότητας που χαρακτηρίζει την εμπειρία του ανθρώπινου βίου.

Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson κάνει χρήση της προσωπικής του εμπειρίας των κρίσεων ρευματισμών προκειμένου να καταστήσει σαφέστερο τον τρόπο με τον οποίο «αποδίδουμε στο καθήκον» έναν αυστηρό χαρακτήρα, μια ύπαρξη εξωτερική ως προς εμάς. Ο φιλόσοφος, στηριζόμενος στο σχήμα της μυϊκής προσπάθειας, επιχειρεί να εξηγήσει πώς αυτονομείται μία επιμέρους υποχρέωση από την ολότητα στην οποία αρχικά μετέχει, αντιστρέφοντας

[1223] *Ό.π.,* σ. 1113/170-171 (ελλην. μτφρ., σ. 126-127). Είναι προφανές ότι, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, ο Bergson επαναφέρει το επιχείρημα σχετικά με τη συμπεριφορά της νόησης ως εάν ήταν υπεράνθρωπη (« ο λόγος μας αθεράπευτα επηρμένος»), δηλαδή σαν να έχει την εκ των προτέρων γνώση γεγονότων και φαινομένων προδιαγεγραμμένων και πλήρως καθορισμένων στο πλαίσιο μιας άτεγκτης αιτιοκρατίας, βλ. ενδεικτικά *EC, Œuvres*, σ. 535/48 (ελλην. μτφρ., σ. 57).

[1224] *DSMR, Œuvres,* σ. 1113/171 (ελλην. μτφρ., σ. 127) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1225] Πβ. B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », σ. 176, 181.

υποθετικά την κανονική λειτουργία της μυϊκής κίνησης, την ομαλή σχέση μεταξύ βουλητικής δύναμης και σωματικής αντίστασης:

«Βγαίνοντας από μια κρίση ρευματισμών, μπορεί να αισθανόμαστε δυσφορία, ή και πόνο, όταν επιχειρούμε να κινήσουμε τους μυς και τις αρθρώσεις μας. Έχουμε τη συνολική αίσθηση ότι τα όργανά μας προβάλλουν αντίσταση. Σιγά-σιγά η αντίσταση εξασθενεί και εν τέλει χάνεται στη συνείδηση των κινήσεών μας ότα είμαστε καλά {...}Τί θα λέγαμε, όμως, για κείνον που, στη συνηθισμένη μας αίσθηση όταν κινούμε χέρια και πόδια, θα έβλεπε έναν μετριασμένο πόνο, και θα όριζε τότε την κινητική μας ικανότητα ως μια προσπάθεια να αντισταθούμε στη δυσφορία των ρευματισμών;»[1226].

Μία τέτοιου είδους αντιστροφή του σχήματος της μυϊκής προσπάθειας θα οδηγούσε στη μη αναγνώριση του συνεκτικού δεσμού μεταξύ των μερών του συνόλου (μεταξύ των μερών του σώματος και μεταξύ των επιμέρους υποχρεώσεων). Τούτο έχει ως αποτέλεσμα την ανεξαρτητοποίηση του στοιχείου που προβάλλει αντίσταση, δηλαδή την έξοδό του από τα όρια του υποκειμένου, την υποστασιοποίησή του ως προς την ολότητα στην οποία λάμβανε μέρος:

«Έχουμε χίλιες επιμέρους υποχρεώσεις, και η καθεμία απαιτεί τη δική της εξήγηση. Είναι φυσικό, ή ακριβέστερα συνηθισμένο, να υπακούμε σε όλες. Κατ'εξαίρεση, θα απομακρυνθούμε από μία, θα της αντισταθούμε» και έτσι «θα δημιουργηθεί μέσα μας μία κατάσταση έντασης ή σύσπασης. Αυτήν ακριβώς την ακαμψία εξωτερικεύουμε, όταν αποδίδουμε στο καθήκον μία εξ ίσου αυστηρή όψη»[1227].

Επίσης, ο φιλόσοφος καταθέτει μία προσωπική εμπειρία της παιδικής του ηλικίας στο πλαίσιο πραγμάτευσης του ερωτήματος περί της μη τροποποίησης της ανθρώπινης φύσης και της μη ριζικής διαφοροποίησης του αποκαλούμενου "πολιτισμένου" από τον "απολίτιστο". Αναφερόμενος ο φιλόσοφος στην λεγόμενη "αχαριστία των ασθενών" (όπως χρησιμοποιείται ο όρος από τον Lévy-Bruhl), υποστηρίζει ότι το εν λόγω φαινόμενο εξηγείται στη βάση της απροθυμίας καταβολής προσπάθειας εξόδου από την άγνοια και άρα δεν οφείλεται σε μια άλογη και κατώτερη συμπεριφορά. Αντιθέτως, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι, η "αχαριστία" των ασθενών φανερώνεται ως η πλέον "λογική" συμπεριφορά, στο πλαίσιο μιας αυστηρώς ωφελιμιστικής νόησης.

Ειδικότερα, «οι πρωτόγονοι τους οποίους περιποιήθηκαν ευρωπαίοι γιατροί δεν νιώθουν να τους χρωστούν καμία χάρη», αντιθέτως, «περιμένουν αμοιβή από το γιατρό, σάμπως αυτοί να του προσέφεραν υπηρεσία». Μην έχοντας γνώση της ιατρικής και βλέποντας τον κόπο και τον χρόνο που αφιερώνει ο ιατρός, καθώς και ότι αυτός «κάθε άλλο παρά θεραπεύει πάντα τον ασθενή του», οι "απολίτιστοι" υιοθετούν «φυσικότατα την πρώτη ερμηνεία που περνάει από το μυαλό τους και από την οποία μπορούν κάτι να κερδίσουν». Οι άνθρωποι αυτοί δεν

[1226] *DSMR, Œuvres,* σ. 991-992/14-15 (ελλην. μτφρ., σ. 18-19) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1227] *Αυτόθι* (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

καταβάλλουν την απαραίτητη προσπάθεια απεμπλοκής από τον αμιγώς ωφελιμιστικό τρόπο λειτουργίας της νόησης, δεν θα «προσπαθήσουν να βγουν από την αμάθειά τους». Στη συνέχεια, ο φιλόσοφος επικαλείται την ακόλουθη προσωπική του μαρτυρία:

« Ήμουν παιδί και είχα χαλασμένα δόντια. Χρειαζόταν να με πηγαίνουν οι γονείς μου κάθε τόσο στον οδοντίατρο {...} αλλά πριν καλά-καλά καθίσω στην οδοντιατρική πολυθρόνα, άρχιζα να ουρλιάζω φοβερά για λόγους αρχής. Στο τέλος, η οικογένειά μου βρήκε τρόπο να με κάνει να σωπάσω. Με θόρυβο έριχνε ο γιατρός μες το ποτήρι το νερό {...} ένα πενηντάλεπτο, που είχε αγοραστική αξία δέκα ζαχαρωτά. Ήμουν τότε έξι-εφτά χρονών και όχι πιο βλάκας από τους άλλους. Ήμουν βέβαια ικανός να μαντέψω ότι ήταν μια συμπαιγνία του γιατρού και της οικογένειάς μου για να εξαγοράσουν τη σιωπή μου, και ότι ήταν για το καλό μου. Αλλά θα χρειαζόταν να σκεφτώ λιγάκι, και προτίμησα να μην το κάνω, πιθανόν από τεμπελιά, ίσως όμως και για να μην υποχρεωθώ να αλλάξω στάση απέναντι σε έναν άνθρωπο που μάλλον τον αντιπαθούσα -ας το ομολογήσω τώρα. Αφηνόμουν λοιπόν απλούστατα, χωρίς να σκέφτομαι, και η ιδέα που έπρεπε να σχηματίσω για τον οδοντίατρο σκιαγραφούνταν τότε από μόνη της με φωτεινές γραμμές στο μυαλό μου. Προφανώς, ήταν ένας άνθρωπος που η μεγαλύτερη ευχαρίστησή του ήταν να ξεριζώνει δόντια και έφτανε να πληρώνει ώς και ένα πενηντάλεπτο για την ευχαρίστησή του»[1228].

Όσον αφορά το ζήτημα της κοινότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση, μπορούμε να αναφερθούμε επιγραμματικά σε άλλα δύο παραδείγματα που δίνει ο φιλόσοφος: αυτό της εμπειρίας του σεισμού στο San Fransisco το 1906 (βασιζόμενος στην εμπειρία που είχε του σεισμού ο William James) καθώς και εκείνο της κήρυξης του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου το 1914 (προσωπική εμπειρία του ίδιου του Bergson)[1229].

Όπως, λοιπόν, η βιολογία ιδωμένη υπό ένα ευρύτερο πρίσμα, με «την πολύ περιεκτική έννοια (sens très compréhensif) που πρέπει να έχει»[1230] «ξεπερνά την κοινωνιολογία, με

[1228] *Ό. π.*, σ. 1103-1104/158-159 (ελλην. μτφρ., σ. 118-119, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Ο παραλληλισμός των "απολίτιστων" με τα μικρά παιδιά γινόταν από αρκετούς πριν τον Bergson, ήδη από τον 18ο αιώνα. Το 1829 ο Pierre Janet προκειμένου να δείξει ότι ο άνθρωπος στην πρωταρχική του κατάσταση δεν έχει συναίσθημα της ιστορίας του διαμέσου του χρόνου. Μολονότι το υποκείμενο αρχικά είναι αδιάφορο ως προς το εν λόγω αίσθημα, η έγνοια αυτή προκύπτει στην εξέλιξη του ατόμου, καθώς το άτομο συσχετίζεται με το κοινωνικό του περιβάλλον. Βλ. P. Janet, « La biographie de l'individu », *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 292. Πβ. του ιδίου, «L'avenir de la personnalité », *L'évolution psychologique de la personnalité*, σ. 313-314.

[1229] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 564-565 (κριτ. έκδ. P.U.F., αναλυτικός πίνακας. Θα εξετάσουμε διεξοδικά τα δύο συγκεκριμένα παραδείγματα στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 1).

[1230] *DSMR, Œuvres,* σ. 1060/103 (ελλην. μτφρ., σ. 80). Για τη σημασία της βιολογίας με την πολύ περιεκτική έννοια που πρέπει να έχει', βλ. F. Worms, «La biologie au sens 'très compréhensif' de Bergson à aujourd'hui », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Γ΄), σ. 337-354, ιδ. σ. 340, 343-344, 348-351. Σύμφωνα με τον συγγραφέα,

παρόμοιο τρόπο, η ψυχολογία υπερβαίνει την εθνολογία, χρησιμοποιώντας μια, ευρύτερης μορφής, ενδοσκόπηση[1231]. Στη μεθοδολογική χρήση της προσπάθειας ενδοσκόπησης έγκειται κυρίως η διαφωνίας του Lévi-Strauss με τον Bergson, καθώς ο πρώτος υποστηρίζει ότι η διερεύνηση του ανθρώπινου πνεύματος θα πρέπει να στηρίζεται στην αντικειμενική παρατήρηση των ανθρώπινων φαινομένων και όχι σε μια μέθοδο υποκειμενικού χαρακτήρα, όπως αυτή της ενδοσκόπησης. Παρά ταύτα, οι δύο σκέψεις συγκλίνουν αναφορικά με τον ρόλο του συναισθήματος και της νόησης στην "πρωτόγονη νοοτροπία", ενώ ο γάλλος ανθρωπολόγος επικροτεί την γλωσσολογική ανάλυση του τοτεμισμού από τον φιλόσοφο, δηλαδή την εύρεση του νοήματος του τοτεμισμού "εκ των έσω"[1232].

Εντούτοις, πρέπει να λάβουμε υπ'όψιν το γεγονός ότι ο μπερξονικός στοχασμός στηρίζεται σε μια εμπειρία, του άμεσου δεδομένου της διάρκειας, η οποία αγγίζει τα όρια μιας μεταφυσικής θεώρησης της πραγματικότητας σε όλα τα επίπεδά της. Για τον λόγο αυτό, μπορούμε να πούμε ότι, στο τελευταίο αυτό έργο, ο φιλόσοφος φθάνει στα όρια μεταξύ ανθρωπολογίας και μεταφυσικής, καθώς προχωρά σε μια πραγμάτευση των ανθρωπολογικών ερωτημάτων υπό τους όρους μιας μεταφυσικής της διάρκειας[1233]. Σε αυτήν τη διαλεκτική ανθρωπολογίας και μεταφυσικής, η έννοια της προσπάθειας, υπό τη μορφή της ενδοσκόπησης, αποτελεί ένα κύριο μεθοδολογικό εργαλείο, ενώ, παράλληλα, όπως έχουμε ήδη δείξει, συνιστά έναν συστατικό παράγοντα της κοινωνικής και ηθικής ζωής τόσο στο επίπεδο του φυσικού-κλειστού όσο και σε αυτό του ανοιχτού.

ανάμεσα στη βιολογία με τη στενή έννοια του όρου και τη βιολογία με την 'πολύ περιεκτική έννοια του όρου'υπάρχει μια διαφορά μεθόδου. Η πρώτη μελετά το φαινόμενο της ζωής υπό τους όρους της φύσης ως αναγκαιότητας, ενώ η δεύτερη συναντά τη μεταφυσική έρευνα. Η κλειστή ηθική και κοινωνία ερμηνεύονται στη βάση της πρώτης, ενώ η ανοιχτή ηθική θα διαφωτίσει τη βιολογία με την 'πολύ περιεκτική έννοια του όρου'. Οι δύο μορφές βιολογίας αντιστοιχούν σε δύο έννοιες της ζωής (ως εμμένειας και ως υπέρβασης) καθώς και σε δύο έννοιες της φύσης (ως αναγκαιότητας και ως υπέρβασης ή ακόμη και ελευθερίας). Με τον τρόπο αυτό, στην μπερξονική σκέψη και τα δύο είδη ηθικής και κοινωνίας (η κλειστή και η ανοιχτή) θεμελιώνται στη βιολογία. Πβ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 2).

[1231] Βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 205.

[1232] Βλ. την παρουσίαση του F. Keck, στο *Bergson*, *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 14-15. Βλ. επίσης C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui,* σ. 137-140. Σχετικά με τη σχέση των δύο στοχασμών, βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 203-204, 207-209.

[1233] Βλ. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », σ. 212-214.

Παρά τη σημασία της μεθοδολογικής απόκλισης μεταξύ του Bergson και του Lévi-Strauss, δεν μπορούμε, ωστόσο, να μην επισημάνουμε την αξία του γεγονότος ότι η μπερξονική μέθοδος κατόρθωσε να συλλάβει, σύμφωνα πάντα με τον ίδιο τον γάλλο ανθρωπολόγο, την ουσία του τοτεμισμού. Ο Lévi-Strauss αναγνωρίζει και αναδεικνύει κατ'αρχάς το «παράδοξο» ότι ο Bergson πρότεινε μια καλύτερη εξήγηση του συγκεκριμένου φαινομένου σε σύγκριση με τον Durkheim, επισημαίνοντας ότι ο πρώτος «μπόρεσε να καταλάβει αυτό που κρύβεται πίσω από τον τοτεμισμό, διότι η ίδια του η σκέψη, χωρίς αυτός να το ξέρει», δείχνει συμπάθεια για «τους πληθυσμούς του τοτεμισμού». Με άλλα λόγια, η μπερξονική μέθοδος κατόρθωσε, κατά τον Lévi-Strauss, να έλθει σε επαφή με την πρωτόγονη σκέψη, καθώς η δημιουργική συνέχεια που ενστερνίζεται ο Bergson αποτελεί ένα κύριο χαρακτηριστικό των τοτεμικών κοινωνιών[1234].

Επομένως, τόσο ο Bergson όσο και ο Lévi-Strauss, υπερασπίζονται την ενότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Θα μπορούσαμε, στο σημείο αυτό, να ισχυριστούμε ότι είναι μέσω της προσπάθειας ενδοσκόπησης που ο Bergson επιτυγχάνει την επαφή με το "πρωτόγονο", άρα το φυσικό και πανανθρώπινο. Με λίγα λόγια, αυτό που ο φιλόσοφος, διά της ψυχολογικής οδού, διαπιστώνει να υπάρχει εντός μας, αυτό το ίδιο, κατά τον ανθρωπολόγο, συναισθάνονταν και οι πρόγονοί μας με άμεσο τρόπο και χωρίς, βεβαίως, να χρειάζονται μια προσπάθεια εσωτερικής εμβάθυνσης.

Β. Η ΕΝΟΡΑΣΗ

1/ Η φιλοσοφική ενόραση

Η μπερξονική ενόραση συνδέεται με την απλότητα του πνεύματος έναντι της συνθετότητας που διακρίνει τη νόηση (συνηθισμένη να σκέφτεται στον χώρο). Η φιλοσοφική ενόραση, ειδικότερα, απευθύνεται στο βάθος του πραγματικότητας έναντι της επιφανειακής περιπλοκότητάς της, της κατασκευής στον χώρο θεωρητικών συστημάτων. Η ενόραση

[1234] Βλ. ενδεικτικά C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui,* σ. 137-146. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 443 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 147). Για το θέμα αυτό, βλ. B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie », σ. 192-194.

Κατά τον Durkheim, το ζώο δεν γίνεται αντικείμενο λατρείας αυτό καθεαυτό, αλλά είναι αντικείμενο σεβασμού. Ο Durkheim, στο σημαντικό έργο *Οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), συλλαμβάνει τη λογική προέλευση της θρησκείας. Η λατρεία του ζώου στον τοτεμισμό ορίζεται « ως η αναπαράσταση της κοινωνίας από ένα ζώο ». Το ζώο στον τοτεμισμό γίνεται το σημάδι διά του οποίου εκδηλώνεται η κοινωνική ζωή περισσότερο ως συλλογική συνείδηση και λιγότερο ως κοινωνική οργάνωση. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 441-442 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 141 και 146).

αντιστοιχεί σε « αυτό που είναι ουσιαστικώς αυθόρμητο στη φιλοσοφική σκέψη », αυτό που συνιστά την πρωτοτυπία της κάθε θεωρίας, αυτό που βρίσκεται στο βάθος, στη βάση, στην καρδιά του κάθε φιλοσοφικού συστήματος. Σύμφωνα με τον Bergson, το σύνολο της κάθε φιλοσοφικής σκέψης διαρθρώνεται γύρω από μία αρχική ιδέα. Έτσι, η κάθε θεωρία προβάλλει ως κατασκευή, ως μία λιγότερο ή περισσότερο πρωτότυπη σύνθεση μιας αρχικής και κεντρικής ιδέας, όπως αυτή βιώθηκε από τον κάθε φιλόσοφο[1235], ο οποίος σε όλη του τη ζωή δεν προσπαθούσε παρά να εκφράσει αυτήν την ιδέα, να πει αυτό το πράγμα[1236].

Η αφετηριακή ιδέα ενός φιλοσοφικού συστήματος συνίσταται στην πρωταρχική ενόραση του κάθε φιλοσόφου και αποτελεί αυτό το απλό στοιχείο, «ό,τι πιο συγκεκριμένο (concret, précis)» υπάρχει στη σκέψη του και το οποίο ήθελε να εκφράσει[1237]. Σε αντίθεση με τις αφηρημένες ιδέες, τις οποίες επινοεί η νόηση διά της αφαιρετικής προσπάθειας, διά της απόσταξης του κοινού και σταθερού στοιχείου από τα πράγματα[1238], η ενόραση αναφέρεται στην εσωτερική πλευρά της πραγματικότητας. Παρ'όλα αυτά, η ενόραση δεν συνταυτίζεται με την προσπάθεια ενδοσκόπησης. Η πρώτη, όπως θα δείξουμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, τοποθετείται (μερικώς πάντα) σε ένα συγκεκριμένο και απλό σημείο που εμπεριέχει την ουσία του όλου, συμπίπτει με αυτήν και μας την αποκαλύπτει. Η ενδοσκόπηση φαίνεται να αποτελεί μια διαδικασία αποδόμησης του νοητικού περιτυλίγματος της ύπαρξης μας και της

[1235] « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1345-1346/117-118. Σχετικά με την άρνηση εκ μέρους του φιλοσόφου της "συστηματοποίησης" της θεωρίας του περί διάρκειας και την αντίθεσή του στην κατασκευή φιλοσοφικών συστημάτων, βλ. ενδεικτικά *Mélanges*, σ. 735. Βλ. επίσης αυτό που ο φιλόσοφος λέει στο *Διάρκεια και Ταυτοχρονία* (*Durée et Simultanéité*), *Mélanges*, σ. 200 : « Μην με θεωρείται έναν μεταφυσικό, εάν έτσι αποκαλείται τον άνθρωπο των διαλεκτικών κατασκεύων. Δεν κατασκεύασα τίποτα, απλώς διαπίστωσα. Σας παραδίδω αυτό που προσφέρεται στις αισθήσεις και στη συνείδησή μου ». Βλ. επίσης τον ισχυρισμό του φιλοσόφου στον Jean de la Harpe (βλ. « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », στο *Henri Bergson. Essais et témoignages*, σ. 359): η διάρκεια αποτελεί « τη θύρα εξόδου (porte de sortie)» από « τις αβεβαιότητες του βερμπαλισμού (verbalisme) {…} Θα μπορούσα να έχω γράψει σχετικά με πολλά άλλα, αλλά δεν έγραφα παρά για να διαμαρτυρηθώ ενάντια σε αυτό που μου φαινόταν ψεύτικο ».

[1236] « L'intuition philosophique »*, PM, Œuvres,* σ. 1350/123.

[1237] Βλ. *ό.π.*, σ. 1355-1356/130.

[1238] Βλ. ενδεικτικά *DSMR, Œuvres,* σ. 1128/189 (ελλην. μτφρ., σ. 140). Η αφαιρετική προσπάθεια χρησιμοποιείται ως εργαλείο της νόησης. Ωστόσο, αξίζει να επισημάνουμε ότι ο όρος της αφαιρετικής προσπάθειας στο *Δοκίμιο* (βλ. *DI, Œuvres*, p. 61/67-68) είχε χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει τη διαδικασία επανεύρεσης του εαυτού, του βαθέος εγώ. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα, η αφαιρετική προσπάθεια στρέφεται προς τον εσωτερικό κόσμο και παρουσιάζεται ως προϋπόθεση της μπερξονικής ελευθερίας, εφόσον η αφαίρεση έχει ως αντικείμενο τις νοητικές συνήθειες, τη σκέψη υπό τους όρους του χώρου.

γνώσης μας για αυτήν, κι όχι μια "στιγμιαία" σύμπτωση με την απλή ουσία των πραγμάτων[1239].

Η εσωτερική απλότητα αντιδιαστέλλεται από την εξωτερική περιπλοκότητα της φιλοσοφικής κατασκευής εξαιτίας της φύσης των εννοιών. Πρόκειται για ασυμβατότητα μεταξύ των μέσων που ο φιλόσοφος διαθέτει και της « απλής ενόρασής του » [1240]. Όπως έχουμε δείξει, η ανθρώπινη αντίληψη διαμορφώνεται στη βάση του χώρου, στη βάση λοιπόν μίας αναπαράστασης μέσω συμβόλων. Ο χώρος αφορά την επιφάνεια που καλύπτει το χρονικό υπόβαθρο των φαινομένων και η χωρική διευθέτησή τους καθιστά την ύπαρξη (ή περισσότερο την προβολή των πραγμάτων) στο χώρο σύνθετη και αφηρημένη έναντι της εσωτερικής απλότητας και της συγκεκριμένης ύπαρξης στο εσωτερικό της πραγματικότητας. Οι έννοιες συνιστούν ένα μέσο της συμβολικής αναπαράστασης των πραγμάτων στον χώρο[1241].

Ο γάλλος φιλόσοφος διακρίνει δύο « βαθιά » διαφορετικούς τρόπους σύλληψης ενός πράγματος: ο ένας συνίσταται στην περιστροφή γύρω από αυτό μέσω συμβόλων (γνώση σχετική), ενώ ο άλλος προσφέρει την εισαγωγή στο ίδιο το πράγμα (γνώση απόλυτη, η οποία είναι ανάλογη του βαθμού διείσδυσης στο εσωτερικό του). Οι δύο τρόποι, ανάλυση και ενόραση, διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους, δεδομένου του διαφορετικού προσανατολισμού της προσπάθειάς μας, κάτι το οποίο καθορίζεται από την ίδια τη φύση των εν λόγω προσπαθειών, εκ των οποίων η πρώτη είναι νοητική, ενώ η δεύτερη επικαλείται τη δύναμη της συμπάθειας, μιας προσπάθειας που τείνει προς το απόλυτο[1242]. Σημειώνουμε ότι η διανοητική προσπάθεια, εφόσον στρέφεται κατευθείαν στο χώρο, αντιστρέφει την « πραγματική τάξη (ordre) των πραγμάτων » (τη χρονική τους φύση), γεγονός που εξηγεί γιατί ο φιλόσοφος με την ενόραση αναζητά την ανατοποθέτηση εντός του χρόνου[1243].

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε να αναφερθούμε στο ζήτημα της ανεπάρκειας της νοητικής λειτουργίας, δεδομένου ότι η προσπάθεια της νόησης προσανατολίζεται εκ φύσεως στην επανασύσταση της κινητικότητας (και ως εκ τούτου μιμείται τη κίνηση), κι όχι στην εύρεση

[1239] Σχετικά με τη σύγχυση της ενόρασης με την ενδοσκόπηση, βλ. ενδεικτικά P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie,* σ. 129.

[1240] « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,*σ. 1347/119.

[1241] Βλ. Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, σ. 61 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 13).

[1242] « Introduction à la métaphysique », σ. 1393-1395/177-180 (ελλην. μτφρ., σ. 20-22). Σε αντίθεση με την καντιανή θεωρία, ο Bergson υποστηρίζει ότι η διάρκεια μπορεί να καταληφθεί αυτό καθεαυτό. Βλ. Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, σ. XXVI (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[1243] *MM, Œuvres,* σ.165/289-290.

της ουσίας του πραγματικού[1244]. Η αναλυτική προσπάθεια παρομοιάζεται με τη μετάφραση ενός έργου, η οποία αδυνατεί να αποδώσει και να εκφράσει την πραγματική εσωτερική συνέχεια, « το εσωτερικό νόημα του πρωτοτύπου », καθώς συνιστά μία επ' άπειρον προσπάθεια τελειοποίησης των συμβόλων. Έτσι, η ανάλυση περιορίζεται στην επαναφορά ήδη γνωστών στοιχείων, ενώ, από την άλλη πλευρά, η ενόραση συνιστά μία απλή ενέργεια συμπαθητικής επικοινωνίας με την πραγματικότητα:

« Ονομάζουμε ενόραση αυτό το είδος της συμπάθειας με το οποίο μεταφερόμαστε στο εσωτερικό ενός αντικειμένου για να συνυπάρξουμε με ό,τι έχει ως μοναδικό και, συνεπώς, ανέκφραστο »[1245].

Η μπερξονική ενόραση έγκειται σε μία άμεση επαφή με το αντικείμενο, σε μία άμεση γνώση της διάρκειας στηριζόμενη στη βαθιά εμπειρία της διάρκειας, γνώση αντικειμενική που διακρίνεται από την αισθητηριακή εμπειρία[1246]. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Bergson, « το να φιλοσοφούμε συνίσταται στο να τοποθετούμαστε στο ίδιο το αντικείμενο με μία προσπάθεια ενόρασης »[1247] διαμέσου μίας « προσπάθειας της φαντασίας (effort d'imagination)», κι έτσι διακρίνεται από την απλή ενδοσκόπηση (προσπάθεια εμβάθυνσης στις ψυχικές καταστάσεις μας)[1248]. Ο τρόπος με τον οποίο ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί εδώ τον όρο της προσπάθειας φαντασίας δεν είναι κατανοητός, μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε ότι η φαντασία συνδέεται με τη "μεσολαβητική εικόνα (image médiatrice)" διά της οποίας, όπως θα δούμε παρακάτω, μπορούμε να εισαχθούμε στην αφετηριακή ενορατική ιδέα.

Κατά κάποιον τρόπο, η ενόραση προβάλλει ως ένα ένα είδο ενστίκτου που υπερβαίνει τον εαυτό του. Πιο ειδικά, η ενόραση εκφράζει «το ένστικτο που έγινε ανιδιοτελές, έχει αυτοπεποίθηση και είναι ικανό να αναστοχάζεται το αντικείμενό του και να το διευρύνει απεριόριστα»[1249]. Το ένστικτο, από τη μία, διαδραματίζει έναν ρόλο που αντιτίθεται στη νόηση (όπως εκ φύσεως κάνει το ένστικο), από την άλλη, η ενορατική προσπάθεια διαφοροποιείται ριζικά από την ενστικτώδη γνώση. Πιο συγκεκριμένα, η υπερβατικότητα της ενόρασης συνίσταται στην αναστροφή των νοητικών συνηθειών, ενώ το ένστικτο προσφέρει

[1244] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. ενδεικτικά, « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1419-1421/211-213.

[1245] *Ό.π.*, σ. 1395-1396/181-182 (ελλην. μτφρ., σ. 23-24, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1246] Βλ. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, σ. 38.

[1247] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1411/200 (ελλην. μτφρ., σ. 40).

[1248] *Ό.π.*, σ. 1393/178 (ελλην. μτφρ., σ. 21, ελαφρώς διορθωμένη). Βλ. επίσης τη διάλεξη του φιλοσόφου στη Μαδρίτη (6 Μαΐου 1916) στο « La personnalité », *Mélanges*, σ. 1224.

[1249] *EC, Œuvres,* σ. 645/178 (ελλην. μτφρ., σ. 173).

μια συγκεκριμένη γνώση και προσανατολίζεται αποκλειστικώς στο βάθος[1250], η ενόραση, εκκινώντας πάντα από το συγκεκριμένο, από το εσωτερικό, αγκαλιάζει ωστόσο το όλο, δύναται δηλαδή, όπως θα δούμε, να στραφεί προς την εξωτερική πλευρά των πραγμάτων τροποποιώντας την.

Η μπερξονική έννοια της συμπάθειας (sympathie) θα μπορούσε να συσχετιστεί με την ίδια έννοια στη φιλοσοφία του Πλωτίνου. Σύμφωνα με τον αλεξανδρινό φιλόσοφο, εφόσον όλες οι ψυχές προέρχονται από την ίδια πηγή, την κοσμική ψυχή, οι επιμέρους ψυχές «θα είναι συμπαθείς μεταξύ τους»[1251]. Η κάθοδος των ψυχών στα σώματα συντελείται συμπαθητικά, διαδικασία η οποία εμφανίζεται νομοτελειακά καθορισμένη, κατά την οποία «το καθετί πηγαίνει με τάξη προς ένα συγκεκριμένο είδωλό του, το οποίο έχει προκύψει από μιαν αρχέγονη προαίρεση και προδιάθεσή του. Κάθε είδος ψυχής προσεγγίζει αυτό προς το οποίο εκείνη έχει μέσα της τη διάθεση»[1252]. Φαίνεται λοιπόν ότι η συμπάθεια στον Πλωτίνο λειτουργεί ως ο συνεκτικός ιστός του κοσμικού όλου, και, με τον τρόπο αυτό, εμφανίζεται να καθορίζει την κοσμική αρμονία[1253], ενώ η ίδια η ύπαρξη της συμπαθητικής λειτουργίας που διέπει το σύμπαν αποτελεί αποδεικτικό στοιχείο της ύπαρξης μιας ενιαίας ψυχής, με την οποία παραμένουμε συνδεδεμένοι ακριβώς «μέσω της συμπάθειας»[1254].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι οι δύο φιλόσοφοι ενστερνίζονται τη δυνατότητα «διείσδυσης εντός του πεδίου της μεταφυσικής μέσω της ψυχολογικής εμπειρίας» και επικαλούνται μια μορφή συμπάθειας διά της οποίας το υποκείμενο της γνώσης συνταυτίζεται με το αντικείμενό της[1255]. Ειδικότερα, η μπερξονική συμπάθεια έγκειται σε μια μερική συνταύτιση, σε μια στιγμιαία ανατοποθέτηση στην καρδιά του κόσμου και της ζωής. Εντούτοις, η μπερξονική σκέψη έρχεται σε ρήξη με τη νοησιαρχική παράδοση της αρχαίας ελληνικής σκέψης, ενστερνιζόμενη ότι η ανθρώπινη συνείδηση συνίσταται, πρωτίστως, σε μια μεταβαλλόμενη συνέχεια, η φύση της οποίας υπερβαίνει τις νοητικές διεργασίες[1256].

Ο τρόπος δράσης της ενορατικής προσπάθειας ανταποκρίνεται, θα λέγαμε πλήρως, στην μπερξονική σύλληψη του όλου ως διάρκειας, καθώς συμβαδίζει απολύτως με το αίτημα της μπερξονικής μεταφυσικής σχετικά με την ανάγκη υπέρβασης των συμβόλων[1257]. Η

[1250] *Ό.π.*, σ. 645-652/178- 186 (ελλην. μτφρ., σ. 173-178).

[1251] *Εννεάδες*, IV 3. 8. 2-3.

[1252] *Εννεάδες*, IV 3. 13. 1-5.

[1253] *Εννεάδες*, IV 4. 8. 52-61.

[1254] *Εννεάδες*, IV 9. 3. 1-9. Πβ. IV 9. 2. 24-28.

[1255] Βλ. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, σ. 30, 397.

[1256] Έχουμε ήδη αναφερθεί σε πτυχές της σχέσης μεταξύ του Bergson και του Πλωτίνου, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Α. 1).

[1257] Βλ. « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1396/182.

πραγματική μεταφυσική, σύμφωνα με τον Bergson, συνίσταται σε έναν πραγματικό εμπειρισμό[1258] και, ως εκ τούτου, απαιτεί μία «εξόχως δύσκολη » και « κοπιώδη » προσπάθεια, όχι να εφαρμόσουμε τις έννοιες στα πράγματα, αλλά να μεταδοθεί το βίωμα της εμπειρίας σύμπτωσης με ένα σημείο του πραγματικού. Έτσι, πραγματικός εμπειρισμός είναι :

«εκείνος ο οποίος προτίθεται να πλησιάσει κατά το δυνατό δραστικά το πρωτότυπο, να εμβαθύνει στη ζωή και με ένα είδος πνευματικής ακρόασης (auscultation spirituelle) να την αισθάνεται να του ψαύει την ψυχή»[1259].

Σε ιστορικοφιλοσοφικό επίπεδο, η μέθοδος που προτείνεται από τον Bergson συνίσταται στο αίτημα μιας ανανεωμένης επαφής με την αρχική ιδέα, με την ενόραση του εκάστοτε μεγάλου φιλοσόφου. Η ανασύσταση μιας φιλοσοφικής σκέψης που έχει ως σημείο εκκίνησης την εξωτερικότητα αποτελεί βεβαίως μια « προκαταρκτική προσπάθεια (préalable)», η οποία ωστόσο κρίνεται ανεπαρκής, διότι εμμένει στο καθαρά νοητικό επίπεδο[1260]. Ο γάλλος φιλόσοφος απαιτεί, αντί να κάνουμε τον κύκλο, αντί να «μένουμε στην περιφέρεια της ενόρασης»[1261], να τοποθετηθούμε στο εσωτερικό της εκάστοτε φιλοσοφίας, να ξαναβρούμε την απλή πράξη « που έθεσε σε κίνηση την ανάλυση »[1262].

Η επαφή επομένως με το εσωτερικό μιας σκέψης, με την αφετηριακή ιδέα της, ή με άλλα λόγια, με την αρχική ενόραση γύρω από την οποία συγκροτείται το σύνολο ενός φιλοσοφικού

[1258] Βλ. *ό.π.*, σ. 1408/196.

[1259] *Ό.π.*, σ. 1408/196 (ελλην. μτφρ., σ. 37, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Στην πρώτη εκδοχή του προγραμματικού κειμένου του «Εισαγωγή στη μεταφυσική», το 1903, ο Bergson μιλούσε για διανοητική ακρόαση (auscultation intellectuelle), ενώ, όταν συμπεριέλαβε το άρθρο στο *La pensée et le mouvant*, το 1934, μιλά για πνευματική ακρόαση (auscultation spirituelle). Εκτός από την ανάγκη διαφώτισης του συγκεκριμένου όρου σε σχέση με την καντιανή σκέψη, η αντικατάσταση του ενός όρου από τον άλλο, φανερώνει την εξέλιξη του μπερξονικού στοχασμού και ειδικότερα, είναι αποτέλεσμα της ριζοσπαστικοποίησης της διάκρισης ανάμεσα στην ενόραση και τη νόηση. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson,* σ. 175-176. Βλ. επίσης Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, σ. XXII (κριτ. έκδ. P.U.F., παρουσίαση).

[1260] « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,*σ. 1346/118-119.

[1261] « Introduction à la métaphysique »*, PM, Œuvres,* σ. 1426/218 (ελλην. μτφρ., σ. 56).

[1262] *Ό.π.*, σ. 1431/225 (ελλην. μτφρ., σ. 61). Η προσπάθεια πραγματικής σύλληψης της ενόρασης ενός φιλοσόφου φανερώνεται, κατά κάποιον τρόπο, ως μία προσπάθεια επινόησης. Όπως επισημαίνει ο γάλλος φιλόσοφος (βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1357-1358/131-134), υπάρχουν δύο μέσα έκφρασης: η έννοια και η εικόνα . Οι πρώτες αναπαριστούν την ανάπτυξη ενός συστήματος, ενώ η εικόνα αντικατοπτρίζει την αρχική ενόραση που βρίσκεται στη βάση της εννοιολογικής κατασκευής. Ο Bergson αντιτίθεται σε μία "νοησιαρχική" πορεία ανάπτυξης της φιλοσοφικής προσπάθειας και ενστερνίζεται την ακριβώς αντίστροφη πορεία. Η αρχική ενόραση δεν βρίσκεται στην κορυφή "πέφτοντας", στη συνέχεια, στις έννοιες. Στην πραγματικότητα, η ενόραση αναπτύσσεται, επεκτείνεται ως ώθηση-κίνηση που εκκινεί από ένα σημείο, όπου και πρέπει να την αναζητήσουμε εάν θέλουμε να τη βρούμε στην απλούστερή της μορφή. Σε αυτό το αφετηριακό σημείο θα

έργου παραπέμπει στην έννοια της απλότητας, δηλαδή σε αυτό το απλό που ο φιλόσοφος προσπάθησε να πει σε όλη του τη ζωή, χωρίς ποτέ να καταφέρει να το πεί.:

«Ένας φιλόσοφος άξιος του ονόματός του δεν είπε παρά μόνο ένα πράγμα : ή μάλλον προσπάθησε να το πει » χωρίς « να το πει πραγματικά»[1263].

Άρα, πώς θα προσεγγίσουμε μια φιλοσοφική σκέψη; Ο Bergson προτείνει στο σημείο αυτό τον όρο της "μεσολαβητικής εικόνας (image médiatrice)" διά της οποίας θα επιχειρήσουμε να εισαχθούμε στην αφετηριακή ενορατική ιδέα. Πρόκειται ειδικότερα για μία προσπάθεια μίμησης της προσπάθειας του φιλόσοφου που μελετούμε, για ένα εγχείρημα να ακολουθήσουμε τη διαδρομή του, επιλέγοντας τη σωστή πορεία, αυτήν που οδηγεί από μέσα προς τα έξω κι όχι το αντίστροφο, έχοντας ως σκοπό να βρούμε « αυτό που είδε ο φιλόσοφος »[1264]. Η χρήση μιας μεσολαβητικής εικόνας θα μας επιτρέψει να μιμηθούμε την προσπάθεια του φιλοσόφου, καθώς μία τέτοιου είδους εικόνα δεν αποτελεί ένα σύμβολο που ακινητοποιεί τα πράγματα στον χώρο, αλλά ένα μέσο που υποβάλλει (suggère) έναν τρόπο εύρεσης της οδού που ακολουθήθηκε από τον κάθε φιλόσοφο[1265].

Είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε καλύτερα την παράδοξη μπερξονική θέση περί του άρρητου και ανέκφραστου χαρακτήρα της φιλοσοφικής ενόρασης. Αξίζει να αναφερθούμε, στο σημείο αυτό, στην κριτική που άσκησε ο Maurice Merleau-Ponty στην μπερξονική ενόραση εξαιτίας του μη επικοινωνήσιμου χαρακτήρα της όχι μόνο στους άλλους ανθρώπους, αλλά και προς τον ίδιο τον φιλόσοφο. Ειδικότερα, κατά τον Merleau-Ponty, «ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν μπορούσε να αντιληφθεί αυτό που έβλεπε εντός της στιγμής, καθώς θα έπρεπε να το έχει σκεφτεί, δηλαδή να το αποκρυσταλλώσει και να το παραποιήσει. Το άμεσο ήταν λοιπόν μια μοναχική ζωή, τυφλή και άλαλη (muette)»[1266]. Μολαταύτα, στο ύστερο έργο του ο Merleau-Ponty υπαναχωρεί αναφορικά με την κριτική που άσκησε το 1945 στην μπερξονική ενόραση, αναγνωρίζοντας, όπως φαίνεται, ότι συνιστά, σε κάποιο βαθμό, έναν τρόπο, ένα βλέμμα στην εσωτερική μας ζωή[1267].

Βλέπουμε λοιπόν ότι η βασική αιτία της μη δυνατότητας πλήρους μετάδοσης του απλού στοιχείου που αποτελεί την πηγή του κάθε στοχασμού, δεν είναι η ανεπάρκεια της

βρούμε την ουσία και την πρωτοτυπία του κάθε στοχασμού.

[1263] « L'intuition philosophique », *PM,Œuvres,* σ. 1349-1350/122-123 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1264] *Ό.π.*, σ. 1347/119-120.

[1265] Βλ. Henri Bergson. *L'intuition philosophique*, σ. 30-31 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 7).

[1266] Βλ. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* σ. 70.

[1267] Βλ. του ιδίου, *Signes*, σ. 303-304, 311. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty*, σ. 29-30, σημ. 31. Για την εξέλιξη του στοχασμού του Merleau-Ponty αναφορικά με τη φιλοσοφία του Bergson, βλ. Γ. Πρελορέντζος,

διανοητικής προσπάθειας, διότι αυτή η τελευταία αποτελεί μάλλον μία συνέπεια της ύπαρξης της ύλης και των απαιτήσεων που αυτή επιβάλλει. Ο Bergson επανέρχεται στον τρόπο λειτουργίας της πνευματικής δράσης έναντι της υλικότητας, ένα "σχήμα" δράσης το οποίο καθορίζει την μπερξονική έννοια της δημιουργίας. Έτσι, κάθε στοχαστής αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει τις έννοιες-σύμβολα που αναφέρονται στον χωροποιημένο χρόνο και οι οποίες προϋπάρχουν της σκέψης του. Η ανάγκη επικοινωνίας μίας αφετηριακής ενόρασης προσκρούει στους περιορισμούς της νόησης (όπως επιβάλλονται από τον χώρο), δεδομένης της ανάγκης να επικοινωνηθεί η ενόραση μέσω εννοιών, δηλαδή μέσω νοητικών εργαλείων, ενώ η πρωτοτυπία της κάθε φιλοσοφικής θεωρίας βρίσκεται κρυμμένη κάτω από τη δανεική μορφή της. Για άλλη μια φορά, εμφανίζεται το δίπολο χώρος-χρόνος ή μάλλον διάρκεια. Στο πλαίσιο αυτό, η ύπαρξη της ύλης φαίνεται να προβάλλει ως το εμπόδιο και συνάμα ως το εργαλείο, καθώς είναι αυτή που, κατά κάποιον τρόπο, καθορίζει την ανάγκη μετάδοσης μίας ιδέας (διά της εξωτερικής/κοινωνικής πλευράς του εγώ) καθώς και τους τρόπους εκπλήρωσης της ανάγκης αυτής[1268]. Στο πλαίσιο αυτό, η ύλη καθορίζει την ίδια την ενορατική προσπάθεια στον βαθμό που η δεύτερη διαπερνά τα συνειδησιακά επίπεδα.

Σημειώνεται ωστόσο ότι, εφόσον η ενόραση διακρίνεται πλήρως από την προσπάθεια ανάλυσης και κατασκευής ενός συστήματος, κύριο εργαλείο της διανοητικής προσπάθειας στο επίπεδο της θεωρητικής σκέψης, αλλά και των θετικών επιστημών, το πρωταρχικό βίωμα του κάθε φιλοσόφου θα μπορούσε να εκφραστεί και με άλλα μέσα-έννοιες[1269]. Σε αντιδιαστολή προς την προσωπικότητα, στην περίπτωση της φιλοσοφικής ενόρασης είναι η ενόραση που καθορίζει τη θεωρία που διαμορφώνεται γύρω από αυτήν, ενώ το ανθρώπινο πρόσωπο συνίσταται σε μία αδιαίρετη συνέχεια αλλαγής. Η φιλοσοφική ενόραση ως εμπειρία φαίνεται να παρουσιάζει μία σημαντική ομοιότητα με τον τρόπο λειτουργίας της συγκίνησης (émotion) κι όχι τόσο με την αδιάλειπτη συνέχεια αλλαγής της ανθρώπινης συνείδησης[1270].

Μπορούμε, λοιπόν, να προχωρήσουμε στις ακόλουθες δύο παρατηρήσεις :

Α/ Η νόηση και η ενόραση ως αντιθετικό ζεύγος εννοιών είναι σύστοιχες του ζεύγους εννοιών εξωτερικό-εσωτερικό, επιφάνεια–βάθος. Τα προαναφερθέντα ζεύγη εκφράζουν τη δυαδικότητα της ανθρώπινης συνείδησης και φύσης.

Β/ Η ανάλυση (ως εργαλείο της νόησης όπως και η, αλληλοσυσχετιζόμενη με την ανάλυση, χρήση εννοιών) και η ενόραση ανταποκρίνονται σε δύο διαφορετικές όψεις της

«Merleau-Ponty και Bergson : κριτική και συνάφειες», *Νεύσις,* (υπό εκτύπωση).

[1268] Βλ.« L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1348-1349/121-122.

[1269] Βλ. *ό.π.*, σ. 1351/124.

[1270] Βλ. Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, σ. 36-37 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 37 και 39).

πραγματικότητας. Η πρώτη εκφράζει την ακινησία και δρα με άξονα την πρακτική χρησιμότητα, ενώ η δεύτερη αγγίζει κάτι από την κινητικότητα που χαρακτηρίζει τη ζωή εν γένει[1271]. Βλέπουμε λοιπόν ότι η δυαδικότητα που διέπει το σύνολο της ζωής (ψυχολογικής και βιολογικής) αντανακλάται στην ίδια τη φιλοσοφία και τη μέθοδό της.

Ο όρος της προσπάθειας συνυφαίνεται, για άλλη μια φορά, με την εμμενή δύναμη της βούλησης ως υπέρβασης, με την εμμενή ύπαρξη της βούλησης ως υπερβατικής δύναμης. Η ενόραση ως διαδικασία χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια συγκέντρωσης και συστολής σε ένα συγκεκριμένο σημείο του βάθους της πραγμτικότητας (αρχική ενόραση), γεγονός που ισχύει και για την προσπάθεια προσοχής. Με τον τρόπο αυτό, η δική μας προσπάθεια πραγματικής προσέγγισης μίας φιλοσοφικής ιδέας συνίσταται σε μια επανεύρεση και επανεπινόηση αυτού που έχει ήδη συντελεσθεί, δηλαδή σε μια προσπάθεια δημιουργίας[1272].

Σε αντίθεση ωστόσο με την προσπάθεια προσοχής, η προσπάθεια επανεπινόησης μίας αρχικής φιλοσοφικής ενόρασης στρέφεται στην εσωτερική πλευρά της πραγματικότητας και αποκαλύπτει μία εσωτερική αλήθεια που αφορά το σύνολο της πραγματικότητας. Η προσοχή και η ενόραση συμπυκνώνουν το νόημα των δύο διαφορετικών και αντίδρομων προσπαθειών της γνώσης : της νοητικής και της συμπαθητικής. Έτσι, μπορούμε να εξηγήσουμε τα κοινά γνωρίσματα που μοιράζονται, χωρίς να αμελούμε τον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζει η διαφορετική φύση που διακρίνει τη μία από την άλλη[1273].

Τα κύρια χαρακτηριστικά λοιπόν της φιλοσοφικής ενόρασης είναι τα ακόλουθα :

Α/ Η δύναμη άρνησης που παραπέμπει στο σωκρατικό δαιμόνιο και φαίνεται να δρα όπως η εσωτερική φωνή στην περίπτωση της ελεύθερης πράξης. Ωστόσο, στην περίπτωση της ενόρασης, η δύναμη άρνησης αφορά στη γνώση, ενώ στην περίπτωση του σωκρατικού δαιμονίου, η άρνηση αφορούσε στο ηθικο-πρακτικό επίπεδο. Αξιοσημείωτη είναι η σταθερότητα της εν λόγω δύναμης όσον αφορά αυτό που αρνείται, ενώ η ποικιλία των όσων επιβεβαιώνει εξαρτάται από τη δύναμη της αρχικής ενόρασης[1274], της « γενεσιουργού ενόρασης » μιας φιλοσοφικής θεωρίας[1275].

Β/ Η αρχική φιλοσοφική ενόραση αφορά σε ένα μόνο πράγμα, προσφέροντας μία θέαση ή μάλλον μία επαφή (contact) που δίνει μία ώθηση (impulsion), « αυτή η ώθηση μία

[1271] Βλ. ενδεικτικά, « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. σ. 1412/202.

[1272] Βλ. ενδεικτικά « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1348-1349/121.

[1273] Πβ. Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, σ. 30 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 4).

[1274] Βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1347-1348/120-121.

[1275] *'Ο.π.*, σ. 1357/119-131.

κίνηση », η οποία επιφέρει το στοιχείο του νέου, του καινοφανούς[1276]. Κάνοντας λόγο για τη φιλοσοφική ενόραση ως κίνηση, ο φιλόσοφος εννοεί τελικά περισσότερο μία κατεύθυνση της σκέψης[1277], πηγή της οποίας είναι η επαφή με ένα σημείο του πραγματικού, ενώ η φιλοσοφία συνίσταται στην ορμή που δίνεται από την επαφή αυτή[1278].

Γ/ Η «ενορατική ζωή » προσφέρει μια εκ τω έσω γνώση των πραγμάτων, η οποία επιδέχεται ποικίλες διαβαθμίσεις, σύμφωνα με διαφορετικούς βαθμούς έντασης και διαφορετικά επίπεδα βάθους. Με τον τρόπο αυτό, η φιλοσοφική ενόραση συναντά την μπερξονική θεωρία των επιπέδων συνείδησης με τέτοιο τρόπο ώστε οι ποικίλες διαβαθμίσεις της φαίνεται να αντιστοιχούν σε διαφορετικούς βαθμούς έντασης ανάλογα με το βάθος των συνειδησιακών επιπέδων[1279]. Όπως η μπερξονική ελευθερία, η φιλοσοφική ενόραση συλλαμβάνεται από τον Bergson ως προσπάθεια ενοποίησης: η πρώτη αναφέρεται στις δύο όψεις του εγώ, ενώ η δεύτερη αφορά την ενοποίηση των δύο πλευρών της πραγματικότητας, την ανάκτηση του εξωτερικού κόσμου διά της ανατοποθέτησής μας στο βάθος του.

Δ/ Κρίνεται, επομένως, ως απαραίτητη μία ρήξη με την επιφάνεια των πραγμάτων. Πρόκειται για μια αντιστροφή της διανοητικής προσπάθειας και της, προσανατολισμένης προς την εξωτερικότητα, πορείας της. Το γεγονός αυτό συνεπάγεται μια ορισμένη βιαιότητα απέναντι στη φυσική κατάσταση τουν ανθρώπινου νου. Έτσι:

« Το πνεύμα μας οφείλει να ασκεί βία στον εαυτό του, να ανατρέπει την κατεύθυνση σκέψης με την οποία συνήθως ενεργεί, να επιστρέφει, ή καλύτερα, να αναθεμελιώνει ακατάπαυστα όλες τις κατηγορίες του ». Με λίγα λόγια, « το να φιλοσοφούμε συνίσταται στο να αντιστρέφουμε τη συνήθη κατεύθυνση του έργου της σκέψης »[1280].

Ε/ Η φιλοσοφική ενόραση ακολουθεί ωστόσο μια διπλή κατεύθυνση, εκτελώντας μία συνεχή ταλάντωση ανάμεσα στις δύο όψεις της συνείδησης και της μνήμης, μεταξύ εσωτερικού-εξωτερικού, υποκειμενικού-αντικειμενικού. Κινητήριος μοχλός της εν λόγω ταλάντωσης είναι η προαφερθείσα αρνητική δύναμη της ενόρασης[1281]. Για άλλη μια φορά,

[1276] *Ό.π.*, σ. 1350/123.

[1277] Βλ. *ό.π.*, σ. 1358/133.

[1278] Βλ. *ό.π.*, σ. 1361/137.

[1279] Βλ. *ό.π.*, σ. 1360-1364/140-141.

[1280] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1421-1422/213-214 (ελλην. μτφρ., σ. 52) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1281] Βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1348/121: « Ο φιλόσοφος αργότερα, θα μπορέσει να διαφοροποιηθεί ως προς αυτό που θα ισχυρίζεται, δεν θα διαφοροποιηθεί όμως καθόλου όσον αφορά αυτό που αρνείται. Ενώ εάν διαφοροποιείται σχετικά με αυτό που ισχυρίζεται, θα είναι πάλι χάριν της έμφυτης δύναμης άρνησης στην ενόραση ή στην εικόνα της. Θα αφεθεί λοιπόν ο φιλόσοφος να συνάγει με οκνηρία τις συνέπειες σύμφωνα με τους κανόνες μιας ευθύγραμμης λογικής· ιδού λοιπόν που ξαφνικά, μπροστά στην κατάφασή

πνευματικότητα και υλικότητα χρησιμοποιούνται ως τα δύο ακραία όρια που ορίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη και γνώση. Η διπλή προσπάθεια της ενόρασης είναι εξ ορισμού μια διαδικασία βίας έναντι του φυσικού. Ίσως μάλιστα με τον τρόπο αυτό να εξηγείται γιατί ο Bergson αντιστρέφει τον τρόπο περιγραφής των δύο όψεων της ζωής, αφού κάνει λόγο για « διασκορπισμένη διάρκεια (durée éparpilllée) » (επιφάνεια των πραγμάτων) και « ζώσα αιωνιότητα (éternité vivante) » (η πραγματική διάρκεια, η αιωνιότητα της ζωής κι όχι αυτή της νοησιαρχίας -η οποία εκλαμβάνεται ως αιωνιότητα « θανάτου »). Επομένως :

«Ανάμεσα σε αυτά τα δύο ακραία όρια κινείταιη ενόραση και αυτή της η κίνηση είναι η ίδια η μεταφυσική»[1282].

Εν συντομία, η απαιτούμενη προσπάθεια επενέργειας επί των καθορισμένων εννοιολογικών μέσων λαμβάνει τη μορφή μίας πνευματικής προσπάθειας επί της ύλης (δεδομένης της σύνδεσης της νόησης με την επιφανειακή και στατική πλευρά της ζωής)[1283]. Η προσπάθεια αυτή του πνεύματος κινείται προς δύο εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις της πραγματικότητας που εκφράζουν τις δύο διαστάσεις του κόσμου, οι οποίες είναι ποιοτικά διαφορετικές μεταξύ τους.

Από την άλλη πλευρά, εμείς καλούμαστε να ακολουθήσουμε την πορεία πραγμάτωσης, ή θα λέγαμε, "υλοποίησης" της ενορατικής ιδέας, έτσι όπως αυτή εκφράζεται μέσω ενός φιλοσοφικού στοχασμού[1284]. Ιδωμένη λοιπόν υπό αυτό το πρίσμα, η φιλοσοφική ενόραση προβάλλει ως μια « προσπάθεια να αγκαλιάσουμε το όλο », προσπάθεια που προσκολλάται « σε μία διάρκεια που είναι ανάπτυξη » και η οποία είναι « μια αδιάκοπη συνέχεια απρόβλεπτης καινοτομίας»[1285]. Η ενορατική προσπάθεια συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της καινοτομίας, ενώ η ίδια «η φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι παρά μία προσπάθεια να διαχυθούμε εκ νέου μέσα στο όλο»[1286] στη βάση της νοηματοδότησής της ως «υπέρβασης της ανθρώπινης προσπάθειας»[1287].

(affirmation) του, βιώνει το ίδιο αίσθημα αδυνατότητας, το οποίο συνάντησε μπροστά στην κατάφαση του άλλου. Έχοντας μάλιστα εγκαταλείψει την καμπύλη της σκέψης του προκειμένου να ακολουθήσει ευθεία την εφαπτομενή της, έγινε εξωτερικός ως προς τον ίδιο τον εαυτό του. Επιστρέφει σε αυτόν όταν επανέρχεται στην ενόραση. Από αυτές τις αφίξεις και αυτές τις επιστροφές δημιουργούνται οι εναλλασόμενες κινήσεις (zig-zags) μιας θεωρίας η οποία "αναπτύσσεται", δηλαδή χάνει, ξαναβρίσκει και διορθώνει απεριόριστα τον εαυτό της ».

[1282] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1418-1419/210 (ελλην. μτφρ., σ. 49) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1283] Βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1348-1349/120-121.

[1284] Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, σ. 36-31 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 7).

[1285] «De la position des problèmes », *PM, Œuvres,* σ. 1275/30-31.

[1286] *EC*, *Œuvres*, σ. 658/193 (ελλην. μτφρ., σ. 190).

[1287] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres* σ. 1425/218 (ελλην. μτρφ., σ. 56).

Η φιλοσοφική ενόραση συνεπώς έγκειται σε ένα βίωμα που τοποθετείται εντός της χρονικής ροής[1288] και, για τον λόγο αυτό, είναι ικανή να ακολουθήσει την εσωτερική πλευρά των πραγμάτων. Εξού και η αξία όλων όσων μας αποκαλύπτει η ενόραση. Η φιλοσοφική ενόραση διακρίνεται από τις άλλες μορφές της βουλητικής προσπάθειας δεδομένου ότι εκφράζει την απλότητα του βάθους που εκτείνεται στην εξωτερική πλευρά της ζωής. Η βιαιότητα που χαρακτηρίζει την ενορατική προσπάθεια σηματοδοτεί μία μή φυσική ως προς την ανθρώπινη νόηση διαδικασία, μία πράξη που διαρρηγνύει την "επιφανειακή" συνέχεια της ζωής, μία "ασυνέχεια". Σε αυτό ακριβώς το σημείο, μπορούμε να εντοπίσουμε ένα κοινό σημείο της φιλοσοφικής ενόρασης με την ελεύθερη πράξη.

Η προσπάθεια συγκρότησης ενός φιλοσοφικού συστήματος αντιβαίνει λοιπόν στον μη εκφράσιμο χαρακτήρα της ενόρασης από την οποία πηγάζει. Υπό αυτό το πρίσμα, η προσπάθεια του φιλοσόφου νοηματοδοτείται ως ρήξη με διττή σημασία : ρήξη με τη φυσική τάση της ανθρώπινης νόησης και ρήξη με το μη εκφράσιμο της εσωτερικότητας. Ωστόσο, ενώ ο « πρώτιστος λόγος ύπαρξης » της φιλοσοφίας και πρωτίστως της μεταφυσικής είναι η ρήξη με τα σύμβολα, η διανοητική προσπάθεια που συνοδεύει κάθε προσπάθεια επινόησης προσανατολίζεται σε σύμβολα που διακρίνονται από μια ορισμένη σταθερότητα, είτε αυτά αφορούν σε σχέσεις (οπότε έχουμε τον επιστημονικό συμβολισμό) είτε αναφέρεται σε πράγματα (όπως στην περίπτωση του μεταφυσικού συμβολισμού)[1289]. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα μία συνεχή ταλάντευση της προσπάθειας του φιλοσόφου ανάμεσα στην υλική και την πνευματική πραγματικότητα, μία διαλεκτική που θέτει « την ενόραση σε δοκιμασία » καθιστώντας κάθε τόσο αναγκαία « μία νέα επαφή » με την αρχική ενόραση[1290].

Αξίζει να αναφερθούμε σε τρία επιμέρους σημεία που αποτελούν κύρια ερωτήματα σε σχέση με τη φιλοσοφική ενόραση και την προσπάθεια αυτής.

i/ Τα μεταφυσικά εμπόδια : Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο όρος του εμποδίου στον Bergson λαμβάνει και θετική σημασία : τα εμπόδια εμφανίζονται ως σημεία τομής ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη και μπορούν να φανερώσουν το πλήθος δυνητικοτήτων που

[1288] Πβ. Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, σ. 39-40 (κριτ. έκδ. PUF, σημ. 67).

[1289] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1426-1428/219-221 (ελλην. μτφρ., σ. 57-58): Στο πλαίσιο της κριτικής της ανεπάρκειας της νόησης, ο γάλλος φιλοσόφος ασκεί κριτική και στην καντιανή σκέψη που διακρίνεται από μια αντίστοιχη ανεπάρκεια: η αποσύνδεση της νόησης από τη «διανοητική ενόραση (intuition intellectuelle)» οδήγησε στην κατάργηση της «πάντα ανανεούμενης προσπάθεια για να ξεπεράσουμε τις τωρινές ιδέες μας και ίσως επίσης την απλή λογική μας».

[1290] *EC*, *Œuvres,*σ. 697-698/239-240 (ελλην. μτφρ., σ. 229-230).

ενυπάρχουν εντός της ζωής. Συνακόλουθα, ο ρόλος των εμποδίων αποδεικνύεται αρκετά σημαντικός στο πλαίσιο πραγμάτευσης της φιλοσοφικής ενόρασης.

Πιο συγκεκριμένα, η φιλοσοφική προσπάθεια, σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, συναντά προβλήματα που έχουν τεθεί με λάθος τρόπο (problèmes « mal posés ») ή ψευδο-προβλήματα (faux problèmes)[1291], όπως αυτό σχετικά με την ελευθερία[1292] ή όπως την ψευδο-ιδέα (pseudo-idée) του μηδενός[1293]. Αιτία, όπως έχουμε αναφέρει πολλάκις, είναι οι περιορισμοί της ανθρώπινης νόησης εξαιτίας της διττής ανθρώπινης φύσης[1294]. Εδώ, όμως, μπορούμε να προσθέσουμε ότι οι εν λόγω περιορισμοί, οι οποίοι έχουν ως αφετηρία τα όρια που τίθενται στην αντίληψή μας από την εγκεφαλική μας λειτουργία, συνοδεύονται από συλλήψεις βαθιά ριζωμένες (enracinées) στο ανθρώπινο πνεύμα (αυτές της αισθητής ποιότητας και της έκτασης στον χώρο)[1295]. Ως κομβικό ζήτημα αναδύεται αυτό της κίνησης και, πιο συγκεκριμένα, η θεώρησή της ως ελάττωσης-εξασθένησης ενός ακίνητου και αμετάβλητου όντος[1296]. « Όντως, στο βάθος της αρχαίας φιλοσοφίας κείται αναγκαία το ακόλουθο αίτημα: το ακίνητο υπερτερεί του κινούμενου και περνάμε από την αμεταβλησία στο γίγνεσθαι μόνο με μια ελάττωση ή εξασθένηση »[1297]. Μια βασική συνέπεια της θέσης αυτής είναι η μάταιη προσπάθεια ανασύστασης ακόμα και της ψυχικής κίνησης[1298].

[1291] Βλ. ενδεικτικά το δεύτερο μέρος της εισαγωγής στη συλλογή δοκιμίων και διαλέξεων με τίτλο Η σ*κέψη και το κινούμενο*, στο *PM, Œuvres,* σ. 1303-1307/64-70.

[1292] Βλ. το τρίτο κεφάλαιο του *Δοκιμίου* στο *E, Œuvres,* σ. 93-145/-105-166.

[1293] Βλ. το τέταρτο κεφάλαιο της *Δημιουργικής εξέλιξης* στο *EC*, *Œuvres*, σ. 728-747/275-298.

[1294] Βλ. ενδεικτικά « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, σ. 248.

[1295] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 346/238.

[1296] Η παρερμηνεία της κίνησης και, γενικότερα, της μεταβολής συνιστά ίσως τη ρίζα όλων των φιλοσοφικών προβλημάτων. Η παρανόηση της καταστατικής θέσης της μεταβολής καθορίζει με καταλυτικό τρόπο την εικόνα ενός κόσμου ομοιογενούς και προβλέψιμου έτσι ώστε ακόμη και η προσπάθεια τεκμηρίωσης της απροσδιοριστίας του να αποβαίνει μάταιη. Η φαινομενική ακινησία είναι απολύτως συμβατή με τη « φυσική μεταφυσική της ανθρώπινης νόησης » [*EC*, *Œuvres,* σ. 770/325 (ελλην. μτφρ, σ. 307)], με την « έμφυτη στη νόησή μας » φιλοσοφία [(*ό.π.,* σ. 765/319 (ελλην. μτφρ., σ. 302)]. Πβ. επίσης το πρώτο από τα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (15 Απριλίου 1904) με θέμα: « ιστορία της μνήμης και ιστορία της μεταφυσικής («histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique»), *Annales bergsoniennes*, (τόμος Β΄), σ. 51.

[1297] *EC*, *Œuvres,* σ. 762/315-316 (ελλην. μτφρ., σ. 298).

[1298] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1414/201 (ελλην. μτφρ., σ. 42): «Προσπαθούμε έτσι μάταια να απομιμηθούμε την κίνηση της σκέψης μας που ακολουθεί συνεχώς την άθροιση σημείων σε σημεία, την πραγματική και αδιαίρετη κίνηση του κινητού. Τελικά λέμε πως η κίνηση συντίθεται από σημεία, αλλά ότι περιλαμβάνει, επιπλέον, το σκοτεινό και μυστηριώδες πέρασμα από τη μια θέση στην ακόλουθη. Σαν η σκοτεινότητα να μην προερχόταν εντελώς από ό,τι υποτέθηκε ως ακινησία πιο σαφής από την κίνηση, ως στάση

Το ερώτημα αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην κίνηση και την ακινησία συνδέεται επίσης με το ζήτημα της ύλης στην οποία, κατά τον Bergson, η νοησιαρχική αντίληψη αποδίδει έναν εντελώς αρνητικό χαρακτήρα[1299], μη καταβάλλοντας την απαραίτητη προσπάθεια υπέρβασης των ορίων της νόησης. Οι όροι του μηδενός και της αταξίας χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν την απογοήτευση της διανοητικής μας προσπάθειας η οποία, όταν δεν βρίσκει αυτό που την ενδιαφέρει (είτε το είναι είτε την τάξη σύμφωνα με τις προσδοκίες της), εκλαμβάνει αυτό που υπάρχει ως κάτι ανύπαρκτο[1300].

Οι έμφυτοι λοιπόν περιορισμοί της νόησης διαμορφώνονται στη βάση της αντιληπτικής λειτουργίας στο πλαίσιο της οποίας το σώμα διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο. Οι φυσικοί περιορισμοί της νόησης, η έμφυτη ανεπάρκειά της, συγκροτούν ένα σύνολο νοητικών έξεων :

«Απλώς ο πρώτος τρόπος να βλέπουμε τα πράγματα συμφωνεί με τις διαδικασίες του ανθρώπινου πνεύματος· ο δεύτερος τρόπος, αντίθετα, απαιτεί να κινηθούμε ενάντια στο ρεύμα των νοητικών έξεων. Άραγε πρέπει να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι η φιλοσοφία πισωπάτησε αρχικά μπροστά σε μια τέτοια προσπάθεια ; Οι Έλληνες εμπιστεύονταν τη φύση, εμπιστεύονταν το πνεύμα που ακολουθούσε αβίαστα τη φυσική του ροπή, εμπιστεύονταν κυρίως τη γλώσσα ως φυσική εξωτερίκευση της σκέψης. Αντί να μεμφθούν τη στάση της γλώσσας και της σκέψης απέναντι στον ρου των πραγμάτων, προτίμησαν να μεμφθούν τον ρου των πραγμάτων»[1301].

Εξάλλου, η παρουσίαση και η κριτική αποτίμηση από τον Bergson της σκέψης άλλων φιλοσόφων στηρίζεται ακριβώς σε αυτήν την έμφυτη ανεπάρκεια της νοητικής δύναμης και στο ότι δεν αναγνώρισαν την αναγκαιότητα της στροφής προς τη ρέουσα (εσωτερική) πραγματικότητα. Πιο ειδικά, ο Kant άνοιξε «τον δρόμο σε μια νέα φιλοσοφία, η οποία θα μπορούσε να εγκατασταθεί στην εξωδιανοητική ύλη της γνώσης με μιαν ανώτερη ενορατική-εποπτική προσπάθεια (effort supérieur d'intuition)». Εντούτοις, ο καντιανισμός δεν μπόρεσε να ακολουθήσει την κατεύθυνση ενός «αναζωογονημένου καρτεσιανισμού»[1302], διότι, όπως και οι μεταγενέστεροί του, «δεν κατέβαλε την ειδική (special, particulier) προσπάθεια, *sui*

προγενέστερη της κίνησης».

[1299] Βλ. το τρίτο μάθημα από τα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (29 Απριλίου 1904) με θέμα: « ιστορία της μνήμης και ιστορία της μεταφυσικής («histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique)», (παρουσίαση του Arnaud François), στο *Annales bergsoniennes*, (τόμος Β'), σ. 85.

[1300] *PM, Œuvres,* σ. 1305/67-68.

[1301] *EC*, *Œuvres,*σ. 760/313 (ελλην. μτφρ., σ. 296) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1302] *'Ο.π.,* σ. 797/357 (ελλην. μτφρ., σ. 335, ελαφρώς διορθωμένη).

generis, η οποία είναι απαραίτητη για να έρθει στο φως η εσωτερική ζωή υπό το πρίσμα της συνείδησης»[1303].

Παρόλο μάλιστα που ο Bergson αναγνωρίζει «την ισχυρή προσπάθεια πνευματικής θέασης» εκ μέρους του Αριστοτέλη ώστε να «διαπεράσει το υλικό περίβλημα των πραγμάτων»[1304], ο αυστηρά νοητικός προσανατολισμός της, αποτελεί σταθερό σημείο της κριτικής που ασκεί ο Γάλλος στην αρχαιοελληνική σκέψη. Τουλάχιστον, όσον αφορά την κλασσική αρχαία ελληνική φιλοσοφία (Πλάτωνα και Αριστοτέλη), ο Bergson αναφέρεται στον μη θετικό χαρακτήρα της προσπάθειας που μας μεταφέρει στη θέαση των Ιδεών ως ακίνητων πραγμάτων που προϋπάρχουν δυνητικά εντός της Νόησης[1305]. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι η στειρότητα της νοησιαρχικής σκέψης σύμφωνα με τον Bergson αναδεικνύεται στον τρόπο με τον οποίο ο γάλλος φιλόσοφος αντιμετωπίζει τους προγενέστερούς του σχετικά με την μη ικανοποιητική ενασχόλησή τους με το θέμα του γέλιου. Πιο ειδικά, ο Bergson προσδίδει στο θέμα του γέλιου μία έξοχη κινητικότητα που αντιδιαστέλλεται από την ακαμψία του μηχανισμού της "καθαρής" νόησης[1306].

Παρατηρούμε ότι τα διάφορα μεταφυσικά εμπόδια μετατρέπονται σε εμπόδια επιστημολογικά, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του ερωτήματος αναφορικά με τη σχέση ψυχής–σώματος, και την άμεση σύνδεσή του με το ζήτημα της διατήρησης ή μη των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο. Ο φιλόσοφος αναφέρεται συχνά στο μεταφυσικό υπόβαθρο της επιστημονικής θέσης περί διατήρησης των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο. Η ψυχολογική και φιλοσοφική θεωρία του συνειρμισμού των ιδεών, παρά τον φαινομενικά εμπειρικό χαρακτήρα της, ακολουθεί κάποιες πεποιθήσεις (croyances) ή ακόμα και κάποιες μεταφυσικές προκαταλήψεις (préjugés métaphysiques)[1307]. Επίσης, στην περίπτωση της

[1303] «The problem of personality», *Mélanges,* σ. 1061/1078. Βλ. επίσης, *Mélanges,* σ. 578 καθώς και «La perception du changement», *PM, Œuvres*, σ. 1376/156.

[1304] «La vie et l'œuvre de Ravaisson », *PM, Œuvres*, σ. 1454/258-259.

[1305] Βλ. το τρίτο από τα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (29 Απριλίου 1904) με θέμα: « ιστορία της μνήμης και ιστορία της μεταφυσικής» στο *Annales bergsoniennes,* (τόμος Β΄), σ. 83-84. Σημειώνουμε ότι οι πρώτες παραδόσεις έχουν ως αντικείμενο την ανάδειξη του μεταφυσικού υπόβαθρου της ψυχο-φυσιολογικής θεωρίας της μνήμης, βλ. την 4η παράδοση (6 Μαΐου 1904) του ίδιου μαθήματος, *ό.π.,* σ. 103.

[1306] Βλ. *R, Œuvres,* σ. 387/1 (ελλην. μτφρ., σ. 9): «Από τον καιρό του Αριστοτέλη, οι μεγαλύτεροι στοχαστές καταπιάστηκαν με το μικρό αυτό πρόβλημα που πάντα διαφεύγει όταν προσπαθούμε να το αντιμετωπίσουμε, ξεγλιστρά, ξεφεύγει, ξανασηκώνεται όρθιο, αυθάδης πρόκληση στο φιλοσοφικό στοχασμό».

[1307] Βλ. το πρώτο από τα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (15 Απριλίου 1904) με θέμα: « ιστορία της μνήμης και ιστορία της μεταφυσικής», στο *Annales bergsoniennes,* (τόμος Β'), σ. 41-42. Ο φιλόσοφος θα αναζητήσει την καταγωγή των εν λόγω "προκαταλήψεων" στη νοησιαρχία της αρχαιοελληνικής θεώρησης της ψυχής. Βλ. *ό.π.,* σ. 41-59. Πβ. επίσης « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique

δυϊστικής θεώρησης έχουμε « μία ορισμένη ιδέα του πνεύματος » που διαχωρίζει πλήρως τις δύο διαστάσεις του ανθρώπινου όντος, γεγονός το οποίο προβάλλει ως εμπόδιο στην ιδέα για τον ποιοτικό χαρακτήρα της ύλης, εφόσον και αυτή χαρακτηρίζεται από ένα (άλλο) είδος διάρκειας[1308].

Επίσης, χρειάζεται μία « αξιοσημείωτη (considérable)» προσπάθεια αποδέσμευσης και απελευθέρωσης από το μεταφυσικό αξίωμα που βρίσκεται στη ρίζα θέσης περί διατήρησης των ενθυμήσεων στον εγκέφαλο, προσπάθεια που τάσσεται ενάντια στις νοητικές συνήθειες, δηλαδή στην ίδια τη φυσική τάση του ανθρώπινου πνεύματος[1309] προς το εξωτερικό και χρήσιμο. Όπως εξάλλου, πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει ο γάλλος φιλόσοφος, η φιλοσοφία συνίσταται σε μία μεταστροφή (conversion) της προσπάθειας προσοχής[1310].

Επίσης, η αναζήτηση του στατικού και η αδρανοποίηση της ροής του πραγματικού χρόνου οδήγησε στη θέσπιση κοινών αξιωμάτων μεταξύ αντίθετων θεωρήσεων. Έτσι, η αλληλοσυσχέτιση νόησης-χώρου, ο νοησιαρχικός προσανατολισμός της θεωρητικής σκέψης αποτελεί την κοινή βάση μεταξύ του ρεαλισμού και του ιδεαλισμού[1311]. Παρομοίως, η χωροποίηση της ροής της ψυχικής προόδου συνιστά το κοινό αξίωμα τόσο των υποστηρικτών όσων και των αρνητών της ύπαρξης ελευθερίας της βούλησης[1312], ενώ η θεώρηση ενός αναστρέψιμου χρόνου συνιστά τον θεμέλιο λίθο της μηχανοκρατίας και της (ριζικής) τελεολογίας[1313]. Επιπλέον, η νοησιαρχική προσέγγιση του θεϊκού στοιχείου από τους φιλοσόφους έχει ως συνέπεια μία αφηρημένη σύλληψη του Θεού. Τούτο σημαίνει ότι η σύλληψη αυτή του Θεού όχι απλώς διακρίνεται από την πραγματική θρησκευτική εμπειρία, αλλά συνιστά ένα εμπόδιο για την πραγματική επαφή με το Θεό[1314].

ii/ Η σχέση επιστήμης και φιλοσοφίας: Σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, η φιλοσοφία δεν αποτελεί μια επικουρική δύναμη της επιστήμης ούτε αποσκοπεί στη σύνθεση των επιμέρους επιστημών (όπως εξάλλου, η σκέψη ενός φιλοσόφου δεν συνίσταται σε μια

positive », *Mélanges*, σ. 463-502.

[1308] Βλ. F. Worms, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson*, σ. 234. Πβ. κεφ. 1 (ενοτ. Β. 2).

[1309] Βλ. το πρώτο από τα μαθήματα του φιλοσόφου στο Collège de France (15 Απριλίου 1904) με θέμα: « ιστορία της μνήμης και ιστορία της μεταφυσικής», στο *Annales bergsoniennes,* (τόμος Β'), σ. 42. Πβ. επίσης *MM, Œuvres,* σ. 289-290/165.

[1310] « La perception du changement» *PM, Œuvres*, σ. 1373-1374/153.

[1311] Βλ. *MM, Œuvres,* σ. 178-180/23-25.

[1312] *DI, Œuvres,*σ. 118/134-135.

[1313] *EC*, *Œuvres,*σ. 528/39 (ελλην. μτφρ., σ. 50). Πβ. H. Hude, *Bergson,* τόμος Α', σ. 181.

[1314] Θα επανέλθουμε στο θέμα του Θεού "των φιλοσόφων" και του Θεού των "μυστικών", βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 3).

σύνθεση προγενέστερων θεωρίων). Εξάλλου, αυτό θα ήταν προσβλητικό και για τις δύο[1315]. Άλλωστε, η μπερξονική σύλληψη της φιλοσοφίας δεν παραπέμπει σε μια προσπάθεια ενοποίησης ενός συνόλου αυθαίρετων υποθέσεων και γενικοτήτων, αλλά σε μια διπλή προσπάθεια : α), σε μία προσπάθεια ένδοθεν γνώσης και β) σε μια προσπάθεια μετάδοσής της ενόρασης του φιλοσόφου, της ιδέας για την οποία ο φιλόσοφος είναι βέβαιος[1316].

Όπως είδαμε, η νόηση και η ενόραση συνίστανται σε δύο διαφορετικές προσπάθειες που ανταποκρίνονται στις δύο πλευρές της συνείδησης που καθορίζονται από το χώρο και το χρόνο αντίστοιχα. Επιπλέον, διαπιστώνουμε ότι επιστήμη και φιλοσοφία επεκτείνουν τις προαναφερθείσες προσπάθειες χωρίς να αφήνουν τις διαφορετικές τους βάσεις, οι οποίες καθορίζουν τις εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις που ακολουθεί η καθεμία : αυτή της ύλης και αυτή του πνεύματος[1317]. Όταν η γνώση προσανατολίζεται προς τον εξωτερικό κόσμο, η προσπάθεια είναι « φυσική », υπόκειται στην εφαρμογή κανόνων και χαρακτηρίζεται από μια « αυξανόμενη ευκολία ». Σε αντίθεση με αυτήν της εξωτερικής γνώσης, η αντίδρομή της, η προσπάθεια που κινείται στο εσωτερικό του πνεύματος, είναι επίπονη[1318].

Παρά ταύτα, η η προσπάθεια αυτή απολήγει στη χαρά και όχι απλώς στην απόλαυση ή στο ευ ζήν[1319]: η διάκριση και η αντιπαράθεση μεταξύ των όρων της ηδονής και της χαράς, κυρίως όμως, η παρουσία του χαρακτηριστικού της χαράς ως αποτελέσματος της φιλοσοφικής κίνησης μας επιτρέπει να παραλληλίσουμε την προσπάθεια του φιλοσόφου με αυτήν της μερικής αυτοδημιουργίας του ανθρώπου. Τολμούμε μάλιστα να πούμε ότι η μεταφυσική ως κίνηση δημιουργίας συναντά εσωτερικώς την προσπάθεια αυτοδημιουργίας λόγω φύσης και κατεύθυνσης.

[1315] Βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1359-1360/134-136 καθώς και σ. 1362/138. Πβ. τη σειρά μαθημάτων του Bergson στο Collège de France (1903-1904) με θέμα: "ιστορία των θεωριών περί μνήμης" στο « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, σ. 615-616.

[1316] Βλ. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, σ. 1359/135.

[1317] Βλ. ενδεικτικά « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1278-1279/34-35. Η μεταφυσική, όπως είδαμε, βρίσκεται απέναντι από την τεχνητή διαιρετότητα του υλικού κόσμου και από τη φαινομενική ασυνέχεια στην οποία εστιάζεται η νόηση μέσω της λειτουργίας της προσοχής, βλ. χαρακτηριστικά *EC*, *Œuvres,* σ. 496/2 (ελλην. μτφρ., σ. 18). Η φιλοσοφία λοιπόν θέτει ως πρόταγμα την επανεύρεση της διάρκειας, γεγονός που την καθιστά μία δύναμη συμπληρωματική της επιστήμης. Η διάκριση μεταξύ επιστήμης-φιλοσοφίας παραπέμπει στη διπλή φύση της συνείδησης. Έτσι, η προαναφερθείσα διάκριση θα μπορούσε να συνδεθεί με τη διάκριση ανάμεσα στο χρήσιμο και τη χαρά, ανάμεσα στην προσοχή στη ζωή και τη δημιουργία, βλ. ενδεικτικά, « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1364-1365/141-142. Πβ. επίσης « L'âme humaine », *Mélanges*, σ. 1202.

[1318] Βλ. «De la position des problèmes» *PM, Œuvres,* σ. 1284/41.

[1319] « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* σ. 1365/142.

Ωστόσο, η φιλοσοφία συναντά την επιστήμη όταν η πρώτη « θα ανοίγεται διασκορπιζόμενη ». Εντούτοις, διευκρινίζουμε για ακόμη μια φορά ότι το χρέος της φιλοσοφίας είναι να « υιοθετήσει το γίγνεσθαι που είναι η ζωή των πραγμάτων », έχοντας ως αρχή ότι ο φιλόσοφος « ούτε υπακούει ούτε διατάζει », αλλά « επιδιώκει να συμπαθήσει ». Υπό αυτήν την έννοια, δηλαδή της φιλοσοφίας ως επιστροφής στην απλότητα, ως επανεύρεσης του βάθους έναντι της επιφάνειας που το καλύπτει, η πράξη του φιλοσοφείν είναι « μια απλή πράξη »[1320], μια πράξη δημιουργίας και άρα επινόησης.

Επιστρέφουμε λοιπόν σε ένα μπερξονικό θέμα που αναδύεται ως θεμελιώδες εξαιτίας ακριβώς της αλληλοσυσχέτισης της ανθρώπινης φύσης με την έννοια της δημιουργίας : αυτό της επινόησης. Ειδικότερα, « το να θέσουμε το πρόβλημα δεν συνίσταται απλώς στο να το ανακαλύψουμε, αλλά στο να το επινοήσουμε », δηλαδή « στο να προκαλέσουμε το πρόβλημα, στο να δημιουργήσουμε τους όρους με τους οποίους θα τεθεί », εναντιωνόμενοι στο συμβατικό τρόπο νοηματοδότησης των εννοιών. « Η ανακάλυψη αφορά μόνο σε αυτό που ήδη υπάρχει, ενεργώς ή δυνητικώς ήταν λοιπόν σίγουρο ότι θα ερχόταν αργά ή γρήγορα ». Τούτο οποίο ισχύει και για τα μαθηματικά, αν και χαρακτηρίζει ιδιαιτέρως το πεδίο της μεταφυσικής[1321].

Πιο συγκεκριμένα, η επινόηση αφορά ακόμα και « την πιο ταπεινή έρευνα γεγονότων », ακόμα και στις πιο απλές εμπειρίες, ενώ η απαρχή των επιστημών και της φιλοσοφίας συνδέεται άρρηκτα με την προσωπική και πρωτότυπη προσπάθεια[1322]. Έτσι, μπορούμε να διακρίνουμε την προσπάθεια επινόησης και, συνακολούθως, το στοιχείο της καινοτομίας, ως το κοινό σημείο μεταξύ επιστήμης (τουλάχιστον στο επίπεδο των μεγάλων ανακαλύψεων και φιλοσοφίας, διαδικασία η οποία έχει ως βασική προϋπόθεση μια προσπάθεια προσοχής[1323], αφετηρία της οποίας είναι μια μορφή ενόρασης :

[1320] *Ό.π.*, σ. 1362-1363/138-139.

[1321] Βλ. *PM, Œuvres,* σ. 1293/51-52. Όσον αφορά ειδικότερα τη διάκριση της προσπάθειας που απαιτούν τα μαθηματικά από αυτήν των άλλων ερευνών, βλ. *ό.π.,* σ. 1279-1280/36. Ειδικότερα, στην περίπτωση των μαθηματικών, η δυσκολία, το πραγματικό εμπόδιο βρίσκεται στην αρχή της διεργασίας, σε αντίθεση με τις υπόλοιπες επιστήμες όπου η προσπάθεια κατανόησης οφείλει να ωριμάσει, καθώς η πορεία της σκέψης είναι εμμενής στο αποτέλεσμά της.

[1322] Βλ. τον λόγο που εκφώνησε ο φιλόσοφος στις 30 Δεκεμβρίου του 1913 στο Collège de France, με αφορμή τη συμπλήρωση εκατό χρόνων από τη γέννηση του Claude Bernard, στο « La philosophie de Claude Bernard », *Œuvres,* σ. 1435/232.

[1323] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1013/42 (ελλην. μτφρ., σ. 37): «Είναι γνωστό τι συγκέντρωση και τι προσπάθεια προϋποθέτει μία επιστημονική ανακάλυψη».

« Νομίζουμε πως πολλές απ'τις μεγάλες ανακαλύψεις, από εκείνες τουλάχιστον που μεταμόρφωσαν τις θετικές επιστήμες ή που δημιούργησαν νέες, υπήρξαν βαθιές βυθοσκοπήσεις (coups de sonde) προς τη διάρκεια. Όσο πιο ζωντανή ήταν η προσεγγιζόμενη πραγματικότητα, τόσο πιο ισχυρό ήταν το βυθοσκοπικό χτύπημα »[1324].

Όπως έχει ήδη υποστηριχθεί, η έννοια της επινόησης στον γάλλο φιλόσοφο λαμβάνει μία ολοένα και πιο εκτενή χρήση : από τη μελέτη των επιστημών μέχρι την μπερξονική ενόραση αυτή καθεαυτή[1325]. Ωστόσο, η ενόραση δεν μεταδίδεται παρά μέσω της νόησης και των εργαλείων της, δηλαδή της γλώσσας και, κατά συνέπεια, των εννοιών[1326]. Η ενορατική στροφή επομένως δεν αποκλείει τη διανοητική προσπάθεια. Ας σημειώσουμε εδώ ότι ο φιλόσοφος αναγνωρίζει τόσο την αδυναμία έκφρασης της ενόρασης όσο και την ανεπάρκεια της νόησης. Αυτό που αμφισβητείται δεν είναι η αναγκαιότητα της νόησης αλλά η πρωτοκαθεδρία της[1327] .

Η ανάγκη λοιπόν έκφρασης της ενορατικής ιδέας συνιστά ίσως τη βασική συνθήκη που καθορίζει τη συνάντηση των δύο εκ των προτέρων συμπληρωματικών προσπαθειών, οι οποίες, παρά τη διαφορά αντικειμένου και μεθόδου, επικοινωνούν "εντός της εμπειρίας" του όλου. Τούτο σηματοδοτεί μία μορφή ένωσης δύο μορφών προσπάθειας, δύο ειδών γνώσης που αναφέρονται σε δύο διαστάσεις της πραγματικότητας : του πνεύματος και της ύλης[1328]. Άλλωστε, η ενορατική δημιουργία είναι αυτή καθεαυτή κάτι στιγμιαίο και εναπόκειται στη νόηση η εργασία της λογικής επεξεργασίας της στη βάση μιας « τεράστιας εργασίας ανάλυσης » που τοποθετείται, όπως είδαμε, « στην περιφέρεια της ενόρασης »[1329].

iii/ <u>Η θετική μεταφυσική :</u> Η φιλοσοφία και ιδιαίτερα η μεταφυσική στην μπερξονική σκέψη συναντά το αίτημα περί "θετικής μεταφυσικής", δηλαδή περί μιας μεταφυσικής η εξέλιξη της οποίας θα παρουσιάζει ομοιότητες με αυτήν της επιστήμης. Το ζήτημα της θετικής μεταφυσικής είναι ένα διάχυτο αίτημα της εποχής του, διατυπωμένο ήδη από τα μέσα

[1324] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, σ. 1425/218 (ελλην. μτφρ., σ. 55) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 1422-1425/215-218 (ελλην. μτφρ., σ. 52-55).

[1325] Βλ. το άρθρο του H. Hude, « Intuition et invention chez Bergson », *Annales bergsoniennes,* (τόμος Δ'), σ. 179-200.

[1326] Βλ. *PM, Œuvres,* σ. 1285/42.

[1327] Βλ. την επιστολή του Bergson στον A. Lévi, (πιθανολογείται γύρω στα τέλη Ιανουαρίου του 1905) *Correspondances*, σ. 114.

[1328] Βλ. ενδεικτικά *PM, Œuvres,* σ. 1287/44.

[1329] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1426/218 (ελλην. μτφρ., σ. 56). Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 1432/226-227 (ελλην. μτφρ, σ. 62-63).

του 19ου αιώνα. [1330]. Αξίζει να αναφερθεί ότι η πρόταση συγκρότησης μιας θετικής μεταφυσικής είχε ήδη διατυπωθεί από τον Alfred Fouillée (1838-1912), σύμφωνα με τον οποίο, η βεβαιότητα είναι σχετική και η "μελλοντική μεταφυσική" επιτυγχάνεται μέσω της προοδευτικής έρευνας της « ολότητας της εσωτερικής και εξωτερικής εμπειρίας, ώστε να στηριχθεί έτσι στην αληθινή και ολοκληρωμένη πραγματικότητα»[1331].

Ο Bergson χαρακτηρίζει, το 1901, τη φιλοσοφία του "θετική μεταφυσική", διότι «απ'όλες τις θεωρίες (doctrines) είναι η πιο εμπειρική όσον αφορά τη μέθοδό της και η πιο μεταφυσική όσον αφορά τα αποτελέσματά της»[1332]. Σύμφωνα με τον Bergson, μία « φιλοσοφία άξια αυτού του ονόματος » πρέπει να αναδιαμορφώνεται ακατάπαυστα σύμφωνα με « την παρατήρηση και την εμπειρία »[1333]. Ο Bergson υποστηρίζει ότι είναι δυνατή η συγκρότηση μιας "θετικής μεταφυσικής", η οποία, ακολουθώντας μια ακαθόριστη πορεία θα γίνεται ολοένα πιο ακριβής και ολοκληρωμένη. Το ακαθόριστο στοιχείο του χαρακτήρα της έγκειται στο γεγονός ότι η μεταφυσική σκέψη υπόκειται στους περιορισμούς της νόησης.

Συγχρόνως, όμως, η μεταφυσική διερευνά τους εν λόγω περιορισμούς και επιχειρεί την υπέρβασή τους[1334], μέσω μιας « νοητικής διαστολής (dilatation intellectuelle)»[1335], η οποία προϋποθέτει μια συγκέντρωση της προσπάθειάς μας στην υπέρβαση των εμποδίων που θέτει η ύπαρξη της ύλης[1336] λόγω της σωματικής συνιστώσας του ανθρώπου. Υπενθυμίζουμε ότι το ανθρώπινο σώμα καθορίζει την αντίληψη των δυνατών δράσεων επί της ύλης, τον τρόπο αντίληψης της ίδιας της ύλης. Όπως διαβάζουμε:

«Η μέθοδος την οποία προτείνω για την μεταφυσική και για τη γνωσιοθεωρία θεμελιώνεται εξ ολοκλήρου στη διαπίστωση ενός περιορισμού της πνευματικής ζωής από την οργανική ζωή. Δεν θα κατορθώσουμε να προσδιορίσουμε την ακριβή κατεύθυνση της προσπάθειας που οφείλουμε να καταβάλουμε για να ξαναγίνουμε κύριοι του εαυτού μας (nous ressaisir nous-mêmes) παρά μόνο μελετώντας εμπερικά το εντελώς ιδιαίτερο είδος περιορισμού που η ζωή του σώματος επιφέρει στη ζωή του πνεύματος. Με την έννοια αυτή, η μεταφυσική αλήθεια είναι [...] υπερβατική σε σχέση με την

[1330] Βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson,* σ. 76-78. Σχετικά με τη "θετική μεταφυσική" στην μπερξονική σκέψη, βλ. *ό.π.,* σ. 65-79.

[1331] A Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, σ. V-VIII, X-XI και 293.

[1332] « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, σ. 479.

[1333] « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », *ES, Œuvres*, σ. 862/63.

[1334] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 231-232.

[1335] *Ό.π.*, σ. 245.

[1336] Βλ. *ό.π.*, σ. 260.

οργανική ζωή και εμμενής στην πνευματική ζωή. Ωστόσο, περνάμε δίχως δονήσεις από τη μία από τις δύο αυτές ζωές στην άλλη»[1337].

Η θετική μεταφυσική συνιστά μια « εμπειρική επιστήμη με τον τρόπο της », εφόσον τα αποτελέσματά της είναι « προσωρινώς οριστικά »[1338]. Μία μεταφυσική « προοδευτική και απεριόριστα τελειοποιήσιμη»[1339] θα «είναι καθολικά αναγνωρισμένη όσο οι άλλες επιστήμες»[1340]. Όπως η εξέλιξη της ζωής, η θετική μεταφυσική θα προχωρήσει μέσω πολυάριθμων γραμμών γεγονότων, χωρίς ωστόσο, καμία από αυτές να « μπορεί να συνεχιστεί μέχρι το τέλος ». Το ζητούμενο είναι η εύρεση των « θέσεων επαφής (prises de contact) με τα ρεύματα πραγματικότητας »[1341], δηλαδή των σημείων σύγκλισης μεταξύ των γραμμών γεγονότων ώστε να φανεί με « ακρίβεια το σημείο στο οποίο θα καταλήγαμε », έχοντας ως κριτήριο τις δυνατότητες που η κάθε γραμμή συγκεντρώνει[1342]. Η φιλοσοφική προσπάθεια πρέπει να « ακολουθήσει το πραγματικό σε όλους τους ελιγμούς (sinuosités) του»[1343]. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφία πρέπει να ακολουθήσει « τις διαρθρώσεις (articulations) που σχεδίασε η φύση »[1344] στις οποίες ανευρίσκονται « οι αληθινές διαφορές φύσεως » ή οι « διαρθρώσεις του πραγματικού »[1345].

[1337] « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 262-263 (ελλην. μτφρ., Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson,* σ. 102) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1338] *Ό.π.*, σ. 249. Η μπερξονική λοιπόν πρόταση βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τα φιλοσοφικά συστήματα [βλ. *EC*, *Œuvres,* σ. 493/x (ελλην. μτφρ, σ. 13)]. Καθένα από τα φιλοσοφικά συστήματα « ήταν έργο ενός ιδιοφυούς ανθρώπου και παρουσιάστηκε ως συμπαγές σύνολο, προς αποδοχή ή απόρριψη. Αντιστρόφως, η θετική μεταφυσική θα συγκροτηθεί μόνο με συλλογική και προοδευτική προσπάθεια πολλών διανοητών και πολλών παρατηρητών, που θα συμπληρώνουν, θα διορθώνουν και θα βελτιώνουν ο ένας τον άλλο ».

[1339] Βλ. « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1424/216.

[1340] « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 254.

[1341] « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* σ. 1430/224 (ελλην. μτφρ., σ. 60): « Αυτό σημαίνει πως η επιστήμη δεν προσωρεί με ομαλή πορεία εννοιών οι οποίες θα ήταν μοιραία προορισμένες να ενταχθούν με ακρίβεια η μία στην άλλη. Οι αληθινές και γόνιμες ιδέες είναι θέσεις επαφής με τα ρεύματα πραγματικότητας που δε συγκλίνουν αναγκαστικά στο ίδιο σημείο ».

[1342] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson. *Écrits philosophiques,* σ. 252. Όπως επισημαίνει η Marie Cariou, οι γραμμές γεγονότων συνιστούν « τις οδούς του πραγματικού » στις οποίες πρέπει « να βηματίσουμε με επώδυνο τρόπο », βλ. M. Cariou, *Bergson et le fait mystique,* σ. 64.

[1343] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 254. Βλ. επίσης «De la position des problèmes», *PM, Œuvres,* σ. 1288/46 και 1289/46-47.

[1344] *EC*, *Œuvres,*σ. 627/157 (ελλην. μτφρ., σ. 155, ελαφρώς διορθωμένη).

[1345] G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, σ. 11 (ελλην. μτφρ., σ. 37).

Όπως διαπιστώνουμε, η φιλοσοφία, κατά τον γάλλο φιλόσοφο, υπόκειται συνεχώς σε « προοδευτικές βελτιώσεις και επαληθεύσεις ». Πρόκειται για μία θετική θεώρηση της μεταφυσικής, στο πλαίσιο της οποίας η φιλοσοφία δεν συνιστά παρά μια διαρκή προσπάθεια, επιδεκτική «συνεχούς βελτίωσης και επαλήθευσης»[1346]. Με την εξέλιξη της σκέψης του και δεδομένης της εξοικοίωσης του φιλοσόφου «με τις μεθόδους και με βασικά πορίσματα επιστημών της αρχαιότητας, των νεότερων χρόνων και της εποχής του», ο Bergson καταλήγει «στο συμπέρασμα ότι το επιστημολογικό μοντέλο της μαθηματικοποιημένης φυσικής, το οποίο είχε επιβληθεί στο σύνολο των επιστημών αλλά και σε μεγάλο μέρος των φιλοσοφικών συστημάτων και θεωριών από τον 17ο αιώνα [...], δεν ήταν πια επ'ουδενί ενδεδειγμένο για όλες τις επιστήμες της δικής του εποχής, επειδή είχε καταστεί σαφής η πολυπλοκότητα του αντικειμένου ορισμένων εξ αυτών. Ειδικότερα, δεν ήταν κατάλληλο για τη μελέτη της ψυχής, της ζωής και της κοινωνίας»[1347]:

« Πρέπει να διαρρήξουμε τα μαθηματικά πλαίσια και να λάβουμε υπ'όψιν τις βιολογικές, ψυχολογικές, κοινωνιολογικές επιστήμες και πάνω σε αυτή τη μεγαλύτερη βάση, να οικοδομήσουμε μια μεταφυσική ικανή να ανέβει ολένα και πιο ψηλά διά της συνεχούς, προοδευτικής, οργανωμένης προσπάθειας όλων των συνδεδεμένων φιλοσόφων, σεβόμενοι εξίσου την εμπειρία »[1348].

Τέλος, ας σημειωθεί ότι στη "θετική μεταφυσική" έχει θέση και η προσπάθεια ενδοσκόπησης, στην μεθοδολογική αξία της οποίας έχουμε αναφερθεί διεξοδικά. Άλλωστε, χρησιμοποιώντας την ενδοσκόπηση και τα πορίσματά της, ο φιλόσοφος εξέτασε κρίσιμα ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά ερωτήματα της εποχής του[1349].

2/ Η καλλιτεχνική προσπάθεια

Όπως η φιλοσοφική προσπάθεια, η καλλιτεχνική προσπάθεια υπερβαίνει την νοητική λειτουργία, όχι όμως μέσω μιας βουλητικής παρέμβασης, αλλά με φυσικό τρόπο. Η

[1346] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 253-254.

[1347] Βλ. Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson,* σ. 79-103, ιδ. σ. 79-80.

[1348] Βλ. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques,* σ. 256-257 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1349] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Α. 2). Βλ. επίσης Bergson. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ.16-19 και κυρίως σ. 74. (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή). Σημειώνουμε ότι ο Merleau-Ponty συμφωνεί με βασικές μεθοδολογικές αρχές του Bergson, αν και αμφιβάλλει κατά πόσον ο τελευταίος κατόρθωσε να τις εφαρμόσει αυστηρά. Από την άλλη μεριά, ο Merleau-Ponty αντιτίθεται στην ενδοσκόπηση ως μέθοδο σύλληψης της συνείδησής μας (αλλά και της συνείδησης των άλλων). Βλ. το άρθρο του Γ. Πρελορέντζου με θέμα: « Merleau-Ponty και Bergson : κριτική και συνάφειες», *Νεύσις,* ιδ. σ. 10 και σ. 20 (υπό εκτύπωση).

καλλιτεχνική προσπάθεια υπερβαίνει το κύριο μέσο έκφρασής της νόησης: τη γλώσσα[1350]. Σύμφωνα με τον Bergson, η τέχνη « διαστέλει την αντίληψή μας, περισσότερο, ωστόσο, στην επιφάνεια παρά στο βάθος. Εμπλουτίζει έτσι το παρόν μας, αλλά δεν μας κάνει καθόλου να υπερβούμε το παρόν ». Για τον λόγο αυτό, η καλλιτεχνική δημιουργία δεν είναι πλήρης·ο καλλιτέχνης διαθέτει μία περιορισμένη δύναμη (ανάλογη της κλίσης του προς μία συγκεκριμένη τέχνη). Διαστέλλοντας την αντίληψή του, ο καλλιτέχνης τροποποιεί τη σχέση του με τον εξωτερικό κόσμο, δίχως όμως να συλλαμβάνει την εσωτερική σύνδεση (σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στην επιφανειακή όψη της πραγματικότητας) του παρελθόντος με το παρόν, κάτι το οποίο μας μπορεί να συλληφθεί μέσω της φιλοσοφίας[1351].

Τί σημαίνει όμως και πώς συντελείται ο "εμπλουτισμός" του παρόντος από την τέχνη ; Όπως διαπιστώνουμε, η καλλιτεχνική προσπάθεια, στηριζόμενη σε μια αρχική ενορατική "ιδέα", απευθύνεται στα βάθη του εγώ, δηλαδή της μνημονικής ζωής. Έτσι η καλλιτεχνική προσπάθεια κατορθώνει να φέρει στην επιφάνεια στοιχεία της εσωτερικής ζωής του καλλιτέχνη. Έτσι, ο καλλιτέχνης αποκαλύπτει στοιχεία της ανθρώπινης φύσης, στοιχεία της εσωτερικής πλευράς που έχουν ανασταλεί, που μένουν κρυμμένα εξαιτίας της ανάγκης δράσης επί των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου. Υπενθυμίζουμε ότι η καθημερινή δράση προϋποθέτει την αντίληψη ενός ομοιογενούς απρόσωπου και κοινότοπου περιβάλλοντος.

Η φιλοσοφία και η τέχνη απαιτούν μία ρήξη με την επιφάνεια των πραγμάτων, δηλαδή μία υπέρβαση της έμφυτης κλίσης της ανθρώπινης νόησης να ακινητοποιεί και να διακρίνει πράγματα στο χώρο. Μάλιστα, στην περίπτωση της καλλιτεχνικής δημιουργίας, η κατάργηση των περιορισμών που θέτει η ανθρώπινη νόηση συνεπάγεται « μία επιστροφή στην απλή φύση » και, επομένως, μία μορφή ρήξης με το κοινωνικό πλαίσιο[1352]. Ο δεσμός που ενώνει την ενόραση με την απλότητα και τη δημιουργία συνιστά ένα μόνιμο θέμα της μπερξονικής πραγμάτευσης της ενορατικής προσπάθειας σε όλα τις μορφές της (φιλοσοφική, καλλιτεχνική, μυστικιστική).

Σε αντίθεση με τις περιπτώσεις της μη προσοχής στη ζωή (όπως οι διαταραχές προσωπικότητας ή η στιγμιαία σημάδια αφηρημάδας που προκαλούν το γέλιο)[1353], ο καλλιτέχνης συνιστά μία ξεχωριστή περίπτωση. Η "ιδιαιτερότητά" του δεν αποτελεί μία αποτυχία, αλλά μάλλον μία προσωπική του επιτυχία και, δεδομένης της έμφυτης κλίσης που

[1350] Βλ. ενδεικτικά *R, Œuvres*, σ. 460/117.

[1351] « La perception du changement», *PM, Œuvres*, σ. 1391/175. Πρόκειται για σειρά διαλέξεων στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης (26 και 27 Μαΐου) το 1911.

[1352] *R, Œuvres*, σ. 469/131.

[1353] Για τη μη προσοχή στη ζωή, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Β. 1 και Β. 2).

τον διακρίνει, της ίδιας της ζωτικής ορμής[1354]. Ιδωμένη υπό το πρίσμα αυτό, η ανάπτυξη της καλλιτεχνικής δύναμης φαίνεται να λειτουργεί ως ένα φυσικό αντίβαρο στην έλλειψη προσοχής στη ζωή. Όπως θα δούμε, η μη πλήρης προσαρμογή του καλλιτέχνη στον εξωτερικό κόσμο, η αφηρημάδα (distraction) που τον χαρακτηρίζει, αποκτά έτσι θετικό νόημα.

Η αιτία της "απροσεξίας στη ζωή", της αφηρημάδας του καλλιτέχνη οφείλεται στο γεγονός ότι έχει την ικανότητά του να προσεγγίζει με έναν ριζικώς διαφορετικό τρόπο την εξωτερική πραγματικότητα. Φαίνεται ότι η καλλιτεχνική προσπάθεια εστιάζει την προσοχή της στην προσαρμογή της δράσης της σε μία κεντρική ή κατευθυντήρια ιδέα. Η ύπαρξη μίας τέτοιου είδους ιδέας συνιστά το κοινό σημείο μεταξύ προσοχής (δηλαδή, της ανώτερης μορφής της διανοητικής προσπάθειας), φιλοσοφίας και τέχνης. Ο τρόπος λειτουργίας φαίνεται παρόμοιος, ωστόσο υπάρχει εκ των προτέρων η ακόλουθη θεμελιώδης διαφορά: η προσπάθεια του φιλοσόφου και του καλλιτέχνη κινούνται σε αντίδρομη πορεία σε σχέση με αυτήν της νόησης και στρέφονται προς την εσωτερική (θα λέγαμε, την "κρυμμένη"διάσταση) της πραγματικότητας.

Επιπλέον, η καλλιτεχνική « δημιουργία απαιτεί μία ορισμένη λήθη του εαυτού » που δεν συνιστά καθόλου μία έμφυτη αδυναμία, αλλά, αντιθέτως, αποτελεί την ανάπτυξη μίας φυσικής δύναμης που αναστέλλει μερικώς την καταβολή μίας πλήρους προσπάθειας προσοχής στην (καθημερινή) ζωή. Όπως διαβάζουμε:

« Ο κάθε ποιητής θα μπορεί να φανερωθεί ως πνευματώδης άνθρωπος όποτε του αρέσει. Δεν θα έχει ανάγκη να αποκτήσει τίποτε· μάλλον θα χρειαστεί να χάσει κάτι. Θα του ήταν αρκετό ν'αφήσει τις ιδέες του να συζητήσουν μεταξύ τους, "έτσι, για το τίποτε, για την απόλαυση του πράγματος". Το μόνο που θα είχε να κάνει θα ήταν να ξεσφίξει το διπλό δεσμό που διατηρεί τις ιδέες του σε επαφή με τα συναισθήματά του και την ψυχή του σε επαφή με τη ζωή. Τέλος, θα μετατρεπόταν σε άνθρωπο του πνεύματος αν δεν ήθελε πια να είναι ποιητής και με την καρδιά, αλλά μόνο με τη νόηση »[1355].

Αν λοιπόν θέλουμε να βρούμε μία μορφή έλλειψης ή αδυναμίας, τότε αυτή συναντάται μάλλον στον άνθρωπο του πνεύματος κι όχι στον καλλιτέχνη, καθώς ο δεύτερος διατηρεί ένα διπλό δεσμό: αυτόν των ιδεών με τα συναισθήματα και της εσωτερικότητάς του με τον εξωτερικό κόσμο. Ιδωμένη υπό αυτό το πρίσμα, η καλλιτεχνική προσπάθεια μοιάζει να διαθέτει κάποιου είδους φυσικό πλεονέκτημα συγκριτικά με την προσοχή στη ζωή. Πιο συγκεκριμένα, ενώ « ανάμεσα σε εμάς και τη φύση », ή μάλλον « ανάμεσα σ'εμάς και τη

[1354] Υπενθυμίζουμε την ιδιαίτερη θέση του ανθρώπου στην εξέλιξη της ζωής, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 3).

[1355] *R, Œuvres*, σ. 437/80-81 (ελλην. μτφρ., σ. 89, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

συνείδησή μας παρεμβάλλεται ένα πυκνό πέπλο », για τους καλλιτέχνες το εν λόγω πέπλο είναι « ελαφρύ, σχεδόν διάφανο »[1356].

Κατά τον φιλόσοφο, ο καλλιτέχνης είναι εκ φύσεως μερικώς αποσπασμένος από την υλική πλευρά της ζωής και τις ανάγκες που αυτή συνεπάγεται. Η αφηρημάδα των καλλιτεχνών συνδέεται μάλιστα με την αφηρημάδα, με μία απροσεξία της ίδιας της φύσης, η οποία μένει πάντα σε ένα ατελές επίπεδο. Έτσι, «ακόμα και για κείνους από μας που η φύση τους κάνει καλλιτέχνες, μόνο τυχαία και μόνο από μια μεριά ανασηκώνει το πέπλο. Μόνο προς μία κατεύθυνση έχει λησμονήσει να συνδέσει την αντίληψη με την ανάγκη » κι έτσι εξηγείται η « ποικιλότητα των τεχνών »[1357]. Η καλλιτεχνική προσπάθεια, στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να συσχετιστεί με τη μερική προσπάθεια αυτοδημιουργίας του ανθρώπου (ψυχολογική ζωή) καθώς και με την περιορισμένη και πεπερασμένη δύναμη της ίδιας της ζωής, ιδωμένης από οντολογική σκοπιά.

Με τον τρόπο αυτό, η μη προσοχή στη ζωή από την πλευρά του καλλιτέχνη σηματοδοτεί μία άλλου είδους προσπάθεια προσοχής που στρέφεται προς την εσωτερική όψη της πραγματικότητας (τη διάρκεια), επιχειρώντας να επικοινωνήσει συμπαθητικά μαζί της. Εξάλλου, « αν η πραγματικότητα χτυπούσε άμεσα τις αισθήσεις και τη συνείδησή μας, αν μπορούσαμε να έρθουμε σε άμεση επικοινωνία με τα πράγματα και τον εαυτό μας, πιστεύω ότι η τέχνη θα ήταν άχρηστη, ή μάλλον ότι θα είμασταν όλοι καλλιτέχνες γιατί τότε η ψυχή μας θα παλλόταν συνεχώς συντονισμένα με τη φύση »[1358]. Οι έμφυτες λοιπόν κλίσεις προς κάθε τέχνη αποτελούν προδιαθέσεις της προσοχής, δηλαδή της μνήμης. Κάποιες εικόνες προσανατολίζονται προς την εσωτερική και όχι προς την εξωτερική πλευρά, αυτή του χρήσιμου. Κατά μία έννοια, αυτές οι ίδιες εικόνες αποδεσμεύονται από τη "χρησιμοθηρική" όψη της ύπαρξής τους, από τον ωφελιμιστικό χαρακτήρα της νοητικής λειτουργίας. Σύμφωνα με τον Bergson, ο απλός άνθρωπος αναζητά από τα αντικείμενα « μόνο τη χρήσιμη εντύπωση » ώστε να αλληλεπιδρά με αυτήν[1359], ενώ, ο καλλιτέχνης « θα προσδεθεί στα

[1356] *Ό.π.*, σ. 459/115 (ελλην. μτφρ., σ. 123, ελαφρώς διορθωμένη).

[1357] *Ό.π.,* σ. 460-461/118-119 (ελλην. μτφρ., σ. 126-127, ελαφρώς διορθωμένη): Μάλιστα, « αν η απόσπαση αυτή ήταν πλήρης, αν η ψυχή δεν συνδεόταν πια με την πράξη σε καμία από τις αντιλήψεις της, θα ήταν η ψυχή ενός καλλιτέχνη που όμοιό του δεν έχει δει ποτέ ακόμα ο κόσμος. Θα διέπρεπε σ'όλες τις τέχνες συγχρόνως, ή μάλλον θα τις συγχώνευε όλες μόνο σε μία. Θ'αντιλαμβανόταν όλα τα πράγματα στην πρωταρχική τους καθαρότητα, τόσο τις μορφές, τα χρώματα και τους ήχους του υλικού κόσμου, όσο και τις πιο λεπτεπίλεπτες κινήσεις της εσωτερικής ζωής. Αλλά να ζητούμε κάτι τέτοιο από τη φύση είναι υπερβολικό».

[1358] *Ό.π.,* σ. 458-459/115 (ελλην. μτφρ., σ. 123).

[1359] *R, Œuvres*, σ. 457/112 (ελλην. μτφρ., σ. 124).

χρώματα και τις μορφές », διότι αυτός « αγαπά το χρώμα για το χρώμα, τη μορφή για τη μορφή, καθώς τα αντιλαμβάνεται για τον εαυτό τους και όχι για τον εαυτό του »[1360].

Κάθε δημιουργία, κάθε προσπάθεια επινόησης προϋποθέτει μία συγκίνηση που θα υπερπηδήσει τους έμφυτους περιορισμούς της νόησης :

« Ώστε ας μη μιλήσουμε για ενδιαφέρον εν γένει. Ας πούμε ότι το πρόβλημα που κίνησε το ενδιαφέρον είναι μια παράσταση επενδυμένη με συγκίνηση και ότι η συγκίνηση, που είναι συγχρόνως και περιέργεια, επιθυμία και προκαταβολική χαρά για τη λύση ενός καθορισμένου προβλήματος, είναι απαράμιλλη όπως η παράσταση. Αυτή ακριβώς ωθεί τη νόηση προς τα εμπρός, παρά τα εμπόδια. Αυτή προπάντων ζωογονεί, ή μάλλον ζωτικοποιεί, τα νοητικά στοχεία με τα οποία θα ενωθεί, συγκεντρώνει κάθε στιγμή ό,τι μπορεί να οργανωθεί μαζί με αυτά και αποκτά εν τέλει από τη διατύπωση του προβλήματος, που αναπτύσσεται, τη λύση του. Τί θα είναι στη λογοτεχνία και στην τέχνη! Το πιο συχνά, το ιδιοφυές έργο βγαίνει από μια συγκίνηση απαράμιλλη στο είδος της, που την πιστεύαμε ανέκφραστη και θέλησε να εκφραστεί. Αλλά, μήπως το ίδιο δεν συμβαίνει σε κάθε έργο, ακόμη και πιο ατελές, στο οποίο εισέρχεται ένα κομμάτι δημιουργίας;»[1361].

Υπενθυμίζουμε ότι προκειμένου να εκφραστεί η ενόραση απαιτείται η στροφή στη χρήση της νόησης και των εργαλείων που αυτή προσφέρει. Είναι εμφανές ότι η καλλιτεχνική προσπάθεια αντιδιαστέλλεται από την εξωτερική όψη της συνείδησης και την αντίληψη ενός χωροποιημένου κόσμου. Η ενόραση του καλλιτέχνη σηματοδοτεί την, έστω και στιγμιαία, απόσπαση « από τις προκαταλήψεις μορφής και χρώματος που παρεμβάλλονταν ανάμεσα στο μάτι μας και την πραγματικότητα ». Το γεγονός αυτό παρουσιάζει κάποια αναλογία με την προσπάθεια του φιλοσόφου, με τη σημαντική διαφορά ότι δεν πρόκειται εδώ « για την ηθελημένη απόσπαση, την εκλογίκευση, τη συστηματική, που είναι έργο του στοχασμού και της φιλοσοφίας », αλλά « για μια φυσική απόσπαση, εγγενή στη δομή της αίσθησης ή της συνείδησης ». Αυτή η φυσική απόσπαση « εκδηλώνεται ευθύς αμέσως μ'έναν παρθενικό, που λέει ο λόγος, τρόπο όρασης ή ακοής ή σκέψης »[1362]. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι στη σκέψη του Bergson η καλλιτεχνική προσπάθεια είναι υπερβαίνει τη φυσική κατάσταση της ομοιογενούς αντίληψης, της αναζήτησης της ακινησίας και της κοινοτοπίας. Επιπλέον, η τέχνη μας προσφέρει κάτι ακόμη : πέραν μίας μερικής "αποκάλυψης" (εφόσον αφορά μία μόνο πλευρά) της πραγματικότητας, η προσπάθεια του καλλιτέχνη μας παροτρύνει « να επιχειρήσουμε την ίδια προσπάθεια στον εαυτό μας »[1363].

Σε αυτές τις συνθήκες, η τέχνη ως προσπάθεια λειτουργεί σαν ένα κάλεσμα « από το

[1360] *Ό.π.,* σ. 461/119 (ελλην. μτφρ., σ. 127).

[1361] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1013/42-43 (ελλην. μτφρ., σ. 38) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1362] *R, Œuvres*, σ. 460-461/118-119 (ελλην. μτφρ., σ. 126).

[1363] *Ό.π.,* σ. 462/119 (ελλην. μτφρ., σ. 128).

βάθος στην επιφάνεια » και φανερώνεται σαν μία « εκδίκηση της φύσης επί της κοινωνίας », εξυπηρετεί την ανάγκη εκδήλωσης της εσωτερικής εντατικής πολλαπλότητας. Άλλωστε, τα μεγάλα καλλιτεχνικά έργα φαίνεται να διακρίνονται με βάση την ικανότητά τους να διεισδύουν μέσα μας. Επομένως, για τον Bergson η τέχνη μας αποκαλύπτει μια εσωτερική πλευρά της πραγματικότητας που αντιστοιχεί σε « ένα κρυφό μέρος του εαυτού μας ». Έτσι, η τέχνη εκφράζει την ύπαρξη του διαφορετικού, του προσωπικού και αυθεντικού στοιχείου που υπάρχει εντός του καθένα μας με τρόπο, θα λέγαμε, συμβατό με την κοινωνική υποστασή μας, δηλαδή χωρίς να διαρρηγνύει τη, ζωτικής σημασίας, σχέση του ανθρώπου με το κοινωνικό του περιβάλλον[1364].

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η μη προσοχή στη ζωή του καλλιτέχνη αντιδιαστέλλεται από την "παθολογική" μορφή της εν λόγω λειτουργίας, όπως την αυτή εκδηλώνεται στις διαταραχές προσωπικότητας. Επομένως, στο *Γέλιο* βλέπουμε μία άλλη διάσταση του φαινομένου της μη προσοχής στη ζωή. Ουσιαστικά, αυτό που αλλάζει είναι ο τρόπος νοηματοδότησης του θέματος της χρήσιμης λήθης των ενθυμήσεων. Το καλλιτεχνικό έργο διακρίνεται από την καθημερινή ζωή εξαιτίας της δημιουργικότητας που το χαρακτηρίζει. Η προσπάθεια της τέχνης έγκειται σε μία αντιστροφή της φυσικής διαδικασίας, αντιστροφή που, παραδόξως, διενεργείται με έναν εξίσου φυσικό τρόπο. Η τέχνη προϋποθέτει μία ρήξη με την επιφάνεια των πραγμάτων που θα αποκαλύψει το εσωτερικό τους βάθος, τη διάρκεια. Θα λέγαμε, επίσης, ότι η τέχνη, με τον τρόπο αυτό, συναντά τη δεύτερη, τη δυναμική σημασία που λαμβάνει η φύση στην μπερξονική σκέψη (αυτή της εκδήλωσης της ελευθερίας), εναντιωνόμενη συνάμα στην πρώτη νοηματοδότησή της ως αναγκαιότητας. Εξού και η θετική ανταπόκριση των ανθρώπων που δεν είναι καλλιτέχνες στο έργο του καλλιτέχνη. Άλλωστε, η ύπαρξή μας στον φιλόσοφο επιβάλλει να είμαστε κάτι σαν μικροί καλλιτέχνες, δημιουργοί του εαυτού μας.

Για ακόμη μία φορά, η νοηματοδότηση της έννοιας της φύσης στον μπερξονικό στοχασμό είναι διπλή: α/ η επιφάνεια της φύσης γίνεται αντιληπτή υπό τους όρους του χώρου (ομοιογένεια, στατικότητα, διάκριση πραγμάτων και εννοιών, διατήρηση έξεων) και β/ η εσωτερική φύση, η πραγματικότητα, υπάρχει ως διάρκεια (ετερογένεια, αλληλοδιείσδυση, συνεχής μεταβολή). Η ελεύθερη πράξη και η καλλιτεχνική δημιουργία φανερώνουν με τρόπο φυσικό τη συνύπαρξη των δύο πλευρών της ανθρώπινης συνείδησης. Η ενοποίηση των δύο αυτών πλευρών (η εκδήλωσή τους στον εξωτερικό κόσμο μέσω του χώρου) αποτελεί εκδήλωση της φύσης με τη δεύτερη σημασία (τη δυναμική) στην οποία εκδηλώνεται η δύναμη της ζωής ως ανάδυση καινοτομίας. Εν ολίγοις, οι δύο τρόποι νοηματοδότησης της

[1364] *Ό.π.,* σ. 463-464/121-123 (ελλην. μτφρ., σ. 130-131).

φύσης στην μπερξονική σκέψη αναφέρονται σε δύο διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης της φύσης: α/ ως μηχανιστικής φύσης (της αναγκαιότητας) και β/ ως δύναμης που απαιτεί τη δημιουργία, ως δύναμης που φανερώνει την ίδια τη ζωή, την ελεύθερη δραστηριότητα ως ανάγκη υπέρβασης των δεδομένων.

Επιπροσθέτως, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο γάλλος φιλόσοφος διακρίνει δύο είδη συγκινήσεων: μία υπο-νοητική και μία υπερ-νοητική, διάκριση η οποία μπορεί να εφαρμοστεί στις διάφορες μορφές τέχνης: Η πρώτη « προέρχεται από την αναπαράσταση και επιπροστίθεται σε αυτήν», ενώ η δεύτερη « προηγείται από την αναπαράσταση, την εμπεριέχει δυνητικά και είναι, ως έναν βαθμό, η αιτία της ». Η συγκίνηση του πρώτου είδους (όπως για παράδειγμα, ένα θεατρικό έργο « που δύσκολα θεωρείται λογοτεχνικό έργο ») είναι« μάλλον έντονη, αλλά κοινότοπη », σε αντίθεση με την δεύτερη, η οποία « είναι εντελώς άλλης φύσεως: μοναδική στο είδος της, αναδύθηκε στην ψυχή του ποιητή, και μόνο σ'αυτή, πριν συγκλονίσει τη δική μας· από αυτή τη συγκίνηση βγήκε το έργο, γιατί σε εκείνην αναφερόταν ο δημιουργός του όσο συνέθετε το έργο του »[1365].

Προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα αυτό που θέλει να πει ο φιλόσοφος στις *Δύο πηγές*, πρέπει να λάβουμε υπ'όψιν ότι στο *Γέλιο* η τέχνη του δραματουργού αντιδιαστέλλεται από αυτήν του κωμικού συγγραφέα. Ο δεύτερος, εργαζόμενος στο επίπεδο της επιφάνειας της συνείδησης και των πραγμάτων, τονίζει την ακαμψία του κωμικού προσώπου ώστε να αναδείξει σε αυτό το στοιχείο του αυτοματισμού, δηλαδή του απρόσωπου και αφηρημένου (που προκαλεί το γέλιο). Η μέθοδός αυτή συνίσταται λοιπόν στο να απομονώνει « στο εσωτερικό της της ψυχής του προσώπου το συναίσθημα που τρέφουν οι άνθρωποι για το πρόσωπο αυτό και να το κάνουμε κατά κάποιον τρόπο παρασιτική κατάσταση, προικισμένη με ανεξάρτητη ύπαρξη». Μία τέτοια ύπαρξη καθίσταται κωμική και άρα δεν προκαλεί σ' εμάς καμία συγκίνηση. Βεβαίως, η προσπάθεια του κωμικού συγγραφέα αποτελεί μία μορφή επινόησης, η οποία όμως επιδιώκει να εμποδίσει τη συγκίνησή μας[1366] :

« αν αφήσουμε κατά μέρος, στο ανθρώπινο πρόσωπο αυτό που ενδιαφέρει τη ευαισθησία μας και κατορθώνει να μας συγκινήσει, τα υπόλοιπα θα μπορούν να γίνουν κωμικά και το κωμικό θα είναι ευθέως ανάλογο προς την ακαμψία που θα εκδηλωθεί »[1367].

[1365] *DSMR, Œuvres,* σ. 1014/44 (ελλην. μτφρ., σ. 39, ελαφρώς διορθωμένη).

[1366] *R, Œuvres,* σ. 453-454/106-107 (ελλην. μτφρ., σ. 114-115): « Είπαμε ότι το κωμικό απευθύνεται στην καθαρή νόηση· το γέλιο είναι ασυμβίβαστο με τη συγκίνηση […] Δεν λέω ότι τότε το ελάττωμα θα είναι κωμικό· λέω ότι έκτοτε θα μπορεί να γίνει κωμικό. Δεν πρέπει να με συγκινεί, ιδού η μοναδική πραγματικά αναγκαία, καίτοι βέβαια όχι ικανή συνθήκη ».

[1367] *Ό.π.*, σ. 457/113 (ελλην. μτφρ., σ. 121) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

Σύμφωνα με τον Bergson, ο κωμικός συγγραφέας στηρίζεται, εν ολίγοις, στην μη προσοχή στην ζωή που εκδηλώνουν τα πρόσωπα των έργων του. Τα κωμικά έργα χαρακτηρίζονται από τα ανάλογα χαρακτηριστικά: «ακαμψία, αυτοματισμός, αφηρημάδα, ακοινωνικότητα, όλα αυτά εισδύουν το ένα στο άλλο και ακριβώς απ'όλο αυτό δημιουργείται το κωμικό του χαρακτήρα »[1368]. Προκειμένου να επιτευχθεί η απαιτούμενη "αναισθησία του θεατή", ο κωμικός συγγραφέας δεν εμβαθύνει στον ήρωά του. Αντιθέτως, ο κωμικός συγγραφέας « αποσκοπεί στο να παρουσιάσει μπροστά στα μάτια μας τύπους. Στην ανάγκη μάλιστα, θα δημιουργήσει καινούργιους τύπους »[1369].

Από την άλλη πλευρά, η επινόηση του δραματουργού, σύμφωνα με τον Bergson, προσανατολίζεται στα βαθύτερα στρώματα της ανθρώπινης ύπαρξης, επιδιώκοντας να εκφράσει το προσωπικό στοιχείο. Ο κωμικός συγγραφέας χρησιμοποιεί την « εξωτερική παρατήρηση », δηλαδή παρατηρεί τους άλλους κι όχι τον εαυτό του, μένοντας, με τον τρόπο αυτό, στη σφραίρα της εξωτερικής ύπαρξης[1370]. Αντιστρόφως, ο δραματουργός θα καταβάλει μία τέτοιας έντασης προσπάθεια ενδοσκόπησης ώστε καταφέρνει να δημιουργήσει "αληθινά" πρόσωπα και κατορθώνει, με άλλα λόγια, να επινοήσει το ανθρώπινο ον στην μοναδικότητά του. Ο τραγικός ποιητής ανατοποθετείται εντός της προσωπικής του διάρκειας και συναντά τις εν δυνάμει τάσεις που αποφάσισε να εγκαταλείψει. Έτσι « το δυνητικό μέσα στο πραγματικό και το ξαναπιάνει, για να το κάνει ολοκληρωμένο έργο, αυτό που η φύση αφήνει μέσα του σε κατάσταση σκιαγράφησης ή απλού σχεδίου »[1371].

« Γι'αυτό και η κωμωδία βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην πραγματική ζωή απ'όσο το δράμα. Όσο περισσότερο μεγαλείο έχει ένα δράμα, τόσο βαθύτερα χρειάστηκε να επεξεργαστεί ο ποιητής την πραγματικότητα για να της αποσπάσει το τραγικό σε καθαρή κατάσταση »[1372]. Είναι φανερό ότι η διάκριση των δύο ειδών συγγραφέων, τόσο στο επίπεδο της μεθόδου τους όσο και σε αυτό των προσδοκόμενων στόχων τους, εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, αυτό της μπερξονικής θεωρίας περί μνήμης.

3/ Η ενόραση του μεγάλου μυστικού (grand mystique)

Έχοντας ήδη αναφερθεί στην ξεχωριστή θέση του ανθρώπου στο σύνολο της ζωής,

[1368] *Ό.π.*, σ. 457/112-113 (ελλην. μτφρ., σ. 121).

[1369] *Ό.π.*, σ. 465/125 (ελλην. μτφρ., σ. 133).

[1370] *Ό.π.*, σ. 468/129 (ελλην. μτφρ., σ. 137).

[1371] *Ό.π.*, σ. 467/128-129 (ελλην. μτφρ., σ. 137). Όπως είδαμε, η ανάπτυξη του ανθρώπου συντελείται διά της επιλογής και, ταυτόχρονα, της εγκατάλειψης όσων εν δυνάμει στοιχείων δεν συμβαδίζουν με αυτά που επιλέγονται. Πβ. κεφ. 3 (ενοτ. Β. 1).

[1372] *Ό.π.*, σ. 452/104 (ελλην. μτφρ., σ. 112). Πβ. επίσης, *ό.π.*, σ. 466/127 (ελλην. μτφρ., σ. 135).

μπορούμε να διερευνήσουμε τον ρόλο και την αξία της προσπάθειας του μεγάλου μυστικού η οποία, από τη μια πλευρά, εντάσσεται στο πλαίσιο της εξέλιξης της ζωής, ενώ, από την άλλη, υπερβαίνει το πλαίσιο της φύσης. Η εμφάνιση του μεγάλου μυστικού έχει ζωτικό αλλά και ηθικό περιεχόμενο. Η προσπάθειά του έχει διπλή σημασία: α/ στην εξέλιξη της ζωής, η ύπαρξή του εκφράζει την ανάδυση ενός καινοφανούς στοιχείου και β/ στο πεδίο της ηθικής, ο μεγάλος μυστικός θα αποτελέσει το παράδειγμα προς μίμηση, θα θεμελιώσει το άνοιγμα της ηθικής και της κοινωνίας από την κλειστή και φυσική κοινωνία στην ανθρωπότητα (ανοιχτή κοινωνία και ηθική)[1373].

Σε αντιδιαστολή προς τη κλειστή ηθική και θρησκεία της φυσικής κοινωνίας, η ανοιχτή ηθική[1374] συνίσταται σε μία υπέρβαση των φυσικών δεσμών που αποτελούν το θεμέλιο της κοινωνίας, της θρησκείας και της ηθικής στη "συμβατική" τους μορφή. Στο πλαίσιο αυτό, εμφανίζεται στο έργο του Bergson ένας νέος όρος, αυτός της προσκόλλησης στη ζωή (attachement à la vie). Ο συγκεκριμένος όρος παρουσιάζεται στις *Δύο πηγές* και πρέπει να διακριθεί από αυτόν της προσοχής στη ζώη (attention à la vie). Πρόκειται για μία πολύ ενδιαφέρουσα διάκριση την οποία επισημαίνει ο David Lapoujade. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο δεύτερος όρος νοηματοδοτείται πρωτίστως ως "αίσθημα του πραγματικού", ενώ ο πρώτος σημαίνει "εμπιστοσύνη στη ζωή" και λαμβάνει τρεις μορφές: την υπακοή, την πίστη και, τέλος, τη δημιουργία[1375].

Η προσκόλληση στη ζωή ως εμπιστοσύνη στη ζωή θα αναδείξει την απαίτηση δημιουργίας που η δεύτερη φέρει μέσα της. Η επινοητική δύναμη του ανθρώπινου είδους θα εκφραστεί μέσω ξεχωριστών προσωπικοτήτων, έχοντας ως άξονα μία άλλου είδους κοινωνία και ηθική. Πρόκειται για μία κοινωνία και μία ηθική που διαφέρουν ποιοτικά από αυτές της

[1373] Όπως είδαμε [κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 2)] οι εξέχουσες προσωπικότητες με το κάλεσμά τους θεμελιώνουν νέες μορφές δικαιοσύνης, συμβάλλοντας στο άνοιγμα της ηθικής. Οι μεγάλοι μυστικοί διαδραματίζουν ακόμη σημαντικότερο ρόλο, όπως θα δούμε διεξοδικότερα, στο εν λόγω άνοιγμα: το κάλεσμά τους έχει ως σημείο αναφοράς τον όρο της αγάπης.

[1374] Η ανοιχτή ηθική έχοντας ως άξονα, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, τη θεϊκή αγάπη, απευθύνεται στο σύνολο της ανθρωπότητας και εναντιώνεται σε ό,τι έχει εγκαθιδρύσει η στατική/φυσική θρησκεία της κλειστής κοινωνίας και ηθικής. Όπως τονίζει ο φιλόσοφος: «Αλλά τότε θα έπρεπε ακόμη να μιλούμε για θρησκεία; Ή μήπως θα έπρεπε να χρησιμοποιούμε ήδη αυτή τη λέξη για ό,τι προηγήθηκε; Τα δύο πράγματα δεν διαφέρουν τόσο ώστε να αλληλοαποκλείονται, και να μην μπορούν να λέγονται με το ίδιο όνομα;». Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1156/225 (ελλην. μτφρ., σ.166).

[1375] Βλ. D. Lapoujade, «Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes*, (τόμος Δ'), σ. 673-693. Βλ. επίσης το αντίστοιχο κεφάλαιο, στο D. Lapoujade, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, σ. 88-93.

φυσικής κατάστασης. Μία κοινωνία που « θα ήταν τότε ολόκληρη η ανθρωπότητα »[1376]. Είναι, ειδικότερα, ο αληθινός μυστικισμός που κατορθώνει να έρθει σε επαφή με τη θεϊκή δύναμη ως προσπάθεια δημιουργίας και πρωτίστως ως αγάπη[1377]. Σε αντίθεση με τις άλλες προνομιακές προσωπικότητες (όπως οι μεγάλοι καλλιτέχνες και οι μεγάλοι φιλόσοφοι), η προσπάθεια του μεγάλου μυστικού έρχεται σε επαφή με την αρχή της ζωής. Τούτο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, φαίνεται να καθιστά την προσπάθεια του μεγάλου μυστικού πιο αποτελεσματική, δεδομένης της επίδρασης που ασκεί στους άλλους.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι, πέραν του ανθρώπου ως πηγής ελευθερίας έναντι της υλικής αναγκαιότητας, στις *Δύο πηγές* προστίθεται το χαρακτηριστικό της αγάπης, το οποίο φαίνεται να τροποποιεί την μπερξονική σύλληψη του ανθρώπινου είδους. Πιο συγκεκριμένα, ο άνθρωπος μπορεί να ιδωθεί ως λόγος ύπαρξης της εξέλιξης της ζωής, εφόσον αυτή ταυτίζεται με την προσπάθεια αποθήκευσης, « μέσα στην ύλη, μίας ελεύθερα δημιουργικής ενέργειας » και δεδομένου ότι στον άνθρωπο εμφανίζεται « η έστω ατελής και επισφαλής επιτυχία αυτής της προσπάθειας »[1378]. Επιπροσθέτως, στη βάση αυτής της εξελικτικής "ανωτερότητας" του ανθρώπινου είδους αναδύεται η νέα ικανότητα του είδους, σύμφωνα με την οποία, « ο άνθρωπος είναι ικανός να αγαπά και να αγαπιέται »[1379].

Με τον τρόπο αυτό, τροποποιείται ριζικά και μετασχηματίζεται η εμπιστοσύνη στη ζωή : αυτό που στο πλαίσιο της στατικής θρησκείας είχε σημασία ήταν η διατήρηση της (ψυχολογικής και κοινωνικής) ασφάλειας, ενώ πλέον η εμπιστοσύνη στη ζωή αναφέρεται στην ίδια την δημιουργική αρχή ως αγάπη:

« Θα μετασχηματιζόταν η εμπιστοσύνη την οποία έδινε στον άνθρωπο η στατική θρησκεία: {...}Τώρα, η προσκόλληση στη ζωή εν γένει θα προερχόταν από μία απόσπαση από όλα τα

[1376] *DSMR, Œuvres*, σ. 1155/225 (ελλην. μτφρ., σ. 165).

[1377] Η μπερξονική θέση, κατά την οποία η συνεισφορά του μυστικισμού έγκειται στην ανάδειξη της θεϊκής αγάπης, του "Θεού ως αγάπης" αξίζει ιδιαίτερης διερεύνησης. Ο "Θεός ως αγάπη" έχει κεντρική θέση στην Α' Επιστολή Ιωάννη (μία από τις επτά Καθολικές Επιστολές της Καινής Διαθήκης). Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια της εργασίας, ο μυστικισμός τον οποίο πραγματεύεται ο Bergson έχει ως σημείο αναφοράς τη δυτική χριστιανική παράδοση και ειδικότερα αυτήν που εκκινεί από τον άγιο Ιωάννη του Σταυρού (saint Jean de la Croix). Ο μυστικισμός του τάγματος των καρμελιτών (tradition carmélitaine) επικεντρώνεται στην αγάπη του Θεού και η σχέση με Αυτόν είναι σχέση αγάπης. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 477-478 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 149). Γενικότερα, ο Bergson ως μεγάλους μυστικούς αναφέρει τον απόστολο Παύλο, την αγία Τερέζα της 'Αβιλα, την αγία Αικατερίνη της Σιέννας, τον άγιο Φραγκίσμο της Ασίζης καθώς και την Ιωάννα της Λορένης. Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1168/241 (ελλην. μτφρ., σ. 177).

[1378] *DSMR, Œuvres*, σ. 1154-1155/223-224 (ελλην. μτφρ., σ. 151).

[1379] *Ό.π.,* σ. 1192/271 (ελλην. μτφρ., σ. 198).

επιμέρους »[1380].

Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι το φαινόμενο του μυστικισμού εκφράζει μία ανάγκη, αυτήν της αγάπης. Το γεγονός αυτό εμφανίζεται ως κάτι που δεν αντιβαίνει στην έννοια της φύσης με τη σημασία της ζωής, η οποία, όπως έχουμε δείξει, αντιδιαστέλλεται στη μηχανικιστική ερμηνεία της). Επιπλέον, η αγάπη μπορεί να θεωρηθεί ως φυσικό στοιχείο του ανθρώπινου είδους, μόνο εάν δούμε τον όρο φύση ως απόρροια της θεϊκής δημιουργίας[1381].

Είναι φανερό ότι η συσχέτιση της δημιουργίας με την αγάπη επαναπροσδιορίζει το σύνολο της μπερξονικής σκέψης[1382] και πρωτίστως την μπερξονική σύλληψη της βουλητικής προσπάθειας. Η επινοητική διάσταση της βούλησης φαίνεται πλέον να αφορά πρωτίστως στην προσπάθεια κάποιων προνομιακών ψυχών, η ιδιαιτερότητα των οποίων, όπως έχουμε αναφέρει, αντιπαρατίθεται στην αδυναμία της προσπάθειας των υπολοίπων. Εξάλλου, το κάλεσμα του μεγάλου μυστικού, μας δείχνει ότι:

« όταν μιλά, υπάρχει κάτι στο βάθος των περισσότερων ανθρώπων που απηχεί ανεπαίσθητα στα λόγια του. Μας φανερώνει, ή μάλλον θα μας φανέρωνε αν θέλαμε, μια θαυμάσια προοπτική : δεν θέλουμε, και τις περισσότερες φορές δεν θα μπορούσαμε να θέλουμε· η προσπάθεια θα μας τσάκιζε »[1383].

Η προαναφερθείσα διαφορά φύσης μεταξύ των δύο ειδών ηθικής, το γεγονός ότι σηματοδοτούν δύο διαφορετικές μορφές κοινωνίας, εξηγεί γιατί η μετάβαση από τη μία στην άλλη απαιτεί ένα άλμα[1384]: « Αργότερα, σε μία προσπάθεια που θα μπορούσε να μη γίνει, αποσπάστηκε ο άνθρωπος από το στριφογύρισμα επί τόπου» και έτσι «μπήκε πάλι στο εξελικτικό ρεύμα, και το προεξέτεινε. Ήταν η δυναμική θρησκεία, ενωμένη αναμφίβολα με μια ανώτερη διανοητικότητα, αλλά ξέχωρη από αυτήν»[1385].

Η μετάβαση λοιπόν από τη φυσική και κλειστή κοινωνία σε μια ανοιχτή κοινωνία και ηθική είναι μία ποιοτική διαδικασία, μία τροποποίηση της φύσης και, άρα, απαιτεί μία υπέρμετρη προσπάθεια που αποσκοπεί στη μεταμόρφωση της ανθρωπότητας. Τούτο σημαίνει την τροποποίηση, τη μεταβολή του "συστήματος" συνηθειών που απορρέουν από τη σχέση

[1380] *Ό.π.*, σ. 1155-1157/224-227 (ελλην. μτφρ., σ. 165-167) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1381] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1192/271 (ελλην. μτφρ., σ. 198).

[1382] Βλ. ενδεικτικά F. Worms*, Bergson ou les deux sens de la vie,* σ. 335.

[1383] *DSMR, Œuvres,* σ. 1157/226 (ελλην. μτφρ., σ. 167) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1384] Η εμφάνιση του άλματος ως απαραίτητης συνθήκης για το άνοιγμα της ηθικής καθώς και για την πραγμάτωση της αληθινής θρησκευτικής εμπειρίας συνιστά ένα ενδιαφέρον σημείο σύγκλισης της μπερξονικής σκέψης με τον στοχασμού του δανού φιλοσόφου Søren Kierkegaard. Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Jankélévitch, « ποτέ η μπερξονική συνέχεια δεν ήταν τόσο κοντινή με την κιρκεγκωριανή ασυνέχεια ». Βλ. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, σ. 187 καθώς και σ. 193, 251.

[1385] *DSMR, Œuvres,* σ. 1133-1134/196 (ελλην. μτφρ., σ. 144-145).

του ανθρώπου ως είδους με την ύλη, συνήθειες που συγκροτούν τον κύκλο συντήρησης της κοινωνίας και της ηθικής. Πρόκειται, επομένως, για μία προόδο, για ένα άνοιγμα της ηθικής και συνάμα της κοινωνίας από το επίπεδο της ζωτικής, αλλά επιφανειακής, κοινωνικότητας στο σύνολο της ανθρωπότητας μέσω του παραδείγματος προνομιακών ψυχών, όπως οι ήρωες, οι άγιοι και κυρίως οι μεγάλοι μυστικοί. Στην περίπτωση των τελευταίων, προεκτείνεται η ζωτική ορμή. Ο καθένας από τους μεγάλους μυστικούς εμφανίζεται εντός της εξέλιξης της ζωής ως κάτι το καινοφανές, ως ένα είδος το οποίο μάλιστα « αποτελείται από ένα μόνο άτομο »[1386].

Όπως είδαμε, οι μεγάλοι μυστικοί προεκτείνουν τη ζωτική ορμή, συνεχίζοντας τη θεϊκή δημιουργία. Η εμφάνιση των μεγάλων μυστικών, όπως έχουμε αναφέρει, συναντά το κρίσιμο ερώτημα της διπλής νοηματοδότησης της ζωής ως εμμένειας (η δημιουργία ως εμμενής δύναμη) και ως υπέρβασης (η δημιουργία ως εκδήλωση της θεϊκής δύναμης)[1387]. Από μία πλευρά, η εμφάνιση του μεγάλου μυστικού στην εξέλιξη της ζωής εκδηλώνει την εσωτερική αναγκαιότητα της ζωής, της εμμενούς δύναμής της: αυτήν της « δημιουργικής προσπάθειας », όπως η ελεύθερη πράξη ανταποκρίνεται στην ψυχολογική αναγκαιότητα έκφρασης του εγώ στην ολότητά του. Από την άλλη πλευρά, οι μεγάλοι μυστικοί εκφράζουν, όπως θα δούμε εκτενέστερα στη συνέχεια, την ενοποιημένη όψη της ζωής ως πνεύματος και ύλης στον υπέρτατο βαθμό, η εμφάνιση τους αποτελεί έκφραση της ζωής ως υπερβατικής δύναμης. Μάλιστα, η ποικιλία και η συνέχεια των προσπαθειών των μεγάλων μυστικιστών δεν ικανοποιούν ακριβώς τη « σταδιακή ικανοποίηση ενός ιδανικού »[1388], διότι η διαδοχή των εν λόγω προσπαθειών δεν μπορεί να ιδωθεί ως μία ευθύγραμμη πορεία, αλλά εντάσσεται στην γενικότερη ποιοτική πρόοδο της ζωής ως απόρροιας της θεϊκής δημιουργίας ως αγάπης. Σε αυτήν ακριβώς τη θεϊκή δημιουργία είναι που οι διάφορες μυστικιστικές προσπάθειες συγκλίνουν, « αφού ο Θεός ήταν η ενότητά τους ». Ο κάθε λοιπόν μεγάλος μυστικός επικεντρώνει όλη του « την προσπάθεια σε ένα καθήκον πολύ μεγάλο, πολύ δύσκολο, αλλά περιορισμένο. Άλλες προσπάθειες θα έρχονταν, άλλες είχαν ήδη έρθει »[1389].

[1386] *Ό.π.*, σ. 1202-1203/284-285 (ελλην. μτφρ., σ. 208). Βλ. επίσης ό.*π.*, σ. 1175-1176/250-251 (ελλην. μτφρ., σ. 183): «έτσι συνεχίζεται η ορμή έως τη μέρα που μία βαθιά μεταβολή των υλικών συνηθειών, που επέβαλλε η φύση στην ανθρωπότητα, δίνει τη δυνατότητα για μία ριζική μεταμόρφωση, από την πνευματική σκοπιά ».

[1387] Πβ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 2).

[1388] *Ό.π.,* σ. 1202-1203/284-285 (ελλην. μτφρ., σ. 208).

[1389] *Ό.π.*, σ. 1175-1176/249-251 (ελλην. μτφρ., σ. 182): Εξάλλου, «αν ο μυστικισμός οφείλει να μεταμορφώσει την ανθρωπότητα, θα το πετύχει μόνο μεταδίδοντας λίγο-λίγο και σιγά-σιγά κάτι από τον εαυτό του ». Όπως επισημαίνει ο Worms (βλ. του ιδίου, *Bergson ou les deux sens de la vie,* σ. 328): «η διδασκαλία των μυστικών » προσφέρει τη "λύση" της « αντινομίας » μεταξύ δυαδικότητας και ενότητας της ζωής.

Ο μεγάλος μυστικός τοποθετείται ανάμεσα στη θεϊκή δύναμη και την πεπερασμένη και περιορισμένη δύναμη του ανθρώπινου είδους και της ζωής εν γένει. Το έργο του κάθε μεγάλου μυστικού εντάσσεται σε μια συνέχεια προσπαθειών, η καθεμία εκ των οποίων χαρακτηρίζεται από πρωτοτυπία, παρόλο που όλες οι εν λόγω προσπάθειες επιχειρούν, κατά κάποιον τρόπο, να μιμηθούν τη θεϊκή προσπάθεια. Η επιμέρους προσπάθεια του κάθε μεγάλου μυστικού μένει πάντα ανολοκλήρωτη, αλλά ανοίγει τον δρόμο σε νέες προσπάθειες[1390] , καθώς το μήνυμά του « υποδείκνυε μία κατεύθυνση, κόμιζε μία μέθοδο· το πολύ-πολύ όριζε ένα τέρμα, που θα ήταν προσωρινό και συνεπώς απαιτούσε μία ολοένα ανανεωμένη προσπάθεια »[1391].

Η διερεύνηση της έννοιας της προσπάθειας στο τελευταίο έργο του γάλλου φιλοσόφου εγείρει ένα γενικότερο ερώτημα αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του μυστικισμού και του Θεού. Πέραν της δημιουργίας του νέου την οποία σηματοδοτεί η εμφάνιση των μεγάλων μυστικών, ποιά είναι η βαθύτερη σημασία της σχέσης τους με αυτή την ανώτερη δύναμη από την οποία πηγάζει και η οποία εμψυχώνει την προσπάθειά τους; Σύμφωνα με τον Bergson, οι μυστικοί συμμετέχουν, σε κάποιο βαθμό, στη θεϊκή ουσία· ειδικότερα, η προσπάθεια του μυστικού επιχειρεί « να συμπέσει με τη δημιουργική ορμή »[1392].

Ο Θεός, σύμφωνα με τον Bergson, είναι αγάπη[1393], δράση και ελευθερία[1394], με μια λέξη, δημιουργική συγκίνηση. Ο Bergson πραγματεύεται το θέμα της ύπαρξης και της φύσης του Θεού με εμπειρικό, ή ακόμη καλύτερα, με βιωματικό τρόπο, στηριζόμενος στο βίωμα της θεϊκής δύναμης που έχουν οι μεγάλοι μυστικοί. Ο Bergson δεν αναφέρεται στον Θεό των φιλοσόφων, στην ιδέα ενός Θεού "παντοδύναμου", αλλά στην εμπειρία του Θεού από τους μεγάλους μυστικούς. Στο πλαίσιο αυτό, η ύπαρξη του Θεού συνιστά, όπως και στον James[1395], μία πιθανότητα. Τούτο, άλλωστε, υποδεικνύει η "κοινή" ενόραση των μεγάλων μυστικών, το γεγονός ότι, παρά τις επιμέρους διαφορές, οι ενοράσεις των μεγάλων μυστικών συγκλίνουν

[1390] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1179/254 (ελλην. μτφρ., σ. 186, ελαφρώς διορθωμένη): « αν οι μεγάλοι μυστικοί είναι όπως τους περιγράψαμε, θα είναι μιμητές και πρωτότυποι αλλά ανολοκλήρωτοι συνεχιστές αυτού που ήταν ο Χριστός των Ευαγγελίων ». Στο σημείο αυτό, ανακύπτει «μια πραγματική δυσκολία του κειμένου του Bergson». Δεχόμενοι ότι δεν μπορούμε να υπερβούμε τον Χριστό (ως εκφραστή της απόλυτης αγάπης), δεν μπορούμε να καταλάβουμε γιατί δεν μπορούμε να φτάσουμε στο ίδιο επίπεδο με αυτόν. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 471 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 115).

[1391] *DSMR, Œuvres,*σ. 1041/78 (ελλην. μτφρ., σ. 62)

[1392] *Ό.π.,* σ. 1166/238 (ελλην. μτφρ., σ. 175).

[1393] *Ό.π.,* σ. 1189/267.

[1394] *EC, Œuvres,* σ. 706/249.

[1395] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 3) και κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

μεταξύ τους ως προς την εμπειρία του Θεού ως αγάπης και δημιουργίας[1396].

Μάλιστα, η πρώτη φάση της μυστικιστικής εμπειρίας, η προπαρασκευαστική, θα λέγαμε, περίοδος, χαρακτηρίζεται από απορρόφηση του ατόμου από τη θεϊκή δύναμη « με τη σκέψη και το συναίσθημα ». Η "προπαρασκευαστική" αυτή απορρόφηση στερείται δυναμικής, δεδομένου ότι ο μυστικός δεν δρα. Μια τέτοιου βαθμού απορρόφηση του μυστικιστή από το θεϊκό στοιχείο αφήνει « απ'έξω » τη δεύτερη συγκροτητική δύναμη του ανθρώπινου προσώπου, τη βούληση. Στη συνέχεια, ο μυστικός επιζητεί να επανατοποθετηθεί συνολικά εντός του Θεού, διεργασία από την οποία δεν μπορεί να απουσιάζει το στοιχείο της ανθρώπινης βούλησης. Όμως, μην έχοντας ολοκληρώσει ακόμη την προσπάθεια συμπαθητικής ένωσης με το θεϊκή δύναμη, οι μυστικοί πέφτουν σε αυτό που έχουν αποκαλέσει « μεγάλη νύχτα της ψυχής », κατά τη διάρκεια της οποίας « η έκσταση καταλαγιάζει, η ψυχή ξαναβρίσκεται μόνη της και μερικές φορές καταθλίβεται »[1397]. Στο τελικό όμως στάδιο, ολόκληρη η προσωπικότητα του μυστικιστή υπερβαίνει τη φάση της ενατένισης του Θεού, προχωρώντας στην « ολική και συνεπώς τελειωτική ένωση » με τον Θεό. Πλέον, η ψυχή του είναι τόσο εύκαμπτη και, συνάμα, τόσο ανθεκτική ώστε μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως "όργανο" από τον Θεό[1398].

Η μυστικιστική εμπειρία επιβάλλει την αναθεώρηση του ρόλου της προσπάθειας στον μπερξονικό στοχασμό: στις οι *Δύο πηγές* (1932) η βουλητική δράση που αγγίζει τα όρια της

[1396] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 569-570 (κριτ. έκδ. P.U.F., αναλυτικός πίνακας).

[1397] *DSMR, Œuvres*, σ. 1171-1172/244-245 (ελλην. μτφρ., σ. 179-180). Η έκφραση "σκοτεινή νύχτα της ψυχής" ανήκει στον άγιο Ιωάννη του Σταυρού και χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει την εμπειρία του εσωτερικού κενού, τη στιγμή που ο μυστικός παύει να νιώθει την παρουσία του Θεού. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 466 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 89). Ο φιλόσοφος αντλεί τις πληροφορίες γαι τις διάφοες φάσεις του μυστικισμού από τα κείμενα των μεγάλων μυστικών, όπως ο απόστολος Παύλος και ο άγιος Ιωάννης του Σταυρού, τον άγιο Φραγκίσκο της Ασίζης. Βλ. ενδεικτικά *ό.π.,* σ. 463-466 (σημ. 77-89).

[1398] *DSMR, Œuvres*, σ. 1171-1172/244-245 (ελλην. μτφρ., σ. 179-180) (ελαφρώς διορθωμένη): Ο φιλόσοφος επανέρχεται στα χαρακτηριστικά της αντοχής και της ευκαμψίας, δύο κύρια στοιχεία της ζωής, όχι μόνο από οντολογική,αλλά, όπως είδαμε, και από ψυχολογική σκοπιά (δεδομένου ότι η μη προσοχή στη ζωή φανερώνει μια ακαμψία του πνεύματος), δύο γνωρίσματα που καθορίζουν τη θέση που κατέχει κάθε ον στην εξέλιξη της ζωής. Ίσως μάλιστα στη σπουδαιότητα των εν λόγω στοιχείων, ως διακριτικών γνωρισμάτων του έμβιου όντος, έγκειται το νόημα της αναλογίας μεταξύ της μυστικής ψυχής και της μηχανής: « Προετοιμάζεται η τελειωτική φάση, χαρακτηριστική του μεγάλου μυστικισμού. Είναι αδύνατον να αναλύσουμε αυτή την τελική προπαρασκευή, γιατί και οι ίδιοι οι μυστικοί ελάχιστα διείδαν τον μηχανισμό της. Ας αρκεστούμε να πούμε ότι μία μηχανή από εξαιρετικά ανθεκτικό ατσάλι, κατασκευασμένη για μία εξαιρετική προσπάθεια, θα βρισκόταν μάλλον σε ανάλογη κατάσταση, αν αποκτούσε αυτοσυνειδησία όταν την κατασκεύαζαν ».

δύναμης του ανθρώπου και της ζωής. Η ενότητα της αρχικής δύναμης, της πηγής της ζωής επιτρέπει στο βίωμα του μεγάλου μυστικού, στην εμπειρία ενός επιμέρους προσώπου να αναφέρεται στο όλο της κοινωνικής και ηθικής πραγματικότητας[1399] .

Η πραγματική, δηλαδή η ολοκληρωμένη μυστικιστική εμπειρία (αυτή των μεγάλων χριστιανών μυστικών)[1400], προϋποθέτει κατ'ανάγκην την επενέργεια της βούλησης, η οποία όμως αγγίζει τα όρια της θεϊκής δύναμης. Ο μυστικισμός που σταματά «στην έκσταση, δηλαδή στην ενανέτιση» δεν είναι ολοκληρωμένος. Ο αληθινός μυστικισμός είναι δράση που πηγάζει από τη θεϊκή δύναμη:

«Η προσπάθεια παραμένει εν τούτοις απαραίτητη, το ίδιο και η αντοχή και η επιμονή. Αλλά έρχονται από μόνες τους, ξεδιπλώνονται από μόνες του μέσα σε μια ψυχή που συγχρόνως δρα και υφίσταται "δράση", που η ελευθερία της συμπίπτει με τη θεϊκή δραστηριότητα. Αντιπροσωπεύουν μια τεράστια δαπάνη ενέργειας, αλλά η ενέγεια αυτή παρέχεται την ίδια στιγμή που απαιτείται, γιατί η υπεραφθονία ζωτικότητας, την οποία χρειάζεται η δαπάνη αυτή, ρέει από μια πηγή που είναι η πηγή της ζωής. Τώρα οι οπτασίες είναι μακριά: η θεότητα δεν θα μπορούσε να εκδηλωθεί από τα έξω σε μια ψυχή στο εξής γεμισμένη από αυτήν»[1401].

Η βουλητική προσπάθεια του ατόμου είναι παρούσα στην επίτευξη της έσχατης μορφής βουλητικής έκφρασης, αυτής της ένωσης, της σύμπτωσης με τη θεϊκή δύναμη. Ωστόσο, η σύμπτωση της δράσης του μεγάλου μυστικού με τον Θεό συνεπάγεται λογικά την κατάλυση της βούλησης του πρώτου και την επέκταση της ζωτικής ορμής και, ως εκ τούτου, αίρεται ο περιορισμός της ζωτικής δύναμης. Υπενθυμίζουμε ότι στη *Δημιουργική εξέλιξη* η ζωτική ορμή ήταν ρητά περιορισμένη[1402].

Εξάλλου, η μυστικιστική εμπειρία συνίσταται σε μία προσπάθεια προνομιακών ανθρώπων « να ξανανοίξουν ό,τι είχε κλείσει [η φύση] και να κάνουν, τουλάχιστον για τον εαυτό τους, ό,τι ήταν αδύνατο να κάνει η φύση για την ανθρωπότητα »[1403]. Οι μεγάλοι μυστικοί, με την προσπάθειά τους, συνεχίζουν το έργο της ζωτικής ορμής. Οι προσπάθειες των μεγάλων μυστικών συνίστανται στο « να μετατρέψουν σε δημιουργική προσπάθεια αυτό

[1399] Βλ. *ό.π.,* σ. 1144/210 (ελλην. μτφρ., σ. 154): «Ώστε άτομο και κοινωνία αλληλοπροσδιορίζονται κυκλικά. Τον κύκλο που θέλησε η ίδια η φύση, τον έσπασε ο άνθρωπος τη μέρα που ανατοποθετήθηκε στη δημιουργική ορμή, σπρώχνοντας προς τα εμπρός την ανθρώπινη φύση, αντί να την αφήσει να στριφογυρίζει επί τόπου. Από αυτήν ακριβώς τη μέρα χρονολογείται μια θρησκεία ουσιαστικά ατομική, που αληθινά έγινε γι'αυτό πιο βαθιά κοινωνική».

[1400] Βλ. *ό.π.,* σ. 1167/240

[1401] *Ό.π.,* σ. 1172/246 (ελλην. μτφρ., σ. 180) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1402] Το θέμα των σχέσεων μεταξύ της προσωπικής βούλησης και της θεϊκής δύναμης θα μας απασχολήσει και στη συνέχεια της εργασίας μας, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 3).

[1403] *Ό.π.*, σ. 1023/56 (ελλην. μτφρ., σ. 47).

το δημιουργημένο πράγμα που είναι ένα ζωϊκό είδος, να μετατρέψουν σε κίνηση αυτό που είναι εξ ορισμού στάση », δηλαδή να υπερνικήσουν την αναγκαιότητα της ύλης και συνακόλουθα, των αναγκών και των συνηθειών της νόησης (που στοχεύουν στη συντήρηση των δεδομένων στο πλαίσιο της κλειστής κοινωνίας), οι οποίες έχουν επιβληθεί εξαιτίας της χωρικής πλευράς της συνείδησης, της λειτουργάις της αντίληψης υπό τους όρους του χώρου. Ο άλλος δρόμος επίτευξης της μεταμόρφωσης του ανθρώπου θα ήταν η υπέρβαση της νόησης μέσω μιας τέτοιας ανάπτυξης της μηχανικής η οποία θα ξεπερνούσε τα όρια της ίδιας της νοητικής εργασίας, απελευθερώνοντας την ανθρώπινη δραστηριότητα από την εγγενή λειτουργία της νοητικής προσπάθειας, η οποία είναι « ουσιαστικά καθηλωμένη στη γη ». Κάτι τέτοιο όμως κρίνεται ως αρκετά ριψοκίνδυνο, δεδομένης της αντιπαράθεσης μεταξύ της μηχανικής και του μυστικισμού[1404].

Στο σημείο αυτό, επαναλαμβάνουμε την άποψη του Frédéric Worms, κατά την οποία ο μεγάλος μυστικός βρίσκεται στα όρια μεταξύ δύο εμπειρών: της ζωής ως εμμένειας και της ζωής ως υπέρβασης. Η επαφή με την υπερβατική αρχή της ζωής τοποθετεί τον μεγάλο μυστικό «στα όρια της εμπειρίας μας». Εξάλλου, οι δύο πηγές της ηθικής παραπέμπουν ακριβώς στην έννοια της ζωής ως διπλού ορίου της εμπειρίας μας. Τούτο άλλωστε ισχύει για το σύνολο της μπερξονικής σκέψης, το οποίο εμφανίζεται να κινείται ανάμεσα σε δύο όρια, να βρίσκεται σε ένα διπλό όριο μεταξύ μεταφυσικής και εμπειρίας[1405].

Η νοηματοδότηση του Θεού ως δρώσας αγάπης, ως προσπάθειας που δημιουργεί, είναι αυτή που καθορίζει και τις δύο πλευρές της ζωής ως εμμενούς και ως υπερβατικής δύναμης καθώς και την εμπειρία, τη συνάντηση των δύο αυτών διαστάσεων της πραγματικότητας στην περίπτωση του μεγάλου μυστικού. Η ύπαρξη λοιπόν του Θεού ως θεϊκή προσπάθεια βιώνεται μέσω της εμπειρίας μας και εκδιπλώνεται, ταυτόχρονα, διά της εξέλιξης της ζωής.

Ο Γιώργος Μουρέλος επισημαίνει μια αναλογία ανάμεσα στα ενεργήματα του

[1404] *Ό.π.*, σ. 1174-1175/249-250 (ελλην. μτφρ., σ. 182-183, ελαφρώς διορθωμένη): Η ανάπτυξη της μηχανικής προβάλλει ως ένα εργαλείο απελευθέρωσης του ανθρώπου από τα στενά νοητικά του δεδομένα. Εξάλλου «η απελευθέρωση αυτή ενισχύεται από μία πολιτική και κοινωνική οργάνωση που θα εξασφαλίσει στη μηχανοκρατία τον αληθινό της προορισμό». Όμως, ο φιλόσοφος εκτιμά ότι η μηχανοκρατία συνιστά ένα «μέσο επικίνδυνο, γιατί η μηχανική, καθώς αναπτύσσεται, ενδέχεται να στραφεί εναντίον του μυστικισμού· και μάλιστα η μηχανική θα αναπτυχθεί όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένα, όταν φαινομενικά αντιδρά στον μυστικισμό».

[1405] Βλ. F. Worms, «Essai interprétatif: 'La vie est-elle la double source de la morale ? La philosophie morale de Bergson entre immanence et transcendance' », στο *Les deux sources de la morale et de la religion. Bergson,* σ. 61-70, ιδ. σ. 66, 68, 69. Βλ. επίσης του ιδίου, *Le vocadulaire de Bergson*, σ. 50 καθώς και Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 459 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 57).

ανθρώπινου πνεύματος και τους τρόπους εκδήλωσης της θεϊκής δύναμης. « Αυτό που, όταν συμπυκνώνεται εσωτερικά και μεταμορφώνεται στον εαυτό του, είναι ενόραση, αγάπη, δημιουργία, όταν αλλάζει επίπεδο πραγματικότητας, όταν αναπύσσεται εντός του χώρου, διαμελίζεται (se disloque) και εξωτερικεύεται, και δημιουργεί αυτές τις πραγματικότητες οι οποίες συμπαρατίθενται στον χώρο -την υλικότητα, τα διακριτά είδη, τη νόηση και τα κοινωνικά ένστικτα- με τον ίδιο τρόπο που το δυναμικό σχήμα της *Πνευματικής ενέργειας,* καθώς αναπτύσσεται, μεταμορφώνεται σε ξεχωριστές έννοιες και εικόνες »[1406].

Ο μυστικισμός ως οριακή εμπειρία συνιστά το αποκορύφωμα της μπερξονικής σύλληψης της βουλητικής προσπάθειας. Σε αυτήν συμπυκνώνεται, στην υπέρτατη μορφή της, η δυαδικότητα της φύσης εν γένει ως πνεύμα και ύλη, ως υλικότητα και πνευματικότητα[1407]. Στην προσπάθεια του μεγάλου μυστικού αποκρυσταλλώνεται το νόημα της μπερξονικής βούλησης ως προσπάθειας δράσης επί της ύλης :

«Δεν υπάρχει εμπόδιο που να μη μπορούν να το ξεπεράσουν βουλήσεις επαρκώς τεταμένες, αν καταπιαστούν εγκαίρως μ'αυτό »[1408].

Πιο συγκεκριμένα, η μυστικιστική εμπειρία φαίνεται να επιτυγχάνει, σε κάποιο βαθμό , την αποδέσμευση του ατόμου από την υλική πλευρά της ύπαρξης. Η σύμπτωση με την δημιουργική προσπάθεια της ζωής, η επανεύρεση του Θεού (της αρχικής δύναμης) σηματοδοτεί συνεπάγεται την, (μερική) απελευθέρωση από το εμπόδιο της ύλης και από τη συνεχή αντίσταση που αυτή προβάλλει στην πνευματική ολοκλήρωση[1409]. Τονίζουμε, ωστόσο, ότι το σώμα συνεχίζει να υπάρχει, αλλά η δράση του μεγάλου μυστικού και η προσπάθειά του, όπως είδαμε, εμψυχώνεται από τη θεϊκή δύναμη.

Ο μεγάλος μυστικός συμπίπτει με την ίδια την δημιουργική αρχή όχι ως έννοια ή δόγμα (όχι θεωρητικά), αλλά στην πράξη, ως δραστηριότητα, ως ενέργημα της καθαρής βούλησης. Η προσπάθεια του μυστικισμού είναι η ανώτερη, διότι μας μεταφέρει στο εσωτερικό μιας βιωμένης, δηλαδή μιας προσωπικής σχέσης[1410] ανάμεσα στην περιορισμένη ανθρώπινη και την άπειρη θεϊκή βούληση, ανάμεσα σε ένα διπλό και πεπερασμένο ον (τον άνθρωπο) και το καθαρό πνεύμα και υπέρτατη αρχή (τον Θεό), ανάμεσα σε ένα ον που υπόκειται σε μείγματα

[1406] Βλ. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, σ. 203.

[1407] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1193/272 (ελλην. μτφρ., σ. 198).

[1408] *Ό.π.*, σ. 1225/312-313 (ελλην. μτφρ., σ. 228) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1409] Βλ. *ό.π.*, σ. 1020/151 (ελλην. μτφρ., σ. 43): « Ας μη μιλήσει κανείς για υλικά εμπόδια σε μία έτσι ελευθερωμένη ψυχή ! Δεν θα απαντήσει ότι πρέπει να παρακάμψουμε το εμπόδιο, ούτε ότι πιθανόν θα το υπερπηδήσουμε: θα δηλώσει ότι το εμπόδιο είναι ανύπαρκτο ». Βλ. επίσης *ό.π.,* σ. 1194/273-274 (ελλην. μτφρ., σ. 199).

[1410] Βλ. A. Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, σ. 87-91 και 121-122.

ελευθερίας και αυτοματισμού και στην ίδια την ελευθερία.

Η επανεύρεση του Θεού θέτει το άτομο σε σχέση με την υπέρτατη δύναμη με τέτοιον ώστε επαναπροσδιορίζονται τα όρια της δημιουργίας. Υπό αυτό ακριβώς το πρίσμα, ο μυστικός συνιστά ένα "νέο είδος". Η μεταμόρφωση λοιπόν της ανθρωπότητας που θα επιχειρήσει η μυστικιστική εμπειρία δεν αφορά μόνο το άνοιγμα σε μια καθολική ηθική, αλλά σε μια νέα ζωή που θα υπερπηδήσει τα εμπόδια της ανθρώπινης δράσης επί της ύλης, τους περιοριστικούς τρόπους δράσης (νοητικών, κοινωνικών και ηθικών)[1411], τους περιορισμούς του μηχανισμού της φύσης.

Στην περίπτωση του μεγάλου μυστικού τροποποιείται η ανθρώπινη φύση, τη φύση ιδωμένη ως μια ακατάπαυστη και επίπονη προσπάθεια επενέργειας επί της υλικής συνθήκης (είτε ως άτομο είτε ως είδος). Ο μεγάλος μυστικός σηματοδοτεί την υπέρτατη δημιουργία, την πραγματική υπέρβαση του δεδομένου-στατικού στοιχείου, της μηχανικής φύσης. Η κατάργηση της διττότητας της ανθρώπινης φύσης (εφόσον αυτή τροποποιείται) συνεπάγεται την επανεύρεση της πνευματικής ζωής, της καταγωγικής ορμής του ανθρώπου, μια ύψιστη λοιπόν δημιουργία. Η εμφάνιση του μεγάλου μυστικού στην εξέλιξη της ζωής σηματοδοτεί κάτι το νέο, το οποίο μπορεί να αποτελέσει το παράδειγμα για τους άλλους, για σύνολη την ανθρωπότητα. Τούτο είναι εμφανές στο αινιγματικό τελευταίο απόσπασμα των *Δύο πηγών*, κατά το οποίο :

«Η ανθρωπότητα βογγά, μισοσυνθλιμμένη κάτω από το βάρος των προόδων που έχει κάνει. Δεν ξέρει αρκετά ότι το μέλλον της εξαρτάται απ'αυτήν. Αυτή πρέπει πρώτα να δει αν θέλει να συνεχίσει να ζει. Αυτή πρέπει, κατόπιν, να αναρωτηθεί αν θέλει μόνο να ζει ή, εκτός απ'αυτό, να καταβάλλει την αναγκαία προσπάθεια για να συντελεστεί, μέχρι στον απρόσβλητο πλανήτη μας, η ουσιαστική λειτουργία του σύμπαντος, που είναι μία μηχανή δημιουργίας θεών»[1412].

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο γάλλος φιλόσοφος αναφέρεται στη δυτική παράδοση του χριστιανικού μυστικισμού, ο προεξέχων ρόλος του οποίου θεμελιώνεται στη δράση, στο πεδίο της πράξης. Η δράση συνιστά τον όρο-κλειδί που καθιστά τον δυτικό μυστικισμό έναν

[1411] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1174-1175/249 (ελλην. μτφρ., σ. 182).

[1412] *Ό.π.* σ. 1245/338 (ελλην. μτφρ., σ. 246) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Για την καταληκτική φράση του έργου και τις συζητήσεις που προκάλεσε, μολονότι ο φιλόσοφος δεν επεδίωκε κάτι τέτοιο, βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 510 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 131). Ο αινιγματικός χαρακτήρας των τελευταίων γραμμών των *Δύο Πηγών* αποσαφηνίζεται μερικώς σε μία επιστολή του φιλοσόφου στον J. Chevalier (στις 2 Μαρτίου του 1932). Βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques,* σ. 656: « Αυτό που ήθελα να υπενθυμίσω είναι ότι, λαμβάνοντας υπ'όψιν τις ιδιαίτερες συνθήκες (toutes particulières) διαβίωσης στον πλανήτη μας, ο άνθρωπος είχε να καταβάλει μία ιδιαίτερη προσπάθεια (tout particulier) για να ικανοποιήσει την αποστολή του και να βρει εκ νέου τον Θεό, παρόλο που ο μηχανισμός του σύμπαντος είναι παντού ίδιος και παρόλο που ήταν φτιαγμένος για να δίνει παντού αυτό το ίδιο αποτέλεσμα ».

ολοκληρωμένο μυστικισμό. Ειδικότερα, σύμφωνα με τον Bergson, η δράση συνιστά το διακριτικό γνώρισμα της προσπάθειας που συντελέστηκε στον δυτικό μυστικισμό· αντιθέτως, «ούτε στην αρχαία Ελλάδα ούτε στην αρχαία Ινδία έχουμε ολοκληρωμένο μυστικισμό, τη μία φορά επειδή η ορμή ήταν ανεπαρκής, την άλλη επειδή εμποδίστηκε από υλικές πραγματικότητες ή από μία πάρα πολύ στενή νοητικότητα»[1413].

Όσον αφορά τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, ο Bergson θεωρεί ότι ο πρωτίστως νοησιαρχικός χαρακτήρας του εν λόγω πολιτισμού δεν επέτρεψε να ολοκληρωθεί η μυστικιστική εμπειρία. Στην περίπτωση του ινδουισμού, η δράση του μεγάλου μυστικού απετράπη από την επικράτηση ενός απαισιόδοξου στοιχείου που κάλυπτε το αίσθημα της αδυναμίας της ανθρώπινης παρέμβασης έναντι της αδήριτης αναγκαιότητας. Οι προαναφερθείσες περιπτώσεις συνιστούν, κατά τον Bergson, δύο μη ολοκληρωμένες προσπάθειες μυστικιστικής εμπειρίας, μολονότι και οι δύο πολιτισμοί ανέπτυξαν πολιτισμό και αντιπαρατέθηκαν στην αναγκαιότητα της φύσης. Με λίγα λόγια, για τον Bergson ο αρχαίος ελληνικός κόσμος και ο ινδικός πολιτισμός δεν κατέβαλαν στον αναγκαίο βαθμό την προσπάθεια ποιοτικής τροποποίησης ώστε να αποδεσμευθούν από τους έμφυτους περιορισμούς της νόησης και της κοινωνίας. Δεν μπόρεσαν να τολμήσουν το άλμα, να κομίσουν το νέο, να μεταμορφώσουν τα δεδομένα τους, διότι, αν και είχαν ορμή, οι προσπάθειές τους ήταν ανεπαρκείς[1414]. Από την άλλη πλευρά, ο χριστιανισμός κατάφερε να υπερβεί τους «προφήτες του Ισραήλ», μεταμορφώνοντας βαθιά, μεταβάλλοντας ριζικά τον ιουδαϊσμό[1415].

Οφείλουμε ωστόσο να διευκρινίσουμε ότι, σύμφωνα με τον Bergson, η χριστιανική διδασκαλία απευθύνεται και στη νόηση και, ως εκ τούτου, « ότι ανήκει στη νοητική τάξη

[1413] *DSMR, Œuvres,* σ. 1168/240 (ελλην. μτφρ., σ. 176).

[1414] Βλ. *ό.π.*, σ. 1160-1168/231-241 (ελλην. μτφρ., σ. 170-177). Ακόμα και στην περίπτωση του Πλωτίνου δεν υπήρξε αυτό που ο γάλλος φιλόσοφος θεωρεί ως ολοκληρωμένο μυστικισμό (βλ. *ό.π.*, σ. 1161-1163/232-234, (ελλην. μτφρ., σ. 171-172). Μολονότι ο Πλωτίνος εκφράζει την κατάληξη ενός αρχαιοελληνικού μυστικισμού, έτσι όπως αυτός εξελίχθηκε από το διονυσιακό κύμα μέχρι τον αλεξανδρινό μυστικισμό, δεν κατόρθωσε να περάσει στο πεδίο της πράξης. Ο μυστικισμός στον Πλωτίνο αντιστοιχεί σε μία προσπάθεια η οποία αναπτύχθηκε από ορισμένες ψυχές «να αναζητήσουν, πέρα από τη νόηση, μία όραση, μία επαφή, την αποκάλυψη μίας υπερβατικής πραγματικότητας». Παρά ταύτα, ο εν λόγω μυστικισμός δεν κατάφερε να βιώσει τη συγχώνευση της ανθρώπινης με τη θεϊκή βούληση, αλλά έμεινε στο στάδιο της ενατένισης του Θεού. Από την άλλη πλευρά, ο ινδικός πεσιμισμός οδηγήθηκε στην απορρόφηση στον εαυτό του έναντι του χριστιανικού ανοίγματος «σε μία οικουμενική αγάπη», βλ. *ό.π.*, σ. 1167-1168/240 (ελλην. μτφρ., σ. 176).

[1415] Βλ. *ό.π.*, σ. 1178/254 (ελλην. μτφρ., σ. 186). Στη διαθήκη του ο φιλόσοφος θα γράψει ότι στον χριστιανισμό βλέπει «την ολοκλήρωση του ιουδαϊσμού (achèvement complet)». Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 510 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 131).

μπορεί να γίνει προσιτό σε όλους»[1416]. Ο μυστικισμός ως δράση απαντάται στο πεδίο της πράξης και, με τον τρόπο αυτό, διαφοροποιείται από το δόγμα, τη θεολογία. Εξάλλου, το περιεχόμενο του μυστικισμού είναι πρωτότυπο, διότι αντλείται από την ίδια την πηγή της ζωής και όχι από μία οριμένη θρησκεία[1417].

Επιπλέον, ο γάλλος φιλόσοφος δεν αναφέρεται αναγκαστικά στον Ιησού ως ένα υπαρκτό πρόσωπο της ιστορίας. Είναι σαφές ότι ο φιλόσοφος παραμερίζει τη θεολογική ερώτηση σχετικά με τη θεϊκότητα του Ιησού, ο οποίος, κατά το χριστιανικό δόγμα, υπήρξε αληθινός άνθρωπος και αληθινός θεός. Άλλωστε, το πραγματικό ερώτημα του Γάλλου αφορά στη «σχέση μεταξύ ανθρώπων και Θεού διά της εντατικοίησης της ενόρασης»[1418]. :

«Πράγματι, στην απαρχή του χριστιανισμού υπάρχει ο Χριστός. Από τη σκοπιά στην οποία βρισκόμαστε και από την οποία φαίνεται η θεϊκότητα όλων των ανθρώπων, μικρή σημασία έχει αν ο Χριστός ονομάζεται ή όχι άνθρωπος. Δεν έχει σημασία ούτε αν ονομάζεται Χριστός. Όσοι έφθασαν μέχρι σημείου να αρνηθούν την ύπαρξη του Ιησού, δεν θα εμποδίσουν να υπάρχει στο Ευαγγέλιο, μαζί με άλλους θεϊκούς λόγους, η επί του Όρους Ομιλία»[1419].

Η θρησκεία είναι βέβαια το μέσο διάδοσης του μυστικισμού, αλλά δεν συνιστά παρά την μορφή που δόθηκε σε αυτόν συμπτωματικά. Ο μυστικισμός εκφράζει την ουσία, ενώ η θρησκεία τη μορφή[1420]. Η διάκριση μεταξύ θρηκείας και μυστικισμού φανερώνει την ύπαρξη μιας διπλής προσπάθειας που ενώνει και συνάμα διαφοροποιεί την πρώτη από τον δεύτερο. Ειδικότερα, ο μυστικισμός συνιστά την υπέρτατη μορφή βουλητικής προσπάθειας, αυτή που αποσκοπεί στην ένωση με τον Θεό. Η ορμή όμως του μεγάλου μυστικού κινείται, στη συνέχεια, προς τις υπάρχουσες θρησκείες. Η εισβολή του μυστικισμού στις διάφορες μορφές της φυσικής θρησκείας έχει ως αποτέλεσμα τη μεταμόρφωσή τους[1421]. Έτσι έχουμε τη μετατροπή της φυσικής σε μικτή θρησκεία στην οδό της δυναμικής θρησκείας.

Από την άλλη όμως πλευρά, η προαναφερθείσα εισβολή του μυστικισμού στις

[1416] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1176-1177/251 (ελλην. μτφρ., σ. 184).

[1417] Βλ. *ό.π.*, σ. 1188/265 (ελλην. μτφρ., σ. 194). Πρόκειται για μία θέση που προκάλεσε τις αντιδράσεις των καθολικών φιλοσόφων, όπως ο Jacques Maritain. Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 476-477 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 143).

[1418] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 469 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 113). Σχετικά με το ίδιο θέμα, βλ. A. Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie,* σ. 158 καθώς και το παλαιότερο έργο του A. Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*, σ. 64.

[1419] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 11178-1179/254 (ελλην. μτφρ., σ. 186) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Παρόμοιο επιχείρημα συναντούμε στον *Émile* του Rousseau, στο περίφημο τμήμα του που αποκαλείται «Profession de foi du vicaire savoyard (Ομολογία πίστεως του βικάριου από τη Σαβοΐα)».

[1420] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 469 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 113).

[1421] Βλ. *ό.π.*, σ. 454 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 31).

υπάρχουσες θρησκείες, δηλαδή η χρήση των νοητικών μέσων, αντιβαίνει στην ουσία του ως δημιουργική προσπάθεια. Η νοητική προσπάθεια στατικοποίησης του μυστικισμού στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης προκαλεί τη μεταβολή της φύσης του. Με λίγα λόγια, όταν ο μυστικισμός όταν γίνεται θρησκεία χάνει την ορμή του[1422], επειδή παύει να υπάρχει ως προσπάθεια.

Μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε στη σύγκριση μεταξύ των τριών ξεχωριστών εμπειριών (του φιλοσόφου, του καλλιτέχνη και του μεγάλου μυστικού), η καθεμία εκ των οποίων νοηματοδοτείται ως μία ιδιαίτερη προσπάθεια επανεύρεσης της αρχικής ενότητας της ζωής. Βεβαίως, οι τρεις αυτές περιπτώσεις, τα τρία αυτά είδη προσπάθειας, διαφέρουν μεταξύ τους ως προς τον προσανατολισμό τους και ως προς τα μέσα τους, ενώ είναι φανερό ότι η προσπάθεια του μεγάλου μυστικού αξιολογείται ως η ανώτερη ανάμεσά τους: Πιο συγκεκριμένα:

α/ Ο φιλόσοφος κινείται εκούσια προς τη διερεύνηση της πραγματικότητας, σε αντίθεση με τον καλλιτέχνη και τον μεγάλο μυστικό των οποίων οι προσπάθειες (διαφορετικού είδους η καθεμία) έρχονται με φυσικό τρόπο, δεδομένου ότι στηρίζονται σε μία δημιουργική συγκίνηση (διαφορετικής προέλευσης) και δεν απευθύνονται άμεσα στη σφαίρα της νόησης.

β/ Ο κοινός άξονας και των τριών ειδών προσπάθειας είναι η εσωτερική εμπειρία και η χαρά της δημιουργίας καθώς και, στη συνέχεια, η δική μας προσπάθεια συμπάθειας με την ενόραση που είχαν ο καλλιτέχνης, ο φιλόσοφος, ο επιστήμονας (αν και ενόρασή του διαφέρει αρκετά) ή ο μεγάλος μυστικός. Μάλιστα, πρόκειται για μία προσπάθεια να ακολουθήσουμε ή καλύτερα να μιμηθούμε τη δική τους ανώτερη προσπάθεια.

γ/ Οι "ανώτερες" προσπάθειες του φιλοσόφου, του καλλιτέχνη και του μυστικού στηρίζονται στην προσπάθεια μερικής αυτο-δημιουργίας του εγώ την οποία και προεκτείνουν από το εσωτερικό του εαυτού στο εσωτερικό του πραγματικού. Ως εκ τούτου, και τα τρία είδη συνιστούν προσπάθειες ενοποίησης, όχι απλώς του εγώ, αλλά του όλου της πραγματικότητας. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι τα τρία αυτά είδη βουλητικής προσπάθειας συνιστούν μορφές ελεύθερης δράσης. Αναμφισβήτητα, στη μυστικιστική προσπάθεια κορυφώνεται η μπερξονική ελευθερία ως δράση, καθώς και η αμιγής χαρά που

[1422] Βλ., *ό.π.,* σ. 492 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 50). Κάτι αντίστοιχο ισχύει μάλιστα και για τη δημοκρατία, η οποία, νοηματοδοτούμενη πρωτίστως ως επινόηση, ως προσπάθεια, αλλοιώνεται, έστω σε διαφορετικούς βαθμούς, όταν ενσωματώνεται στην πολιτική πραγματικότητα. Βλ. *αυτόθι*.

συνοδεύει[1423] την ύψιστη δημιουργία, αυτή του "νέου είδους".

δ/ Η ανωτερότητα της προσπάθειάς τους έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι επιτυγχάνουν να σπάσουν τον κύκλο των έξεων που καλύπτει την ουσία του πραγματικού. Η επιτυχία τους αφορά βεβαίως μία συγκεκριμένη όψη της πραγματικότητας, όμως εδώ ακριβώς έγκειται και η ουσία της προσπάθειάς τους, η οποία εκκινεί από μία συγκεκριμένη πλευρά της διάρκειας προκειμένου να προσφέρει μία, όσο το δυνατό περισσότερο, ενοποιημένη πραγματικότητα.

ε/ Ορισμένοι από τους υπόλοιπους είμαστε διατεθειμένοι να μιμηθούμε την πρωταρχική δική τους προσπάθεια, διότι αυτό που κομίζει ο καθένας τους εκφράζει το σύνολο της προσωπικότητας τους και έτσι, η πρωτοτυπία τους μας προ(σ)καλεί να βιώσουμε κάτι ανάλογο σε εμάς, να καταβάλουμε κάποια προσπάθεια ενοποίησης της ολότητας του πραγματικού, απελευθερωμένοι, όσο είναι κάθε φορά δυνατό, από την υλική αναγκαιότητα.

στ) Και οι τρεις αντικρύζουν την αδιάλειπτη αλλαγή, την ακατάπαυστη ροή και αγγίζουν κάτι από τη ρευστότητα του πραγματικού. Έτσι, η συγκίνηση (στις περιπτώσεις του μεγάλου μυστικού και του καλλιτέχνη) ή η γνώση (στην περίπτωση του φιλοσόφου) που μας προσφέρουν επιδέχεται διαβαθμίσεις, διαφορετικούς βαθμούς έντασης ανάλογα με το βάθος όπου κατορθώνουν να φτάσουν. Η μετάδοση της εμπειρίας των μεγάλων μυστικών και των καλλιτεχνών δεν εναπόκειται σε νοητικά μέσα. Τούτο καθιστά καθιστά ευκολότερη τη μετάδοση της συγκίνησης των μεγάλων μυστικών και των καλλιτεχνών, δηλαδή της ώθησης που δίνεται, του καλέσματος προς τους άλλους.

Επομένως, η ιδιαιτερότητα των τριών ειδών προσπάθειας, φιλοσοφικής, καλλιτεχνικής και μυστικιστικής, συνίσταται στο γεγονός ότι και οι τρεις διαρρηγνύουν τον κύκλο της φύσης. Το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει και στην περίπτωση της επιστημονικής προσπάθειας. Παρά ταύτα, η διαδικασία υπέρβασης του φυσικού στοιχείου αποτελεί, κατά μία έννοια, ένα φυσικό γεγονός, αν θεωρήσουμε τη φύση ως ζωτική (κι άρα απρόβλεπτη) δραστηριότητα κι όχι απλώς ως αναγκαιότητα. Επιπλέον, και τα τρία είδη προσπάθειας προκαλούνται χάρη σε μία εσωτερική ώθηση.

Η προσπάθεια του μεγάλου μυστικού παρουσιάζει περισσότερα κοινά σημεία με αυτήν του καλλιτέχνη παρά με αυτήν του φιλοσόφου, διότι οι δύο πρώτοι εκκινούν από μία υπερνοητική συγκίνηση[1424]. Ωστόσο, και τα τρία είδη αντιμετωπίζουν την « απαίτηση δημιουργίας ». Ο μεγάλος μυστικός, ο καλλιτέχνης και ο φιλόσοφος πρέπει « κάθε φορά » να

[1423] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1197/277 (ελλην. μτφρ., σ. 202).

[1424] *Ό.π.*, σ. 1197/277 (ελλην. μτφρ., σ. 202).

καταβάλλουν προσπάθεια (διαφορετικού είδους ο καθένας)[1425] ώστε να επανέρχονται στο αφετηριακό βίωμα, αναζωογονώντας και εντατικοποιώντας έτσι την εναρκτήρια προσπάθεια και μεταμορφώνοντας αυτό που βιώθηκε αρχικά.

Ως κύρια αιτία της προαναφερθείσας ανάγκης φαίνεται η αναπόφευκτη επαφή της κάθε προσπάθειας με την ύλη, δηλαδή με ό,τι έχει ήδη εγκαθιδρυθεί σε αυτήν: ιδέες, λέξεις, έννοιες, χρώματα, υλικά, ήχους. Πρόκειται θα λέγαμε για έναν περιορισμό, για μία δέσμευση. Αυτός μάλιστα που φαίνεται να δεσμεύεται περισσότερο από τη χρήση των εννοιών, από τα διάφορα νοητικά εργαλεία είναι ο φιλόσοφος, η προσπάθεια του οποίου δεν εγγράφεται σε μια έμφυτη κλίση (όπως ο καλλιτέχνης) ούτε έχει ως πηγή δύναμης την ίδια την αρχή της ζωής (όπως ο μεγάλος μυστικός). Από την άλλη όμως μεριά, ακόμη και ο μεγάλος μυστικός αντιμετωπίζει την αντίσταση της ύλης, όχι μόνο τόσο με τη στενή έννοια, αυτήν του σώματος, αλλά, επίσης και κυρίως με την ευρύτερη έννοια, αυτήν της φύσης ως αναγκαιότητας, της ανθρώπινης φύσης και της φυσικής κοινωνίας και ηθικής των ανθρώπων.

Επίσης, σύμφωνα με τον Bergson, η μυστικιστική εμπειρία μπορεί να αποτελέσει ένα « ισχυρό βοήθημα (auxiliaire puissant) της φιλοσοφικής έρευνας »[1426]. Βεβαίως, η μυστική γνώση δεν προσφέρει την οριστική βεβαιότητα, αλλά συνιστά την « προνομιακή εμπειρία » της επαφής με την αρχή της ζωής, γεγονός που θα φωτίσει τη σημασία και τον προορισμό της[1427]. Ο μεγάλος μυστικός επιτυγχάνει τη μέγιστη επαφή με την αρχή της ζωής. Άλλωστε, ο "Θεός των μυστικών" διακρίνεται ποιοτικά από αυτόν της θρησκείας, αλλά και από αυτόν των φιλοσόφων (του Λόγου), διότι δεν είναι μόνο πηγή επικοινωνίας αλλά και δημιουργίας[1428].

Με τον τρόπο αυτό, η θρησκευτική εμπειρία των μεγάλων μυστικών μπορεί να ενταχθεί στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρίας περί γραμμών γεγονότων, της μεθόδου της μεταφυσικής, προεκτείνοντας τις ενοράσεις της φιλοσοφίας[1429]. Με τον τρόπο αυτό, ο

[1425] *Ό.π.,* σ. 1190/268 (ελλην. μτφρ., σ. 196).

[1426] *Ό.π.,* σ. 1188/266 (ελλην. μτφρ., σ. 194).Πρόκειται για μία μπερξονική θέση η οποία εύλογα προκαλεί έκπληξη. Τί μπορεί να προσφέρει η θρησκευτική εμπειρία στον φιλόσοφο, βλ. ενδεικτικά M. Merleau-Ponty, *Signes,* σ. 308- 311. Σχετικά με το θέμα του ρόλου του μυστικισμού στη φιλοσοφία, βλ. κυρίως G. Waterlot, « Le mysticisme, ‘un auxiliaire puissant de la recherche philosophique’ ? », σ. 249-278.

[1427] Βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1185-1186/263 (ελλην. μτφρ., σ. 192). Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, σε συνέντευξή του (στις 2 Μαρτίου του 1932) στον Jacques Chevalier (βλ. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 656), εάν κομίζει κάτι πραγματικά καινούργιο με το τελευταίο του έργο, αυτό έγκειται ακριβώς στην εισαγωγή της μυστικιστικής μεθόδου στη φιλοσοφική έρευνα, στην ανάδειξη της δυνατότητας συμβολής της εμπειρίας της πρώτης στον εμπλουτισμό της διερεύνησης της πραγματικότητας.

[1428] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 384 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 62).

[1429] Βλ. *DSMR, Œuvres*, σ. 1185-1186/263, 1192-1193/271-272 (ελλην. μτφρ., σ. 192, 198).

μυστικισμός, η βαθιά θρησκευτική εμπειρία θα υποδείξει στην επιστήμη τις δύο οδούς της ζωής, τη διπλή νοηματοδότησή της ως πνεύματος και ως ύλης και, τέλος, την ενιαία αρχή που διασφαλίζει την ενότητα της ζωής.

Γ. Ο ρόλος της εμπειρίας στις φιλοσοφίες των Biran και James

1/ Η εσωτερική εμπειρία στους Biran και James

Ο σημαντικός ρόλος που κατέχει η εσωτερική παρατήρηση στον στοχασμό του Maine de Biran είναι έκδηλος, δεδομένου ότι το σύνολο της σκέψης του θεμελιώται σε ένα συνειδησιακό γεγονός, σε ένα άμεσο δεδομένο της προσωπικής εμπειρίας: αυτό του αισθήματος που έχουμε της βουλητικής επενέργειας επί του σώματος. Η κινητήρια προσπάθεια ως πρωταρχικό γεγονός αποκτάται μέσω μιας εσωτερικής αναδίπλωσης που επιτρέπει στον φιλόσοφο να παρατηρεί και να αναστοχάζεται σχετικά με τον εσωτερικό κόσμο. Ο Paul Janet χαρακτηρίζει τον Biran ως έναν « παθιασμένο παρατηρητή του εαυτού του (passionné observateur de lui-même) »[1430].

Οφείλουμε να τονίσουμε, ακολουθώντας τη διαπίστωση της Anne Devarieux, ότι στην περίπτωση του Biran δεν έχουμε απλώς μια μορφή εσωτερικής παρατήρησης, αλλά επιπροσθέτως, πρόκειται για την κατάθεση και τη διερεύνηση της εσωτερικής εμπειρίας[1431] με συστηματικό τρόπο. Υπό την επίδραση της φυσιολογίας, ο φιλόσοφος διευρευνά την εσωτερική ζωή με εμπειρικό τρόπο (άμεση παρατήρηση), ενώ, στη συνέχεια, υπερβαίνει τις παραδοχές της φυσιολογίας, τουλάχιστον ορισμένες από αυτές, αναζητώντας το υποκείμενο εντός του ενεργήματος της κίνησης ή μάλλον το υποκείμενο αυτό καθεαυτό που εκδηλώνεται ως ενέργημα ανεξάρτητα από τις εξωτερικές συνθήκες[1432]. Άλλωστε, όπως μας επισημαίνει ο Gouhier, ο « νεαρός Biran προτίθεται να θεμελιώσει μια πειραματική φυσική της ψυχής », θέτοντας ως βάση το πρωταρχικό γεγονός της κινητήριας προσπάθειας[1433].

Το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας κατέχει την πρώτη θέση σε γνωσιοθεωρητικό

[1430] P. Janet, L*es maîtres de la pensée moderne*, σ. 367.

[1431] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 7.

[1432] Βλ. V. Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, σ. 190.

[1433] Βλ. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 36. Ο συγγραφέας παραπέμπει στα *Œuvres,* τ. I (στην έκδοση των έργων του Maine de Biran από τον Victor Cousin), σ. 110.

επίπεδο και συγκροτεί την "πρώτη γνώση", αυτή της συνείδησης του εαυτού. Η κινητήρια προσπάθεια ως "πρωταρχικό" γεγονός της συνείδησης ταυτίζεται με την αυτοσυνειδησία και συνιστά την πρωταρχική γνώση. Ως πρωταρχική γνώση είναι ανεξάρτητη, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, από τον εξωτερικό κόσμο, αλλά ταυτόχρονα αποτελεί το θεμέλιο της γνώσης του κόσμου αυτού. Φαίνεται μάλιστα ότι αποτελεί μια πρωταρχική αντικειμενική γνώση. Σημειώνουμε ωστόσο ότι ο όρος "γεγονός" σχετικοποιεί τη γνώση που μας δίνεται, η οποία δεν είναι δηλαδή απόλυτη[1434], εφόσον συναρτάται με την εμπειρία της δικής μας ύπαρξης, η οποία δεν είναι δεδομένη. Όπως έχουμε πει, η κατάληψη του εαυτού μας συμπίπτει με το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας: όταν κοιμόμαστε βρισκόμαστε σε παθητική κατάσταση, δεν έχουμε συνείδηση του εαυτού. Σύμφωνα με τον Biran, η μετάβαση στην εγρήγορση συνοδεύεται από την επανάκτηση του αισθήματος της προσωπικής ύπαρξης[1435].

Μολονότι στη « φυσική τάξη του χρόνου » το θυμικό προηγείται του βουλητικού, στο επίπεδο της συνείδησης η βουλητική (υπερογανική) δύναμη εμφανίζεται ανεξάρτητη, δηλαδή δεν καθορίζεται απαραιτήτως από το θυμικό και από το ένστικτο[1436]. Όπως είδαμε, σύμφωνα με τον Biran, αποκτούμε συνείδηση της ύπαρξής μας ως προσπάθεια δράσης επί του σώματος.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι τόσο στον Bergson όσο και στον Biran η προσπάθεια διερεύνησης της εσωτερικής εμπειρίας διαδραματίζει, σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, ένα θεμελιώδη ρόλο. Ο Madinier ισχυρίζεται ότι πρόκειται για μία μορφή « πειραματικής πνευματοκρατίας (spiritualisme expérimental) »[1437], ενώ ο Montebello χαρακτηρίζει τη σκέψη του Biran ως «υπερβατολογικό εμπειρισμό (empirisme transcendantal)»[1438]. Ωστόσο, η

[1434] Βλ. *E,* σ. 14-21.

[1435] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 1).

[1436] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 160-161, ο οποίος παραπέμπει σε δύο επιστολές του φιλοσόφου στον Ampère, βλ. *Correspondance philosophique*, *Maine de Biran-Ampère*, (τ. XIII-1), (20 Οκτωβρίου 1808), σ. 128 και (29 Οκτωβρίου 1808), σ. 150.

[1437] Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 368.

[1438] Βλ. P. Montebello, *La décomposition de la pensée,* σ. 107-109, 120-121, 127. Σύμφωνα με τον μελετητή, η μπιρανιανή σκέψη διακρίνεται από δύο πλευρές, μία εμπειρική και μία υπερβατολογική, καμία εκ των οποίων δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα της άλλης. Το "γεγονός της σκέψης" παραπέμπει στην "υπερβατολογική εμπειρία" της ύπαρξης ως υποκειμενικότητας. Βλ. *ό.π.*, σ. 126-127. Από την άλλη πλευρά, η Anne Devarieux θεωρεί ότι ο Montebello διαχωρίζει τη κίνηση από την από την αιτία που την προκαλεί, τη σκέψη από το αίσθημα του εγώ. Σύμφωνα με την ίδια συγγραφέα, η μπιρανιανή σκέψη δεν είναι ένας "υπερβατολικός εμπειρισμός", αλλά « μια φιλοσοφία της εσωτερικής ενεργού αίσθησης (sens intime actif) », δίνοντας μεγαλύτερη έμφαση στον εμπειρικό

μπερξονική σκέψη, εκτός από τη χρήση της ενδοσκοπικής μεθόδου, θεμελιώνεται εξαρχής στο γεγονός της διάρκειας κι ειδικότερα, στην ενόραση της διάρκειας, μια πράξη που υπερβαίνει το ψυχολογικό πεδίο, μία ψυχολογική και συνάμα μεταφυσική αρχή.

Η ενόραση της διάρκειας συνιστά το θεμέλιο του μπερξονικού στοχασμού. Από την άλλη πλευρά, η ενόραση (intuition) στον Biran δεν έχει καμία σχέση με το νόημα που έχει η ίδια έννοια στον Bergson. Στον Biran η ενόραση, συγκριτικά με αυτήν του Bergson, αποτελεί μια δύναμη περιορισμένης εμβέλειας : αυτήν της αυθόρμητης αναπαράστασης (représentation spontanée), της «άμεσης (immédiate) ή έμμεσης (médiate) αναπαράστασης ενός αντικειμένου » και των μερών του στο χώρο[1439]. Η έννοια της ενόρασης στον Biran ως αναπαραστατική λειτουργία αναφέρεται στον χώρο, σε αντίθεση με την μπερξονική έννοια της ενόρασης που έχει ως σημείο αναφοράς το βάθος της πραγματικότητας και αντιμετωπίζει μάλιστα δυσκολία στην έκφραση της υπό τους όρους του χώρου. Επιπλέον, η ενόραση στον Biran δεν συνδέεται με την προσπάθεια του εγώ[1440], ενώ στον Bergson η ίδια έννοια, όπως είδαμε, συνιστά την ανώτερη έκφραση της γνωστικής δύναμης του ανθρώπου.

Παρόλο λοιπόν που η ενορατική λειτουργία φαίνεται να αποτελεί για τον Biran απαραίτητη συνθήκη της αντίληψης, η ενόραση αυτή καθαυτή δεν αποτελεί ούτε προϋποθέτει κάποια προσπάθεια, ενώ η σύνδεσή της με τον εαυτό δεν είναι αναγκαστική. Μάλιστα, ο τρόπος σύνδεσης μεταξύ των ενοράσεων και του εγώ διαφέρει από αυτόν του εγώ και των παθημάτων (affections). Όπως διαβάζουμε :

« Το εγώ δεν συμπάσχει (sympathiser) καθόλου με τις ενοράσεις όπως με τα παθήματα· [το εγώ] δεν ταυτίζεται ποτέ με τις πρώτες όπως με τις δεύτερες, για τον απλό λόγο ότι η ενόραση είναι αδιάφορη (indifférente) και στερείται (dénuée) περισσότερο ή λιγότερο των τρόπων της ηδονής (plaisir) και του πόνου (douleur). Δεν υπόκειται διόλου, όπως το πάθημα στην αυθόρμητη διέγερση (s'éxalter) που φτάνει σε σημείο να απορροφά κάθε αίσθημα του εγώ, ενώ όταν [η ενόραση] συνενώνεται μαζί του, διατηρεί με μεγαλύτερη ομοιομορφία (uniformité) και σταθερότητα (constance) τον νέο χαρακτήρα της σχέσης που προστέθηκε σε αυτήν »[1441].

Ο όρος-κλειδί για την κατανόηση της νοηματοδότησης του όρου της ενόρασης στον Biran είναι ίσως αυτός της αυθορμησίας (spontanéité). Η αυθορμησία αναφέρεται σε κάτι που διακρίνεται από το αίσθημα του υπάρχειν και συνεπώς δεν απαιτεί την καταβολή προσπάθειας. Η ενόραση αποτελεί λοιπόν μια λειτουργία η οποία δεν συνοδεύεται

χαρακτήρα της σκέψης του φιλοσόφου. Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 90-94, 113, 160-161.

[1439] *DEA,* σ. 251.

[1440] Βλ. ενδεικτικά, *E,* σ. 316-318 (εκδόσεις Tisserand).

[1441] *E,* σ. 316 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας) (εκδόσεις Tisserand).

απαραίτητα από το αίσθημα του εγώ. Η μπιρανιανή ενόραση:

« εκφράζει πολύ καλά ό,τι η ψυχή βλέπει και αντιλαμβάνεται αυθορμήτως σε αυτήν και εκτός αυτής, χωρίς προσπάθεια εκ μέρους της ή χωρίς ένα ενέργημα που γίνεται αντιληπτό (acte aperçu)»[1442].

Η τελείως διαφορετική προσέγγιση της ενόρασης από τους δυο φιλοσόφους είναι ένα σημαντικό στοιχείο για τη σχέση μεταξύ των δύο στοχασμών. Οφείλουμε να επισημάνουμε ωστόσο ότι τόσο ο Biran όσο και ο Begson αντιπαρατίθενται στη νοησιαρχική προσέγγιση [στα « δικαιώματα (droits) της νόησης και της αναπαράστασης» όπως έγραφε ο Merleau-Ponty[1443]] της ανθρώπινης συνείδησης και γνώσης. Επιπροσθέτως, οι δύο θεωρήσεις εντάσσονται σε μια γαλλική παράδοση ψυχολογικής σκέψης που εναντιώνεται στη μηχανιστική μέθοδο της αγγλοσαξονικής σχολής καθώς και στην καρτεσιανή παράδοση της γαλλικής σκέψης. Σε αυτήν τη γαλλική "σχολή" αναφέρεται και ο ίδιος ο Bergson, αποκαλώντας την δυναμική (dynamique) και αντιδιαστέλλοντάς την προς τον συνειρμισμό των ιδεών. Η δυναμική "σχολή" είναι αυτή που αναδεικνύει και προάγει τη δραστηριότητα του πνεύματος. Επιπλέον, η δυναμική αυτή προσέγγιση της επιστήμης της ψυχολογίας, όπως επισημαίνει ο Bergson, έχει τις ρίζες της στη σκέψη του Condillac[1444]. Κατά τον Madinier επίσης, ο Condillac βρίσκεται στη βάση « αυτής της πνευματοκρατίας », για την οποία το υποκείμενο δεν τοποθετείται δίπλα στο αντικείμενο, αλλά σε σχέση με (rélativement à) αυτό[1445].

Η ενδοσκοπική μέθοδος αποτελεί κύριο στοιχείο της σκέψης του James, καθώς ο Αμερικανός βασίζεται στα δεδομένα της ενδοσκοπικής έρευνας, δηλαδή της έρευνας «στο εσωτερικό των σκέψεων μας και στην καταγραφή αυτών που ανακαλύπτουμε εκεί»[1446]. Παράλληλα, ο ψυχολόγος και φιλόσοφος ασκεί κριτική στην ενδοσκόπηση της γερμανικής "σχολής" (αυτήw του Wundt και τον οπαδών του), η οποία, κατά τη γνώμη του, περιοριζόταν στα δεδομένα της πειραματικής, δηλαδή της εργαστηριακής έρευνας. Αντιθέτως, η δική του χρήση της συγκεκριμένης μεθόδου συμπεριλαμβάνει τις εμπειρίες της καθημερινής ζωής, δίνοντας μάλιστα τα πιο ενδιαφέροντα κι αξιοσημείωτα παραδείγματα από την ίδια την προσωπική του ζωή· εμπνέεται ακόμα και από τη λογοτεχνία[1447].

Κατά τον Madelrieux, η ενδοσκόπηση ως μέθοδος στον James δεν διαφέρει από την

[1442] *A,* σ. 153 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1443] Βλ. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebrance, Biran et Bergson*, σ. 51.

[1444] Βλ. τη σύνοψη από τον Bergson του έργου του Paul Janet *Principes de métaphysique et de psychologie* στο Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, σ. 189 καθώς και σ. 307 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 23).

[1445] Βλ. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, σ. 37.

[1446] *PP,* I, σ. 185.

ενδοσκόπηση των συγχρόνων του. Σημειώνουμε ότι η περίοδος στην οποία αναφερόμαστε χαρακτηρίζεται από ένα πλουραλισμό μεθόδων[1448]. Διερωτώμαστε ωστόσο σχετικά με τη συμβολή του ενδοσκοπικού τρόπου προσέγγισης των εσωτερικών φαινομένων στο γενικό πλαίσιο της σκέψης του φιλοσόφου, δηλαδή όχι απλώς ως μέρος της ψυχολογικής του θεωρίας. Θα μπορούσε άραγε να συνιστά ένα "εργαλείο", όπως φαίνεται να ισχύει στην περίπτωση της μπερξονικής φιλοσοφίας, το οποίο προετοιμάζει αυτό που ο Αμερικανός θεωρεί ως διεύρυνση της εμπειρίας; Δεν μπορούμε να αποφανθούμε με σιγουριά, αλλά θα αρκεστούμε να επισημάνουμε ότι τα παραδείγματα ενδοσκοπικής έρευνας του επιτρέπουν να περιγράψει κάτι από τη ροή, από τους τρόπους εκδήλωσης του συνειδησιακού ρεύματος.

Υπενθυμίζουμε επίσης ότι ο James αντιτίθεται στον τρόπο της πειραματικής έρευνας του Wundt στηριζόμενος σε μια τελείως διαφορετική σύλληψη του ανθρώπινου πνεύματος. Εκκινώντας από τη συνειδησιακή ροή, ο James εστιάζει την προσοχή του στον τρόπο λειτουργίας του πνεύματος (και όχι στο περιεχόμενο του άλφα ή βήτα φαινομένου), γεγονός που προσδίδει στη σκέψη του μια δυναμική. Όπως είδαμε, ο όρος της προσαρμογής συνυφαίνεται με αυτόν της επιλογής (select) που, στη συνέχεια, αποκτά σαφέστερο ηθικό περιεχόμενο (choice). Το σημείο αναφοράς της προαναφερθείσας προοδευτικής μετάβασης είναι ο όρος της ανθρώπινης δράσης. Η προώθηση (ή η αναστολή) της ανθρώπινης δράσης αναδεικνύεταιι ως η κύρια συνθήκη και ως το κρίσιμο κριτήριο στη σκέψη του James. Τούτο ισχύει σε όλα τα στάδια της σκέψης του: από τη μελέτη του ανθρώπινου πνεύματος ως δραστηριότητας (και όχι απλώς της δραστηριότητας του ανθρώπινου πνεύματος) και την επιλογή της ελευθερίας μέχρι και την επιλογή του Θεού (δηλαδή την πίστη στις ιδέες της ελευθερης βούλησης και της ύπαρξης του Θεού).

Επίσης παρατηρούμε ότι ο ψυχολόγος και φιλόσοφος επικαλείται παραδείγματα της καθημερινής εμπειρίας αναφορικά με τον μη βουλητικό χαρακτήρα της ιδεοκινητικής δράσης, δηλαδή της πλειονότητας των πράξεών μας)[1449]. Είναι μάλιστα ενδεκτικό ότι, κατά

[1447] Σχετικά με τη μέθοδο ενδοσκόπησης στον James, βλ. ενδεικτικά H. Gardner, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit*. Τίτλος πρωτοτύπου: *The Mind's new science. A History of the new cognitive revolution* (1985), γαλλ. μτφρ., σ. 129.

[1448] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 9-10: ο εν λόγω πλουραλισμός των μεθόδων (υποκειμενικών και αντικειμενικών, ενδοσκοπικών και πειραματικών) χαρακτηρίζει την περίοδο όπου η ψυχολογία αναδεικνύεται ως θετική επιστήμη, διαχωρίζοντας τη θέση της από την πνευματοκρατική ψυχολογία των προγενέστερων (η οποία διέθετε μόνο υποκειμενικές μεθόδους) και από τη συμπεριφοριστική θεώρηση των μεταγενέστερων (η οποία δεν χρησιμοποιεί παρά αμιγώς αντικειμενικές μεθόδους).

[1449] Βλ. *PP,* II, σ. 1131: Οι καθημερινές μας λειτουργίες, εκτός από σπάνιες περιπτώσεις, υπάγονται σε αυτό το πρώτο είδος δράσης: «δεν αναπνέω χάριν ευχαρίστησης, αλλά απλώς διαπιστώνω ότι αναπνέω, όπως δεν γράφω

τον James, η ενδοσκόπηση δεν μας δίνει καμία απόδειξη περί του αισθήματος της εννεύρωσης, του αισθήματος παρέμβασης μιας κεντρικής δύναμης στην εκτέλεση των μυϊκών κινήσεων. Αντιθέτως, διά της ενδοσκόπησης συμπεραίνουμε ότι το εν λόγω αίσθημα είναι άχρηστο στην ιδεοκινητική δράση[1450].

Η εξέταση του όρου της στάθμισης (deliberation) είναι άκρως ενδεικτική της μεθοδολογικής αξίας της ενδοσκοπικής μεθόδου, καθώς, αν και η στάθμιση επιτυγχάνεται με διάφορους τρόπους, ο James επιχειρεί να σκιαγραφήσει τους πιο χαρακτηριστικούς τύπους της. Σημαντικό μέρος της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου φαίνεται επομένως να στηρίζεται στην ενδοσκοπική έρευνα διά της οποίας επιτυγχάνεται η περιγραφή της εσωτερικής σύγκρουσης των κινήτρων-ιδεών και ο εντοπισμός της στιγμής όπου παρεμβαίνει με ξεκάθαρο τρόπο η βούληση, η στιγμή της βουλητικής απόφασης (fiat)[1451]. Ο Bergson αναφέρεται μάλιστα στον τρόπο χρήσης της ενδοσκόπησης από τον Αμερικανό, δίνοντας ωστόσο έμφαση στον ρόλο των κιναισθητικών εικόνων[1452], οι οποίες είναι «πολύ φευγαλέες (fuyantes)» κι έτσι μπορούν να διαφεύγουν του εσωτερικού (ενδοσκοπικού) ελέγχου. Μάλιστα είναι «τόσο πιο δύσκολο να συληφθούν όσο γρηγορότερα παράγεται η διαδικασία [της μυϊκής προσπάθειας]»[1453].

Από την άλλη πλευρά, ο Γάλλος παραθέτει και σχολιάζει την άποψη του James κατά την οποία η υποστασιοποίηση οντοτήτων, χωρίς αυτές να αποτελούν πραγματικά πρόσωπα, συντελείται λόγω ενός αμυντικού τρόπου αντίδρασης απέναντι στην πλήρη καταστολή που θα προκαλούσε το αίσθημα του φόβου, αίσθημα που είναι ανάλογο της νοητικής επεξεργασίας του επικείμενου κινδύνου. Με αφορμή το βίωμα του σεισμού στην Καλιφόρνια το 1905, ο James καταθέτει τη δική του εμπειρία: στον σεισμό αποδίδεται αυθόρμητα μια

χάριν της ευχαρίστησης της γραφής» αλλά απλώς επειδή κάποτε άρχισα αυτή τη δραστηριότητα και συνεχίζω να βρίσκομαι σε μια νοητική διέγερση τέτοια που μου επιτρέπει να «γράφω ακόμη καλά». Όπως έχουμε δείξει, η ιδεοκινητική δράση αναφέρεται σε δραστηριότητες που, όπως φαίνεται, είναι "καθορισμένες" από την εγκεφαλική δραστηριότητα με τέτοιον τρόπο ώστε η επιτέλεσή τους δεν χρειάζεται να ανατεθεί σε κάποια άλλη δύναμη.

[1450] *Ό.π.*, σ. 1110. Για την εννεύρωση, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 3).

[1451] *PP,* II, σ. 1138-1140. Έχουμε παρουσιάσει αναλυτικά του διάφορους τύπους στάθμισης στη θεωρία του James, βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

[1452] Έχουμε ήδη αναφερθεί στον κρίσιμο ρόλο που διαδραματίζουν, κατά τον Γάλλο, οι κιναισθητικές εικόνες στο πλαίσιο εκτέλεσης των μυϊκών κινήσεων, σε αντίθεση με τη θεωρία του Αμερικανού. Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 3 και Γ. 4).Υπενθυμίζουμε ότι με τον όρο "κιναισθητικές εικόνες" ο Bergson εννοεί τη σωματική μνήμη στη βάση της οποίας ο φιλόσοφος δίνει τη δική του ερμηνεία του φαινομένου της μυϊκής προσπάθειας, αντιτιθέμενος στην αρχή της εννεύρωσης, αλλά μη θεωρώντας επαρκείς τις περιφερικές θεωρίες, όπως αυτή του James.

[1453] P. Fontana, *Mélanges*, σ. 694.

πρόθεση, ως εάν αντιμετωπίζαμε έναν ζωντανό οργανισμό. Ο σεισμός προβάλλει έτσι ως μια οντότητα που μας είναι εχθρική, που μας προκαλεί έντονο φόβο. Μπροστά στο ενδεχόμενο ενός παραλυτικού φόβου απέναντι σε ένα γεγονός όπως ένας μεγάλος σεισμός, η φύση θα προβάλει έναν ψυχολογικό μηχανισμό, μια αμυντική αντίδραση.΄Ετσι η φύση τροποποιεί τη νοητική λειτουργία: «η νόηση, με την ώθηση του ενστίκτου, μετασχηματίζει για λογαριασμό της την κατάσταση. Γεννά την καθησυχαστική εικόνα», η οποία «δίνει στο Συμβάν μια ενότητα και μια ατομικότητα, που το κάνουν μεν πονηρό, ή και κακό ον, αλλά ον που είναι κοντά μας, που έχει κάτι κοινωνικό και ανθρώπινο»[1454].

Ο Bergson επιχειρεί επιπλέον να επικυρώσει την εμπειρία του Αμερικανού (με τον οποίο διατηρούσε προσωπική αλληλογραφία και φιλία στην οποία έχουμε αναφερθεί αρκετές φορές) παραθέτοντας ένα προσωπικό παράδειγμα, αυτό του ατυχήματος κατά τη διάρκεια της ιππασίας καθώς και ένα δεύτερο σχετικά με την κήρυξη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Και στις δύο περιπτώσεις, η μετάβαση από το αφηρημένο, από το ενδεχόμενο του κινδύνου, στο συγκεκριμένο (όπου ερχόμασταμε αντιμέτωποι με το ίδιο το τρομακτικό γεγονός) σηματοδοτεί ταυτόχρονα την μετάβαση σε έναν τρόπο αντίδρασης που διαφέρει από τον τρόπο με τον οποίο επεξεργαζόμαστε νοητικά μια επικείμενη καταστροφή. Επιπλέον, ο συγκεκριμένος τρόπος διαφέρει και από αυτόν της συγκίνησης, του έντονου φόβου που θα οδηγούσε στην καταστολή της δράσης μας, στη «συρρίκνωση της βούλησης». Στον φόβο λοιπόν, ο οποίος απορρέει από τη νοητική ανάλυση, αντιπαρατίθεται μια απλούστευση του μεγάλου κινδύνου, ο οποίος αποκτά το χαρακτήρα μιας οντότητας (μετατρέπεται σε «στοιχειώδη προσωπικότητα»), η οποία δεν είναι εντελώς ξένη ως προς εμάς: «Είναι δυνατόν να υπάρχει ανάμεσά μας μια ορισμένη συντροφικότητα», που «μας κάνει να νιώθουμε άνετα, μας χαλαρώνει και μας προδιαθέτει να κάνουμε απλούστατα το καθήκον μας»[1455].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι και στους τρεις φιλοσόφους (Biran, James, Bergson,) η εσωτερική εμπειρία βρίσκεται σε μία περίοπτη θέση αναφορικά με τη διερεύνηση της εσωτερικής ζωής. Με την έννοια αυτή και στους τρεις στοχασμούς απαντάται μια μορφή εσωτερικού εμπειρισμού. Ωστόσο στους Bergson και James η εσωτερική αναδίπλωση συνιστά το θεμέλιο στο οποίο θα διαμορφωθούν δυο σκέψεις που θα έχουν ως (κοινό) άξονα την ανθρώπινη δράση και τους ποικίλους τρόπους εκδήλωσής της, ή ακόμη καλύτερα την εμπειρία (για τον Γάλλο) ή τις εμπειρίες (για τον Αμερικανό) της δράσης μας.

[1454] *DSMR, Œuvres*, σ. 1105-1111/161-167 (ελλην. μτφρ., σ. 120-124). Όσον αφορά τον James, ο Γάλλος παραπέμπει σε χωρίο του William James, *Memories and Studies*, σ. 209-214, το οποίο παρατίθεται στο H.M. Kallen, *Why religion*, (Νέα Υόρκη, 1927).

[1455] *DSMR, Œuvres*, σ. 1105-1111/161-167 (ελλην. μτφρ., σ. 120-124).

Ο Bergson στις *Δύο πηγές* ακολουθεί τη μέθοδο του James στις *Παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας*, αυτήν της ενδοσκόπησης[1456]. Ωστόσο, ο Γάλλος διαφοροποιείται ως προς αυτό που αποτελεί το αντικείμενο πραγμάτευσης του έργου. Πιο συγκεκριμένα, ο Bergson χρησιμοποιεί την ενδοσκόπηση για να φέρει στην επιφάνεια τη φυσική πηγή της κοινωνίας, της ηθικής και της θρησκείας. Η ενδοσκόπηση αποκαλύπτει τη μία πηγή της ηθικής (την υποχρέωση), αυτή που είναι φύσει στο ανθρώπινο είδος. Υπάρχει όμως και μία άλλη ηθική, μία άλλη κοινωνία και μία άλλη θρησκεία, αυτές της ανθρωπότητας ως υπέρβασης των φυσικών δεδομένων[1457], η εμφάνιση των οποίων υπερβαίνει την ενδοσκόπηση και προϋποθέτει την ενόραση. Πάντως, η προβληματική της δυαδικότητας της ηθικής στον Bergson θα αποτελέσει, όπως θα δούμε παρακάτω, το κύριο σημείο απόκλισης του τρόπου πραγμάτευσης της θρησκευτικής εμπειρίας και δράσης από αυτόν του James.

2/ Η διεύρυνση της εμπειρίας στους Bergson και James

Το ζήτημα της διεύρυνσης της εμπειρίας, το αίτημα ενός διευρυμένου εμπειρισμού (empirisme élargi)[1458] είναι κοινό αίτημα και στους δυο στοχαστές. Η προαναφερθείσα σύγκλιση συντελείται προοδευτικά: όπως έχουμε αναλυτικά παρουσιάσει, οι δυο στοχασμοί εκκινούν από διαφορετικές αφετηρίες, και ακολουθούν δυο αντίστροφες, η μία προς τη άλλη, μεθόδους έρευνας, αλλά συναντώνται σε ένα θέμα ουσιαστικής σημασίας και για τους δύο φιλοσόφους, σε αυτό ενός νέου εμπειρισμού.

Υπενθυμίζουμε ότι ο Bergson εκκινεί από την ενόραση της διάρκειας (μία ψυχολογική και συνάμα μεταφυσική αρχή), ενώ ο James από ένα ψυχολογικό γεγονός, αυτό της ύπαρξης του ρεύματος συνείδησης. Επίσης, όπως είδαμε, ο πρώτος εφαρμόζει το μοντέλο των ανώτερων βουλητικών διεργασιών (της επινόησης και της βούλησης) στις κατώτερες (στις αντανακλαστικές κινήσεις), ενώ ο δεύτερος εξετάζει τις ανώτερες διεργασίες στη βάση της κατώτερης, της αντανακλαστικής δραστηριότητας. Ωστόσο, και οι δύο φιλόσοφοι εντοπίζουν στο κατώτερο επίπεδο της ανθρώπινης δραστηριότητας μία στοιχειώδη μορφή επιλογής, γεγονός που, κατά μία έννοια, φαίνεται να προετοιμάζει τη σύγκλισή τους όσον αφορά τη σπουδαιότητα της δράσης και, ειδικότερα, στην εμπειρία που έχουμε της δράσης μας. Πιο

[1456] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 486-487 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 19). Σχετικά με το ρόλο της ενδοσκόπησης στις *Δύο πηγές*, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Α. 2). Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ. 16-17 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[1457] Βλ. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, σ.17 (κριτ. έκδ. Flammarion, εισαγωγή).

[1458] Σχετικά με το σημαντικό αυτό θέμα, βλ. ενδεικτικά S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», *Bergson et James. Cent ans après*, σ. 99-121 και ειδικότερα, σ. 99-102.

ειδικά, η ανθρώπινη δραστηριότητα (ακόμη και στο επίπεδο της αντανακλαστικής δραστηριότητας) βρίσκεται σε άμεση σχέση με το περιβάλλον, γεγονός που ενέχει μια μορφή επιλογής. Παρά τη διαφορά μεθόδου, και οι δύο φιλόσοφοι εναντιώνονται στη μηχανοκρατία[1459].

Η εισχώρηση της επιλογής στις κατώτερες διεργασίες του όντος σηματοδοτεί ένα περιθώριο απροσδιοριστίας της δράσης[1460]. Στον Γάλλο η διάρκεια, ήδη από την εποχή του *Δοκιμίου*, έχει τον χαρακτήρα μιας δημιουργικής δύναμης που βιώνεται από το υποκείμενο, ενώ στον Αμερικανό η έννοια της επιλογής ως ψυχολογικής αρχής συνιστά το θεμέλιο της εισαγωγής της απροσδιοριστίας. Με την εξέλιξη της σκέψης του James, η απροσδιοστία της δραστηριότητάς μας θα έρθει να τεκμηριώσει ένα γεγονός (αυτό της καινοτομίας) του οποίου θα έχουμε συνεχώς την εμπειρία[1461].

Η τζαιημσιανή φιλοσοφία υπερβαίνει, όπως έχουμε δείξει, τον παραδοσιακό εμπειρισμό, δηλαδή αυτόν των Locke, Berkeley και Hume. Σύμφωνα με τον Dewey, ο πραγματισμός του James συνιστά κάτι επαναστατικό σε σχέση με τον ιστορικό εμπειρισμό, τον οποίο επεκτείνει αντικαθιστώντας την αξία του παρελθόντος, της δεδομένης κατάστασης, των προγενέστερων φαινομένων με αυτή του μέλλοντος, των δυνατοτήτων δράσης, των συνεπαγόμενων (conséquents) φαινομένων[1462].

Πριν εξετάσουμε όμως τι εννοούν ως διεύρυνση της εμπειρίας οι Bergson και James, πρέπει να αναφερθούμε στην κοινή τους προσπάθεια ενάντια στην αφηρημένη θεωρητική σκέψη. Ο λεγόμενος αντιδιανοητικισμός συνιστά μια "εκ των βάθρων" (όπως την παρουσιάζουν και οι δυο στοχαστές) κριτική της νοησιαρχίας, δηλαδή των αφηρημένων ιδεών οι οποίες, τρόπον τινά, "επιβάλλονται" στη ροή των πραγμάτων, στον αληθινό τρόπο ύπαρξης του κόσμου και πρωτίστως του πνεύματος. Έχοντας ήδη κάνει αναφορά στις μπερξονικές "ρευστές έννοιες"[1463], μπορούμε να εξετάσουμε την αντίθεση του Αμερικανού στον διανοητικισμό, μια φιλοσοφική εναντίωση που στηρίζεται στην πραγματιστική σύλληψη στη βάση πάντα της φυσιοκρατικής κριτικής της αμιγώς θεωρητικής προσέγγισης του

[1459] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 4) καθώς και κεφ. 2 (ενοτ. Α. 3).

[1460] Αναφερόμαστε σε όλα τα όντα και όχι μόνο στον άνθρωπο. Όπως έχουμε πει [βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 4)], η ικανότητα επιλογής συνιστά ένα σημάδι της νόησης (στον James) ή της βούλησης (στον Bergson). Και για τους δύο η ιδιαιτερότητα του έμβιου όντος συσχετίζεται με την ανάπτυξη του νευρικού συστήματος.

[1461] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

[1462] Βλ. J. Dewey, «Le développement du pragmatisme américain», *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, σ. 412-423 (όπως παρατίθεται από τον Madelrieux, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 209).

[1463] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Α. 1).

πνεύματος. Η τζαιημσιανή κριτική δεν αποτελεί επομένως μια ρομαντική αντίδραση στη νοησιαρχική θεώρηση του ανθρώπου[1464], αλλά θέτει ως ουσιαστικό κριτήριο αυτό της απήχησης στο πεδίο της πράξης των διαφόρων εννοιών και των θεωριών που διαμορφώνονται βάσει αυτών. Στο πλαίσιο αυτό, η διαφορά μεταξύ αντιπάλων θεωριών, όπως ο υλισμός και η πνευματοκρατία, συνίσταται σε μια διαφορά «συναισθηματικής και πρακτικής εμβέλειας (portée émotionnelle et pratique)». Αυτό που διαφέρει είναι ο τρόπος με τον οποίο επιδρούν οι συμπεριφορές μας σε σχέση με τις ελπίδες και τις προσμονές μας και όχι στην ίδια την ουσία ή τα μεταφυσικά κατηγορήματα του Θεού[1465].

Όπως και η μπερξονική φιλοσοφία, ο πραγματισμός του James υποστηρίζει την "εργαλειακή" αξία των εννοιών. Ειδικότερα, οι έννοιες εκφράζουν την οικονομία της σκέψης, δηλαδή αποτελούν μέσα συσχέτισης των εμπειριών μας και δεν αντιστοιχούν αυτές καθεαυτές σε αντικείμενα σκέψης, παρά μόνο σε "εργαλεία" που καθιστούν τις εμπειρίες μας κατανοητές[1466]. Όπως παρατηρούμε η διεύρυνση του εμπειρισμού σχετίζεται με την αλλαγή χρήσης των παραδοσιακών εννοιών. Τούτο απαντάται τόσο στον Αμερικανό όσο και στο Γάλλο, ενώ και οι δυο αναγνωρίζουν ότι η κριτική του διανοητικισμού και, συνακόλουθα, η διαπίστωση της ανάγκης εισαγωγής ρευστών εννοιών (οι οποίες, κατά μία έννοια, συνιστούν "εργαλεία" που θα ακολουθήσουν τη ροή της πραγματικότητας) αποτελούν τα δύο σημεία της σύγκλισης των φιλοσοφιών τους[1467].

[1464] Επισημαίνουμε ότι ο Αμερικανός δεν αποδέχεται τις αμιγώς θεωρητικές προσεγγίσεις τους πνεύματος. Ο James θεωρεί τον άνθρωπο πρωτίστως ως ένα έμβιο ον στον οποίο η νόηση παρέχει ένα πλεονέκτημα ζωτικής σημασίας. Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 141.

[1465] *P,* σ. 55.

[1466] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 307-309. Στο πλαίσιο μιας σειράς διαλέξεων (των "Hibbert Lectures") στην Οξφόρδη το 1908, ο James αφιερώνει μια ολόκληρη διάλεξη στον Bergson με τίτλο: «Ο Bergson και η κριτική του στον διανοητικισμό (Bergson and his Critique of Intellectualism». Η εν λόγω διάλεξη συνιστά ένα σημαντικό σταθμό στην πρόσληψη της σκέψης του γάλλου φιλοσόφου στον αγγλοσαξονικό κόσμο και εκδόθηκε το επόμενο έτος (1009), μαζί με τις υπόλοιπες διαλέξεις, στο έργο *Ένα Πλουραλιστικό Σύμπαν* (ολόκληρος ο τίτλος: *A Pluralistic Universe, Hilbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*). Βλ. Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 90 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 90).

[1467] Στην μακροσκελή επιστολή του Αμερικανού προς τον Bergson (13 Ιουνίου 1907, *Mélanges*, σ. 723), ο πρώτος δίνει έμφαση στον κοινό τους αγώνα ενάντια στον διανοητικισμό, στον οποίο ο Bergson έχει τη θέση του στρατηγού και ο James αυτήν του απλού στρατιώτη. Από τη μεριά του, ο Γάλλος τονίζει την κοινή τους θέση με τον James αναφορικά με τον νέο-ριζικό εμπειρισμό και τη μάχη κατά του διανοητικισμού στις επιστολές του στους Pitkin και Kallen, οι οποίοι είχαν επιχειρήσει να αντιπαραβάλουν τη μία θεωρία προς την άλλη. Ο Pitkin, φιλόσοφος του Πανεπιστημίου Columbia υποστήριζε ότι ο James "νοθεύει" την μπερξονική

Σημειώνουμε ότι οι δύο άνδρες γνωρίζονταν προσωπικά από το 1902, οπότε και ξεκίνησαν να έχουν μια πλούσια αλληλογραφία. Οι παρανοήσεις σχετικά με την "εξ αντανακλάσεως (par ricochet)" επίδραση του ενός στη σκέψη του άλλου, όπως μόλις αναφέραμε, ήταν συχνές. Γενικότερα, είχε θεωρηθεί ότι η τζαιημσιανή ψυχολογία, όπως (τα ψυχολογικού περιεχομένου, άρθα του Αμερικανού) επηρέασε την μπερξονική φιλοσοφία (*Δοκίμιο*), η οποία με τη σειρά της επηρέασε την φιλοσοφία του Αμερικανού[1468].

Παρόλο λοιπόν που ο Bergson και ο James έχουν διαφορετικά σημεία εκκίνησης (μεταφυσική και ψυχολογία αντιστοίχως) και παρά το διαφορετικό "μοντέλο" διερεύνησης των ψυχολογικών φαινομένων, ερχόμαστε στο σημείο συνάντησής τους: αυτό της διευρυμένης εμπειρίας. Σε αυτή τη βάση φαίνεται να εξηγείται η «προδιατεταγμένη αρμονία (harmonie préétablie)» των δύο στοχασμών, γεγονός που επισημαίνεται από τον ίδιο τον γάλλο φιλόσοφο. Στη ίδια βάση (αυτή του διευρυμένου εμπειρισμού), μπορεί να κατανοηθεί το γιατί ο Bergson αναγνωρίζει στον πραγματισμό του Αμερικανού μια «φιλοσοφία προορισμένη, αναμφίβολα, να αντικαταστήσει τον αρχαίο μεταφυσικό δογματισμό»[1469].

Επιπλέον, διαπιστώνουμε ότι τόσο στον Bergson όσο και στον James η ίδια η φιλοσοφία προβάλλει ως μια "θετική" προσπάθεια, δηλαδή ως μια προσπάθεια διερεύνησης η οποία θα θεμελιώνεται στην ολότητα της εμπειρίας[1470], στην οποία θα συμπεριλαμβάνεται και αυτή του θρησκευτικού αισθήματος. Πώς επιτελείται όμως στον καθένα από τους δύο η διεύρυνση

σκέψη "στρατολογώντας" την στη δική του αντιδιανοητική κριτική. Βλ. «James and Bergson: or, Who is Against Intellect?», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* τ. VII, τχ. 9, 28 Απριλίου 1910, σ. 225-231. Ο Kallen, μαθητής του James στο Πανεπιστήμιο του Harvard, υποστήριξε ότι η μπερξονική ενόραση δεν συμβαδίζει με τον πραγματισμό του Αμερικανού. Βλ. *William James and Henri Bergson. A study in Contrasting Theories of Life*, 1914, John Shook (επανέκδοση), Early Defenders of Pragmatism, 4 τόμοι, Bristol, England and Sterling, Virginia, Thoemmes Press, 2001. Βλ. επίσης την επιστολή του Bergson στον Pitkin (18 Μαϊου 1910) καθώς και αυτήν στον Kallen (28 Οκτωβρίου 1915) στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 21-33 (κριτ. έκδ. P.U.F.).

[1468] Άκρως ενδεικτική της σύγχυσης του μπερξονισμού με τον πραγματισμό είναι η θέση του Rageot, ο οποίος σε άρθρο του (« V^e^ Congrès international de philosophie », *Revue Philosophique*, 60, 1905, σ. 84) ισχυρίσθηκε ότι η μπερξονική σκέψη έλκει την καταγωγή της από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού (« Le bergsonisme est d'origine nettement transantlantique »). Η μπερξονική απάντηση έρχεται με την επιστολή του φιλοσόφου στον Ribot (10 Ιουλίου 1905). Βλ. τη γαλλική έκδοση του *Πραγματισμού* του James (1911), στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 17-21. Στην επιστολή αυτή ο Bergson διευκρινίζει και δίνει έμφαση στον κοινό προσανατολισμό της σκέψης του με αυτήν του James προς μια φιλοσοφία "ουσιαστικότερα εμπειρική", σε αντιπαράθεση με αυτήν της *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, η οποία ιδρύθηκε από τον ίδιο τον Ribot το 1876. Βλ. F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, σ. 147-149.

[1469] Βλ. την επιστολή του Bergson στον James (23 Ιουλίου 1908), στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 78-79.

της εμπειρίας; Βλέπουμε ότι, σε ένα πρώτο επίπεδο, η εν λόγω διεύρυνση συσχετίζεται με μια ευρύτερη προσπάθεια προσοχής που υπερβαίνει τον έμφυτο νοητικό προσδιορισμό της, δηλαδή τις εγκεφαλικές συνθήκες που καθορίζουν τη νοητική λειτουργία.

Ωστόσο, σε ένα δεύτερο επίπεδο, αντιλαμβανόμαστε ότι οι τρόποι που προτείνουν οι δύο φιλόσοφοι είναι διαφορετικοί και ειδικότερα ο ένας είναι αντίστροφος του άλλου: ο ένας απευθύνεται στο υποσυνείδητο μέρος του πνεύματος, ο άλλος στο συνειδητό (στο οποίο συμπεριλαμβάνεται το ασυνείδητο). Στον James η διεύρυνση της εμπειρίας, νοηματοδοτούμενη ως διεύρυνση του πεδίου προσοχής, απευθύνεται στην υποσυνείδητη δράση, απαιτώντας έτσι την πτώση (baisse) του συνειδησιακού επιπέδου προκειμένου να απελευθερωθούν (κάτι που είναι δυνατό σε εξαιρετικές περιπτώσεις) τα κρυμμένα και ανυποψίαστα αποθέματα ενέργειας[1471]. Στον Bergson η εντατικοποίηση της βούλησης εξαρτάται από την ενεργοποίηση των συνειδησιακών επιπέδων, δηλαδή είναι συνεκτατή προς τους διάφορους τρόπους ύπαρξης της μνήμης.

Πιο συγκεκριμένα, η έννοια της εμπειρίας στον Bergson είναι αδιαχώριστη από τη διττή ύπαρξη της μνήμης. Η μπερξονική προσπάθεια συνίσταται εξάλλου σε ένα αίσθημα που έχει διπλή φύση: αυτή των δυο όψεων της συνείδησης, της βαθιάς και της επιφανειακής, της καθαρής μνήμης και της προβολής της στον χώρο. Όπως έχουμε δείξει, η διπλή προσπάθεια της μνήμης στηρίζεται στην ψυχολογική και μεταφυσική διάκριση μεταξύ διάρκειας και χώρου[1472] και εκφράζει την κύρια δυαδικότητα του όντος ως σύνθεσης ψυχής και σώματος, δυαδικότητα μεταφυσική και εμπειρική (εσωτερική, δηλαδή ψυχολογική)[1473]. Επιπροσθέτως, η κατασκευή του χώρου συνυφαίνεται με την εξωτερική όψη της συνείδησης και ειδικότερα με τη νοητική λειτορυγία. Στο πλαίσιο αυτό, η διεύρυνση της εμπειρίας αφορά την ενοποίηση των δυο τρόπων "ύπαρξης", των δύο τρόπων δράσης του υποκειμένου: τον εσωτερικό και τον εξωτερικό.

Η αντιστροφή του τρόπου διεύρυνσης της εμπειρίας μας που παρατηρείται μεταξύ των δυο στοχασμών φανερώνει δύο αντίστροφους τρόπους δημιουργίας, δύο αντίστροφους τρόπους εμφάνισης του καινοφανούς, κάτι που εξηγείται στη βάση της διαφοράς μεθόδου που ακολουθούν ο Bergson και ο James, μέθοδοι οι οποίες, όπως έχουμε δει, είναι

[1470] Πβ. την επιστολή-απάντηση του Bergson στον Pitkin (18 Μαΐου 1910) καθώς και αυτήν στον Kallen (28 Οκτωβρίου 1915), στο Fr. Worms (επιμελ.), Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 27.

[1471] Βλ. S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», σ. 119-121.

[1472] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1).

[1473] Πβ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 121.

αντίστροφες η μία προς την άλλη. Επιστρέφοντας με τον τρόπο αυτό στο ζήτημα των διαφορών φύσεως και βαθμού, είμαστε πλέον σε θέση να επανεξετάσουμε το συγκεκριμένο ζήτημα, το οποίο είναι κρίσιμης σημασίας αναφορικά με τη θεματική της βουλητικής προσπάθειας και ειδικότερα όσον αφορά το ερώτημα της καινοτομίας.

Εκκινώντας από διαφορετικές βάσεις, η μπερξονική σκέψη αντιπαραθέτει διάρκεια και χώρο, υπερασπιζόμενος την ποιοτική διαφορά της πρώτης από τον δεύτερο. Επιπλέον, ο χώρος στον Bergson δεν συνιστά παρά μια νοητική κατασκευή, ενώ ο James όχι απλώς δεν αποδίδει στον χώρο μια διαφορετική οντολογική θέση σε σχέση με τον χρόνο, αλλά, αντιθέτως, ακολουθεί μια χωρική "ορολογία" προκειμένου να περιγράψει τη λειτουργία της προσοχής (όπως "πεδίο συνείδησης" και "μεγιστοποίηση προσπάθειας"). Όμως, και στον Bergson συναντούμε αρκετά συχνά "χωρική" ορολογία (όπως το δίπολο ανοιχτό-κλειστό). Αυτό που είναι πραγματικά σημαντικό είναι ότι, όπως έχουμε εξηγήσει, η μέθοδος έρευνας των ψυχολογικών φαινομένων που ακολουθεί ο James αποκλείει τις ριζικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις διάφορες μορφές της ανθρώπινης δράσης. Ο Αμερικανός θέτει ως ερμηνευτικό πρότυπο το "μοντέλο" της κατώτερης-αντανακλαστικής δράσης, σε αντίθεση με τον Γάλλο που ακολουθεί την "εφαρμογή" του τρόπου δράσης της ανώτερης προσπάθειας (προσοχής ή ακόμη και επινόησης) στο σύνολο της δραστηριότητάς μας.

Υπό τις συνθήκες αυτές, όπως έχουμε πει, στον στοχασμό του James οι διαφορές ποσότητας φαίνεται να συνοδεύονται από ποιοτικές τροποποιήσεις[1474]. Η διαφοροποίηση της ανθρώπινης δραστηριότητας στον James διαθρώνεται υπό τους όρους των διαφορετικών βαθμών αυτόματης-ελεύθερης δράσης, δίχως οι βαθμοί αυτοί να εκφράζουν επίπεδα δράσης που διαφοροποιείται το ένα από το άλλο ως προς το είδος, ως προς τη φύση του. Παρ'όλα αυτά, η ποσοτική διαφοροποίηση της δραστηριότητας που επιτελείται σε κάθε επίπεδο (από αυτό της αντανακλαστικής δράσης έως αυτό της δημιουργίας) σηματοδοτεί μια ουσιαστική αλλαγή. Υπενθυμίζουμε μάλιστα αυτό που δηλώνει ο φιλόσοφος: ακόμη και η «μικρή διαφορά είναι σημαντική»[1475].

Από την άλλη πλευρά, για τον γάλλο φιλόσοφο τα πάντα αλλάζουν "εσωτερικώς", θέση ψυχολογική αλλά κυρίως μεταφυσική, στη βάση της οποίας ο Bergson συλλαμβάνει τον χρόνο ως επινόηση. Αξίζει λοιπόν να επαναλάβουμε ότι η μπερξονική έννοια της διάρκειας καθορίζει την ύπαρξη βουλητικών εκδηλώσεων, μορφών προσπάθειας που είναι ριζικά διαοφρετικές η μία από την άλλη. Εν συντομία, όπως επισημαίνει ο Madelrieux, «εάν ο

[1474] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

[1475] «The Importance of Individuals», *WB*, σ. 191.

Bergson είναι ο φιλόσοφος των διαφορών φύσης, ο James είναι αυτός των διαφορών βαθμού»[1476].

Η διαβάθμιση της ψυχικής ζωής μεταξύ αυτοματισμού και ενεργού δράσης, η κινητικότητα μεταξύ δυο ακραίων πόλων, απαντάται εξάλλου και στον Pierre Janet. Το πρότυπο έρευνας, το μοντέλο στο οποίο στηρίζεται η σκέψη του James βρίσκεται σε συμφωνία με τη θεωρία του Janet όσον αφορά τις διαφορές βαθμού που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη δραστηριότητα. Αυτές οι διαφορές στον Bergson νοηματοδοτούνται ως εσωτερικές, δηλαδή ριζικές διαφοροποιήσεις της κάθε δραστηριότητας. Ωστόσο, και οι τρεις προσανατολίζονται σε μια ενιαία θεώρηση της ψυχικής μας ζωής διαμέσου διαφορών (είτε ποσοτικών είτε ποιοτικών), σε αντίθεση με την περισσότερο συγκρουσιακή φροϋδική σύλληψη της σχέσης μεταξύ συνειδητού και ασυνείδητου. Παρά ταύτα, και οι τέσσερις (Bergson, James, Pierre Janet, Freud) συλλαμβάνουν την ανθρώπινη συνείδηση ως μια (διπολική) σχέση, η πρωταρχική λειτουργία της οποίας είναι η δράση, επιτελεί δηλαδή μια πρακτική κι όχι κάποια θεωρητική ή γνωστική λειτουργία[1477].

Επανερχόμαστε στο θέμα της σχέσης μεταξύ του Bergson και του James, παρατηρώντας ότι η διαφορετική προσέγγιση του ερωτήματος της καινοτομίας οφείλεται βεβαίως στον αντίστροφο χαρακτήρα των οδών που ακολουθούν οι δυο στοχαστές όσον αφορά τη μελέτη της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η διαφορά αυτή καθορίζει την αντίστροφη πορεία που ακολουθεί η βουλητική προσπάθεια στους δύο στοχασμούς, η οποία ωστόσο (είτε στην υψηλότερη είτε στην κατώτερη μορφή της) διαδραματίζει έναν καθοδηγητικό ρόλο στις έρευνες και των δυο φιλοσόφων.

Γενικότερα, ο τρόπος σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο στοχασμών κορυφώνεται σε ένα ζήτημα, το οποίο συνιστά ένα «κοινό σημείο», όπου τα επιμέρους συγκεντρώνεται, όπως υποστηρίζει ο Worms, σε ένα «διπλό κέντρο»: αυτό της διαφορετικής προτεραιότητας που ο καθένας από τους δυο φιλοσόφους δίνει στους όρους της πραγματικότητας και της αλήθειας. Ενώ για τον γάλλο φιλόσοφο η πραγματικότητα είναι ανώτερη από την αλήθεια, για τον Αμερικανό η αλήθεια είναι ανώτερη της πραγματικότητας. Όμως και οι δυο καταφάσκουν την ύπαρξη μιας απόστασης μεταξύ των δύο, μιας «θεμελιώδους απόστασης (écart)» μεταξύ πραγματικότητας και αλήθειας, μιας «δυναμικής και γόνιμης απόστασης» μεταξύ πραγματικότητας και γνώσης[1478].

[1476] Βλ. S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», σ. 121.

[1477] Βλ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 108-111. Σχετικά με το ασυνείδητο στον Freud, βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Α. 2). Όσον αφορά τον Pierre Janet, βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 1 και Β. 2).

[1478] Βλ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 131-132 καθώς και σ. 134-139 σχετικά με το πώς πραγματεύονται οι ίδιοι οι Bergson και James το θέμα της πρωτεύουσας σημασίας της

Η σύγκλιση λοιπόν ανάμεσα στον Bergson και τον James στο θέμα της διεύρυνσης της εμπειρίας συνιστά συγχρόνως και το σημείο στο οποίο φανερώνεται μια θεμελιώδης απόκλιση. Τούτο δεν αφορά μόνο τον τρόπο πραγμάτωσης της προαναφερθείσας διεύρυνσης αλλά και το ίδιο το αντικείμενό της. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον James:

«Η αλήθεια, εν ολίγοις, συνίσταται στις ενεργώς βιωμένες σχέσεις μεταξύ των εμπειριών αυτών καθεαυτές»[1479].

Αντιστρόφως, ο Bergson (στην επιστολή του στον Kallen), επιχειρώντας να αποσαφηνίσει τη σχέση της δικής του σκέψης με αυτήν του James, δεν αναφέρεται μόνο στις διαφορετικές απαρχές του καθενός, αλλά και στην θέση της διάρκειας ως προς την πραγματικότητα. Σε αντιδιαστολή προς την παραδοσιακή μεταφυσική, για τον γάλλο φιλόσοφο:

«ό,τι αντιλαμβανόμαστε είναι μια απόλυτη πραγματικότητα. Απλώς, είναι μια πραγματικότητα την οποία πρέπει ολοένα και περισσότερο να συμπληρώνουμε εγκαταλείποντας ορισμένες, εντελώς πρακτικές, συνήθειες συρρίκνωσης (rétrécissement) και να γνωρίσουμε αυτήν την πιο ολοκληρωμένη πραγματικότητα»[1480].

Ενώ λοιπόν στη σκέψη του James η πραγματικότητα εμφανίζεται ως «μια ροή επιμέρους εμπειριών», στον Bergson οι πολλαπλές εμπειρίες αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της πραγματικότητας, η οποία εξάλλου είναι η χρονική πολλαπλότητα. Η διαφορά είναι σίγουρα πολύ λεπτή, αλλά υπαρκτή και μπορεί να κατανοηθεί ικανοποιητικά, αν ιδωθεί στη βάση της αντίστροφης προτεραιότητας που αποδίδεται στους όρους "αλήθεια" και "πραγματικότητα". Το γεγονός αυτό έχει προεκτάσεις στον τρόπο θεώρησης των όρων της ενότητας και της πολλαπλότητας. Για τον Γάλλο, η πραγματικότητα είναι ενιαία και συνάμα πολλαπλή, ενώ για τον Αμερικανό οι αλήθειες φανερώνουν πρωτίστως "πολλαπλές δυνατότητες" που δεν αντιστοιχούν σε μια ενιαία πραγματικότητα, αλλά μας δείχνουν πολλαπλές πραγματικότητες (και όχι, όπως στον Bergson, την πραγματικότητα ως ενιαία πολλαπλότητα). Ο πραγματισμός

πραγματικότητας ή της αλήθειας.

[1479] *ECR*, σ. 552 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 309-315.

[1480] Βλ. την επιστολή-απάντηση του Bergson στον Kallen (28 Οκτωβρίου 1915), στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 30-31 (κριτ. έκδ. P.U.F.) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Το συγκεκριμένο απόσπασμα μας υποδεικνύει τόσο τον πώς συγκλίνουν όσο και το πώς αποκλίνουν οι στοχασμοί του Bergson και του James. Επιπλέον, ο Bergson σημειώνει ότι η νοητικής τάξεως αλήθεια αποτελεί «μια ανθρώπινη επινόηση η οποία έχει ως αποτέλεσμα περισσότερο να χρησιμοποιούμε την πραγματικότητα παρά να μας εισάγει σε αυτήν», βλ. *PM, Œuvres,* σ. 1449/250.

στον James «παρουσιάζεται αρχικά ως ένας πλουραλισμός»[1481], δηλαδή ως εμπειρία πολλαπλών σχέσεων, ως πολλαπλότητα των τύπων σχέσεων και σε αυτήν την πολλαπλότητα συνίσταται η ενότητα του πλουραλιστικού σύμπαντος[1482].

Για τον James η συμφωνία μεταξύ της αλήθειας και της πραγματικότητας, μεταξύ της ιδέας και του πράγματος, μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου δεν συνίσταται σε μια σχέση "αντιγραφής", αλλά σε έναν «οδηγό που μας κατευθύνει» στην πραγματικότητα[1483]. Στη φιλοσοφία του James είναι η αλήθεια που οδηγεί στην ιδέα· η ιδέα γίνεται πραγματική λόγω της δράσης της και δεν είναι πραγματική αυτή καθεαυτή[1484]. Από την άλλη πλευρά, η μπερξονική έννοια της ενόρασης εκφράζει τη διπολικότητα της κίνησης από την απλότητα του εσωτερικού βάθους (ενός συγκεκριμένου πράγματος) στην εξωτερική χωροποίησή της και απολήγει στην (μερική πάντα) ενοποίηση των δυο διαστάσεων της ανθρώπινης συνείδησης και γνώσης: την εσωτερική-υποκειμενική και την εξωτερική-αντικειμενική.

Η συμφωνία της "καθαρής εμπειρίας" του James με τη λειτουργία των εικόνων στον Bergson, στο βιβλίο του *Ύλη και μνήμη,* η αναλογία ανάμεσα στην μπερξονική έννοια της αντίληψης και την τζαιημσιανή σύλληψη της συνέχειας της εμπειρίας[1485], προϋποθέτουν δυο διαφορετικά σημεία αναφοράς για τον καθένα. Για τον αμερικανό φιλόσοφο το εν λόγω

[1481] Βλ. Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, σ. XXX (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή). Βλ. επίσης του ιδίου, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 319, 329-336. Η πλουραλιστική θεώρηση αποτελεί μία βασική συνιστώσα του εμπειρισμού του αμερικανού φιλοσόφου. Εξάλλου, η διαμόρφωση της πλουραλιστικής προσέγγισης διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο στην υπέρβαση της επιρροής του Renouvier, της καντιανής προελεύσεως θεώρησης της ελευθερίας ως συγκεκριμένης επιλογής και στην αναγνώριση της απροσδιοριστίας εντός του εμπειρίας της αλλαγής. Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

[1482] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 341-342.

[1483] Βλ. É. Caillot, *William James et le pragmatisme*, σ. 97.

[1484] Βλ. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme,* σ. 59-69, ιδ. σ. 59, 62, 69.

[1485] Βλ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 133, 143 καθώς και D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme,* σ. 34. Βλ. επίσης την επιστολή του Bergson στον James (20 Ιουλίου 1905), στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 71-72 (κριτ. έκδ. P.U.F.). Σύμφωνα με αυτό που ο James αποκαλεί "ριζικό εμπειρισμό", η "καθαρή" εμπειρία συνιστά το "υλικό (stuff)" από το οποίο αποτελούνται τα πάντα. Η συνέχεια της εμπειρίας φανερώνεται ως ο συνδετικός κρίκος των εμπειριών ή μάλλον των σχέσεων μεταξύ εμπειριών. Βλ « Does "Consciousness" Exist? », *ERE*, σ. 4-5. Στο πλαίσιο αυτό, « τα χαρακτηριστικά υποκείμενο και αντικείμενο, αυτό που αναπαριστάται και αυτό που αναπαριστά, το πράγμα και η σκέψη σηματοδοτούν μια πρακτική διάκριση » λειτουργικής σημασίας και διόλου οντολογικής όπως θα ήθελε ο δυϊσμός. Βλ. « La notion de Conscience », *ERE*, σ. 117: πρόκειται για ομιλία του φιλοσόφου (στα γαλλικά) στο Πέμπτο Διεθνές Συνέδριο Ψυχολογίας που έλαβε χώρα στη Ρώμη στις 30 Απριλίου του 1905. Σημειώνουμε, για άλλη μία φορά, ότι ο Αμερικανός εναντιώνεται στην οντολογική διάσταση που οι νεοκαντιανοί αποδίδουν στη διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου. Βλ. « Does "Consciousness" Exist? », *ERE*, σ. 5.

σημείο είναι η ροή των εμπειριών και η αλληλοσυσχέτισή τους, για τον Γάλλο είναι η ροή του χρόνου, η διάρκεια ως ψυχολογική αλλά και μεταφυσική αρχή, η οποία δεν αφορά μόνο στο δίπολο χώρου-χρόνου, αλλά αποτελεί το θεμέλιο της ποιοτικής διάκρισης δύο αντίθετων τάσεων της πραγματικοτήτας: της ύλης και του πνεύματος[1486].

Παρόλες επομένως τις διαφορές που αναφέραμε και την αδιαμφισβήτητη σημασία τους, οφείλουμε να επιστρέψουμε στη σπουδαιότητα του ζητήματος της εμπειρίας του καινοφανούς, στο οποίο φανερώνεται το ουσιώδες στοιχείο της σύγκλισης μεταξύ δυο σκέψεων που ξεκίνησαν από διαφορετικά σημεία, ακολούθησαν άλλες οδούς, αλλά οι οποίες ωστόσο δεν μπόρεσαν να μην διασταυρωθούν μεταξύ τους. Ο ίδιος εξάλλου ο γάλλος φιλόσοφος εκτιμά τη φιλοσοφική σκέψη του James[1487] για τον ακόλουθο κυρίως λόγο:

«Η φιλοσοφία έχει μια έμφυτη τάση να προτιμά η αλήθεια να κοιτά προς τα πίσω· για τον James κοιτά προς τα εμπρός»[1488].

Πιο συγκεκριμένα, η συγκριτική προσέγγιση της μπερξονικής και της τζαιημσιανής σκέψης αναφορικά με τη διεύρυνση της εμπειρίας και την εμφάνιση του καινοφανούς φανερώνει ότι η βαθιά συμφωνία μεταξύ των δύο συνίσταται στην εμπειρία του καινοφανούς. Ταυτοχρόνως, η προαναφερθείσα σύγκλιση συνυπάρχει με μια σημαντική ασυμφωνία ως προς τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται μια τέτοιου είδους εμπειρία, καθώς και με μια

Άλλωστε, στη σκέψη του James το ίδιο το υποκείμενο ή αυτό που αποκαλούμε "εγώ" δεν είναι παρά μια κατασκευή, μια σύμβαση. Η συνείδηση ταυτίζεται με τη διαδικασία ερμηνείας ή μάλλον ιδιοποίησης της καθαρής εμπειρίας (υποκειμενική διάσταση), η οποία εκδιπλώνεται για τον εαυτό της ως ροή σχέσεων δίχως να υπάρχει ούτε υποκείμενο ούτε αντικείμενο. Βλ. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme,* σ. 33-56, ιδ. σ. 33-42, 53-56. Η συνάφεια ανάμεσα στην ενότητα της εμπειρίας (που δεν είναι ούτε υποκείμενο ούτε αντικείμενο) και τις μπερξονικές εικόνες είχε επισημανθεί ήδη από τον Jean Wahl, βλ. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, σ. 96.

[1486] Πβ. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, σ. 142-144. Πβ. επίσης Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. XXXVII-XXXVIII (κριτ. έκδ. P.U.F., εισαγωγή).

[1487] Σύμφωνα με τον Bergson, ο James υπήρξε ένας από τους μεγαλύτερους στοχαστές· «κανένας δεν έκανε μια εντονότερη (vigoureux) προσπάθεια να αγκαλιάσει (étreindre) την πραγματικότητα». Το έργο *Πρόλογος στον James. Αποσπάσματα της αλληλογραφίας του* περιλαμβάνει την μετάφραση από τα αγγλικά στα γαλλικά των αντιπροσωπευτικότερων επιστολών του James που εξέδωσε ο Henry James Jr (*The letters of William James*,1920, 1922²). Επιπλέον, η ιδέα της μετάφρασης και έκδοσης των επιστολών στα γαλλικά αποδίδεται στον ίδιο τον Bergson. Βλ. ενδεικτικά τον *Πρόλογο στον James. Αποσπάσματα της αλληλογραφίας του* (1924), επιλογή και μετάφραση από τα αγγλικά στα γαλλικά: Floris Delattre και Maurice Le Breton, στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 37-43 και κυρίως σ. 43 (κριτ. έκδ. P.U.F.).

[1488] Βλ. την εισαγωγή που έγραψε ο Bergson στη γαλλική έκδοση του *Πραγματισμού* του James (1911), στο Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 9 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

ακόμη σημαντικότερη σχετικά με τη θέση που κατέχει η εμπειρία αυτή ως προς την πραγματικότητα.

Η έννοια της καινοτομίας στον Bergson συνίσταται σε μια εμπειρία στους κόλπους της χρονικής πραγματικότητας. Αντιστρόφως, η έννοια της εμπειρίας στον James φανερώνει πρωτίστως δυνατότητες, οι οποίες αντιστοιχούν σε αλήθειες που "υποδεικνύουν" πραγματικότητες και φανερώνουν τρόπους καινοτομίας. Όμως και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μια εμπειρία που αγγίζει τα όρια της συνειδητής μας ζωής, καθώς στις ανώτερές της μορφές απευθύνεται στην ανώτερη θεϊκή δύναμη, δηλαδή σε μία δύναμη που υπερβαίνει τα όρια της προσωπικής βούλησης.

3/ Η θρησκευτική εμπειρία

Οι θεωρίες περί βούλησης των Biran, Bergson και James συναντώνται εκ νέου στο θέμα της θρησκευτικής εμπειρίας. Στο θέμα αυτό κορυφώνεται η καθεμία από τις τρεις αυτές θεωρίες, καθώς η θρησκευτική εμπειρία οδηγεί σε ένα νέο και ιδιαίτερα κρίσιμο ερώτημα : αυτό των σχέσεων μεταξύ της προσωπικής και της θεϊκής ύπαρξης. Έχοντας εκθέσει την μπερξονική θέση σχετικά με την ενόραση του μεγάλου μυστικού, θα ασχοληθούμε με το θέμα της θρησκευτικής εμπειρίας στους Biran και James.

I/ Η θρησκευτική εμπειρία στον Biran : Από το 1818 και ύστερα, ο γάλλος φιλόσοφος δείχνει να αναθεωρεί τη θεωρία του περί προσπάθειας. Στο πλαίσιο αναζήτησης ενός "στηρίγματος", ενός σταθερού σκοπού (but fixe)"[1489], ώστε να επιτευχθεί η αυτοκυριαρχία (ένα «σταθερό εγώ »)[1490], ο αναστοχασμός του Biran απευθύνεται στη θεϊκή δύναμη[1491]. Το γεγονός αυτό φανερώνει μια ανεπάρκεια της βούλησης, δηλαδή του ίδιου του εαυτού, ο οποίος αναζητά συμπλήρωση από μια ανώτερη δύναμη[1492].

Η θρησκευτική εμπειρία έρχεται να συντρέξει την προσπάθεια αυτοκυριαρχίας του Biran. Ο φιλόσοφος απευθύνεται στην ανώτερη δύναμη, διότι η επαφή με το ανώτερο ον θα καταστήσει δυνατή την κυριαρχία επί της μεταβλητότητας των εσωτερικών διαθέσεων εξαιτίας των σωματικών επιδράσεων, το θεμελιώδες, όπως έχουμε δείξει, ζήτημα της σκέψης αλλά και της ζωής του Biran[1493]: αυτό της (ψυχολογικής) σχέσης μεταξύ της υπερογανικής (βούληση) και της οργανικής αιτίας (σώμα), ερώτημα που διακρίνεται, όπως έχουμε πει, από

[1489] Βλ. ενδεικτικά *Journal*, τ. I (1η Μαΐου 1816), σ. 123.

[1490] *Ό.π.*, τ. II (8-12 Ιουνίου 1818), σ. 128.

[1491] Βλ. *ό.π.*, τ. I (16 Απριλίου 1815), σ. 66: «Εάν βρω τον Θεό και τους αληθινούς νόμους της ηθικής τάξης, θα ήταν καθαρή ευτυχία (pur bonheur)».

[1492] Βλ. *ό.π.*, τ. I (1η Μαΐου1816), σ. 123: «Ένας σταθερός σκοπός και η βεβαιότητα ότι αυτός ο σκοπός είναι άξιος ενός έλλογου όντος: ορίστε αυτό που μας λείπει».

το ανθρωπολογικό ζήτημα της σχέσης ψυχής και σώματος. Με τον τρόπο αυτό, συγκροτείται η τρίτη ζωή (αυτή του πνεύματος διά της θεϊκής χάρης). Η τρίτη ζωή διακρίνεται από αυτήν των παθημάτων αλλά και από αυτήν του ανθρώπου (της βουλητικής προσπάθειας), όπως άλλωστε η ζωή των παθημάτων διαχωρίζεται από τη βούληση, από τη ζωή του εγώ. Οι τρεις ζωές στη σκέψη του Biran συνιστούν τρεις διαφορετικές μορφές ύπαρξης. Η προσωπική εμπειρία του φιλοσόφου τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ζωή, δηλαδή η ζωή του εγώ και η προσπάθειά του κρίνεται ανεπαρκής και αδύναμη απέναντι στην οργανική ζωή, η βούλησή μας δεν δύναται να μας οδηγήσει στην ευτυχία[1494].

Υπό την θεϊκή επίδραση ο άνθρωπος βρίσκει την ολοκλήρωση (accomplissement)[1495], μια ολοκλήρωση την οποία δεν μπορεί να προσφέρει η στωική ηθική και η φυσική εναρμόνισή της με την «ψυχολογία της προσπάθειας». Η στωική ηθική δεν λαμβάνει τον χαρακτήρα μιας «πλήρους ηθικής εμπειρίας», συνειδητοποίηση η οποία οδηγεί σταδιακά τον φιλόσοφο στη χριστιανική σκέψη[1496]. Ο χριστιανισμός στη σκέψη του Biran αντιδιαστέλλεται από τον στωικισμό αναφορικά με το θέμα της ανθρώπινης βούλησης:

«Ο χριστιανισμός και ο στωικισμός ισχυρίζονται ότι το επιλύουν προς δυο διαμετρικά αντίθετες κατευθύνσεις. Ο πρώτος υπερτονίζει (exagère) την αδυναμία μας σε βαθμό ώστε να εκμηδενίζει (anéantir) κάθε ηθική δύναμη στον άνθρωπο, η οποία θα ήταν ανεξάρτητη από μια ενεργά αποτελεσματική χάρη. Ο δεύτερος υπερτονίζει ακόμη περισσότερο την ίδια τη δύναμη της ψυχής, θεωρώντας την ως άπειρη, ή ταυτίζοντάς την ακόμη και με αυτήν του Θεού, όχι μέσω μιας επίδρασης της ενεργού χάρης, αλλά μέσω της ίδιας της φύσης της ψυχής ή της δύναμης που δημιουργεί το ενεργό αποτέλεσμα (effet actuel). Οι δυο θεωρίες στηρίζονται σε αρχές αντίθετες προς αυτές της ψυχολογίας»[1497].

[1493] Βλ. ενδεικτικά *Vieux Cahier 1794,* (25 Δεκεμβρίου 1794), σ. 10-14. Το *Vieux Cahier* στην έκδοση Tisserand αποκαλείται *Premier Journal,* (βλ. τ. I, σ. 52-64).

[1494] Βλ. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 137-138.

[1495] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ. 268. Η ηθική λοιπόν ζωή δείχνει να διαχωρίζεται πλήρως από αυτή του θυμικού και ο λόγος [ο Θεός εμφανίζεται ως η "ανώτερη νόηση (raison suprême")] να νικάει τα πάθη, βλ. *Journal Intime*, τ. II (15 Αυγούστου 1823), σ. 312. Σύμφωνα με τον François Azouvi (βλ. του ιδίου, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 391-393, κυρίως σ. 393), η προσέγγιση του Biran με τον Kant στο θέμα της καθολικότητας του καθολικού λόγου φανερώνει και τα όρια της καντιανής επίδρασης στον Γάλλο. Η καθολική αξία του πρακτικού λόγου για τον δεύτερο έγκειται στο ότι αυτή «ανταποκρίνεται βαθιά (correspond étroitement) στις αλήθειες που κάθε άνθρωπος ανακαλύπτει μέσα του διά του αναστοχασμού». Η ανακάλυψη του Θεού, όπως θα δούμε λεπτομερέστερα στη συνέχεια, είναι προσωπική εμπειρία, θρησκευτικό γεγονός που καθορίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και δράση ως τέτοια και όχι ως καθολικός ηθικός νόμος.

[1496] Βλ. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 388.

Στον στοχασμό του Biran η πνευματική ζωή έρχεται να συμπληρώσει την αδυναμία του υποκειμένου της προσωπικής βούλησης. Ωστόσο, η θεϊκή παρέμβαση προκαλεί ένα σημαντικό πρόβλημα: η ενεργητικότητα του εαυτού συσχετίζεται με τη θεϊκή χάρη, η οποία λαμβάνει πλέον τον ενεργητικό ρόλο απέναντι στον εαυτό. Πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της διερεύνησης της σωματικής επίδρασης επί της βουλητικής συνιστώσας, δηλαδή επί του ηθικού και ελεύθερου μέρους μας, ο Biran προσεγγίζει τη σκέψη του γάλλου θεολόγου και φιλοσόφου Fénelon (1651-1715), του «καλού (bon) Fénelon», όπως τον αποκαλεί ο Rousseau. Τον εν λόγω χαρακτηρισμό τον συναντάμε και στον Biran που αναφέρεται πρώτη φορά στον Fénelon το 1815[1498]. Η στροφή προς τον χριστιανισμό από τον Biran σηματοδοτεί το τρίτο στάδιο του στοχασμού του (από το 1818), αυτό της πνευματικής, της τρίτης ζωής που διακρίνεται από τη ζωή του ανθρώπου ως βούλησης (δεύτερη ζωή). Η εν λόγω στροφή συνοδεύεται από τη μετάβαση από τη ρουσσωική σκέψη (την αναζήτηση της ηθικής συνείδησης) στη θεολογία του Fénelon. Ο Fénelon υπήρξε ένας από τους κύριους εκφραστές του ησυχασμού (quiétisme), της μυστικιστικής θεωρίας που ενστερνίζεται την ένωση με το Θεό κυρίως μέσω του ασκητισμού[1499]. Σε αντίθεση με τη θεολογία του Pascal, ο Biran βρίσκει στον Fénelon μια θεϊκή χάρη η οποία δεν τίθεται σε συνάρτηση με την έννοια της αμαρτίας. Αν για τον Pascal, όπως υποστηρίζει ο Gouhier, η δυστυχία είναι ο άνθρωπος ως «αμαρτωλό δημιούργημα (créature pécheresse)», για τον Biran η ανθρώπινη δυστυχία έγκειται στην «ενσαρκωμένη ψυχή (âme incarnée)» και αναζητά την απελευθέρωση διαμέσου της θεϊκής δύναμης[1500].

Η επαφή επομένως με την ανώτερη και εξωτερική δύναμη απαιτεί την έξοδο από τον εαυτό μας (όχι απλώς από το σώμα μας). Σύμφωνα με τον Fénelon, «η παρουσία του Θεού διενεργείται πάντα με την έξοδο από τον εαυτό μας»[1501], θέση η οποία συνεπάγεται τη

[1497] *Journal Intime*, τ. II (27 Δεκεμβρίου 1821), σ. 278 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Πβ. *ό.π.*, τ. II (10 Νοεμβρίου 1817), σ. 68-69.

[1498] Βλ. Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, ό.π., σ. 400. Ο συγγραφέας παραπέμπει στις *Εξομολογήσεις* του Rousseau, τ. VI, σ. 214, ενώ όσον αφορά τον Maine de Biran η παραπομπή αναφέρεται στο *Journal Intime*, τ. I (9-10 Μαρτίου 1815), σ. 119. Κατά τον Tisserand «ο Rousseau ήταν το πρώτο πρότυπό του, ο Fénelon θα είναι το τελευταίο», όπως παρατίθεται από τον Henri Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 397, ο οποίος παραπέμπει στην εισαγωγή στην έκδοση των έργων του Biran στις εκδόσεις Tisserand, τ.I, Παρίσι, Alcan, 1920, σ. XLII.

[1499] Βλ. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 396-410.

[1500] Βλ. *ό.π.,* σ. 396-397.

[1501] Fénelon, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, XIV, *Œuvres de Fénelo*n, 3 τόμοι, τ. I, Παρίσι, A. Martin, 1870, σ. 315 (όπως παρατίθεται από τον François Azouvi, βλ. του ιδίου, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 395).

μετάβαση σε μια παθητική κατάσταση του εγώ, ίσως ακόμη και στην κατάλυση της ύπαρξής του, όπως φανερώνει η χρήση του όρου «απο-ιδιοποίηση (désappropriation) του εγώ»[1502]. Ο Biran επαναλαμβάνει τα λόγια του Fénelon σχετικά με την έξοδο από τον εαυτό μας που απαιτείται για να βρούμε το Θεό και αναρωτιέται πώς μπορεί να «συμφιλιώσει» την ψυχολογική του θεωρία με τον υπερβατικό χαρακτήρα της πίστης[1503]. Άλλωστε, «η μεγαλύτερη και η δυσκολότερη ερώτηση» δεν συνίσταται παρά σε αυτό που ο άνθρωπος μπορεί να κάνει μόνο με τη δική του προσπάθεια, μόνο με τη δική του δύναμη δίχως την βοήθεια μιας εξωτερικής ηθικής αρχής[1504]. Σε ποιόν βαθμό μπορεί άραγε να δράσει η ανθρώπινη βούληση (ως δυαδική σχέση μεταξύ υπεροργανικής αιτίας και οργανικού στοιχείου) δίχως να αναζητήσει τη βοήθεια αυτού που είναι απόλυτη ελευθερία, δηλαδή της θεϊκής δύναμης ;

Σύμφωνα με τον Gouhier, η τρίτη ζωή του Biran ξεπερνά τον ασκητισμό του "ησυχασμού", αναζητώντας την πλήρη εκμηδένιση (anéantissement) του σώματος, την ειρήνη του Θεού που θα ξεριζώσει το εγώ προκειμένου η ψυχή να κατοικηθεί από τον Θεό[1505]. Η τρίτη ζωή, αυτή του πνεύματος, χαρακτηρίζεται από «μια πνευματική παθητικότητα και εξηγείται μέσω της παρέμβασης μιας υπερβατικής δύναμης»[1506]. Παρατηρούμε λοιπόν ότι το πνεύμα για τον Biran παρουσιάζεται ως μια ευρύτερη δύναμη η οποία διακρίνεται από το εγώ και τη βούληση, κατέχοντας ανώτερη θέση στην ιεράρχηση των τριών μορφών ζωής.

Επιπλέον, ο ρόλος του σώματος τροποποιείται ριζικά, κάτι που επιφέρει αλλαγές στην καταστατική θέση της προσπάθειας ως πρωταρχικού βουλητικού ενεργήματος. Εάν το ανθρώπινο σώμα πρέπει να εξοντωθεί, τότε θα καταργηθεί η αλληλοσυσχέτισή του με το εγώ και την κινητικότητα της συνείδησης. Η αλλαγή στο ρόλο του σώματος σημαίνει προπάντων αλλαγή της σημασίας της οργανικής αντίστασης με άμεση συνέπεια την αποδυνάμωση της βουλητικής προσπάθειας. Η σημασία της κινητήριας προσπάθειας ως του "πρωταρχικού δεδομένου" μεταβάλλεται ριζικά εάν πλέον το ζητούμενο δεν είναι η πειθαρχία, η κυριαρχία της βούλησης έναντι του σώματος, αλλά η κατάλυση του δεύτερου.

Σύμφωνα με τον Azouvi, ο Biran αρχίζει, γύρω στα 1813-1815, να διαμορφώνει μια οντολογικού χαρακτήρα προσέγγιση, η οποία σηματοδοτεί και την αποδυνάμωση της

[1502] *Journal*, τ. II (Νοέμβριος 1820), σ. 299. Σχετικά με την απο-ιδιοποίηση του εαυτού σύμφωνα με το "πρότυπο" του Fénelon, βλ. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 406.

[1503] *Ό.π.*, τ. II (28 Δεκεμβρίου 1818), σ. 197.

[1504] *Journal*, τ. II (21 Σεπτεμβρίου 1819), σ. 159-160.

[1505] Βλ. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 405-407.

[1506] Βλ. *ό.π.,* σ. 393.

κινητήριας προσπάθειας. Η εξασθένηση της σημασίας της βουλητικής προσπάθειας στον Biran (ακόμη και η "εξαφάνισή" της) συνοδεύεται από τη μετάβαση (από μια φαινομενολογική) σε μια οντολογική ψυχολογία. Στο πλαίσιο της προαναφερθείσας μετάβασης, "εξαφανίζεται" η προσπάθεια του εαυτού (ως εμμενούς δύναμης) και αποδομείται η "αρχιτεκτονική" της κινητήριας προσπάθειας ως βουλητικής δράσης επί του σώματός μας[1507].

Εν ολίγοις, το τελικό στάδιο της μπιρανιανής σκέψης απαιτεί την υπέρβαση της σωματικής διάστασης και εμφανίζεται λοιπόν να καθιστά ανενεργή τη σχέση μεταξύ υπεροργανικού και οργανικού ή ακόμη και να καταλύει το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας και, ως εκ τούτου, αυτό της άμεσης κατάληψης του εγώ. Η εξύψωση της ανθρώπινης φύσης διαμέσου της θεϊκής βούλησης φαίνεται να συνεπάγεται την αποδόμηση του τρόπου δράσης της κινητήριας προσπάθειας. Έτσι, σύμφωνα πάλι με τον Azouvi, ο Biran δίνει οντολογική προτεραιότητα στον χώρο έναντι της κινητήριας προσπάθειας. Μετά το 1813, ο Biran προχωρά σε μια διάκριση μεταξύ φαινομένων και νοουμένων (noumène), δηλαδή μεταξύ της αισθητηριακής και της νοητικής πραγματικότητας. Έτσι, η απόλυτη δύναμη και η απόλυτη αδράνεια εκδηλώνονται αισθητά ως εγώ και ως σώμα (το δικό μας). Το αίσθημα της προσπάθειας συνιστά πλέον ένα φαινόμενο της ψυχής που βρίσκεται υπό το καθεστώς της απόλυτης δύναμης. Μάλιστα, αυτό που εξαφανίζεται λόγω της επαφής με τη θεϊκή δύναμη δεν είναι η ψυχή αλλά απλώς το εγώ, το φαινόμενό της. Εφόσον ο άνθρωπος ολοκληρώνεται διά της θεϊκής χάρης, εξυψώνεται, δηλαδή υπερβαίνει την ίδια τη φύση του, δηλαδή την ίδια την προσπάθεια ως σημείο σύνδεσης της βουλητικής δύναμης και της οργανικής αντίστασης, ως αίσθημα αυτοσυνειδησίας[1508].

Υπενθυμίζουμε ότι στη σκέψη του Biran η ανθρώπινη ψυχή διακρίνεται από το εγώ. Οι όροι της απόλυτης ψυχής (âme absolue) και απόλυτου σώματος (corps absolu) βρίσκονται εκτός της υποκειμενικής σφαίρας. Το εγώ αντιστοιχεί σε κάτι υποκειμενικό και σχετικό (relatif), ενώ η ψυχή σε κάτι απόλυτο (absolu). Ωστόσο, η εμπειρία της ύπαρξης, το αίσθημα του εγώ, το σχετικό προηγείται του απόλυτου στοιχείου της ψυχής, το οποίο, επιπροσθέτως, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε. Το υποκείμενο γνωρίζει τον εαυτό του, εφόσον βρίσκεται στην υποκειμενική σφαίρα και, ως εκ τούτου, η εν λόγω γνώση είναι σχετική. Το εγώ δεν μπορεί να γνωρίσει την ύπαρξή του ως κάτι απόλυτο. Αυτό που μπορεί να κάνει είναι να πιστεύει

[1507] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 429, 434-435.

[1508] Βλ. *ό.π.,* σ. 323-337. Σχετικά με τη διάκριση και τη σχέση μεταξύ φαινομένων και νοουμένων, βλ. επίσης P. Montebello, *La décomposition de la pensée,* σ. 202-219.

(croire) στην απόλυτη ύπαρξη της ψυχής ή του σώματός του[1509].

Σύμφωνα με τον Azouvi, η ζωή του πνεύματος στη σκέψη του Biran είναι ταυτόσημη και ταυτόχρονη με τη "νέκρωση" ή έστω με την αποδυνάμωση της οργανικής αντίστασης και, ως εκ τούτου, της ίδιας της κινητήριας προσπάθειας[1510]. Ωστόσο, η ανθρώπινη ψυχή (σε αντίθεση με το εγώ), όπως μόλις αναφέραμε, διατηρείται :

«Η απορρόφηση από τον Θεό διά της απώλειας (perte) του αισθήματος του εγώ και η ταύτιση αυτού του εγώ με το αληθινό, απόλυτο και μοναδικό αντικείμενό του δεν σημαίνει την απορρόφηση της ουσίας της ψυχής από τον Θεό»[1511].

Αυτό που χάνεται λοιπόν μαζί με το βουλητικό ενέργημα της αυτοσυνειδησίας είναι η «προσωπική ατομικότητα», ενώ, από την άλλη μεριά, η ψυχή όχι μόνο διατηρείται αλλά «αναπτύσσει ανώτερης τάξεως δυνάμεις (facultés)»[1512], δηλαδή «εξυψώνεται, μη συγκρατούμενη πλέον από το σώμα»[1513]. Η ανθρώπινη ψυχή στον Biran δείχνει να ολοκληρώνεται, δηλαδή να ζει όπως της αρμόζει, όταν κατευθύνεται προς το πνεύμα, αφήνοντας πίσω την προσωπική βούληση· παρατηρούμε ότι η ίδια (η ψυχή) συνίσταται σε μια προϋπάρχουσα, δυνητική δύναμη, η οποία διακρίνεται από τη βουλητική δύναμη και φανερώνεται ως βάθος της ύπαρξης[1514]. Από την άλλη πλευρά, όπως ήδη αναφέραμε, η βούληση σημαίνει την κατάληψη του εαυτού, την ενεργητική ύπαρξη της ψυχής, το εγώ[1515].

Όπως είδαμε, σύμφωνα με τον Baertschi, το θέμα της μόνιμης παρουσίας του εγώ[1516] οδήγησε τον φιλόσοφο στον αναστοχασμό σχετικά με την ύπαρξη μια απόλυτης κατάστασης, του εγώ ως νοουμένου. Το εγώ (στο επίπεδο του φαινομένου, το εγώ ως κινητήρια προσπάθεια) είναι αυτό που βιώνεται και δεν είναι κάτι απόλυτο. Το νοούμενο είναι αυτό που παραμένει, ενώ το φαινόμενο είναι αυτό που αλλάζει. Σε κάθε περίπτωση, η μπιρανιανή οντολογία θεμελιώνεται στην ψυχολογική θεωρία του φιλοσόφου[1517] και η πρώτη δεν μπορεί

[1509] Βλ. P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, σ. 6-7. Επιπλέον, ο φιλόσοφος διαφωνεί με την αντικειμενοποίηση του εγώ, την απόδοσης και αναζήτησης της ουσίας του εγώ (βλ. *DEA*, σ. 91), διότι κάτι τέτοιο παραβιάζει την « ιδέα ενός ψυχολογικού υποκειμένου ». Βλ. *ό.π.,* σ. 241.

[1510] Βλ. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, σ. 446-447.

[1511] *DEA,* « Derniers Fragments », σ. 322 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1512] *Journal* (3 Αυγούστου 1822), τ. III, σ. 181.

[1513] *Ό.π.,* (25 Απριλίου 1824), τ. II, σ. 424.

[1514]Βλ. *Commentaires et Marginalia : dix-septième siècle*, « Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz », (τ. A, XI-1), σ. 149.

[1515] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 4).

[1516] Βλ. κεφ. 1 (ενοτ. Γ. 1).

[1517] Βλ. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran,* σ. 195-198, 205, 209, 259. Επιπλέον, ο ίδιος μελετητής επισημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ φαινομένου-νοουμένου δεν πηγάζει από την καντιανή σκέψη, αλλά ότι η εν

να υπάρχει δίχως τη δεύτερη[1518].

Η ενασχόληση του φιλοσόφου με οντολογικά ερωτήματα δεν συνεπάγεται αναγκαστικά ότι διαμόρφωσε μια οντολογική θεωρία. Εξάλλου, όπως διαπιστώνουμε, η Devarieux δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ίδια την τρίτη ζωή, αυτή της θεϊκής παρουσίας (δίχως να αναφέρεται στην ύπαρξη μιας μπιρανιανής οντολογίας). Επιπροσθέτως, η ίδια συγγραφέας υποστηρίζει ότι ο Biran δεν πήρε θέση με μονοσήμαντο τρόπο (univoquement) σχετικά με την παρουσία της προσπάθειας στην τρίτη ζωή, παρά το γεγονός ότι υπάρχουν σημεία που ξεφεύγουν ή παρεκκλίνουν[1519]. Όπως διαβάζουμε στο έργο του ίδιου του Biran, οι καταστάσεις έκστασης, στις οποίες επενεργεί η θεϊκή χάρη, είναι στιγμιαίες (momentanés) και μεταβατικές (transitoires). Άρα :

«Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το ζωϊκό (animalité) και ανθρώπινο στοιχείο (humanité) δεν καταστρέφονται, καθώς ο άνθρωπος, το πρόσωπο επιζεί (subsiste)»[1520].

Επιπλέον, ο φιλόσοφος φαίνεται να αποδίδει στην προσπάθεια έναν αρκετά σημαντικό προπαρασκευαστικό ρόλο αναφορικά με τη ζωή της θεϊκής χάρης, αυτήν του πνεύματος :

«Το να επιθυμεί (το να αισθάνεται τις ανάγκες του, την αθλιότητά του, την εξάρτησή του) και το να προσπαθεί να εξυψωθεί· το να προσεύχεται, το να κρατάει το βλέμμα του στραμμένο προς την πηγή από την οποία έρχεται το φως· έτσι, ο άνθρωπος βρίσκεται να έχει στην κατοχή του έναν άπειρο, ανεξάντλητο θησαυρό. Όσο περισσότερο χρησιμοποιεί αυτόν τον θησαυρό, τόσο γίνεται φίλος του Θεού και συμμετέχει σε όλα τα δώρα της σοφίας»[1521].

Σε κάθε περίπτωση, η τρίτη ζωή σηματοδοτεί μια άλλου είδους δραστηριότητα: αυτήν του πνεύματος, η οποία, αν και προϋποθέτει το ενέργημα της βούλησης, διακρίνεται ριζικά από αυτήν. Η πνευματική ζωή είναι παθητική ως προς την προσωπική βούληση, όμως συνιστά μια διαφορετικού είδους ενεργητικότητα που εκδηλώνεται διά της θεϊκής επίδρασης. Η ολοκληρωτική άρνηση του εγώ συνεπάγεται «μία νέα μορφή ολοκλήρωσης, όχι πια προσωπικής, αλλά απόλυτης». Εξάλλου, η κρίση του Biran (από το 1817-1818) στο επίπεδο της ηθικής πηγάζει από τη διαπίστωση ότι η ανθρώπινη βούληση, αποδιοργανωμένη, δεν μπορεί να καθορίσει τη ζωή των παθημάτων[1522].

Με τον τρόπο αυτό, η ζωή του πνεύματος δεν εμφανίζεται να "ενοποιεί" τη σωματική και

λόγω διάκριση απαντάται στην εξέλιξη της ίδιας της μπιρανιανής σκέψης. Βλ. *ό.π.*, σ. 198-199.

[1518] Βλ. P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, σ. 17-19.

[1519] Βλ. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, σ.377.

[1520] *Journal*, τ. II, (12 Δεκεμβρίου 1821), σ. 342 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1521] *Anthropologie*, Naville, *Œuvres choisies,* τ. III, σ. 532-533 (όπως παρατίθεται από τον H. Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 391) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1522] Βλ. P. Montebello, *La décomposition de la pensée,* σ. 253 και σ. 258.

τη βουλητική πλευρά του ανθρώπου. Αντιθέτως, οι τρεις ζωές συνεχίζουν να διακρίνονται η μία από την άλλη. Η τρίτη ζωή φαίνεται να κατορθώνει, σε κάποιο βαθμό, να διαρρήξει τη σχέση οργανικού-βουλητικού, εισάγοντας σε αυτήν την πραγματική ελευθερία που νικά τη σωματική ύπαρξη, το σύνδεσμο με την ύλη και την αντίστασή της. Όπως μάλιστα επισημαίνει ο Montebello, η μηχανική ζωή (αυτή του θυμικού) και αυτή του πνεύματος, η φυσιολογία και η θεολογία, παρουσιάζουν μία συμμετρία, δεδομένου ότι και οι δύο αποκλείουν την προσπάθεια και είναι συνεκτατές της απουσίας της δραστηριότητας του εγώ[1523].

Η σκέψη του Biran μεταβαίνει λοιπόν στο ανώτερο επίπεδο ύπαρξης, σε αυτό της ηθικής, της "απόλυτης κυριαρχίας" επί των παθών, το οποίο ανευρίσκεται σε μία δύναμη που υπερβαίνει το αδύναμο εγώ. Ο φιλόσοφος στρέφεται προς τον Θεό (προς το απόλυτο) προκειμένου να επιλύσει την αμφισημία της ύπαρξης, δηλαδή τη μεταβλητότητα το ανθρώπινου, του βουλητικού το οποίο εξ ορισμού τίθεται σε σχέση με το οργανικό στοιχείο. Η αμφισημία της ανθρώπινης ύπαρξης συνίσταται στο διπλό χαρακτήρα της ως βουλητικής δύναμης επενέργειας επί του σώματος, η αντίδραση του οποίου περιορίζει την ελευθερία της.

Η αμφισημία της ανθρώπινης ύπαρξης στον Biran υποδηλώνει την αμφιταλάντευση του υποκειμένου μεταξύ ηθικού (δηλαδή ελεύθερου) και οργανικού μέρους και την αμφιταλάντευση της ανθρώπινης φύσης μεταξύ ενεργητικότητας και παθητικότητας. Η προσωπική βούληση μοιάζει να παραχωρεί την ατομικότητά της με χαρά ώστε να απελευθερωθεί από τον υλικό σύνδεσμο[1524], χωρίς ωστόσο η κατάσταση έκστασης (πλήρους κατοχής από τον Θεό) να είναι μόνιμες. Η κατάσταση του υποκειμένου θα είναι πάντα σχετική προς την απόλυτη δύναμη[1525].

Ακόμα επομένως και στο υπερβατικό πλαίσιο της τρίτης ζωής, η αστάθεια της σχέσης του επιμέρους υποκειμένου με το Θεό, μας επαναφέρει στο αρχικό ερώτημα του φιλοσόφου, το οποίο έχει ως εξής: μέχρι ποιό σημείο το οργανικό εισδύει στο βουλητικό[1526]; Πλέον το συγκεκριμένο ερώτημα θα μπορούσε ίσως να τεθεί ως ακολούθως: μέχρι ποιό σημείο η υπερβατική δύναμη, η καθαρή ελευθερία μπορεί να κυριαρχήσει επί της μεταβλητότητας του οργανικού και, συνακόλουθα, του ίδιου του εγώ; Με άλλα λόγια, η θρησκευτική εμπειρία

[1523] Βλ. του ιδίου, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, σ. 62. Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. *Journal*, τ. II, (11, 12 και 13 Δεκεμβρίου 1818), σ. 188.

[1524] Αναπόφευκτα, μια τέτοια θέση μας παραπέμπει στην πλατωνική φιλοσοφία. Σχετικά με τη σχέση του στοχασμού του Biran με την πλατωνική φιλοσοφία, βλ. το αντίστοιχο κεφάλαιο του H. Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 311-367.

[1525] Βλ. H. Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 351.

[1526] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Α. 2).

τροποποιεί τον στοχασμό του Biran, ο οποίος δείχνει να διερωτάται μέχρι ποιού σημείου η ανώτερη και καθολική δράση μπορεί να καταλύσει την μεταβαλλόμενη προσπάθεια του υποκειμένου ;

Το ερώτημα σχετικά με τα όρια ανάμεσα στη θεϊκή δύναμη και την προσωπική βούληση απαντάται και στον Bergson, για τον οποίο ο μεγάλος μυστικός ωθείται απο μια υπερνοητική συγκίνηση, βρισκόμενος υπό την εξάρτηση της βούλησης. Πιο ειδικά, ο μεγάλος μυστικός « δρα και υφίσταται δράση », έτσι η ελεύθερη δράση του μυστικιστή συμπίπτει με αυτή του Θεού. Όμως, ο μεγάλος μυστικός, όπως έχουμε δείξει, προεκτείνει την εξέλιξη της ζωής, συμπυκνώνει τη ζωτική προσπάθεια : «η ψυχή έχει υπεραφθονία ζωής. Μία τεράστια ορμή. Μία ακαταμάχητη ώθηση, που την ρίχνει στα πιο αχανή εγχειρήματα », καταβάλοντας μια « τεράστια δαπάνη ενέργειας » που « συμπίπτει με τη θεϊκή δραστηριότητα »[1527].

Στην μπερξονική σκέψη η έννοια της χάρης (grâce) δεν εμφανίζεται αυτή καθεαυτή, γεγονός που έχει επισημανθεί από αρκετούς καθολικούς σχολιαστές (όπως η Irénée Chevalier). Οι Frédéric Keck και Ghislain Waterlot υποστηρίζουν ότι η έκφραση του φιλοσόφου ότι «ο μυστικός έχει δεχθεί μία εξαιρετική εύνοια» υποδηλώνει την έννοια της θεϊκής χάρης[1528]. Σε κάθε όμως περίπτωση, η θεϊκή δύναμη στον Bergson σηματοδοτεί την απόλυτη ελευθερία με την έννοια όμως της δημιουργίας. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η έννοια της δημιουργίας, της καινοτομίας διά της καταβολής προσπάθειας, της επίπονης ύπαρξης ως περιορισμένης και ματαιωμένης δύναμης δεν απαντάται στη σκέψη του Biran.

Επιπλέον, ο ρόλος του μυστικισμού λαμβάνει μια ευρύτερη διάσταση, εφόσον έχει αναμορφωτικό ρόλο ως προς τη φυσική θρησκεία, ηθική και κοινωνία. Όπως έχουμε ήδη πει, σύμφωνα με τον Bergson, ο μεγάλος μυστικός καταβάλλει προσπάθεια, όμως « η ενέργεια αυτή παρέχεται την ίδια στιγμή που απαιτείται, γιατί η υπεραφθονία ζωτικότητας, την οποία χρειάζεται η δαπάνη αυτή, ρέει από μία πηγή που είναι η πηγή της ζωής ». Με τον τρόπο αυτό, εξηγείται ο διπλός χαρακτήρας της μυστικιστικής δράσης (ο μεγάλος μυστικός αποτελεί υποκείμενο και αντικείμενο δράσης). Οι μεγάλοι μυστικοί χαρακτηρίζονται λοιπόν: « παθητικοί (patients) σε σχέση με τον Θεό, ενεργητικοί (agents) σε σχέση με τους ανθρώπους »[1529].

Παρ'όλο λοιπόν που η καταβολή προσπάθειας χαρακτηρίζει τον ολοκληρωμένο μυστικισμό και παρ'όλο που, κατά τον φιλόσοφο, ο κάθε μεγάλος μυστικός διατηρεί το

[1527] *DSMR*, *Œuvres*, σ. 1171-1173/245-246 (ελλην. μτφρ., σ. 179-180).

[1528] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 475-476 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 136). Όσον αφορά το έργο του Bergson, βλ *DSMR*, *Œuvres*, σ. 1184/261 (ελλην.μτφρ., σ. 191).

[1529] *DSMR*, *Œuvres,* σ. 1173/246 (ελλην. μτφρ., σ. 179-180).

προσωπικό του στοιχείο[1530], η ολοκληρωτική ένωση με τον Θεό συνεπάγεται την κατάλυση της επιμέρους προσωπικότητας:

«Η μυστικιστική ψυχή θέλει να είναι αυτό το όργανο {...} Τώρα ο Θεός δρα με αυτήν, μέσα της: η ένωση είναι ολική και συνεπώς τελειωτική»[1531].

Σε αυτό ακριβώς το σημείο αναδύεται, κατά τους Frédéric Keck και Ghislain Waterlot, η έννοια της χάρης: στο γεγονός ότι ο μεγάλος μυστικός εγκαταλείπει την προσωπική του βούληση έναντι της θεϊκής με αποτέλεσμα να προεκτείνει το θεϊκό έργο[1532]. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι το άνοιγμα στο θεϊκό κάλεσμα και η ταύτιση με τη θεϊκή δύναμη τροποποιούν την προσωπικότητα του στο βαθμό που ο ίδιος κατευθύνει τη βούλησή του προς το Θεό και επιτρέπει την τροποποίηση της εσωτερικότητάς του προκειμένου να επιτευχθεί κάτι το ανώτερο. Η προσωπικότητα του μεγάλου μυστικού δεν καταλύεται, αλλά εμπλουτίζεται. Μια τέτοιου είδους τροποποίηση κατά μια έννοια, αναδύεται ως ένα φυσικό γεγονός, αυτό της σύμπτωσης με τη δημιουργική αρχή της ζωής. Η μεταβολή της προσωπικότητας του μεγάλου μυστικού θα μπορούσε επομένως να ιδωθεί ως απόρροια της επινοητικής δύναμης της ζωής. Ωστόσο, η επέμβαση της θεϊκής δύναμης και ο εμπλουτισμός της βουλητικής προσπάθειας του επιμέρους ατόμου από αυτήν καθιστά την εν λόγω εμπειρία οριακή. Όπως είδαμε, η μυστικιστική εμπειρία φανερώνεται ως ένα φυσικό και συνάμα υπερβατικό γεγονός. Συναντάμε πάλι το ζήτημα της σχέσης μεταξύ της υπερβατικότητας και εμμένειας. Η ενόραση του μεγάλου μυστικού σηματοδοτεί μια οριακή εμπειρία που τοποθετείται στα όρια μεταξύ εμπειρίας και μεταφυσικής.

Μια ανάλογη αμφιταλάντευση μεταξύ εμπειρίας και μεταφυσικής ή καλύτερα μεταξύ ψυχολογίας και θεολογίας ή μάλλον μεταξύ φιλοσοφίας και χριστιανισμού απαντάται και στον Biran. Όπως επισημαίνει ο Gouhier, ο φιλόσοφος διακατέχεται από αμφιβολία αναφορικά με τη σχέση μεταξύ της θρησκευτικής εμπειρίας και του οργανικού-φυσικού υπόβαθρου. Για τον Biran η αμφιβολία επιβεβαιώνει την εμπειρία του θεϊκού στοιχείου και η οποία βιώνεται ως ανησυχία αναφορικά με τη σχέση με το Θεό παρά ως σκεπτικισμός ως προς αυτήν. Φαίνεται ότι στη σκέψη του Biran η αμφιταλάντευση ανάμεσα στις δύο ζωές (βουλητική-πνευματική) επιβεβαιώνει τη σχέση του υποκειμένου με το Θεό. «Το πνευματικό

[1530] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 3).

[1531] *DSMR*, *Œuvres,* σ. 1172/245 (ελλην. μτφρ., σ. 180) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Με τον όρο ολοκληρωμένος μυστικισμός δεν εννοείται κάτι οριστικό με την έννοια του στατικού και αμετάβλητου φαινομένου. Τούτο αντιβαίνει στην μπερξονική έννοια της διάρκειας, αλλά κυρίως δεν συμβαδίζει με τη σύλληψη του ίδιου του Θεού ως δημιουργικής δύναμης. Η χρήση του όρου "ολοκληρωμένος" εκφράζει προφανώς το βάθος και την ένταση της μυστικιστικής εμπειρίας.

[1532] Βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, σ. 475-476 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 136).

δράμα (drame spirituel) του Biran είναι η επίμονη επιθυμία (volonté persistante) κατάληψης του Θεού (de saisir Dieu) ως άμεσου δεδομένου της συνείδησης». Η εμπειρία επαφής με τον Θεό εμφανίζεται να είναι ανεπαρκής (εξού και η αμφιβολία). Κατά τον Henri Gouhier, το υποκείμενο αμφιταλαντεύεται μεταξύ δύο εμπειριών: της ψυχολογίας της κινητήριας προσπάθειας και της βουλητικής υπέρβασης, του πλατωνικού δεσμού με το σώμα και της χριστιανικής απελευθέρωσης[1533].

II/ Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας στον James : Στο πλαίσιο διεύρυνσης της εμπειρίας, ο αμερικανός ψυχολόγος και φιλόσοφος περιλαμβάνει τις θρησκευτικές εμπειρίες, τις οποίες και μελετά, εναντιωνόμενος τόσο στους θετικιστές όσο και στους ορθολογιστές. Οι πρώτοι αρνούνται την αξία των εν λόγω εμπειριών, οι δεύτεροι τις θεωρητικοποιούν. Αυτό που καθιστά για τον James τις θρησκευτικές εμπειρίες "πραγματικές" είναι ο τρόπος με τον οποίο επηρεάζουν τη δράση των υποκειμένων. Τα φαινόμενα της επαφής με το Θεό είναι αληθινά ως μέρη των εμπειριών τους και έτσι τα φαινόμενα αυτά γίνονται ή καλύτερα δείχνουν κάτι από την πραγματικότητα[1534].

Πρόκειται λοιπόν για ένα κριτήριο σύμφωνο με τις αρχές του πραγματισμού: αυτό της επιρροής στη δράση, κριτήριο το οποίο φέρνει την τζαιημσιανή φιλοσοφία αντιμέτωπη με το αυστηρό επιστημονικό πνεύμα. Σε αντίθεση με την αναζήτηση της επιστημονικότητας των δεδομένων, ο Αμερικανός υποστηρίζει ότι, εφόσον η ιδέα του Θεού είναι αποτελεσματική για κάποιους, γιατί να αρνηθούμε την ύπαρξή της[1535]; Με τον τρόπο αυτό, η ιδέα του Θεού τοποθετείται εντός της ανθρώπινης εμπειρίας, δηλαδή εντός της διευρυμένης βουλητικής προσπάθειας ως ιδέα πραγματική επειδή συνιστά κάτι χρήσιμο (σε συναισθηματικό επίπεδο) που μας υποδεικνύει μια πραγματικότητα με την ευρεία έννοια του όρου.

Με τον όρο "εξαιρετικές πνευματικές καταστάσεις" (exceptional mental states), όπως αυτές του τρελού, του άγιου, του ήρωα ή ακόμα και του πνευματιστή (medium), ο James αναφέρεται στην ύπαρξη ενός αόρατου πνευματικού κόσμου, ο οποίος μπορεί να φανερωθεί διά της διεύρυνσης της εμπειρίας, μέσω δηλαδή της πτώσης του συνειδησιακού επιπέδου και της αποκάλυψης του υποσυνειδήτου. Οι έντονες θρησκευτικές εμπειρίες περιλαμβάνονται στις προαναφερθείσες ιδιάζουσες καταστάσεις του ανθρώπινου πνεύματος, οι εμπειρίες των οποίων θα αποτελέσουν την εμπειρική βάση που θα επιτρέψει στον φιλόσοφο «να επιβεβαιώσει την ύπαρξη ενός αόρατου πνευματικού κόσμου»[1536].

[1533] Βλ. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 411-422 και κυρίως σ. 415, 418, 420, 421-422.

[1534] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 214. Για τη σχέση μεταξύ της πραγματικότητας και της αλήθειας στον αμερικανό φιλόσοφο, βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

[1535] Βλ. Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ.11-112 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 8).

[1536] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 363.

Επαναλαμβάνουμε ότι, σύμφωνα με τον Αμερικανό, μια ιδέα δεν είναι αυτή καθεαυτή αληθινή, αλλά γίνεται αληθινή εξαιτίας του αποτελέσματός της, δηλαδή εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο επιδρά στη δράση μας. Αυτό που καθιστά μια ιδέα αληθινή είναι η ικανοποίηση (satisfaction) που μας παρέχει η δράση της. Το κριτήριο της ικανοποίησης συσχετίζεται με αυτό της λειτουργικότητας: η ικανοποίηση μας δίνει μια ιδέα πρέπει να είναι σύμφωνη με το σύνολο μιας προσωπικής θεωρίας, με ένα σύνολο αληθειών, δηλαδή ιδεών που έχουν γίνει αληθινές. Η ικανοποίηση ως κριτήριο δεν αφορά σε κάτι περιστασιακό ή αυθαίρετο[1537].

Όπως έχουμε δείξει, η μείωση της συνειδησιακής δραστηριότητας συνεπάγεται, κατά τον James, την ανακάλυψη των ανεξερεύνητων και ανεκμετάλλευτων επιπέδων ενέργειας, δηλαδή μιας ζωτικότητας η οποία λαμβάνει πνευματικό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος υπερβαίνει τα όρια της αντοχής του, ξεπερνάει τις δυνάμεις του, κάνοντας το αδύνατο δυνατό. Πρόκειται λοιπόν για μια μεταμόρφωση (metamorphosis): η προσωπικότητά του αλλάζει, ο ίδιος ξαναγεννιέται[1538].

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η "κανονική συνείδηση" στον αμερικανό ψυχολόγο και φιλόσοφο συνιστά την απάρνηση (renoncement) μιας μεγαλύτερης δύναμης, όπως ο Janet εξηγούσε τη σύσφιξη του πεδίου της συνείδησης στην περίπτωση της υστερίας διαμέσου μιας αδυναμίας της πνευματικής δύναμης. Μάλιστα, η "κανονική" συνείδηση, ως καταβολή ελάχιστης ενέργειας, μπορεί να καταπολεμηθεί, όπως και το πρόβλημα της υστερίας[1539]. Υπενθυμίζουμε ότι σύμφωνα με τον γάλλο ψυχολόγο, η διαταραχή του προσώπου είναι απόρροια της σύσφιξης του συνειδησιακού πεδίου, κάτι το οποίο συνεπάγεται ταυτόχρονα την επέκταση (extension) του πεδίου της συνείδησης (field of consciousness). Με λίγα λόγια, όταν η "κανονική" συνείδηση συσφίγγεται, επεκτείνεται ο αριθμός των ψυχικών στοιχείων που της διαφεύγουν[1540].

Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Janet, στον Αμερικανό η "επέκταση του συνειδησιακού πεδίου" λαμβάνει θετική σημασία: αυτή της διεύρυνσης του πεδίου της προσοχής και, συνεπώς, της μεγιστοποίησης της ανθρώπινης βούλησης. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η ψυχολογική, δηλαδή η πνευματική, αδυναμία του Janet γίνεται στον James εξαιρετική δύναμη[1541] που φανερώνει την υπερφυσική διάσταση και, όπως θα δούμε,σε ορισμένες περιπτώσεις, οδηγεί στο Θεό. Από τον όρο του υποσυνειδήτου (subconscient) του γάλλου

[1537] Βλ. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme,* σ. 62-65. Πβ. κεφ. 4 (ενοτ. Γ. 2).

[1538] Βλ. *VRE*, σ. 196.

[1539] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* σ. 461-462.

[1540] Βλ. *ό.π.*, σ. 386.

[1541] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 2).

ψυχολόγου, ο James μεταβαίνει στο "υποκατώφλιο εγώ (subliminal)" του βρετανού παραψυχολόγου Frederic Myers (1843-1901). Η ψυχοπαθολογία του Janet και οι ψυχικές έρευνες του Myers συνιστούν για τον αμερικανό φιλόσοφο τις δύο πηγές του αναστοχασμού του σχετικά με το υποσυνείδητο[1542]. Από τον δεύτερο, ο James φαίνεται να δανείζεται την ύπαρξη μιας δύναμης πέραν του συνειδησιακού πεδίου, μιας "ζωής που βρίσκεται πέρα από το μεταίχμιο της συνείδησης". Το υποκατώφλιο εγώ στον James υπερβαίνει τα όρια της συνείδησης (υπερπεριθώρια ζωή, extra-marginal life), δηλαδή τα όρια ανάμεσα στο ενεργό (actual) και το εν δυνάμει (potential)[1543].

Επιπλέον, η υποσυνείδητη δραστηριότητα κατέχει την ενδιάμεση θέση ανάμεσα στην δεξαμενή των "ξεχασμένων" ενθυμήσεων, η ύπαρξη των οποίων τεκμηριώνεται από την παθολογική ψυχολογία, και στη βαθύτερη συνείδηση, η οποία φανερώνεται από τις ψυχικές έρευνες[1544]. Οι επιμέρους συνειδησιακές και υποσυνείδητες ροές συμμετέχουν σε μια ευρύτερη ροή, σε ένα ευρύτερο εγώ, σε μια ανώτερη συνείδηση:

«Κάθε μέρος μας, σε μια δεδομένη στιγμή, αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου εγώ: πάλλεται κατά μήκος διάφορων ακτίνων, [...] και αυτό που είναι ενεργές εντός της και επικοινωνεί με τις δυνατότητες οι οποίες δεν έχουν ακόμη παρουσιαστεί μπροστά μας (present sight). Όπως έχουμε συν-συνείδηση (co-conscients) αυτού που βρίσκεται στο δικό μας στιγμιαίο μεταίχμιο (margin), δεν μπορούμε άραγε εμείς οι ίδιοι να σχηματίζουμε το μεταίχμιο κάποιου πραγματικά κεντρικότερου εαυτού των πραγμάτων, ο οποίος θα έχει συνείδηση του όλου μας ;»[1545].

Παρατηρούμε λοιπόν ότι ο James υποστηρίζει την ύπαρξη ενός ευρύτερου εγώ, μιας ανώτερης Συνείδησης, που προϋπάρχει των επιμέρους εγώ, των προσωπικών συνειδησιακών ρευμάτων. Η εν λόγω ανώτερη συνείδηση εμφανίζεται ως η "δεξαμενή" όλων των ανθρώπινων ενθυμήσεων και ο James θα στηρίξει την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής στη βάση της ανώτερης συνείδησης ως δεξαμενής όλων των ενθυμήσεων, όλων των ψυχών. Στην ίδια μάλιστα βάση ο James εξετάζει τις έρευνες των πνευματιστών (όπως την περίφημη περίπτωση της Piper). Τα κείμενα του James αναφορικά με την "επικοινωνία" διαφορετικών

[1542] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 371. Σχετικά με την μετάφραση του αγγλικού όρου subliminal ως υποκατώφλιου εγώ, βλ. *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας,* ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 318 και σ. 320 (ενδεικτικά). Ο Myers συμμετείχε στην ίδρυση της Εταιρείας Ψυχικών Μελετών (Society for Psychical Rechearch) το 1881 της οποίας έγινε πρόεδρος το 1900. Σχετικά με την εκτίμηση του Αμερικανού προς τον Myers και τη συμβολή του, κατά τον James, στη διερεύνηση του υποσυνειδήτου, βλ. « Frederic's Myers Service to Psychology », *EPR,* σ. 192-202 και κυρίως σ. 196-200. Πβ. επίσης *VRE,* σ. 191.

[1543] *VRE,* σ. 189-191. Σχετικά με την μετάφραση του αγγλικού όρου "extra-marginal life" ως υπερπεριθωριακή ζωή, βλ. την ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 311.

[1544] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 412.

[1545] *PU*, σ. 131 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

βουλήσεων είναι θολά, ωστόσο, κατά τον Madelrieux, η ατομική συνείδηση στον James φαίνεται να δρα εντός του υλικού σύμπαντος, το οποίο περιβάλλεται από έναν ευρύτερο πνευματικό κόσμο. Μάλιστα, η ανώτερη συνείδηση φανερώνεται ως αυτό που οι θρησκείες αποκαλούν Θεό. Η τζαιημσιανή θεωρία της ανώτερης συνείδησης προσεγγίζει αυτήν του γερμανού φιλοσόφου και ψυχολόγου Gustav Theodor Fechner (1801-1887) σχετικά με τη "συνείδηση της Γης" (Earth consciousness)"[1546].

Όπως επισημαίνει ο Jean Wahl, ο James ενστερνίζεται μια εσωτερική διαφοροποίηση της προσωπικής ύπαρξης, διακρίνοντας διαφορετικά επιπέδα ύπαρξης του ατόμου, τα οποία όμως δεν μπορούν να ταξινομηθούν με ακριβή τρόπο. Ο Αμερικανός εξοικοιώνεται με μια τέτοια ιδέα μέσω του Myers, ενώ, στη συνέχεια, θα συναντήσει μια πιο συγκεκριμένη έκφραση της ιδέας αυτής στο έργο του Fechner. Άλλωστε, ο James αναγνωρίζει ότι το πεδίο των ψυχικών ερευνών είναι τόσο ευρύ ώστε μια και μοναδική θεωρία δεν επαρκεί για να εξηγήσει όλα τα φαινόμενα. Το ζήτημα του "υποκατωφλίου εγώ", έτσι όπως τέθηκε από τον Myers, συνιστά για τον James ένα τα πιο σημαντικά ερωτήματα και δεν βρισκόμαστε παρά στην αρχή μιας τεράστιας έρευνας[1547].

Παρά τις δυσκολίες που παρουσιάζει η πανθεϊστική αντίληψη του Fechner, ο James επισημαίνει το γεγονός ότι τα συμπεράσματα του Γερμανού πλησιάζουν αυτά άλλων στοχαστών, οι οποίοι ακολούθησαν τελειώς διαφορετικές πορείες, όπως οι ιδεαλιστές Royce (1855-1916) και Bradley (1846-1924). Κατά τον Fechner, όλο το υλικό σύμπαν διαθέτει συνείδηση η οποία κυμαίνεται « σε διαφορετικά πλάτη και μήκη κύματος (in divers spans and wave-lengths) ». Η συνείδηση της Γης αποτελεί μέρος του Θεού, της ολοποιημένης (totalized) συνείδησης του όλου, όπως οι ανθρώπινες συνειδήσεις συνιστούν μέρη της συνείδησης της Γης. Το σύνολο λοιπόν του σύμπαντος συνίσταται σε μια « ψυχοφυσική

[1546] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 408-411. Ειδικότερα όσον αφορά τον πνευματισμό, βλ. ενδεικτικά « Notes on Echolalia in Mrs. Piper » και « Report on Mrs. Piper's Hodgson-Control », *EPR,* σ. 253-360 και σ. 19 αντίστοιχα. Όσον αφορά την αθανασία της ψυχής, βλ. « Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine », *ERM*, σ. 75-101. Ο James αναφέρεται στο έργο του Fechner με τίτλο: *Büchlein vom Leben nach dem Tode*. Ο Fechner ήταν γερμανός φιλόσοφος και ψυχολόγος, θεμελιωτής της ψυχοφυσικής, της επιστήμης μέτρησης των ψυχολογικών φαινομένων. Ο Bergson στο *Δοκίμιο* (βλ. *DI, Œuvres,* σ. 42-51/45-55) τάσσεται ενάντια στη θεωρία του Fechner, ασκώντας του κριτική αναφορικά με τη σύγχυση, κατά τον Bergson, του χώρου με τον χρόνο. Βλ. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* σ. 217-218 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 68-71). Για τον Fechner, βλ. I. Dupéron, *G.T. Fechner. Le parallélisme psychophysiologique*, 2000.

[1547] Βλ. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, σ. 72-73. Πβ. *The letters of William James*, τ. B', (1η Φεβρουαρίου 1897), σ. 56-58.

κίνηση », η οποία ως "κίνηση" έχει μια "κατεύθυνση", ως "ψυχική" βιώνεται ως μια "τάση" (με την έννοια της εσωτερικής εμπειρίας, όπου με τον όρο "τάσεις" εννοούνται οι επιθυμίες) και ως "φυσική" μπορεί να εκφράζει την κατεύθυνσή της με χωρικούς όρους. Επιπροσθέτως, ο Αμερικανός βλέπει στο έργο του Fechner την ύπαρξη ενός Θεού, με την έννοια ενός καθολικού Σύμπαντος που εξελίσσεται στον χρόνο (evolves in time), σημειώνοντας ωστόσο ότι δεν είναι σίγουρος όσον αφορά το θέμα αυτό[1548].

Εστιάζοντας την προσοχή μας στη θρησκευτική εμπειρία, παρατηρούμε ότι η βαθιά και έντονη μορφή της διακρίνεται από τον τρόπο του αγίου, καθώς στην πρώτη περίπτωση δεν απαιτείται η καταβολή προσπάθειας[1549]. Σε αντίθεση λοιπόν με τη μεγιστοποίηση της βουλητικής προσπάθειας τόσο από τον "μεγάλο άνδρα" όσο και από τον άγιο (η προσπάθεια του οποίου αναφέρεται σε καθολικά ιδεώδη), η βαθιά θρησκευτική εμπειρία υπερβαίνει τους ασκητικούς τρόπους (πειθαρχία, ένδεια) που εντατικοποιούν τη βουλητική δύναμη και που μας αποκαλύπτουν τα κρυμμένα ενεργειακά βάθη. Η βαθιά θρησκευτική εμπειρία διαφοροποιείται λοιπόν από τους δύο ισχυρότερους τρόπους έκφρασης της βουλητικής δύναμης. Ο πρώτος (ο πολεμιστής) είναι προσαρμοσμένος στον ενεργό κόσμο αλλά όχι στον ιδεατό, ο δεύτερος (ο άγιος) ζει στον ιδεατό κόσμο και αδυνατεί να δράσει αποτελεσματικά στον ενεργό κόσμο[1550]. Το υποκείμενο όμως που έρχεται σε στενή επαφή με την συμπαντική δύναμη δεν καταβάλλει πλέον προσπάθεια και, ως εκ τούτου, θα λέγαμε ότι δεν αντιμετωπίζει το θέμα της προσαρμογής στον ένα ή τον άλλο κόσμο.

Σύμφωνα με τον James, η επαφή με τη θεϊκή δύναμη σηματοδοτεί μια αναγέννηση για το υποκείμενο διαμέσου της μεταστροφής (conversion) στη νέα δύναμη (αυτήν του Θεού) : ο άνθρωπος που έχει μεταστραφεί (στο Θεό) (converted) διακρίνεται από τον "φυσικό" (natural), διότι ο πρώτος έχει πλέον ενοποιήσει τον εαυτό του, έχοντας επιτύχει να μετατρέψει το αρνητικό και δυστυχισμένο μέρος του σε κάτι συνειδητά ανώτερο και ευτυχισμένο[1551].

Όπως παρατηρούμε, η θρησκευτική εμπειρία συσχετίζεται στον James με τον όρο της προσωπικής δυστυχίας, ή έστω της μελαγχολίας, δηλαδή με την αρνητικότητα του υποκειμένου: υπάρχουν άνθρωποι που είναι σχεδόν πάντα θετικοί (άνθρωποι του ναι), οι περισσότεροι όμως υιοθετούν μια κάποια αρνητικότητα έναντι της ζωής. Σε αντιδιαστολή προς την "παθητική ευτυχία (passive happiness)" των πρώτων (η θετικότητά τους δεν ευνοεί

[1548] « Introduction to Fechner's *Life after Death* », *ERM*, σ. 116-119.

[1549] Βλ. *VRE,* σ. 45.

[1550] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 475.

[1551] Βλ. *VRE,* σ. 157 καθώς και σ. 194.

την καταβολή προσπάθειας), οι άνθρωποι στην πλειονότητά τους επιζητούν την καταβολή προσπάθειας. Βέβαια, όλοι καταβάλλουμε προσπάθεια, όμως, όπως φαίνεται, ο James διακρίνει ανθρώπους ο χαρακτήρας των οποίων απαιτεί την καταβολής μεγαλύτερης προσπάθειας σε σύγκριση με άλλους. Όπως διαβάζουμε:

« Η παθητική ευτυχία είναι άτονη και ανούσια και δεν αργεί να γίνει άνοστη και αφόρητη. Θα πρέπει ν'αναμιχτεί μ'αυτήν κάποια λιτότητα (austerity), κάποια αποθαρρυντική (wintry) αρνητικότητα, κάποια σκληρότητα (roughness), κάποιος κίνδυνος, κάποια αυστηρότητα (stringency) και προσπάθεια, κάποια "όχι! όχι!", για να δημιουργεί την αίσθηση μιας υπάρξης με χαρακτήρα και υφή και δύναμη. Το φάσμα (range) των ατομικών διαφορών από την άποψη αυτή είναι τεράστιο. Πάντως, όποια και αν είναι η ανάμιξή των ναι και των όχι, το άτομο γνωρίζει αλάθητα το πότε πέτυχε αυτήν τη σωστή αναλογία·για τον εαυτό του. Αυτή, αισθάνεται, είναι η κλίση μου, αυτό είναι το βέλτιστο (optimum), ο νόμος, η ζωή την οποία πρέπει να ζήσω. Εδώ βρίσκω τον βαθμό ισορροπίας, ασφάλειας, γαλήνης και σχόλης (leisure) που έχω ανάγκη, ή εδώ βρίσκω την πρόκληση, το πάθος, τη σύγκρουση και τις κακουχίες, χωρίς τις οποίες σβήνει η δύναμη της ψυχής μου»[1552].

Η σωστή αναλογία κόπου και ισορροπίας, υπόθεση, όπως είδαμε, καθαρά προσωπική για τον καθένα, καθορίζει τον τρόπο ζωής του ατόμου. Το κύριο λοιπόν ερώτημα είναι η ένταση προσπάθειας που απαιτείται να καταβληθεί κάθε στιγμή ώστε το υποκείμενο να ανταποκρίνεται σε αυτό που έχει θέσει ως σκοπό της ζωής του, ώστε το υποκείμενο να ζει όπως του αρμόζει. Σε αντίθεση με το πρότυπο της ήσσονος καταβολής προσπάθειας, η ηθική ζωή απαιτεί μια προσπάθεια που ορίζει την ύπαρξη του επιμέρους ατόμου. Η εν λόγω προσπάθεια θα πρέπει να συμβαδίζει με τις ενεργειακές ανάγκες του καθενός, με αυτό που χρειάζεται να αντληθεί από την υποσυνείδητη δραστηριότητα :

« Εν ολίγοις, η κάθε ατομική ψυχή, όπως και ο κάθε ατομικός μηχανισμός ή οργανισμός, διαθέτει τις καλύτερες δικές του συνθήκες αποτελεσματικότητας. Ένας δεδομένος μηχανισμός θα λειτουργεί με τον καλύτερο τρόπο με ορισμένη πίεση ατμού και ορισμένη ένταση ηλεκτρικού ρεύματος, ενώ ένας οργανισμός με μιάν ορισμένη διατροφή, βάρος ή άσκηση {. . .} Και το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τις διαφορετικές από περίπτωση σε περίπτωση ποικίλες ψυχές μας: ορισμένες είναι ευτυχέστερες σε ήρεμες καιρικές συνθήκες, άλλες χρειάζονται την αίσθηση της έντασης , της ισχυρής βούλησης, για να νιώσουν ζωντανές και καλά. Για αυτές τις τελευταίες ένας οργανισμός υπό μια ορισμένη δίαιτα, βάρος ή άσκηση {...} Έτσι πρέπει να κάνουμε με τις διάφορες ψυχές μας: κάποιες είναι πιο ευτυχισμένες σε έναν ήπιο καιρό, κάποιες χρειάζονται την αίσθηση της έντασης, της ισχυρής βούλησης, προκειμένου να αισθάνονται ζωντανοί και καλά »[1553].

Ο Αμερικανός διακρίνει τις ψυχές που έχουν ανάγκη και επιζητούν την ισορροπία, αυτές

[1552] *Ό.π.,* σ. 240-241 (ελλην. μτφρ., τόμος Β', σ. 55, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1553] *Ό.π.,*σ. 241 (ελλην. μτφρ., τόμος Β', σ. 55) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Σχετικά με τους ανθρώπους που διαθέτουν ισχυρή βούληση, βλ. τις περιπτώσεις των "μεγάλων ανδρών", κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 3).

που τους αρκεί η μετρημένη προσπάθεια, από αυτές που χρειάζονται έντονη προσπάθεια. Υπενθυμίζουμε ότι οι "μεγάλοι άνδρες" διακρίνονται, σύμφωνα με τον James, από ισχυρή βούληση. Τούτο σημαίνει ότι οι άνθρωποι αυτοί δεν ικανοποιούνται από μια ήρεμη ζωή, από μια ζωή δίχως κινδύνους, δηλαδή από μια εύκολη ζωή στην οποία οι συνθήκες δεν θα επιβάλουν την εντατικοίηση της προσπάθειας τους. Οι "μεγάλοι άνδρες", όπως οι ήρωες, χρειάζονται και άρα πρέπει να επιδιώκουν μια ζωή λιγότερο αθώα, αλλά πιο αξιοθαύμαστη[1554].

« Για αυτές τις τελευταίες ψυχές, ο,τιδήποτε κερδίζεται μέρα με τη μέρα πρέπει να πληρώνεται με θυσίες και αναστολές, αλλιώς το κέρδος τους φαίνεται υπερβολικά φτηνό και δεν έχει νοστιμάδα. Όταν τώρα χαρακτήρες αυτού του τελευταίου είδους γίνονται θρησκευόμενοι, εμφανίζουν την τάση να στρέφουν την αιχμή της ανάγκης τους για προσπάθεια και αρνητικότητα εναντίον του φυσικού εαυτού τους και, ως συνέπεια αυτού, εμφανίζεται η ασκητική ζωή »[1555].

Γενικότερα, η θρησκευτική εμπειρία συνδέεται με την αρνητικότητα, με το αίσθημα του κακού. Εξάλλου, για τον James η "άρρωστη ψυχή (sick soul)" (αυτή που βιώνει την ύπαρξη του κακού ως ασθένειας)[1556] είναι πιο σύνθετη και πιο ολοκληρωμένη και, ακριβώς για τον λόγο αυτόν, είναι ικανή να μας αποκαλύψει το βαθύ νόημα της ζωής[1557]. Η "άρρωστη ψυχή" εσωτερικεύει το αίσθημα της ύπαρξης του κακού, χαρακτηρίζεται έτσι από αρνητικότητα και οδηγείται σε μελαγχολία. Η αποδοχή και το βίωμα της παρουσίας του κακού στον κόσμο (όχι η αποδοχή του κακού ως κάτι εξωτερικού προς εμάς) συνυφαίνεται με την τζαιημσιανή σημασία της αλήθειας: η εσωτερική εμπειρία του κακού ως κάτι αληθινό θα υποδείξει ένα μέρος της πραγματικότητας. Σύμφωνα με τον James:

« μπορούμε να δούμε το πόσο μεγάλος ανταγωνισμός ενδέχεται φυσιολογικά να προκύψει ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο βλέπει τη ζωή ο υγιής νους και στον τρόπο, ο οποίος εκλαμβάνει όλην αυτήν την εμπειρία του κακού ως κάτι το ουσιαστικό. Σ'αυτόν τον τελευταίο τρόπο, του νοσηρού νου, όπως θα τον λέγαμε, ο "υγιώς σκεπτόμενος τρόπος ζωής (healthy-minded way of life)" φαίνεται απλούστατα απερίγραπτα τυφλός και ρηχός {...} Από τη δική μας σκοπιά {...} μου φαίνεται πως είμαστε αναγκασμένοι να πούμε ότι ο "μη υγιώς σκεπτόμενος τρόπος ζωής" επεκτείνεται στην ευρύτερη κλίμακα εμπειρίας και ότι η δική της έκταση είναι εκείνη η οποία επικαλύπτει το εμπειρικό πεδίο. Η μέθοδος του ν'αποστρέφουμε την προσοχή μας από το κακό, και του να ζούμε απλώς στο φως του καλού, είναι θαυμάσια όσο λειτουργεί. Θα λειτουργεί για πολλά άτομα. Θα λειτουργεί πολύ πιο γενικά απ'όσο οι περισσότεροι από μας είμαστε πρόθυμοι να υποθέσουμε {...}. Όμως σηκώνει τα χέρια ψηλά αμέσως

[1554] *The letters of William James,* (26 Ιουλίου 1896), τ. Β', σ. 41-43.

[1555] *VRE,* σ. 241 (ελλην. μτφρ., τόμος Β', σ. 55-56) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1556] Βλ. *ό.π.,* σ. 109.

[1557] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 425.

μόλις εμφανιστεί η μελαγχολία. Κι αν ακόμη απαλλαγούμε εντελώς οι ίδιοι από τη μελαγχολία, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο "υγιώς σκεπτόμενος τρόπος ζωής" είναι ανεπαρκής ως φιλοσοφική θεωρία, επειδή τα ηθικώς κακά πραγματικά περιστατικά, για τα οποία αρνείται ρητά να λογοδοτήσει, αποτελούν καθαρό κομμάτι της πραγματικότητας. Και ενδέχεται τελικά να είναι αυτά το καλύτερο κλειδί για τη σημασία της ζωής, και πιθανόν τα μόνα που μπορούν να μας ανοίξουν τα μάτια για να δούμε τα βαθύτερα επίπεδα αλήθειας»[1558].

Άλλωστε, η αδυναμία που επιδεικνύει η "άρρωστη ψυχή" καθιστά αναγκαία την επέμβαση της θεϊκής δύναμης, τη μεταστροφή (conversion) στον Θεό, γεγονός που συνεπάγεται αυτό που αναφέραμε ως αναγέννηση. Το αίσθημα λοιπόν του κακού, της άρνησης συνιστά προϋπόθεση μιας ανώτερης εμπειρίας (χωρίς να οδηγεί πάντα εκεί), της θεϊκής[1559]. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι το ζήτημα της μεταστροφής στον Θεό για τον James συνδέεται με το θέμα της "άρρωστης ψυχής" αλλά και του "διχασμένου εγώ (divided self)", δηλαδή με μορφές βουλητικής αδυναμίας.

Σύμφωνα με τον James, όσον αφορά τη δεύτερη περίπτωση (αυτή του "διχασμένου εγώ"), υπάρχουν άνθρωποι που γεννιούνται με μια εξισορροπημένη εσωτερική συγκρότηση : « *Οι ενορμήσεις τους είναι συνακόλουθες η μία με την άλλη, η βούλησή τους ακολουθεί χωρίς πρόβλημα την καθοδήγηση της νόησής τους, τα πάθη τους δεν είναι υπερβολικά και οι ζωές τους κατατρύχονται ελάχιστα από τύψεις. Άλλοι έχουν αντίθετη ιδιοσυστασία. Και είναι τόσο μεγάλη η κλίμακα αντιθέσεων ώστε ενδέχεται να ποικίλλουν αυτές ανάμεσα σε κάτι το εντελώς ελαφρύ μέχρι σε κάτι που να καταλήγει σε μια καθαρά αλλόκοτη ή παράδοξη ανακολουθία {...}. Ωστόσο ένας μεγαλύτερος βαθμός ετερογένειας, είναι δυνατό να φέρνει τον όλεθρο στη ζωή ενός ατόμου {...} Υπάρχουν άνθρωποι των οποίων {...} το πνεύμα τους αντιμάχεται τη σάρκα τους {...} και οι ζωές τους είναι ένα μακρύ δράμα μετάνοιας (repentance) και προσπάθειας να επανορθώσουν παραπτώματα και σφάλματα* »[1560].

Η επαφή με τη θεϊκή δύναμη, διά της οποίας θα επέλθει η ενοποίηση του εγώ, συνιστά "επιστροφή" στην αρχική ενότητα της ζωής, σε αυτήν της ανώτερης συνείδησης. Όπως μας υποδεικνύει ο Madelrieux, η επέκταση του συνειδησιακού πεδίου, η πτώση του ορίου της

[1558] *VRE,* σ. 135-137 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 222-223, ελαφρώς διορθωμένη) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Ο James, όταν αναφέρεται στη μέθοδο κατά την οποία « αποστρέφουμε την προσοχή μας από το κακό », φαίνεται να αντικρούει τη θεωρία του Spinoza περί παθών. Ας σημειωθεί ότι ο James αρχίζει την εξέταση της άρρωστης ψυχής κάνοντας αναφορά στη φιλοσοφία του Spinoza, η οποία « έχει αυτού του είδους τον "υγιώς σκεπτόμενο τρόπο ζωής" συνυφασμένο μέσα στην καρδιά της, και αυτό ήταν ένα μυστικό της σαγήνης της. Αυτός τον οποίο οδηγεί ο Λόγος, κατά τον Spinoza, οδηγείται εξ ολοκλήρου από την επιρροή που ασκεί στον νου του το καλό. Η γνώση του κακού είναι μια "ανεπαρκής" γνώση, η οποία αρμόζει μόνο στις δουλικές νοήσεις». Βλ. *ό.π.*, σ. 109-110 (ελλην. μτφρ., σ. 185-186).

[1559] Πβ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 425, 428.

[1560] *VRE,* σ. 137-139 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 233-234) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

συνείδησης και, ως εκ τούτου, η ανάδυση του υποσυνειδήτου επιτρέπει την επαφή με τον Θεό[1561]. Η φιλοσοφία του James κινείται μεταξύ ψυχολογικού νατουραλισμού και πνευματοκρατικής μεταφυσικής μέσω της ψυχολογίας του υποσυνείδητου. Η θέση της τελευταίας είναι λοιπόν στρατηγικής σημασίας: το υποσυνείδητο επιτρέπει το πέρασμα από τη συνείδηση (εμπειρία) στη μεταφυσική, σε μια πνευματική, υπερφυσική και παμψυχιστική μεταφυσική[1562].

Επανερχόμαστε, στο σημείο αυτό, στο θέμα της διαφοράς μεθόδου ανάμεσα στους Bergson και James για να σημειώσουμε ότι ο πρώτος κινείται εντός των ορίων της επιστημονικής ψυχολογίας της εποχής του (κυρίως αυτής του Janet), ενώ ο δεύτερος μεταβαίνει από τον Janet στο περιθώριο της επίσημης ψυχολογίας (όπως ο Myers)[1563]. Παρ'όλα αυτά, και στους δύο φιλοσόφους η μυστικιστική εμπειρία και η "ψυχική έρευνα" (την οποία ο Αμερικανός υιοθέτησε προκειμένου να πραγμευτεί την αθανασία της ψυχής) συνδέονται με την ιδέα μιας ανώτερης πηγής πνευματικής ενέργειας που συνενώνει τα ανθρώπινα όντα[1564].

Είναι εμφανές ότι ο James δεν αναφέρεται σε κάποια συγκεκριμένη θρησκεία, αλλά σε έναν «καθολικό και προσωπικό» Θεό[1565], χωρίς να είναι πιο κοντά στον χριστιανισμό, χωρίς να ακολουθεί δίχως «κάποιο ειδικό a priori θεολογικό σύστημα»[1566]. Ο Αμερικανός δεν βίωσε μια τέτοια είδους θρησκευτική εμπερία, ωστόσο, σέβεται και θαυμάζει τα άτομα που έχουν τέτοιες εμπειρίες, τις οποίες ίσως θα επιθυμούσε να έχει και ο ίδιος[1567]. Ο Θεός ως ανώτερη συνείδηση στον James φαίνεται να βιώνεται μόνο σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, σε αυτές των έντονων θρησκευτικών εμπειριών[1568], οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη μελαγχολία και τη μεταστροφή[1569]. «Τις εμπειρίες αυτές μπορούμε να τις βρούμε μόνο σε άτομα για τα οποία η θρησκεία υπάρχει όχι σαν ανιαρή συνήθεια, αλλά μάλλον σαν οξύς πυρετός»[1570].

Σε αυτές τις συνθήκες, το υποκείμενο σταματά να ασκεί τη δική του βούληση[1571] την

[1561] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 451.

[1562] Βλ. *ό.π.*, σ. 414, 458.

[1563] Βλ. S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», σ. 114.

[1564] Βλ. Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, σ. 120 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 23).

[1565] Βλ. É. Callot, *William James et le pragmatisme*, σ. 77.

[1566] *VRE,* σ. 263. Πβ. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, σ. 89.

[1567] Βλ. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, σ. 100-103.

[1568] Βλ. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, σ. 423.

[1569] Βλ. *VRE,* σ. 1-2.

[1570] Βλ. *ό.π.,* σ. 15 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 39).

[1571] Βλ. *ό.π.,* σ. 45.

οποία φαίνεται να παραχωρεί για να ενωθεί με τη θεϊκή δύναμη και να ξαναγεννηθεί. Τα άτομα που κατορθώνουν να έχουν βαθιές και έντονες θρησκευτικές εμπειρίες έρχονται σε επαφή με τον Θεό και, με τον τρόπο αυτό, φαίνεται ότι η ανώτερη συνείδηση του σύμπαντος γίνεται προσωπικός Θεός που έρχεται να ανακουφίσει τις "άρρωστες" και τις "διχασμένες" ψυχές.

Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο James διακρίνει τη θρησκεία ως συνήθεια και μίμηση από αυτήν των γνήσιων θρησκευτικών εμπειριών, αυτών της μεταστροφής. Η πρώτη μορφή θρησκείας «έχει γίνει από άλλους, έχει μεταδοθεί σε αυτόν μέσω της παράδοσης, έχει καθοριστεί σε παγιωμένες μορφές διά της μίμησης και έχει διατηρηθεί διά της έξεως»[1572]. Από την άλλη μεριά, υπάρχει η προσωπική θρησκεία:

«Πείτε την συνείδηση, ή ηθικότητα αν προτιμάτε, και όχι θρησκεία -με οποιοδήποτε όνομα θα είναι εξ ίσου άξια να την μελετήσουμε {...} Από μιάν άποψη τουλάχιστον, η προσωπική θρησκεία θ'αποδειχθεί πως είναι πιο θεμελιώδης από τη θεολογία και την εκκλησιασιαστική οργάνωση. Από τη στιγμή που οι εκκλησίες εγκαθιδρύονται, ζουν "από δεύτερο χέρι" στηριζόμενες στην παράδοση. Ωστόσο οι ιδρυτές κάθε εκκλησίας όφειλαν αρχικά τη δύναμή τους στο γεγονός της άμεσης προσωπικής επικοινωνίας με το θείο. Στην περίπτωση αυτή εντάσσονταν όχι μόνον οι υπερανθρώπινοι ιδρυτές, όπως ο Χριστός, ο Βούδας, ο Μωάμεθ, αλλά και όλοι οι δημιουργοί των χριστιανικών αιρέσεων»[1573].

Οι πραγματικές θρησκευτικές εμπειρίες τόσο στον James όσο και στον Bergson αφορούν σε μια μορφή δράσης και προσωπικής επαφής που υπερβαίνει το θεολογικό πλαίσιο. Όμως, στη φιλοσοφία του Bergson η διάκριση μεταξύ της θρησκείας-έξεως και της θρησκείας-βιώματος (αυθεντικότητας) λαμβάνει άλλες διαστάσεις, εφόσον τίθεται ξεκάθαρα υπό τους όρους κατ'αρχάς του στατικού και του δυναμικού και, έπειτα, του κλειστού και του ανοιχτού, του σημαντικότερου, όπως έχουμε αναφέρει, μπερξονικού ζεύγους αντίθετων εννοιών.

Αξίζει να σημειωθεί ότι και στον Biran η τρίτη, η πνευματική ζωή συνιστά ένα γεγονός της εσωτερικής εμπειρίας. Κατά τον Henri Gouhier, η φιλοσοφία συναντά έτσι τη θρησκεία ως ένα ψυχολογικό γεγονός, δηλαδή «σε ό,τι το υποκειμενικό υπάρχει στη θρησκευτική ζωή, και όχι σε ό,τι αντικειμενικό ή αντικειμενοποιήσιμο (objectivable) υπάρχει στις θρησκείες·μια πραγματική αλλαγή οπτικής σε σχέση με άλλους φιλοσόφους»[1574].

Δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε στο γεγονός ότι ο Bergson, ακολουθώντας τον James, αντιτίθεται στη θεώρηση του μυστικισμού ως ασθένειας (ίσως μάλιστα για τον λόγο αυτό, ο φιλόσοφος αναφέρεται ρητά στους μεγάλους μυστικούς), στην ψυχοπαθολογική

[1572] *VRE,* σ. 15 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 39, ελαφρώς διορθωμένη).

[1573] *Ό.π.,* σ. 43-45 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 66-68) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1574] Βλ. επίσης H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, σ. 161.

θεώρηση του φαινομένου της θρησκευτικής εμπειρίας, κυρίως σε αυτήν του Janet[1575]. Κατά τον Bergson, κάποιοι ψυχικά ασθενείς μιμούνται τους μεγάλους μυστικούς (ψευδο-μυστικοί), των οποίων οι μη φυσιολογικές καταστάσεις (εκστάσεις, οπτασίες) θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως « απλά περιστατικά της πορείας τους ». Εξάλλου, οι ίδιοι έδιναν στις εν λόγω εκδηλώσεις « γενικά δευτερεύσουσα σημασία ». Ο μυστικισμός εμφανίζεται μάλιστα ως μια μορφή ιδιοφυΐας:

« Ώστε δεν πρέπει να παραξενευόμαστε, αν ο μυστικισμός συνοδεύεται μερικές φορές από νευρικές διαταραχές, που τις συναντούμε και σε άλλες μορφές ιδιοφυΐας, ιδίως στους μυστικούς »[1576].

Ήδη στις *Παραλλαγές της θρησκευτικές εμπειρίας* ο James υπερασπίζεται τη διάκριση των θρησκευτικών εμπειριών από τα φαινόμενα διαταραχής. Αντιθέτως, οι θρησκευτικές εμπειρίες αφορούν άτομα που είναι « "ιδιοφυΐες" στον θρησκευτικό τομέα » και τα οποία « έχουν συχνά δείξει συμπτώματα νευρικής αστάθειας », ίσως μάλιστα ακόμη συχνότερα συγκριτικά με άλλες ιδιοφυΐες. Αιτία είναι το γεγονός ότι πρόκειται για άτομα που χαρακτηρίζονται από « αυξημένη συναισθηματική ευαισθησία », με μία διχασμένη (discordant) εσωτερική ζωή και συχνά, όπως είδαμε, με τάσεις μελαγχολίας. Τα άτομα αυτά οδηγούνται σε παθολογικά συμπτώματα, όπως το να βλέπουν οπτασίες ή να ακούν φωνές. Ωστόσο, ο Αμερικανός αξιολογεί τα παθολογικά αυτά συμπτώματα σύμφωνα με το πραγματιστικό κριτήριο: συχνά λοιπόν « αυτά τα παθολογικά χαρακτηριστικά στη διάρκεια της σταδιοδρομίας τους, συνέβαλαν στο να τους εξασφαλίσουν κύρος και επιρροή »[1577]. Η μεταστροφή όμως στο Θεό, η γνήσια και βαθιά εμπειρία διακρίνεται από τους ψυχολογικούς αυτοματισμούς, δηλαδή από τις διαταραχές προσωπικότητας[1578].

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε το ρόλο και τη σημασία της θρησκευτικής εμπειρίας σε σχέση με τη βουλητική προσπάθεια στους στοχασμούς των Biran, Bergson και James, έχοντας ως άξονα τα ακόλουθα έξι σημεία :

[1575] Βλ. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments,* τόμ. Α' : 1926, τόμ Β' : 1928.

[1576] *DSMR, Œuvres,* σ. 1169-1170/242-243 (ελλην. μτφρ., σ. 178) (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Σχετικά με τα ψυχοπαθολογικά συμπώματα της έκστασης των μυστικιστών, βλ. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 465 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 84). Πβ. Jean-Cristophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, καθώς και του ίδιου, «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*», *Annales bergsoniennes*, (τόμος Α'), σ. 215-229.

[1577] *VRE,* σ. 15 (ελλην. μτφρ., τόμος Α', σ. 39, ελαφρώς διορθωμένη).

[1578] Βλ. *ό.π.*, σ. 193. Με τον όρο "ψυχολογικός αυτοματισμός" ο φιλόσοφος έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με την προαναφερθείσα θεωρία του Janet, κατά την οποία, τα ακραία (δηλαδή τα έντονα) θρησκευτικά φαινόμενα αντιμετωπίζονται ως ασθένειες.

1/ Είναι φανερό ότι και στους τρεις στοχαστές η επικοινωνία με την ανώτερη αρχή δεν τίθεται υπό τους όρους του θρησκευτικού δόγματος. Το ερώτημα της θρησκευτικής εμπειρίας αναφέρεται σε μία προσωπική σχέση με το θείο. Οι θεωρητικές αναζητήσεις σχετικά με τη φύση και τα κατηγορήματα του Θεού είναι δευτερεύουσας σημασίας[1579]. Η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού βρίσκεται εντός της ανθρώπινης δράσης και εμπειρίας, αποτελεί επομένως ένα ψυχολογικό γεγονός, δίχως να απαιτείται μια σειρά θεωρητικών επιχειρημμάτων σχετικά με την ύπαρξη ή όχι του Θεού.

Η επικοινωνία επομένως με τον Θεό μπορεί να αφορά τους πάντες. Τουλάχιστον, σύμφωνα με τους Bergson και James, η ανώτερη αυτή επικοινωνία δείχνει να εναπόκειται στην προσωπική βούληση. Οι προνομιακές προσωπικότητες διακρίνονται εσωτερικά, βάσει του θρησκευτικού βιώματος και όχι στη βάση κάποιας ιδιαίτερης ικανότητας.

Από την άλλη μεριά, ο Biran εμφανίζεται να αναρωτιέται σχετικά με την ύπαρξη ακόμη και προγενετικών, δηλαδή έμφυτων, διαθέσεων αναφορικά με τις καταστάσεις έκστασης. Το ερώτημα που τον απασχολεί είναι εάν οι εμπειρίες του μυστικισμού προέρχονται από την πλευρά του υποκειμένου ή από αυτήν της ανώτερης δύναμης[1580]. Σε κάθε περίπτωση, το κριτήριο που θέτει ο φιλόσοφος αναφορικά με την επικοινωνία με το Θεό είναι το κατά πόσο το κάθε υποκείμενο είναι άξιο γι'αυτή την επικοινωνία, κατά πόσο βιώνει τη ζωή του πνεύματος[1581]. Τούτο συμβαδίζει εξάλλου με τον προπαρασκευαστικό ρόλο που, όπως δείξαμε, αποδίδεται στην προσπάθεια.

2/ Η ταύτιση με τη θεϊκή αρχή συνεπάγεται την επιστροφή στην αρχική δύναμη που υπερβαίνει τη διττή ανθρώπινη φύση και, συνακολούθως, την εσωτερική δυαδικότητα, τις δύο όψεις του εγώ στον Bergson και το αίσθημα της κινητήριας προσπάθειας ως βουλητικής επενέργειας επί του σώματος στον Biran. Και στην περίπτωση του James, η θρησκευτική εμπειρία παρουσιάζεται ως επιστροφή στην αρχική ενότητα, στην πηγή του σύμπαντος. Εντούτοις, για τους Biran και James η προαναφερθείσα επιστροφή συντελείται λόγω της προσωπικής μας αδυναμίας, ενώ στον Bergson λαμβάνει τη διάσταση μιας επανεπινόησης

[1579] Στον Bergson τίθεται το θέμα της φύσης του Θεού (βλ. *DSMR, Œuvres,* σ. 1189/267-268). Από την άλλη μεριά, στον James ο Θεός εμφανίζεται με θολό και ασαφή τρόπο. Πβ. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, σ. 103.

[1580] Βλ. *Journal Intime,* (Οκτώβριος 1823), τ. II, σ. 320.

[1581] « Η επικοινωνία με το θεϊκό πνεύμα απαιτεί ορισμένες συνθήκες ή μια ορισμένη άσκηση της δραστηριότητας, τις οποίες δεν είναι όλες οι ψυχές ικανές ή άξιες ακόμη να φθάσουν », *Notes sur Saint Jean*, Naville, *Œuvres choisies,* τ. III, σ. 315, όπως παρατίθεται από τον H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, σ. 391.

του εαυτού και, όπως είδαμε, φαίνεται να ταυτίζεται με την ύψιστη μορφή δημιουργίας[1582]. Άλλωστε, ο σκοπός της θρησκευτικής εμπειρίας, του μυστικισμού, στον Bergson δεν έγκειται παρά στην ύψιστη δημιουργία και όχι τόσο σε μία μορφή απελευθέρωσης της "άρρωστης" ή της "διχασμένης" ψυχής όπως στους Biran και James[1583].

3/ Τόσο στον Bergson όσο και στον James το ενέργημα της βούλησης είναι μια επίπονη διαδικασία : η βουλητική δύναμη επιδέχεται διαβαθμίσεις ανάλογες της εντατικοποίησης (Bergson) ή της μεγιστοποίησης (James) της επενέργειάς της. Η έννοια της δημιουργίας θεμελιώνεται ακριβώς σε αυτόν τον επίπονο χαρακτήρα της προσπάθειας. Η εντατικοποίηση ή μεγιστοποίηση της βουλητικής προσπάθειας συνιστά λοιπόν κάτι αναγκαίο. Έτσι, φανερώνεται η πραγματική δύναμη της βούλησης. Είτε λοιπόν έχουμε ποιοτική (James) είτε ποσοτική (James) μεταβολή, η βουλητική προσπάθεια αντιπαρατίθεται στην ανθρώπινη φύση είτε αναδεικνύοντας τις πραγματικές (κρυμμένες) της δυνάμεις (James) είτε αποτελώντας βασική συνιστώσα μιας ευρύτερης έννοιας της φύσης που περιλαμβάνει τη βούληση, την αυθυπέρβαση (James).

Αντιθέτως, ο Biran δεν φαίνεται να αποδίδει στο βουλητικό ενέργημα το χαρακτηριστικό του πόνου, του κόπου, το χαρακτήρα μιας επώδυνης διαδικασίας, αφού η κινητήρια προσπάθεια είναι άμεση και οι διαβαθμίσεις της δεν χαρακτηρίζονται από ποιοτική τροποποίηση, αλλά εκφράζουν ποσοτικές διαφορές. Η εν λόγω απουσία, συγκριτικά με τις θεωρίες των Bergson και James, θα λέγαμε ότι καθορίζει και την μη εμφάνιση του όρου της καινοτομίας, της επινοητικής διάστασης της βούλησης στη σκέψη του Biran. Όπως είδαμε, για τον Biran η ανθρώπινη βούληση υπερβαίνει τα όριά της μόνο στην περίπτωση της επαφής με την υπέρτατη δύναμη, η οποία στρέφεται ενάντια στη « φύση (contre nature) »[1584].

4/ Επανερχόμαστε στο θέμα των διαφορών φύσεως και βαθμού ως κρίσιμο σημείο διαφοροποίησης μεταξύ της μπερξονικής και της τζαιημσιανής σκέψης. Σε κάθε περίπτωση, η έντονη θρησκευτική εμπειρία συνιστά μια οριακή κατάσταση. Η οριακή αυτή εμπειρία τοποθετείται στα όρια της ζωής ως εμμένειας και ως υπέρβασης (Bergson), στα όρια ανάμεσα στον υπερφυσικό και ανθρώπινο κόσμο (James), μεταξύ θεϊκής και ανθρώπινης βούλησης (Biran).

Παρ'όλα αυτά, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Bergson διακρίνει δύο πηγές της ηθικής και

[1582] Βλ. κεφ. 4 (ενοτ. Β. 3).

[1583] Την ίδια διαπίστωση όσον αφορά τη σχέση του Bergson με τον James στο θέμα αυτό έχουν κάνει οι Frédéric Keck και Ghislain Waterlot στο Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* σ. 468 (κριτ. έκδ. P.U.F., σημ. 106).

[1584] *Journal*, (12 Δεκεμβρίου 1821), τ. ΙΙ, σ. 342.

της θρησκείας, δυο είδη προσπάθειας (συντήρησης και υπέρβασης αντίστοιχα[1585]), ριζικά διαφορετικά το από το άλλο, ενώ στον Αμερικανό έχουμε παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας, πολλαπλές θρησκευτικές εμπειρίες που υπερβαίνουν το συνειδησιακό πεδίο, έχοντας ως μέσο το υποσυνείδητο βάθος.

Επιπροσθέτως, οι πολλαπλές θρησκευτικές εμπειρίες στον James εμφανίζονται να συναρτώνται με την ενεργοποίηση της υποσυνείδητης δραστηριότητας, η οποία "ξεκλειδώνει" τη θύρα της υπερφυσικής διάστασης. Από την άλλη πλευρά, η μυστικιστική ένωση στον Bergson κατέχει κεντρικό ρόλο στο πλαίσιο της ανοιχτής ηθικής, η οποία ορίζεται ως το αντίθετο της κλειστής και στατικής ηθικής. Με λίγα λόγια, θα λέγαμε λοιπόν ότι οι όροι της δυαδικότητας και των παραλλαγών συνιστούν το σημείο διαφοροποίησης των δύο τρόπων πραγμάτευσης του θρησκευτικού αισθήματος[1586].

5/ Η μυστική εμπειρία δεν αξιολογείται απλώς θετικά, αλλά κατέχει μια εξέχουσα θέση, την πλέον αποκαλυπτική ως προς την αρχή της ζωής και την πλέον καθοριστική ως προς τη δημιουργία. Τη θέση της ύψιστης αρχής που καταλύει τη δυαδικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης μεταξύ ενεργητικού-παθητικού, απροσδιόριστου-μηχανικού, ανώτερου-κατώτερου (Biran, Bergson, James) ή ακόμα και ως συμπαντική αρχή που συνενώνει τα "κομμάτια" της ή τις διιστάμενες τάσεις (James, Bergson). Φαίνεται ότι και οι τρεις συμφωνούν ότι:

« Οι καλύτεροι καρποί της θρησκευτικής εμπειρίας είναι τα καλύτερα πράγματα που έχει να μας δείξει η ιστορία »[1587].

Επισημαίνουμε βέβαια ότι η Υπερσυνείδηση του Bergson θυμίζει την Ανώτερη συνείδηση του Αμερικανού, ωστόσο ο πρώτος δίνει μεγαλύτερη έμφαση στη δυαδική θεώρηση μεταξύ πνευματικότητας-υλικότητας. Παρ'όλα αυτά, και οι δυο ενστερνίζονται τη συμμετοχή του ανθρώπου στην εξέλιξη του σύμπαντος, υπεραμυνόμενοι της δημιουργικής του δύναμης[1588], θέση η οποία δεν απαντάται στη σκέψη του Biran[1589]. Στον τελευταίο, όπως έχουμε αναφέρει κατ'επανάληψη δεν απαντάται η έννοια της καινοτομίας.

Οι διαφορές μεταξύ του Bergson και του James είναι λεπτές: ο Αμερικανός δεν αρνείται

[1585] Βλ. κεφ. 3 (ενοτ. Γ. 1 και Γ. 2).

[1586] Σχετικά με την αντιπαράθεση ανάμεσα στη διάκριση δυο ηθικών, τη δυαδικότητα (Bergson) και τις παραλλαγές (James) του θρησκευτικού φαινομένου, βλ. F. Worms, «Diversité de l'expérience religieuse chez James et Bergson: indications et perspectives», *Bergson et James. Cent ans après*, σ. 141-142.

[1587] *VRE,* σ. 210 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[1588] Βλ. F. Worms, «Diversité de l'expérience religieuse chez James et Bergson: indications et perspectives», σ.150.

[1589] Σύμφωνα με τον Gouhier, «η θρησκευτική ψυχολογία του Biran είναι το τελευταίο στάδιο μιας φιλοσοφίας του πνεύματος· αυτή του Bergson, το τελευταίο στάδιο μιας φιλοσοφίας της φύσης», βλ. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, ό.π., σ. 166-170.

να διακρίνει την ψυχή από το σώμα, όμως δεν φαίνεται να θεμελιώνει το σύνολο της σκέψης του σε μια τέτοιου είδους δυαδικότητα της ανθρώπινης φύσης. Η πραγματική ένωση με το θεϊκό στοιχείο σηματοδοτεί ακριβώς την κατάλυση της σύγκρουσης των διιστάμενων τάσεων, των αντικρουόμενων πλευρών του ανθρώπου ως όντος. Ο δυαδικός και "συγκρουσιακός" τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου συνιστά το σχεδόν μόνιμο σημείο αναφοράς των Biran και Bergson (ίσως λόγω της επίδρασης του Descartes στη γαλλική φιλοσοφία), ενώ στον James, αν υπάρχει μια μορφή σύγκρουσης, τοποθετείται μόνο μεταξύ ιδεών[1590] συνειδητών ή υποσυνείδητων, Εκεί άλλωστε εντοπίζεται και η αιτία των διαταραχών της προσωπικότητας για τον James. Τούτο δεν σημαίνει βέβαια ότι ο Αμερικανός δεν διακρίνει το σώμα από την ψυχή.

6/ Η σύμπτωση μεταξύ της ανθρώπινης και της θεϊκής δύναμης δείχνει να μην αποτελεί μια οριστική κατάσταση. Αντιθέτως, η θρησκευτική εμπειρία είναι εσωτερική και συνεχόμενη. Τουλάχιστον όσον αφορά τους Biran και Bergson, το υποκείμενο εμφανίζεται να αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στο φυσικό και το υπερβατικό, μεταξύ ατομικής ύπαρξης και καθολικότητας.

[1590] Βλ. κεφ. 2 (ενοτ. Α. 2).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο τρόπος σύλληψης της συνείδησης στον στοχασμό του Bergson είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τις έννοιες της μνήμης και της επιλογής. Η μπερξονική βούληση προεκτείνει τη δράση, και άρα και την ύπαρξη του υποκειμένου διαμέσου της πολλαπλότητας του χρόνου. Η εξέταση της προσπάθειας στον Bergson διαφωτίζει την εσωτερική σύνδεση των δύο πλευρών της συνείδησης έναντι των χρονικών διαστάσεων του παρελθόντος και του μέλλοντος. Το αίσθημα της προσπάθειας εντοπίζεται στο παρόν ή καλύτερα στην παρούσα στιγμή, η οποία δεν μπορεί να ιδωθεί παρά μόνο ως το σημείο συνάντησης της εσωτερικής και της εξωτερικής ζωής, της ύπαρξης στον χρόνο και στον χώρο.

Ο όρος της προσπάθειας διαπερνά το σύνολο της μπερξονικής σκέψης. Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι η προσπάθεια στην πλειονότητα των δυϊσμών των οποίων κάνει χρήση ο φιλόσοφος. Συναρτώμενη με τη διπλή κίνηση της μνήμης ως ενθύμησης και ταυτοχρόνως ως αντίληψης, η προσπάθεια εμφανίζεται ως δύναμη συντήρησης και συγχρόνως ως δύναμη δράσης. Στην εξέταση της ζωής από οντολογική αλλά και ανθρωπολογική σκοπιά, η προσπάθεια φανερώνεται ως η απαραίτητη συνθήκη της εξέλιξης της ζωής εν γένει αλλά και ειδικότερα του ανθρώπινου είδους.

Η καταβολή προσπάθειας συνιστά το κριτήριο διάκρισης μεταξύ δράσης και αυτοματισμού, ανάμεσα στο πνευματικό και το υλικό στοιχείο, καθορίζοντας τις δύο έννοιες που λαμβάνει η μπερξονική έννοια της φύσης, της φύσης ιδωμένης ως μηχανικό στοιχείο και της φύσης ως φορέα της απροσδιοριστίας της ζωής. Όπως συμπεραίνουμε, ο όρος της προσπάθειας αναδεικνύεται ως ο κεντρικός όρος της μπερξονικής σκέψης σε όλες τις εκφάνσεις της : ψυχολογικής, γνωσιοθεωρητικής, οντολογικής και ανθρωπολογικής.

Στον Biran βρίσκουμε μία πρωτότυπη πραγμάτευση του ερωτήματος περί της βουλητικής προσπάθειας, της κινητήριας προσπάθειας ως του πρωταρχικού γεγονότος, ως συνώνυμου του εγώ και της προσωπικής ύπαρξης. Συγκρίνοντας την εν λόγω θεωρία με αυτήν του Bergson, διαπιστώσαμε ότι ο δεύτερος ριζικοποιώντας τη σύλληψη της πραγματικότητας εν γένει ως διάρκειας πραγματεύεται με διαφορετικό τρόπο μια σειρά ζητημάτων, όπως αυτό της ενότητας και της πολλαπλότητας αλλά και της ελευθερίας.

Ενώ στον Biran ο χρόνος ακολουθεί το αίσθημα καταβολής προσπάθειας, στον Bergson η προσπάθεια έρχεται να αναδείξει και να ενισχύσει αυτό που υπάρχει κατ'αρχήν ως οντολογικό δεδομένο : το στοιχείο της καινοτομίας. Στο πλαίσιο αυτό, ο Bergson θα

πραγματευτεί την έννοια της ελευθερίας υπό τους όρους μίας ψυχολογικής αλλά και μεταφυσικής αιτιότητας. Από την άλλη μεριά, η ελευθερία στον Biran εκδηλώνεται ως ψυχολογική, αλλά πρωτίστως ως αισθανόμενη αιτιότητα.

Όσον αφορά την, κατ'αρχάς ψυχολογική και μετέπειτα φιλοσοφική, θεωρία του James σχετικά με την προσπάθεια, όπως είδαμε οι δύο στοχασμοί έχουν διαφορετικές αφετηρίες (για ακόμη μία φορά η μπερξονική διάκριση μεταξύ διάρκειας και χώρου έχει καθοριστική σημασία) και ακολουθούν αντίστροφες μεθόδους έρευνας. Ωστόσομ οι δύο στοχασμοί συναντώνται στα θέματα της εμπειρίας και της δράσης για να βαδίσουν παράλληλα νοηματοδοτώντας με παρόμοιο (αν και όχι εντελώς ίδιο) τρόπο την ενότητα και την πολλαπλότητα, ο Γάλλος έχοντας ως σημείο αναφοράς πρωτίστως την πραγματικότητα, ο Αμερικανός την αλήθεια ή καλύτερα την αλήθεια ως πολλαπλότητα.

Συνοψίζοντας τη μελέτη μας εστιάζουμε την προσοχή μας στα ακόλουθα σημεία:

Ι/ Διαπιστώνουμε ότι και στους τρεις φιλοσόφους ο όρος της προσπάθειας συνιστά το θεμελιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης βούλησης. Πρόκειται για τρεις δυναμικούς τρόπους σύλληψης της βούλησης ως δύναμης, ως προσπάθειας ενεργοποίησης των δυνητικών στοιχείων της ανθρώπινης ύπαρξης. Εξάλλου, η ανθρώπινη συνείδηση στους Biran και Bergson συνίσταται σε μια σχέση, της οποίας η προσπάθεια αναδεικνύεται ως κύριος όρος. Στον δεύτερο η σχέση αυτή έγκειται σε αυτήν ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική πλευρά της συνείδησης (η μπερξονική δυαδικότητα συνδέεται άρρηκτα με το δίπολο χρόνος-χώρος), ενώ στον δεύτερο η εν λόγω σχέση αφορά στο δεσμό ανάμεσα στο βουλητικό και το οργανικό στοιχείο. Όσον αφορά τον Αμερικανό, εντοπίσαμε την προσπάθεια στη σχέση που διαμορφώνεται μεταξύ των ιδεών.

ΙΙ/ Και στους τρεις στοχασμούς η βούληση δεν αποτελεί μια ικανότητα, αλλά έγκειται σε μια δύναμη ή καλύτερα στο αίσθημα μίας δύναμης που συσχετίζεται με την πνευματική συνιστώσα, δρώντας καταλυτικά όσον αφορά τον απροσδιόριστο χαρακτήρα της ανθρώπινης δράσης. Για τους Bergson και James η βουλητική προσπάθεια συναρτάται με το καινοφανές γεγονός που καθορίζει τη δράση της ως δύναμης που μας καθιστά ικανούς να υπερβαίνουμε τους εαυτούς μας. Εξάλλου, η δημιουργία στους δύο σύγχρονους προϋποθέτει μια επίπονη διαδικασία (ανάμεσα στην πνευματική και την υλική διάσταση, στην ενεργητική και την παθητική πλευρά του ανθρώπου), κάτι το οποίο δεν απαντάται στη σκέψη του Biran. Για τον τελευταίο η βουλητική δύναμη είναι αδύναμη απέναντι στην αντίσταση του εξωτερικού κόσμου, με την έννοια ότι η δεύτερη υπερβαίνει πλήρως το αντικείμενο επενέργειας της προσπάθειας του υποκειμένου.

ΙΙΙ/ Σε κάθε όμως περίπτωση, και στους τρεις φιλοσόφους η βουλητική προσπάθεια, η

βούληση ως προσπάθεια, υπερβαίνει την ανθρώπινη νόηση. Η βουλητική δύναμη του ανθρώπου συνιστά μια δύναμη που είναι ευρύτερη της νόησης. Επιπλέον, τόσο ο Bergson όσο και James αποδίδουν στη βούληση έναν καθοριστικό ρόλο αναφορικά με τη συγκρότηση του ανθρώπινου πνεύματος. Και οι τρεις όμως ταυτίζουν το αίσθημα της προσωπικής ύπαρξης με την καταβολή μιας προσπάθειας άμεσα συνυφασμένης με την κινητικότητα της συνείδησης.

IV/ Με την εξέλιξη του στοχασμού τους, οι Biran, James και Bergson διευρευνούν τα όρια της ανθρώπινης βούλησης έναντι της θεϊκής δύναμης. Η θέση που κατέχει η προσπάθεια στην θρησκευτική εμπειρία είναι ανάλογη του τρόπου με τον οποίο ο καθένας από τους τρεις φιλοσόφους εκλαμβάνει την ύπαρξη του Θεού σε σχέση με ανθρώπινη ύπαρξη. Στον πρώτο ο Θεός εμφανίζεται ως μία εξωτερική αρχή, ενώ ο δεύτερος κινείται στα όρια του παμψυχισμού. Όσον αφορά τον Bergson, η μυστικιστική εμπειρία είναι μια οριακή εμπειρία μεταξύ της ζωής ως εμμένειας και ως υπέρβασης, ερώτημα το οποίο συναντά το θέμα της διπλής νοηματοδότησης της φύσης (ως αναγκαιότητας και ως ελευθερίας) στην μπερξονική σκέψη.

V/ Η παραδοσιακή σύνδεση του Biran με τον Bergson στο πλαίσιο της γαλλικής πνευματοκρατίας δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνάμε ότι οι δύο φιλόσοφοι διευρευνούν τη σχέση οργανικού και βουλητικού στοιχείου με αντίστροφο τρόπο. Ο πρώτος αναρωτιέται μέχρι ποιό σημείο το οργανικό διεισδύει στη συνείδηση του εαυτού, ενώ μία από τις κεντρικές ιδέες της μπερξονικής φιλοσοφίας είναι η εισβολή της απροσδιοριστίας στην ύλη.

VI/ Όπως είδαμε, η μπερξονική διάρκεια συνιστά ένα όχι μόνο ένα ψυχολογικό δεδομένο, αλλά έχει και μεταφυσικό χαρακτήρα. Τούτο θα μπορούσε να ιδωθεί σε συνάρτηση με το γεγονός ότι ο Bergson ακολουθεί μία αντίστροφη μέθοδο έρευνας σε σύγκριση με αυτήν του James. Ο μεν Γάλλος θέτει ως πρότυπο την ανώτερη προσπάθεια (προσοχής και επινόησης) προκειμένου να εξετάσει τις κατώτερες (αυτόματες διεργασίες), ο δε Αμερικανός στηρίζει την ψυχολογική του θεωρία στο μοντέλο της ήσσονος προσπάθειας (αντανακλαστική δράση), περνώντας με την εξέλιξη της φιλοσοφικής του σκέψης στο πρότυπο της μεγιστοποίησης της προσπάθειας (σε ηθικό επίπεδο).

VII/ Η αντιπαραβολή των τριών θεωρήσεων της βουλητικής προσπάθειας μας οδηγεί σε σημαντικά συμπεράσματα που αφορούν στο σύνολο του στοχασμού των τριών φιλοσόφων. Πιο ειδικά, η ανάλυση της θεματικής των διαφορών φύσεως και των διαφορών βαθμού στην μπερξονική σκέψη κρίνουμε ότι θα μπορούσε να αποσαφηνίσει τον τρόπο με τον οποίο η μπερξονική προσέγγιση διαφοροποιείται από αυτήν του Αμερικανού. Όσον αφορά την μπιρανιανή σκέψη, διαπιστώνουμε ότι μία πληρέστερη εξέταση της σχέσης ανάμεσα στην

ανθρώπινη ψυχή και το εγώ θα μας επέτρεπε να κατανοήσουμε καλύτερα τον ρόλο της προσπάθειας, όχι μόνο ως αφετηριακό σημείο της μπιρανιανής ψυχολογίας, αλλά κυρίως ως συστατικό στοιχείο της μπιρανιανής σκέψης στο σύνολό της.

INTRODUCTION

La question sur la volonté chez Henri Bergson (1859-1941) est liée étroitement à celle de la durée; la volonté doit être envisagée comme une force (et non seulement comme une faculté mentale) au sein du temps créateur. Dans une telle perspective, le terme de l'effort ou bien plutôt le sentiment d'effort constitue l'élément essentiel de la volonté. Notre recherche a comme but principal de démontrer l'affinité entre l'effort volontaire, dont une étude systématique n'existe pas, et la conception bergsonienne du temps comme invention[1591].

La question portée sur l'effort dans la pensée de Bergson doit se mettre en liaison non seulement avec la volonté, mais surtout avec la mémoire. Par conséquent, le terme de l'effort rencontrera la notion qui occupe la place centrale de la pensée bergsonienne, celle de la durée, de la continuité indivisible de changement[1592]. La durée chez Bergson est conçue à l'inverse de l'espace et ainsi le temps psychologique se distingue du temps homogène, du temps qui se projette sur l'espace. Aussi la distinction entre la durée et l'espace est-elle la distinction fondamentale du bergsonisme en constituant la base de couples de notions contradictoires : continuité-discontinuité, interpénétration -(con)jonction, hétérogénéité-homogénéité, intériorité-extériorité, indivisibilité-divisibilité, qualité-quantité, moi profond/fondamental/concret/intérieur-moi superficiel/extérieur/social[1593].

L'effort chez Bergson consiste dans une relation entre les deux facteurs de la personnalité, la mémoire et la volonté dont l'existence se rapportera à la dualité de la conscience, à son existence entre ses deux aspects, celui-ci de l'intériorité et celui-là de l'extériorité. Dans ce cadre, les formes différentes de l'effort correspondent à des plans divers de la conscience et cela constituera le critère décisif de l'imprévisibilité de l'action humaine. En partant de la thèse que l'effort est un premier terme de l'existence personnelle, nous allons examiner les formes différentes de l'action humaine, les modes divers dont se manifeste la volonté selon la différenciation de l'effort.

[1591] Voir à titre d'exemple, *EC, Œuvres,* p. 784/341.

[1592] Voir « The problem of personality », p. 1062/1079. Pour les abréviations des titres, la pagination et l'édition de référence des œuvres de Bergson, voir la bibliographie à la fin de notre étude.

[1593] Cf. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 11. Pour les références bibliographiques, voir la bibliographie à la fin de notre étude.

Nous attirerons notre attention sur le thème du corps humain dont l'existence détermine la perception et notre action sur le monde extérieur ; le sujet de l'effort musculaire nous conduira à comparer la théorie bergsonienne avec celle de Maine de Biran (1766-1824) (qui est connu comme le philosophe de l'effort[1594]). Selon Biran, l'effort moteur est un acte volontaire qui s'identifie avec le sentiment personnel de notre existence. Le débat autour le sentiment d'innervation nous fera découvrir comment la théorie de Bergson (qui nie que les mouvements musculaires s'exécutent grâce à l'intervention d'une force centrale) se rapproche de la psychologie de William James (1842-1910)[1595]. Malgré les différences entre la théorie psychologique de James et la durée bergsonienne, les deux philosophes se rencontreront de façon décisive sur le thème de la nouveauté.

L'analyse de la fonction de l'intelligence humaine chez Bergson nous révélera la grande importance de la notion d'attention à la vie qui mettra le philosophe proche de la théorie de Pierre Janet concernant la "fonction du réel". Le caractère métaphysique de la durée chez Bergson et, par suite de cela, la double signification (psychologique et à la fois métaphysique) de la mémoire inconsciente l'éloignera de la théorie de Janet et de celle de James qui tous les deux parlent de "subconscient". L'inconscient chez Bergson, sans s'identifier avec la même notion chez Freud, ne concerne pas une autre forme de conscience comme le subconscient chez Janet et chez James; en outre, le subconscient (en se faisant subliminal) jamésien jouera un rôle majeur à la manière dont s'opère l'élargissement de l'expérience à la différence de ce que Bergson considère comme expérience élargie.

L'exploration du lien entre l'effort volontaire et la liberté bergsonienne montrera que la seconde se conçoit comme un effort d'unification de deux aspects du moi. L'effort du sujet, fondé toujours sur la durée bergsonienne, apparaît être le résultat d'une force plus ample, d'une force spirituelle analogue à celle de la conscience humaine. L'effort volontaire prendra donc un sens moral; hormis son rôle décisif à propos de la transition du clos à l'ouvert, il constitue une condition indispensable (en tant que force de conservation) de la sociabilité innée qui caractérise l'espèce humaine.

Biran également fonde sa propre conception de la liberté sur la mobilité de la conscience; quant à James, il développe graduellement une pensée philosophique qui sera, on

[1594] Voir A. Devarieux, « Gabriel Tarde lecteur de Maine de Biran ou "la difficulté formidable" », dans Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, p. 13 ; voir également A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 14.

[1595] En ce qui concerne le rapport (philosophique et personnel) entre les deux philosophes, voir Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. XXIII-XXXIX (éd. crit. P.U.F., présentation).

dirait, centrée sur la dimension morale de l'effort. Plus spécifiquement, quitte à partir des points différents et à appliquer des méthodes inverses, James et Bergson se convergent sur le thème de l'expérience de la nouveauté.

Comme nous constaterons, l'expérience intérieure est un sujet crucial pour la formation de la pensée biranienne; toutefois, Bergson ne se borne pas à l'usage de l'introspection, mais, en outre, il vise à fonder une nouvelle méthode, celle de l'intuition. De son côté, l'Américain aussi proposera une autre manière de philosopher qui ré-examinera le rapport du sujet et de l'objet.

De l'autre part, Biran, comparativement à James et à Bergson, établira une autre sorte de relation entre le moi et le monde extérieur; cela dérive de la manière dont le philosophe distingue la résistance de notre propre corps de celle des corps étrangers, une distinction qui implique une manière d'exister relativement aux choses extérieures et aux autres personnes.

C'est étonnant que tous les trois philosophes, dans l'étape finale de leur pensée, s'occupent de la question sur l'expérience religieuse; de cela suit que toutes les trois conceptions de la volonté changent à tel point que l'existence de la personnalité de l'individu se remet en question. En ce qui concerne Bergson, l'action divine sur le sujet a comme résultat son enrichissement de sorte que l'expérience religieuse résume le sens profond de la force volontaire chez Bergson. Vu sous cet angle, l'effort du grand mystique constituera la forme ultime d'effort en tant que la réalisation la plus complète du but initial de la vie qui principalement conçue comme effort d'insertion de la liberté dans la matière, comme création de quelque chose de nouveau.

Quant à James, l'expérience religieuse intense et profonde ne se caractérise pas par l'effort, tandis que pour Biran l'ambivalence entre la vie de la volonté (et de l'existence personnelle) et celle de la vie en Dieu. Il faut, à ce point, faire une remarque sur le fait que le philosophe de Bergerac expérimente le sujet de l'expérience religieuse en lui-même, alors que les deux autres examinent lesdits phénomènes de façon théorique; or, notons encore que, dans les cas de James et de Bergson, le critère est empirique: celui de l'influence exercée par l'expérience religieuse sur l'action des sujets.

Nous devons mentionner que notre étude a comme premier objet l'interrogation sur l'effort au sein et à travers l'ensemble de la philosophie bergsonienne. Parallèlement, nous essaierons de faire une comparaison de l'effort bergsonien avec les conceptions de la même notion chez Biran et chez James sans approfondir leurs pensées.

PREMIER CHAPITRE: LA PERSONNALITÉ

A/ LA MÉMOIRE

1/ Le sentiment de l'effort

La notion de mémoire chez Bergson consiste dans le fait du flux de nos états psychologiques, dans l'insertion continuelle du passé dans le présent[1596], dans « la synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir »[1597]. Le rôle de la mémoire dans la philosophie

[1596] Voir à titre d'exemple *EC, Œuvres*, p. 495-496/1-2.

[1597] *MM, Œuvres*, p. 354/248.

bergsonienne est de grande importance ; en effet, la conscience « signifie avant tout mémoire »[1598], une mémoire du passé qui existe (partiellement, comme nous allons voir) dans le présent et qui implique par sa définition la dimension de l'avenir. D'une telle conception de la mémoire, il s'ensuit que nos états psychologiques se modifient réciproquement, en changeant sans cesse.

La notion de durée chez Bergson coïncide avec l'écoulement de la vie intérieure, avec nous-mêmes : « La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent »[1599]. D'ailleurs :

« En réalité, le passé se conserve lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là »[1600].

La modification de nos états intérieurs résulte de l'interpénétration des nos faits psychologiques: « L'état pris en lui-même, est un perpétuel devenir »[1601]. D'où, selon Jankélévitch, l'originalité du temps chez Bergson, du temps « retrouvé »[1602]. La modification de nos états psychologiques, le changement interne de notre vie intérieure signale « l'enrichissement graduel du moi »[1603]. Nous devons mettre en liaison la notion de durée avec l'évolution psychologique et son effort. Comme nous lisons:

«chaque étape de l'évolution psychologique correspond à un effort, de plus en plus intense {...} pour acquérir cette continuité »[1604].

En quoi consiste le rôle de l'effort dans ce processus de changement ininterrompu? Nous constatons que l'effort est la condition indispensable du sentiment d'unité de la personnalité humaine qui est conçue comme une continuité indivisible de changement[1605]. En conséquence, l'unité de la personnalité se fonde, 'paradoxalement', sur la multiplicité de la durée, sur l'indivisible, malgré qu'hétérogène, continuité[1606]. Le philosophe modifie le sens

[1598] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 857/88. Cf. «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* p. 818/5.

[1599] « Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* p. 1411/200-201.

[1600] *EC, Œuvres,* p. 498/5 (c'est nous qui soulignons).

[1601] «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* p. 1412/201.

[1602] V. Jankélévitch, *Henri Bergson,* p. 44.

[1603] *DI, Œuvres*, p. 72/80.

[1604] «The problem of personality»*, Mélanges*, p. 1070/1086 (c'est nous qui soulignons).

[1605] *Ibid.*, p. 1062/1079.

[1606] *Ibid.,* p. 1062/1079. Cf., *ibid*., p. 1064/1080: La conception bergsonienne des troubles de la personnalité comme une rupture de l'effort vérifiera que l'existence de l'homme implique un effort constant. Sur les problèmes ou troubles de personnalité, voir la dernière section dans le deuxième chapitre de l'étude présente. En ce qui concerne la réconciliation entre les notions d'unité et de multiplicité, Gilles Deleuze distingue deux sortes de divisions: celle-ci qui est subjective (changement interne, changement de nature des choses) et celle-là qui est

des notions d'unité et de multiplicité : la personnalité est une et à la fois multiple[1607]. De cette façon, chaque fait de notre vie intérieure est singulier et, en même temps, il renferme la personnalité dans son ensemble[1608].

L'unité de la personnalité humaine, ainsi conçue, impose une comparaison de la même notion chez le philosophe néoplatonicien Plotin. D'ailleurs, Plotin est un des peu nombreux philosophes qui ont influencé Bergson[1609]. En particulier, une comparaison est imposée de l'indivisibilité avec la personnalité chez Bergson et l'indivisibilité de l'âme humaine chez Plotin. Comme le remarque Bergson lui-même, Plotin conçoit l'unité de la personnalité à travers la multiplicité de ses états[1610]. Il s'agit en fait d'un thème qui occupe la place centrale de la pensée de Plotin. Toutefois, d'après Bergson, l'indivisibilité chez Plotin se place hors du temps, sous les termes de l'éternité[1611] ; ainsi, la conscience chez l'homme est une diminution de la Raison[1612].

Dans ces conditions, l'effort chez Bergson apparaît être lié étroitement avec la tension de l'existence : « *Être un être humain est en soi-même une tension (strain)* »[1613]. En particulier, l'effort se rapporte aux « deux aspects essentiels » de la personnalité, de la conscience du moi : à la *mémoire* (la conservation de la totalité du passé) et à la v*olonté* (le sentiment d'un élan en avant/vers le futur)[1614]. Bergson affirme que le sentiment d'effort, même s'il ne participe pas à la conservation du tout de la mémoire, il consiste dans «la conscience du présent », un terme qui, comme nous allons monter, correspond à la mémoire immédiate, « avec, en outre, ce qu'on peut appeler une anticipation sur l'avenir ». Nous constatons encore que ce sentiment d'effort se trouve à une « *relation vécue* » entre ces deux éléments de la

objective (aucun changement). Voir G. Deleuze, *Le bergsonisme,* p. 34-36.

[1607] Voir à titre d'exemple, « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1409/198.

[1608] Voir à titre d'exemple *EC, Œuvres*, p. 713-714/258.

[1609] Sur le rapport entre Bergson et Plotin, voir a/ R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, p. 24, 38, b/ P. Magnard, «Bergson interprète de Plotin», *Bergson. Naissance d'une philosophie,* p. 118-119, c/ Bλ. G. Maire, *Bergson, mon maître*, p. 123, 222 et d/ Émile Bréhier, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », *Les Études bergsoniennes*, p. 107.

[1610] «The problem of personality»*, Mélanges,* p. 1054-1055/1073.Cf. *Ennéades,* IV, 2.1.59-75 et IV, 1.

[1611] *Ibid*., p. 1058/1076.

[1612] *Cours IV. Cours sur la philosophie grecque,* p. 71, 74, 75, 77-78.

[1613] «The problem of personality»*, Mélanges,* p. 1065-1066/1082 (c'est nous qui soulignons). Cf. le compte-rendu par Jules Grivet du cours du philosophe sur les « Théories de la personne », *Mélanges,* p. 849.

[1614] The problem of personality», *Mélanges,* p. 1065-1066/1081-1082 (c'est nous qui soulignons). Cf. J. Grivet, « Théorie de la personne », *Mélanges,* notamment p. 850, 859, 860, 866.

continuité psychologique : de la conscience du présent et de l'anticipation sur l'avenir[1615], de la mémoire immédiate et de la volonté.

2/ L'inconscient et le rêve

i) L'inconscient: Selon Bergson, la plus grande partie de notre passé est conservée sous la forme de la mémoire inconsciente[1616] qui pourrait être représentée comme « une zone des souvenirs virtuels »[1617]. Du moment que l'inconscient « se conserve à l'état latent », il se caractérise par une « impuissance radicale » d'insérer à la situation présente[1618].

Bergson s'oppose aux théories qui réduisent la mémoire à une conscience secondaire ou à une subconscience soit de nature cérébrale (comme dans le cas de la théorie de l'épiphénoménisme) soit de nature psychique (comme chez Pierre Janet et William James). Ainsi, la pensée de Bergson rencontre celle de Freud. Tous les deux rejettent l'assimilation du psychique avec la conscience (contrairement aux philosophes comme Descartes et Sartre) en mettant l'accent sur la délimitation de notre vie psychique[1619]. Malgré cela, il existe des points de divergence de grande importance. Plus spécifiquement, le rôle de la sexualité dans la conception freudienne de l'inconscient, la valeur de l'analyse des rêves, le caractère impuissant de la mémoire inconsciente chez Bergson et la place de la religion. En plus, la personnalité chez Bergson est conçue comme une totalité de mémoire qui marche avant (vers l'avenir). En revanche, la relation entre l'inconscient et le conscient chez Freud est contradictoire. En fait, dans la pensée freudienne de l'après-guerre il y a deux instincts, celui-ci de la vie et celui-là de la mort, deux pulsions contradictoires qui constituent le moi[1620].

En bref, selon la conception bergsonienne de la notion de mémoire inconsciente, les souvenirs se conservent automatiquement, c'est-à-dire sans effort; cependant, la mémoire

[1615] Voir le compte rendu par Paul Fontana du cours du philosophe au Collège de France (1906-1907) dans les « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 693 (c'est nous qui soulignons).

[1616] «The problem of personality», *Mélanges,* p. 1062/1079.

[1617] « L'inconscient », *Mélanges*, p. 806.

[1618] *MM, Œuvres,* p. 283/ 56.

[1619] Voir «The problem of personality», *Mélanges*, p. 1062-1063/1079-1080 et « L'inconscient », *Mélanges*, p. 805. En ce qui concerne l'œuvre de Freud voir S. Freud, *Métapsychologie*, (tr. fr.), p. 68-73. Nous nous occuperons de la notion de subconscient chez William James postérieurement, voir chap. 1 (sect. C. 4) et chap. 2 (sect. B. 2). À propos de l'origine cérébrale de l'inconscient, voir S. Madelrieux «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», *Bergson et James. Cent ans après,* p. 105.

[1620] Voir F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, p. 117-130 et notamment p. 123-124.

inconsciente aura une signification majeure dans la manifestation du moi profond à la surface de la conscience dans l'acte libre[1621].

ii/ Le rêve : Le rêve pourrait être une sorte de preuve de la conservation de nos souvenirs, de l'existence de la mémoire inconsciente, de ce que Bergson appelle durée comme multiplicité hétérogène[1622]. Le moi qui rêve se distingue du moi dans l'état de veille. Selon le philosophe, dans le rêve se manifeste la multiplicité et l'hétérogénéité de la vie intérieure sans aucun intérêt à la vie[1623]. De l'autre côte, la veille signale pour Bergson l'actualisation des souvenirs, la contraction de la mémoire vis-à-vis de la dilatation de l'état onirique, afin d'agir sur le moment présent ; les souvenirs s'actualisent selon le critère de l'utile par rapport à notre action. Le moi de la veille doit être en contact avec le monde extérieur et s'attache, s'intéresse à la vie. L'état de veille implique un effort d'action sur les objets extérieurs de nous. Par contre, « le rêve est ce qu'il y a au monde de plus étranger à l'action, de plus inutile ». « *Veiller signifie vouloir*. Cessez de vouloir, détachez-vous de la vie, désintéressez-vous »[1624].

Ou encore: « *veiller et vouloir sont une seule et même chose* »; un effort « positif »[1625], celui de l'intérêt à la vie, une étape indispensable de l'attention à la vie. Par contre, le moi du rêve n'a guère besoin de fournir un effort, car il est désintéressé du tout de la réalité, subjective et objective. Le moi qui rêve se détache non seulement de la vie du monde extérieur, mais en général, de la vie du sujet, de son existence avec et dans le monde.

3/ Le présent

Le terme du présent chez Bergson rencontre la notion d'effort pour agir sur les choses du monde extérieur. En particulier, «l'état psychologique que j'appelle "mon présent" soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat », c'est-à-dire sensation (en tant que le passé immédiat est perçu) et « action ou mouvement ». De

[1621] Voir chap. 3 (sect. A. 1).

[1622] Dans l'*Essai* le rêve est pris dans le cadre de la distinction entre la durée et l'espace, tandis que dans la conférence du philosophe sur le "rêve" (le 23 mars 1901) le même phénomène s'examine en contradiction avec l'attention à la vie de *Matière et mémoire*. Sur l'attention à la vie -une notion de grande importance dans la pensée du philosophe, voir chap. 2 (sect. A. 1).

[1623] «Le rêve», *ES, Œuvres, p*. 878-897/85-109 et notamment p. 892-893/103-104 et p. 895-896/106-108.

[1624] « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres*, p. 911/127-128 (c'est nous qui soulignons).

[1625] « Le rêve», *ES, Œuvres,* p. 893/104 (c'est nous qui soulignons).

cette manière, « mon présent est donc à la fois sensation et mouvement », il est « par essence, sensori-moteur »[1626]. Or, « toute action est un empiètement sur l'avenir »[1627].

Mais comment se distingue-t-il le présent immédiat de la totalité du passé ? Dans la pensée de Bergson, il existe trois formes de mémoire: a) la mémoire-pure, la conservation du passé en sa totalité (surtout sous une forme inconsciente), c'est-à-dire la durée, b) la mémoire-habitude, l'ensemble des mécanismes du corps, la mémoire qui agit[1628], la mémoire-contraction, comme Deleuze souligne[1629] et c) la mémoire immédiate qui établit la liaison entre les deux autres formes[1630] « en inscrivant le passé dans l'action présente »[1631]. Malgré que notre passé « demeure pour nous continuellement présent » pour agir « à chaque moment particulier nous nous représentons explicitement seulement cette partie de notre passée qui a rapport avec notre situation présente »[1632]. Comme le dit Deleuze, «le problème particulier de la mémoire est: comment et par quel mécanisme la durée devient-elle mémoire en fait »[1633] , comment rapprocher la réalité du monde extérieur, la réalité objective et la réalité subjective, comment surmonter l'écart entre notre mémoire (et notre connaissance) et la réalité[1634].

Notre mémoire est indivisible, les souvenirs s'actualisent par la perception pour autant; l'actualisation (on dirait, la matérialisation) des souvenirs s'opère aux plans supérieurs de la conscience. L'effort d'actualisation des souvenirs purs se rapporte à l'espace, à l'aspect extérieur de la conscience et de notre existence[1635]. La totalité de notre mémoire existe virtuellement et les souvenirs s'actualisent en partie suivant leur utilité pour l'action au moment présent. La transition du virtuel (mémoire pure) à l'actuel est partielle et sélective selon les demandes de l'action imminente[1636]. Dans ce cadre, notre mémoire immédiate et

[1626] *MM, Œuvres,* p. 280-281/152-154.

[1627] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* p. 818/5.

[1628] Voir F. Worms *Introduction à M*atière et mémoire *de Bergson*, p. 99. Cf. également *MM, Œuvres,* p. 292-293/168-170, p. 213/67-68 et p. 227/86.

[1629] Voir G. Deleuze, *Le bergsonisme,* p. 45-46.

[1630] *MM, Œuvres,* p. 292/168. Voir aussi *MM, Œuvres,* p. 292-293/168.

[1631] Voir F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 43.

[1632] Voir «The problem of personality», *Mélanges,* p. 1062/1079. Voir également *MM, Œuvres,* p. 283/156-157.

[1633] G. Deleuze, *Le bergsonisme,* p. 46.

[1634] Sur ce sujet voir le premier chapitre par F. Worms dans *Introduction à M*atière et mémoire *de Bergson*, p.15-90.

[1635] Relativement aux plans de conscience chez Bergson, voir G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, 1964.

[1636] *EC, Œuvres,* p. 498/5 et *MM, Œuvres,* p. 289/164. En ce qui concerne le couple de notions virtuel-actuel, voir le troisième chapitre par G. Deleuze dans *Le bergsonisme,* p. 45-70.

notre perception concrète[1637], notre effort d'agir sur les choses réclame une forme d'oubli "utile", puisqu'il éloigne ce qui n'est pas relatif à la situation présente, ce qui ne répond pas aux besoins du moment[1638].

En conséquence, la notion d'effort chez Bergson coïncide avec la mémoire immédiate, avec notre existence actuelle ; en ce sens, l'effort paraît avoir la même nature avec la notion de durée en tant que prolongation du tout de la mémoire sur la route du temps, en tant que durée vivante qui unifie l'action du sujet[1639]. À ce point, nous pouvons retourner à notre question concernant la relation entre le sentiment d'effort et les deux composantes du soi pour constater qu'il n'existe pas deux sortes d'effort qui correspondent à la mémoire et à la volonté respectivement. Loin d'exister un effort de mémoire et un autre de la volonté, il y a un double effort de la mémoire elle-même, un effort qui s'opère par les deux limites extrêmes de la mémoire: celui-ci de la mémoire-habitude et motrice (qui est constituée par l'ensemble des efforts accumulés) et celui-là de la mémoire-pure et contemplative (qui est la mémoire dans sa totalité)[1640]. Il faut souligner que les deux formes de mémoire se dépendent l'une de l'autre ; cette dépendance réciproque réside dans le fait que la mémoire-habitude ne représente rien elle-même et la mémoire-pure ne peut pas s'actualiser sans l'autre. Néanmoins, ladite dépendance de la mémoire-pure de la mémoire motrice et corporelle coexiste avec l'existence indépendante de la première[1641].

Pour parler brièvement, dans la philosophie de Bergson, le sentiment du soi, le sentiment d'unité de notre personnalité "se situe" ou bien plutôt il s'inscrit dans l'action au moment présent à travers un double effort de la mémoire. Cette double effort est celui d'un double mouvement : d'une transition du tout mnémonique en avant et d'une contraction du champ des souvenirs pour éclaircir l'utile[1642].

[1637] La perception concrète se distingue de la perception pure. La seconde existe en droit et la première en fait. La perception pure définit la faculté de choisir et d'immobiliser les images du monde extérieur; cette notion exprime en même temps le besoin de l'homme de réagir avec son milieu, avec les choses extérieures. Voir *MM, Œuvres,* p. 360/257, p. 342/233 et p. 360/257. Par contre, la perception concrète est «la synthèse vivante de la perception pure et de la mémoire pure». Voir *ibid*., p. 376/278.

[1638] *MM, Œuvres,* p 287/162. Cf. l'article concernant l'approche de l'oubli chez Théodule Ribot par Pierre Hum, « Ribot : l'oubli, fait biologique ou fait psychologique ? », p. 249.

[1639] Sur cet aspect unifiant de la mémoire immédiate, voir l'article par J. Hyppolite intitulé « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », rééd. dans J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, p. 482. Cf. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 43. Cf. du même auteur, *Introduction à M*atière et mémoire *de Bergson*, p. 96-100.

[1640] *MM, Œuvres,* p. 227-228/86-88, 296/173 et p. 307/187-188.

[1641] Voir F. Worms, *Introduction à M*atière et mémoire *de Bergson*, p. 99.

[1642] Voir « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 621.

B/ LA VOLONTÉ

1/ La création de soi par soi

En s'appuyant sur la thèse du philosophe que les termes de mémoire et de volonté ne se séparent pas de manière claire, étant donné que la première existe pour se prolonger à la deuxième, nous allons interroger la manière dont s'accomplit la continuité intensive et progressive de nos états psychiques. Suivant Bergson, la volonté humaine se définit comme « une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a »[1643]. Il faut remarquer que le philosophe définit de manière presque identique la personne humaine, avec la seule différence que, dans le second cas, il se réfère à un être et non pas à une force[1644]. La volonté et l'esprit chez Bergson s'identifient l'un avec l'autre sur la base d'une force créatrice[1645]. Pour comprendre ces définitions, à première vue, paradoxales, nous pourrions envisager la durée bergsonienne comme un effort de (re)prise de l'unité temporelle en vue de l'avenir. Cet effort est « pénible » et à la fois précieux « plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit »[1646].

Généralement, l'effort volontaire chez Bergson est corrélatif à l'effort de création de soi par soi[1647], à la force de l'esprit de créer des actes « en se créant à nouveau elle-même»[1648] ; quand même, ledit effort est toujours partiel[1649], quelque chose qui se met en accord avec la finitude qui caractèrise l'existence de l'homme[1650]. Dans ces conditions, notre effort de création de soi par soi comme, avant tout, effort de (re)prise de la continuité psychologique « correspond à un effort, de plus en plus *intense*, bien que toujours *déçu*, pour acquérir cette

[1643] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 838/31. Nous remarquons que la définition de la volonté est similaire avec celle de l'esprit ; toutes les deux notions mettant l'accent sur l'effort de création, sur l'effort comme force de dépassement des limites données. Cf. «La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, p. 830 –831/21 : «Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a: comment définir autrement l'esprit ? Et par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle n'a contient?».

[1644] «The problem of personality», *Mélanges,* p. 1064–1065/1081.

[1645] Voir la conférence du philosophe sur « L'âme humaine », *Mélanges,* p. 1203.

[1646] «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* p. 832/22.

[1647] Voir J. Grivet, «La théorie de la personne», *Mélanges*, p. 871.

[1648] «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 838/31.

[1649] «The problem of personality», *Mélanges,* p.1064-1065/1081.

[1650] Voir M. Jouhaud, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études philosophiques,* p 203.

continuité »[1651]. Nous constatons donc que l'acte de notre volonté est mis en liaison profonde avec un effort incessant et perpétuel de modeler notre soi, c'est-à-dire notre caractère[1652]:

« Que sommes nous, en effet, qu'est que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales »[1653].

L'effort de création de soi par soi est un pouvoir inhérent du moi à se renouveller de lui-même, cela veut dire que c'est une qualité qui appartient essentiellement à la nature de l'homme en faisant partie du caractère progressif et intensif de la durée. Ainsi, la création de soi par soi aboutit à la joie, comme chaque sorte d'effort, comme ceux de l'artiste, du philosophe et de la mère[1654]. En fait, la joie qui résulte de la création de nous-mêmes est plus grande que celle du savant ou de l'artiste, car pour éprouver la première sorte d'effort «il n'est point besoin de talents exceptionnels »[1655]. Afin de mieux comprendre comment s'opère la création de soi par soi, nous pourrions examiner la création artistique. D'ailleurs, le philosophe lui-même établit une analogie entre les deux formes d'effort[1656.] Il faut mentionner que dans la dernière œuvre du philosophe, les *Deux sources de la morale et de la religion*, c'est l'humanité qui doit fournir un effort afin de créer, non plus d'autres artistes, mais des dieux[1657].

En particulier, la création de soi par soi s'accomplit dans une « instabilité des éléments qui, sous l'action de l'effort qui les pénètre, subissent une incessante déformation »:

« L'effort pour nous remodeler consiste à projeter en avant une certaine forme de nous-mêmes et à essayer de remplir cette forme, pour la réaliser, avec des éléments déjà donnés de notre caractère. Mais il arrive constamment que la forme change au cours même du processus de sa réalisation»[1658].

[1651] «The problem of personality», *Mélanges,* p. 1070/1086 (c'est nous qui soulignons).

[1652] *Mélanges,* p. 719.

[1653] *EC, Œuvres,* p. 498/5 (c'est nous qui soulignons).

[1654] Voir J. Grivet, «La théorie de la personne», *Mélanges,* p. 871. Cf. *ibid.*, p. 847, «La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* p. 832/22-23 et « L'âme humaine », *Mélanges,* p. 1203-1204. En ce qui concerne la relation causale entre l'effort de création et la joie, voir le préface de Bergson à l'œuvre de Pierre-Jean Ménard «La fierté du vivre», *Mélanges*, p. 1390. La création de soi par soi obtiendra un contenu moral avec l'introduction de la notion de l'attention à vie qui devient sens social, attention aux choses et aux personnes du monde extérieur. Voir chap. 2 (sect. A. 1 et B. 1) et chap. 3 (sect. C. 1).

[1655] Voir « L'âme humaine », *Mélanges,* p. 1204.

[1656] «The problem of personality», *Mélanges*, p. 1071/1086. Cf. *EC, Œuvres,* p. 499-500/6-7.

[1657] Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1245/338. Sur l'expérience religieuse et, en particulier, sur l'effort du grand mystique, voir chap. 4 (sect. B. 2).

[1658] P. Fontana, *Mélanges*, p. 721 (c'est nous qui soulignons). Cf. *ibid.*, p. 715.

Comme nous observons, l'interpénétration de la durée détermine une continuité d'actions et de réactions qui apparaît « confusément à la conscience sous la forme du sentiment d'effort ». La création de nous-mêmes est la forme supérieure de l'effort volontaire ; les autres « ne sont que des dégradations ou mieux des imitations de celle-là »[1659].

La raison profonde de notre existence comme dépassement des éléments donnés est le sentiment d'un obstacle qui pose des limites et à la fois intensifie notre volonté. De cette façon, le double caractère de notre mémoire, le double mouvement qui s'opère entre la totalité du passé et les habitudes accumulées semble constituer un double obstacle. Cette dualité de la mémoire est du même ordre du double aspect de la conscience et de la double direction de notre vie consciente ; ladite dualité de la mémoire et de la conscience exprime la dualité primitive, la distinction fondamentale entre la durée et l'espace.

2/ Le rôle du corps

Le corps humain chez Bergson exprime le côté matériel de notre existence[1660]. Alors que notre corps limite notre existence dans l'espace (notre corps est une « certaine image déterminée »), il définit la perception des images de la matière, des objets du monde extérieur selon son action possible sur eux[1661]. Ce qui fait la différence entre notre corps et les objets extérieurs est que ce premier a le pouvoir de choisir « dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit »[1662].

Principalement, à l'intérieur du corps, il y a « des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs »[1663]. Le corps humain établit « le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs »[1664], il est le « lieu de rendez-vous entre

[1659] *Ibid*., p. 721.

[1660] Comme nous lisons : « le corps de chacun de nous d'arrête aux contours précis qui le limitent, tandis que notre faculté de percevoir, et plus particulièrement de voir, nous rayonnons bien au-delà de notre corps: nous allons jusqu'aux étoiles ». Voir « L'âme et le corps », *ES*, *Œuvres*, p. 837-838.

[1661] *MM*, *Œuvres,* p. 172-173/15-17 et p. 360/257.

[1662] *Ibid*., p. 171/14: « Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit ».

[1663] *Ibid*., p. 175/18-19. Il faut noter que la notion d'image chez Bergson s'emploie de façon spéciale : « par 'image' nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéalisme appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, -une existence située mi-chemin entre la 'chose' et la 'représentation'». Voir *ibid*., p. 161/1.

[1664] *Ibid*., p. 295/169.

les excitations reçues et les mouvements accomplis »[1665]. Notre corps est donc un « centre d'action » qui s'oriente toujours à l'action[1666] et il rejoint le terme du présent ou bien plutôt de l'action au moment présent, de l'action imminente[1667]. En fait, notre corps constitue le point fixe, « ce qui se dessine au centre » de nos perceptions et la personne humaine est «l'être auquel il faut rapporter ces actions »[1668]. Dans *Matière et mémoire*, le corps humain prend « un nouveau sens »: celui du « véritable lien, psychologique et métaphysique » entre deux réalités indépendantes l'une de l'autre, celle-ci du monde extérieur et celle-là du monde intérieur, celle-ci de la sphère objective et celle-là de la sphère objective[1669]; ainsi conçu, notre corps désigne « la limite » de notre conscience[1670] un facteur qui détermine notre perception et notre connaissance.

Selon Bergson, le corps humain déforme la matière extérieure pour agir sur elle selon les besoins de cette action[1671]. Notre corps "sélectionne" des images qui ne sont objectives que dans le monde extérieur (dehors) et «ni dans le cerveau ni dans l'esprit». Cela signifie que notre corps déforme les images pour les adopter à son action possible dans l'espace. «La déformation des images est avant tout dans leur isolement spatial»[1672] et la perception humaine comporte un aspect relatif en raison de la sélection des images par notre esprit[1673].

Les besoins de l'action humaine vont de pair avec la construction de l'espace à travers d'une sorte d'effort qui se différencie de celui de l'effort de (re)prise de soi[1674]: « Les mêmes besoins, la même puissance d'agir qui ont découpé notre corps dans la matière vont délimiter des corps distincts dans le milieu qui nous environne »[1675]. Comme nous venons de voir, la représentation des objets selon leur projection sur l'espace est quelque chose d'artificiel[1676]

[1665] *Ibid*., p. 312/193.

[1666] *Ibid*., p. 172/14 et p. 359/257.

[1667] *Ibid*., p. 282/156.

[1668] *Ibid*., p. 196/46.

[1669] Voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 89.

[1670] *Ibid*., p. 158.

[1671] Voir *MM*, *Œuvres,* p. 161-162/2.

[1672] Voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 11-12 (éd. crit. PUF, présentation).

[1673] Ainsi, « la matière ou le contenu des images est réel et extérieur à nous, mais leur contour ou leur forme est imaginaire et relatif à nous ». Voir F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 29. Cf. F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 84.

[1674] Sur ce sujet, voir chap. 1 (sect. B. 1).

[1675] *MM*, *Œuvres,* p. 363/261. Cf. aussi *ibid*., 333-334/221-222.

[1676] Voir *ibid.,* p. 332/220.

(fondée sur la fonction cérébrale[1677]), néanmoins il s'agit d'un processus nécessaire vu qu'il fournit les points fixes de notre action, c'est-à-dire de notre vie[1678]. L'espace et le temps homogène (le temps sous sa forme spatiale, le temps en tant que schème intellectuel) sont les « schèmes de notre action sur la matière»[1679]. Le monde extérieur est aperçu sous les termes de l'espace qui, en tant que construction intellectuelle, exige un effort de notre intelligence.

Étant donné que notre corps est la raison de la spatialisation de notre action et de nos besoins[1680], l'obstacle qui s'oppose à l'action volontaire semble être, tout d'abord, celui du corps humain comme point de jonction entre la matière extérieure et a mémoire du sujet, du matériel avec l'immatériel. À la différence du dualisme de Descartes, la mémoire corporelle chez Bergson[1681] attribue à l'esprit une référence matérielle de signification vitale[1682]. Le corps humain joue un rôle intermédiaire entre les deux mondes (objectif et subjectif) de la réalité; la matière participe à la communication du mouvement[1683]. La perception "concrète" (dans le troisième et le quatrième chapitre) de *Matière et mémoire,* en contradiction avec la perception "pure" (dans le premier chapitre du même ouvrage), mettra en contact « deux rythmes de durée, le nôtre, fondé sur notre mémoire et celui de la matière, plus 'distendu', mais néanmoins temporel». C'est la thèse «d'un dualisme radical, quoiqu' entre deux actes de même nature, deux degrés d'une mémoire ou d'une "durée" qui retient les moments du temps, et au-delà de laquelle il n'y a rien d'autre à chercher»[1684].

La construction de l'espace est coextensive à l'aspect extérieur de la conscience humaine et le schème intellectuel de l'espace exprime une nécessité, celle de l'effort d'agir; ladite nécessité correspond à la dualité de la nature humaine, comme esprit et matière. D'ailleurs, la perception fonctionne selon le critère de l'action et non pas de la connaissance[1685]. De cette façon, Bergson fit entrer dans le domaine de notre action (car c'est notre corps qui sélectionne

[1677] *Ibid.,* p. 344-345/235-236.

[1678] *Ibid*., p. 333/221, 345/236-237.

[1679] *Ibid*., p. 345/237. Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* p. 11 et p. 271 (éd. crit. PUF, présentation et table analytique respectivement).

[1680] Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 9 (éd. crit. PUF, présentation).

[1681] Voir à titre d'exemple, *MM, Œuvres,* p. 293/163.

[1682] Voir sect. B. 2 (chap. 3).

[1683] *MM*, *Œuvres,* p. 356/251.

[1684] Voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 11 (éd. crit. PUF, présentation). En ce qui concerne la "durée de la matière", voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p.192-193, 223. Cf. la critique du philosophe à la matière chez Descartes, *MM*, *Œuvres,* p. 162/3.

[1685] *MM*, *Œuvres,* p. 179/24 et p. 181/27.

les objets) la notion d'indétermination. Plus spécifiquement, d'après Bergson une certaine indétermination « est impliquée dans la structure du système nerveux »[1686]: les éléments nerveux «symbolisent l'indétermination du vouloir », «des zones d'indétermination » qui doivent «se rencontrer sur le trajet de ce qu'on appelle le processus sensori-moteur»[1687].

En plus, la double fonction du corps humain (celle-ci de la réceptivité et celle-là de la réalisation du mouvement) semble déterminer la dualité de notre perception[1688] et, par suite, la mémoire immédiate. En prenant compte du fait que c'est le corps humain qui est la raison pour laquelle la totalité de la mémoire ne s'actualise pas, nous pourrions conclure que l'élément du corps humain établit le premier obstacle que notre volonté doive enlever. Notre corps représente la matérialité de notre existence qui intensifie la force volontaire. Or, son action inclut une certaine indétermination fondée sur l'activité cérébrale; en ce sens, la matérialité de l'existence de l'homme se manifeste donc comme la condition de l'effort de création de soi par soi[1689].

C/ L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN KAI W. JAMES

1/ L'effort comme le "fait primitif" de la conscience de soi chez Maine de Biran

La réflexion philosophique de Maine de Biran sur ce que lui-même appelle "fait primitif" de notre existence, de la conscience *(compos sui ou conscium sui)*, quelque chose qui ne se dépende pas de la connaissance du monde extérieur[1690], apparaît avoir comme point de départ le sentiment de la surprise d'exister, de l'étonnement d'être soi[1691]. Le "fait primitif" chez Biran se coïncide avec le sentiment de l'effort volontaire. Selon le philosophe, la volonté humaine est supérieure dans l'ordre de notre connaissance par rapport à l'affectibilité et à la vie des affections, à la vie animale qui existe dehors du moi, sans que la volonté y participe[1692].

[1686] *Ibid.,* p. 183/29

[1687] *Ibid.,* p.192/40.

[1688] *Ibid.,* p. 190-191/38-39.

[1689] Voir Bergson, *Matière et mémoire*, p. 45 (éd. crit. chez Flammarion, introduction).

[1690] Voir *E*, p. 19. Pour les abréviations et l'édition de référence des œuvres de Biran, voir p. 484 et 495-496.

[1691] Voir à titre d'exemple, *Journal,* t. II (juillet 1823), p. 378. Le rapport entre l'étonnement d'être soi et la conscience de soi paraît être immédiat. Voir *Journal,* t. II (octobre 1823), p. 399. Le philosophe dans son *Journal* parle d'un «nouveau monde intérieur» à découvrir par «un Colombe métaphysicien», *Journal*, t. I (juillet 1816), p. 176.

De l'autre côté, la vie chez l'homme, la vie humaine est celle de la volonté et de la conscience de soi; d'après Biran, cette vie consiste dans le sentiment de l'effort moteur volontaire qui exprime la dualité primitive de la nature humaine entre l'élément actif (force hyperorganique) et l'élément passif/organique. L'homme est un *hommo duplex*, c'est-à-dire qu'il est constitué par deux éléments «distincts mais non séparés»[1693]. Selon Biran, il y a « *une force sui juris, hyperorganique et sur-animale par sa nature qui ne peut se manifester en elle-même qu'intérieurement et dans son exercice»*[1694] sur notre corps, sur la « résistance vivante organique »[1695] de telle sorte que le mouvement volontaire est le « *signe de soi* »[1696]. Le sentiment donc de l'action de notre volonté sur notre corps signale l'aperception interne immédiate de notre existence d'autant que la force de l'homme est double; l'homme est « capable d'agir et de sentir à la fois »[1697]. En effet, cet effort est immanent et constitue le moi. Ainsi, le sentiment de notre existence réside dans le déploiement d'un effort qui met le corps en mouvement[1698]; c'est un moi « mouvant »[1699] dont l'existence ne se voit pas séparément de son côté matériel.

Envisagé de ce point de vue, l'effort chez Biran est un synonyme du moi, car il coïncide avec le sentiment immédiat de la relation entre la volonté et le corps; comme le remarque Devarieux, Biran à côté de la « dualité interne de l'effort » (dualité psychologique) pose la dualité de l'homme (dualité anthropologique)[1700]. Le terme de dualité est « le nerf de la doctrine biranienne » et le lien entre la force active (volonté) et la force passive (corps) constitue « le souci majeur » de sa philosophie[1701]. Notre moi implique une "relation sentie" entre la volonté et le corps, un rapport direct du sujet avec lui même[1702]. L'effort nous fait

[1692] *A*, p. 138. Comme le dit Biran: «Nous comprenons sous le titre général d'affections tous ces modes simples et absolus du plaisir et de la douleur, qui constituent une vie purement sensitive ou animale hors de toute participation du moi», *E,* p. 277 (chez Tisserrand).

[1693] *DEA*, p. 244 et p. 196. Cf. également *Commentaires et Marginalia*, dix-septième siècle, p. 15 (note). Il ne faut pas confondre la passivité du corps humain avec l'inexistence du moi dans le cas du rêve, voir sect. A. 2 (chap. 3).

[1694] *DEA*, p. 133 (c'est nous qui soulignons).

[1695] *A*, p. 153.

[1696] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 25 et p. 27 (c'est l'auteur qui souligne).

[1697] *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, «Note sur l'écrit de M. Royer-Collard», p. 276.

[1698] *DEA,* p.16.

[1699] Voir *E*, p. 181.

[1700] Voir A. Devarieux, «Évolutionnisme et psychologie: Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson», *Annales bergsoniennes,* vol. IV, p. 219.

[1701] P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, p 14-15.

[1702] Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 74.

découvrir le moi et une telle conception de l'effort volontaire a contribué que Biran dépasse le sensualisme de Condillac[1703] et différencie de la pensée de Destutt de Tracy[1704] et de celle du grand physiologiste français Xavier Bichat[1705]. La conception du fait primitif chez Biran conditionne de manière décisive la « refonte » du cogito cartésien : « Mon ego est non un cogito, mais un volo ». De l'avis de Biran, «"le grand mystère" n'est pas dans la relation entre l'âme et le corps, mais dans leur séparation, puisque cette liaison est donnée dans le fait de la conscience »[1706], dans le fait de la relation entre la force et la résistance organique.

La vie animale (affective) est celle des mouvements automatiques et instinctives, c'est-à-dire des mouvements qui se produisent « sous l'empire de l'instinct, du besoin et du désir ». Lesdits mouvements sont conçus hors du moi ; toutefois, cette spontanéité précède du sentiment de la force hyperoganique, du sentiment du pouvoir agir. Dès que le moi « sent ce pouvoir » qui est la puissance de l'effort, il s'aperçoit de sa propre existence et désormais il effectue ces mouvements lui-même en agissant comme moi[1707].

Nous pouvons constater que la convergence entre Maine de Biran et Bergson est évidente, vu que tous les deux établissent un rapport immédiat et direct entre la conscience que nous avons de soi et l'effort. Il faut mentionner que les deux philosophes considèrent l'effort comme un synonyme de l'état de veille qui s'oppose à celui du sommeil[1708]. Le caractère de l'état de veille est continu en tant qu'effort immanent et inintensionné[1709]. En contradiction avec l'état de veille, le sommeil se caractérise par l'absence de la volonté, puisque la condition organique, la résistance du corps, s'affaiblit[1710]. De cette façon, le moi du rêve semble être passif[1711] et, de même, comme chez Bergson, la folie correspond à la suppression de l'effort volontaire, de l'effort qui constitue le moi[1712].

Cependant, aux yeux de Bergson, le rêve nous fait voir l'intériorité à l'opposé de l'extériorité, de l'aspect superficiel et spatial de la conscience. Autrement dit, Bergson trouve

---

[1703] Sur le rapport entre Biran et Condillac, voir H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p. 114-115.

[1704] Biran s'éloigne de Tracy, car ce second n'a pas réussi à voir le "fait primitif". Voir François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 47-51. Cf. « À Destutt de Tracy », printemps 1804, (t. VII), p. 230.

[1705] Biran avec sa distinction hyperorganique-organique élargit la distinction de Bichat entre l'élément animal et l'élément organique, voir F.Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 66, 81-83.

[1706] A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante,* p. 28.

[1707] V. Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 200-201.

[1708] Voir *MDP*, p. 141.

[1709] *E*, p. 321 (chez Tisserand).

[1710] Voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 447.

[1711] Les images du rêve proviennent de l'imagination, voir *DEA*, p. 155-158.

[1712] *MDP*, p. 387-390 et *A*, p. 79- 84.

dans le rêve le retour au personnel vis-à-vis de la banalité du moi superficiel et social. Certes, pour Bergson le rêve exprime une grande impuissance par rapport à l'action; quant à Biran, le rêve signale l'absence, la non-existence du moi, car il n'a pas de référence personnelle. Le rêve, l'imagination et le désir dans la pensée de Biran témoignent d'une faiblesse, d'une impuissance de la volonté de l'homme qui se rapporte à quelque chose d'extérieur[1713].

2/ L'action idéomotrice et l'action volontaire chez W. James

Selon W. James, la conscience se caractérise par une force impulsive sur la base de laquelle s'explique l'exécution de nos mouvements sans l'intervention de la force volontaire[1714]. L'impulsivité (impulsiveness) de la conscience consiste à rechercher le plaisir (pleasure) et à éviter la douleur (pain)[1715]: ces deux éléments constituent les motifs de nos actions (springs of action[1716], the motor spurs[1717]). La thèse de James manifestement n'est pas en accord avec la conception de Biran sur l'effort volontaire. Suivant la théorie de James, notre action s'appuie sur des objets et sur nos pensées à eux. Les pensées (thoughts) du plaisir et de la douleur ont respectivement une force impulsive et inhibitive (impulsive and inhibitive power)[1718]. L'ensemble de nos actions se réduit à cette force impulsive ou inhibitive de notre conscience[1719].

L'action idéomotrice chez James est celle d'un mouvement qui succède l'idée «sans hésitation et de manière immédiate *(unhesitatingly* and *immediately)*»; dans ce cas, il n'existe aucune idée contradictoire (*conflicting*) et une seule idée suffit pour réaliser le mouvement. En revanche, il y des cas où l'une seule idée n'est pas suffisante; à ce moment-là notre action

[1713] Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 130, p. 143, p. 149 et p. 315. Selon Biran, le monde extérieur est dehors du contrôle de notre volonté. Il s'agit d'un sujet d'importance majeure qui révélera comment la conception biranienne de l'effort se différencie de celle de Bergson. Voir chap. 3 (sect. A. 2). Selon Baertschi, la permanence du moi dans la pensée biranienne (en dépit de l'inexistence de l'effort moteur volontaire pendant le sommeil) est assurée par la notion de l'âme-substance. Voir B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran,* σ. 45-63. Dans ce cadre, l'effort moteur volontaire actualise l'âme humaine ; cette seconde, comme nous verrons plus tard, constitue une force virtuelle. Le thème de l'âme-substance comme un noumène rencontrera la question sur la formation d'une ontologie biranienne. Voir chap. 4 (sect. C. 3).

[1714] *PP,* II, p. 1134. Pour les abréviations, la pagination et les références d'édition des œuvres de James, voir p. 484 et 495-496.

[1715] *PP,* II, p. 1156-1164.

[1716] *Ibid*., p. 1156.

[1717] *Ibid*., p. 1164.

[1718] *Ibid*., p.1156. Cf. p. 1187-1188.

[1719] *Ibid*., p. 1157 et p. 1164. Le terme de l'inhibition correspond à un aspect fondamental de la conscience humaine et non pas à quelque chose qui s'y ajoute, voir *ibid.*, p. 1185.

réclame qu'un élément supplémentaire y intervienne. Le psychologue et philosophe américain réfute donc la théorie sur le sentiment d'innervation (innervation)[1720]. Plus spécifiquement, James s'oppose à la théorie de Wilhelm M. Wundt (1832-1920) sur "le sentiment de l'innervation (Innervationsgesfühl)", selon laquelle, il existe une relation causale entre le mouvement musculaire et le sentiment d'une force; ainsi, le mouvement s'effectue de façon centrifuge[1721].

Dans ce cadre, James critique la notion de résistance chez Biran, malgré qu'il reconnut l'originalité de Biran pour ce qui est du rapport entre la conscience du soi et l'effort[1722]. James réfute l'existence d'une force-sense qui nous fait avoir conscience du monde extérieur par le moyen de la résistance extérieure à notre volonté. Ce sujet se croise avec la théorie de l'innervation de Wundt; par contre, pour James chaque sensation périphérique «nous donne un monde extérieur»[1723]. D'après James, l'erreur de Biran consiste à ne pas avoir distingué les nerfs sensoriels qui exécutent le mouvement de l'élément volontaire lui-même, ce que l'Américain appelle *fiat* et qui réside dans une intervention claire de la volonté sous la forme d'un ordre qui rend possible la prise d'une décision[1724].

Il faut souligner ici que pour James le terme de la résistance se met en corrélation avec l'insuffisance de la conscience[1725]; d'où vient la nécessité de l'intervention de la *force volontaire*, l'action de *fiat* qui distingue l'action volontaire de l'action idéomotrice[1726]. Selon Bergson, l'identification de l'essence volontaire avec l'intervention d'un élément implique une sorte de "localisation" de la volonté «en un point imperceptible»[1727]. Quant à Biran, la thèse d'une localisation de l'acte volontaire va à l'encontre de la nature hyperorganique de l'effort[1728]. D'ailleurs, James adopte le principe d'économie de l'effort, à l'opposé de Biran, qui soutient que la transmission du mouvement s'opère par la volonté qui agit par contiguïté[1729]. Selon la thèse concernant l'économie de l'effort, la conscience tend «vers un minimum de

[1720] *Ibid*., p. 1130–1132. L'innervation se définit comme «sensation accompagnent l'action nerveuse par laquelle un muscle et mis en mouvement. L'existence de cette sensation est très contestée». Voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* p. 516.

[1721] «The feeling of effort», *EPs*, p. 84. Nous allons revenir au thème de l'innervation, voir chap. 1 (sect. C. 3).

[1722] «The feeling of effort», *EPs*, p. 101-102 (n. 22).

[1723] *PP,* II, p. 1127.

[1724] «The feeling of effort», *EPs*, p. 101-102 (n. 22). Voir également S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 167 et p.170.

[1725] Voir à titre d'exemple *WB,* p. 58 (c'est nous qui soulignons).

[1726] Voir à titre d'exemple, *PP,* II, p. 1173-1174 et «The feeling of effort», *EPs*, p. 90.

[1727] Voir P. Fontana , « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 686.

[1728] Voir *A*, p. 110. Voir aussi A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 160.

[1729] Voir. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 364.

complication». Il s'agit de l'application dans le domaine de la psychologie du principe logique de la parcimonie (parsimony); dans ces conditions; la théorie de l'innervation ne convient pas avec l'économie des voies de nerfs (economy of nerves tracts)[1730].

L'action volontaire chez James est secondaire; les mouvements instinctifs et réflexes et ceux des émotions sont des représentations primaires (primary performances) et n'ont guère besoin de l'intervention de notre volonté[1731], étant donnée de l'absence d'une représentation antagoniste (antagonistic representation), d'une idée qui inhibe notre action[1732]. En outre, la plupart de nos actions s'opèrent de cette primaire façon[1733] en se fondant sur la force des nerfs (neural power)[1734]. De l'autre côté, dès lors que la conscience n'est pas «suffisamment (sufficiently) intense», la volonté vient en aide pour agir à la place des motifs intellectuels. Ordinairement, l'activité humaine s'en rapporte à ces motifs intellectuels, c'est-à-dire aux idées d'action[1735].

3/ La question sur l'origine du sentiment de l'effort musculaire

L'effort musculaire est pour Bergson cette sorte d'effort qui «s'accompagne d'une sensation musculaire»; contrairement aux états psychiques profonds, l'effort musculaire se rapporte à la physiologie du corps[1736]. Comme l'effort musculaire paraît «se présenter immédiatement à la conscience sous forme de quantité ou tout au moins de grandeur»[1737], il est la forme la plus précise de l'effort volontaire. Pour étudier la volonté en général, Bergson commence par l'effort musculaire et les théories controversées sur ce thème; du reste, les théories de l'effort musculaire sont analogues à celles sur l'attention[1738].

Dans *Matière et mémoire* et aussi dans ses cours au Collège de France (en 1906-1907) sur les « théories de la volonté » le philosophe s'oppose à toutes les deux théories à propos de

---

[1730] «The feeling of effort», *EPs*, p. 86-87. Selon la remarque de S. Madelrieux, le thème de l'économie de pensée vient de Ernst Mach (1838-1916) qui l'a présenté en 1883 dans *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch Dargestellt*, livre IV, ch. IV. Voir Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 109 (éd. crit. PUF, note 1).

[1731] *PP,* II, p. 1099. Cf. *TT,* p. 117.

[1732] *PP, II,* p. 1134-1135.

[1733] *Ibid.*, p. 1130, p. 1131, p. 1135, p. 1142 et p. 1158-1159.

[1734] *Ibid.*, p. 1142.

[1735] *Ibid.*, p. 1141-1142.

[1736] *DI, Œuvres*, p. 9/5-6. Cf. *ibid*., p. 17/15 et p. 24/23.

[1737] *Ibid.*, p.17/15.Cf. *ibid*., p. 10-11/7-8.

[1738] Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 685-688.

l'effort musculaire: spiritualiste et mécaniste/déterministe[1739] en raison de sa propre thèse concernant la différence de nature entre la perception de la matière et la matière elle-même. Idéalisme et réalisme s'appuient sur «un postulat commun», suivant lequel, «la perception a un intérêt tout spéculatif»[1740]. En outre, cela n'est pas en accord avec la conception de cerveau chez Bergson comme un "instrument d'action"[1741], comme «une espèce de bureau téléphonique central»[1742].

En particulier, Bergson reproche au spiritualisme d'avoir identifié la volonté avec l'ensemble des facultés psychiques et aux mécanistes de restreindre le domaine de la volonté au point qu'elle est presque supprimée[1743]. Bergson nie l'existence du sentiment d'innervation de Wundt, une thèse adoptée par Alexander Bain [*The senses and the intellect* (1855)] qui a mis à l'épreuve la conception biranienne de l'effort dans le domaine psychophysioloque. Suivant Bergson, d'après les partisans de la théorie centrifuge, «l'effort musculaire lance dans l'organisme la force qui produit le mouvement; il y a en moi comme un réservoir d'action»[1744].

De l'autre côté, la théorie centripète, dont James fut un représentant principal, défend la non-existence d'une innervation centrale; malgré sa « précision suffisante »[1745], Bergson estime que ladite théorie laisse lui échapper «ce qu'elle a de propre et de spécifique»[1746]. La théorie centripète ou périphérique est une analyse et c'est pour cela qu'elle solidifie et dénature le sentiment de l'effort du «se faisant en du tout fait»[1747]. Il faut noter ici que le problème de l'effort musculaire correspond à une crise pour la psychologie de l'époque ("la querelle du

[1739] Voir *MM*, *Œuvres*, p. 46-52/196-201, p. 74-80/ 217-223 et P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 685-688.

[1740] *MM*, *Œuvres*, p. 222-223/80.

[1741] *Ibid.*, p. 221/78.

[1742] *Ibid.*, p. 180-181/26-27: «En d'autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté». Cf. ibid. p. 195/45, p. 204/56-57 et *EC, Œuvres*, p. 718-720/263-265. Le cerveau chez l'homme se met en corrélation avec la double fonction du corps qui reçoit et exécute des mouvements. Voir *MM*, *Œuvres*, p. 208-209/62-63.

[1743] Voir. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 686-687.

[1744] *Ibid.,* p. 688-689. Comme nous avons déjà montré, la théorie de Wundt sur le sentiment d'innervation soutient que les sensations de nos mouvements dépendent de l'innervation centrale, d'une force psychique. Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 209-210 (éd. crit. PUF, notes 39 et 40). En ce qui concerne Alexander Bain, voir A. Bain, *The senses and the intellect*; (tr. fr.) p. 51. Sur Wilhelm Wundt, voir W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*; (tr. fr.), p. 423.

[1745] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges*, p. 689-690.

[1746] *Ibid.*, p. 687.

[1747] *Ibid.,* p. 695.

sens musculaire"). Bergson s'occupe de cette question à partir de l'époque de l'*Essai*; curieusement, à ce temps-là le philosophe se place plutôt du côté de William James tout en s'opposant que nous avons la conscience d'une force autonome dans l'effort musculaire[1748].

Bergson dans ses cours (après avoir publié *Matière et mémoire*) n'admet pas l'origine centrale du sentiment que nous avons de l'effort musculaire[1749] en acceptant que le mouvement se produise à la périphérie du corps[1750]. Or, en même temps, le philosophe rejette la théorie périphérique, car cette dernière n'arrive pas à concevoir l'effort en sa totalité[1751]. D'après Bergson, l'action réflexe se base sur des mécanismes moteurs, à la différence de l'action volontaire qui réside dans des mécanismes choisis[1752].

Plus spécifiquement, Bergson mit l'accent sur «le rôle prépondérant» des images kinesthésiques dans l'action volontaire ou même dans l'activité spontanée[1753]. Le terme des images kinesthésiques nous renvoie à la mémoire du corps[1754], à la mémoire-habitude qui «conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté»[1755]. En ce sens, chaque mouvement, même les mouvements spontanés/automatiques présupposent un effort rudimentaire. D'ailleurs, la perception est liée au mouvement du corps[1756 et] à la sélection, isolation et déformation des images:

«Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique (discernement pratique)»[1757].

Le terme du schème moteur (celui de la parole) -qui apparaît dans le deuxième chapitre de *Matière et Mémoire*- met en évidence que, malgré qu'il n'existe pas une intervention volontaire, ce qu'il y est plus d'un processus strictement mécanique. La tendance «des impressions verbales auditives à se prolonger en mouvements d'articulation» est quelque

[1748] Voir *DI, Œuvres,* σ. 17-21/15-20. Voir Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 209-210 (éd. crit. PUF, notes 36-40,). Bergson reprend l'exemple de la paralysie, comme l'a fait James, pour contredire à l'existence de l'innervation centrale. Bain avait cité le même exemple. Voir *DI, Œuvres,* p. 18/16-17. Sur James, voir *PP,* II, p. 1104-1128 et «The feeling of effort», *EPs*, p. 84-101.

[1749] Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 691.

[1750] *MM, Œuvres*, p. 331/218. Voir aussi Bergson, *Matière et mémoire*, p. 331 (éd. crit. Flammarion, note 13).

[1751] Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 691.

[1752] *MM, Œuvres*, p. 223/81.

[1753] Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 693-694. L'action volontaire signale l'effort d'attention. Voir chap. 2 (sect. A. 3).

[1754] C'est donc la mémoire du corps que Bergson objecte à la théorie de James.

[1755] *MM, Œuvres*, p. 234/94. Cf. *ibid*., p. 225/84.

[1756] *Ibid.,* p. 194-195/44.

[1757] *Ibid.,* p. 198/48 (c'est nous qui soulignons).

chose qui «n'échappe sûrement pas au contrôle habituel de notre volonté, qui implique même peut-être un discernement rudimentaire»[1758].

En plus, l'effort chez Bergson, même les efforts superficiels, ceux qui s'opèrent à la surface de la conscience, c'est-à-dire les réactions mécaniques et spontanées en tant que des efforts accumulés, témoignent d'une certaine indétermination. La conscience de l'effort «est le sentiment d'une relation, mais d'une relation sui generis, changeante, mouvante, entre des sensations actuelles et des sensations virtuelles»[1759]. L'effort musculaire consiste dans l'oscillation entre le donné et le naissant[1760] et signale un «effort qualitatif»[1761]. Le sentiment de l'effort est «quelque chose de très fuyant et de très fluide», à l'opposé de ce que voulait Bain, «quelque chose de consistant»[1762]. Contrairement au *fiat* de James, Bergson souligne que l'effort est «le *sentiment d'une relation* qui n'est pas davantage intellectuelle ou représentée», mais il est «*le sentiment d'une création et du rythme oscillatoire d'un progrès dont le terme est la réalisation, l'achèvement de cette création*»[1763].

Cependant, dans la psychologie de James la place centrale occupe le thème de l'action réflexe, comme pour toute la psychophysiologie à partir de l'année 1881. Des scientifiques qui se sont occupés de la question sont les suivants: Charles Bell, François Magendie, Marshall Hall, Rudolph Wagner, Thomas Laycock, John Huglings Jackson, Fanz Joseph Gall, Theodor Meynert, Gustav Fritsch, Eduard Hitzig, Carl Wernicke. Le schème de l'action réflexe a pris progressivement la forme d'un arc ("arc réflexe") qui représente la structure triadique de son action entre les deux périphéries (les nerfs sensoriels et les nerfs moteurs) et un 'centre' au milieu d'un arc qui se forme par les deux sortes de nerfs[1764].

En outre, toute la pensée de James, centrée sur le rôle du réflexe au sein de l'activité humaine, se fonde sur l'acte réflexe ; autrement dit, le réflexe offre à James une sorte de "modèle" sur lequel feront reposer les opérations "supérieures". La hiérarchisation de l'activité humaine chez James selon le degré de sa complication est la suivante: a/ l'acte réflexe est l'action instinctive, où il n'existe aucune idée, b/ l'action idéomotrice est celle qui témoigne la

[1758] *Ibid.,* p. 258-259/125-126.

[1759] P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 693.

[1760] *Ibid.,* p. 693-695.

[1761] *Ibid.,* p. 704-705.

[1762] *Ibid.,* p. 692.

[1763] *Ibid.,* p. 695 (c'est nous qui soulignons).

[1764] Voir. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 125-134.

présence d'une seule idée, mais qui ne se caractérise pas par la volonté et c/ l'action volontaire[1765].

4/ La notion bergsonienne de durée et les théories sur l'effort

Bergson sans doute reconnut la contribution et l'originalité de Biran au regard de la réflexion intérieure, du rapport direct entre la pensée et le sentiment d'existence[1766]; dans sa pensée tire son origine tout le mouvement du spiritualisme français[1767]. Toutefois, Bergson à la différence de l'«ancien spiritualisme» (d'un spiritualisme « arbitraire » et « infécond ») qui a fait, aux yeux de Bergson, la matière une substance mystérieuse.

Comme nous avons vu, à l'égard de Bergson le lien entre l'esprit et le corps consiste à la mémoire; qui plus est, pour Bergson la question est jusqu'à quel point l'esprit ne se réduit pas à la matière[1768]. L'influence que Biran a exercée sur Bergson est celle du rapport établi entre la conscience et le mouvement, du "cogito" au "volo", du "moi pensant" au "moi moteur"[1769]. Il s'agit alors d'une « spécificité de la philosophie française d'avoir toujours interrogé le rôle de la motricité dans l'acte de prise de conscience »[1770]. Cela est pareille non seulement pour Bergson, mais également pour James[1771].

[1765] Voir *ibid*., p.134 et p. 167-168. Sur l'action volontaire chez James, voir chap. 2 (sect. A 5) et chap 3 (sect. A. 2).

[1766] « Dès le début du siècle, la France eut un grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eut produit depuis Descartes et Malebranche : Maine de Biran» (« La philosophie française», *Mélanges*, p. 1170 -1171). Bergson reconnaît Biran comme « le maître intérieur », « le plus grand métaphysicien des psychologues du siècle dernier », dès lors que ce dernier a ouvert la voie « où la métaphysique devra marcher définitivement», la bonne voie pour la philosophie (« La philosophie française, *Mélanges*, p. 1170 -1171 et « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 688). Voir aussi la lettre de Bergson à V. Norström, 12 avril 1910, *Correspondances*, p. 349. Cf. « Rapport sur le Prix Bordin » (8 novembre 1905) dans Henri Bergson, *Écrits philosophiques,* p. 295-297 et p. 302. La valeur dudit texte est de premier plan pour l'appréciation de la philosophie biranienne par Bergson, voir Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 325 (éd. critique, note 165).

[1767] Voir le compte-rendu par Bergson de l'œuvre de Paul Janet intitulé *Principes de Métaphysique et de Psychologie* (1897) in Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 211. Il faut noter que nous employons le terme "spiritualisme" comme celui est utilisé par Bergson lui-même.

[1768] « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » in Henri Bergson*, Écrits philosophiques*, p. 246.

[1769] Voir M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 53.

[1770] Voir C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique,* p. 403. L'auteur renvoie au 12e chapitre du livre de G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, p. 367-404. Ce chapitre s'intitule: «L'attention à la vie et l'activité motrice dans la philosophie bergsonienne) ».

[1771] Voir A. Devarieux, «Évolutionnisme et psychologie: Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », *Annales bergsoniennes,* vol. IV, p. 228.

Certes, il ne faut pas oublier que l'inconscient biranien exprime l'automatisme de la vie organique; cela veut dire qu'il n'a guère de signification psychologique, compte tendu du fait que l'existence psychologique pour Biran s'identifie avec la vie de la conscience et de la volonté[1772]. Nous nous rappelons aussi que Biran identifie le rêve avec l'état de l'inexistence du soi. Nous observons que les différences entre Biran et Bergson se ramènent aux caractéristiques de la durée chez le second. Bien que pour Biran les degrés de l'effort correspondent aux niveaux différents de tension selon le caractère uniforme et permanent de sa propre conception de l'effort, la même notion chez Bergson "dure" et constitue le lien entre des états multiples et hétérogènes. Par contre, d'après Biran, c'est la vie des affections qui se caractérise par le changement qualitatif[1773], tandis que les termes de la qualité et de la multiplicité se rapportent à l'aspect impersonnel et inconscient[1774] de l'homme, c'est-à-dire à son côté automatique.

En outre, pour Biran le sentiment de la durée, notre existence temporelle est la trace de l'effort[1775]; le moi ne s'identifie pas avec la durée, or c'est lui qui fait, qui "produit" le temps[1776]. La personne n'est que dans un état virtuel, dès lors que le sujet ne fait aucun effort. Comme remarque Anne Devarieux, Biran est « l'homme de la discontinuité», une chose qui est strictement anti-bergsonienne[1777]. Malgré que tous les deux philosophes commencent par un sentiment similaire, celui du rapport entre le mouvement la conscience, la durée bergsonienne (qui coïncide avec l'âme, l'esprit et le moi) se différencie de l'effort moteur de Biran; quant au second, l'âme préexiste du mouvement et, par suite, de la conscience et du moi[1778]. Le moi chez Biran exprime la force d'action sur le corps; « le moi n'est autre que l'âme en tant qu'elle aperçoit son existence »[1779]. Alors que la notion de virtualité dans le domaine de la vie biologique chez Bergson "renouvellera " la durée de la vie psychique[1780] et que l'effort volontaire et l'action humaine ont une signification vitale[1781], l'effort pour Biran exprime une force hyperorganique qui est exclusivement d'ordre de la conscience et non pas

[1772] Voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme,* p. 196-206.
[1773] Voir *MDP*, p. 362-363. Cf. *A*, p. 136.
[1774] Voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 194.
[1775] Voir *E*, p. 240.
[1776] Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 230.
[1777] *Ibid.*, p. 263.
[1778] Voir. *MDP*, p. 427.
[1779] *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, «Écrits sur la psychologie. Réponse à Monsieur Guizot», p. 268.
[1780] Sur l'importance de la notion de virtualité chez Bergson, voir chap. 2 (sect. A. 3) et chap. 3 (sect. B. 1).
[1781] Voir le compte-rendu par Bergson de l'œuvre de Paul Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie* dans Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 212.

d'ordre, plus généralement, spirituel[1782]. De toute façon, l'effort est la liaison entre la volonté et le corps[1783] au moins jusqu'en 1818; la troisième vie posera la question de la disparition de l'effort moteur[1784].

La manière dont Bergson conçoit la réalité, comme une durée, un changement radical de caractère psychologique et à la fois métaphysique est à l'origine de la divergence de sa propre conception de l'effort comparativement à la théorie (psychologique[1785]) de James. La mémoire chez Bergson se conserve automatiquement et la fonction cérébrale ne présuppose ni l'enregistrement des souvenirs dans le cerveau ni leur représentation par lui[1786]. Quant à James, il paraît accepter pas la nuance métaphysique du terme "inconscient" (comme un "équivalent" de la notion de l'âme)[1787]; en revanche, James avec Pierre Janet) parlent de 'subconscient', mais Bergson doute si cela établit une vraie différence entre eux[1788].

De l'autre part, selon James, l'âme/esprit (les deux termes apparaissent assez souvent être synonymes) dans les *Principes* joue un rôle auxiliaire à côté du cerveau, celui qui co-détermine l'efficacité de la fonction mécanique comme les réactions positives ou négatives par les spectateurs d'un spectacle (« like the applause or hissing at a spectacle »). L'âme (ou l'esprit) chez James ne crée rien (une thèse clairement anti-bergsonienne), pourtant elle est capable de sélectionner parmi de nombreuses possibilités, lesquelles se déterminent par les forces matérielles pour autant. En fait, James s'oppose à la théorie de la conscience-

[1782] Voir à titre d'exemple, *Commentaires et marginalia, dix-huitième siècle*, « Notes psychologiques », p. 122-124. Cf. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p. 116.

[1783] Maurice Merleau-Ponty et Michel Henry s'occupent de la question du dualisme de Biran, voir respectivement M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 81 et M. Henry, *Philosophie et épistémologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. De l'autre côté, Anne Devarieux souligne que le dualisme de Biran n'est pas un dualisme cartésien, voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 123. Selon Azouvi, le dualisme de Biran est plutôt méthodologique, voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p.142.

[1784] Sur la troisième vie, celle de l'esprit, voir sect. C. 3 (chap. 4).

[1785] La théorie proprement psychologique de James se prolongera en se faisant une philosophie, voir sect. A. 2 (3e chap.).

[1786] Voir *MM, Œuvres*, p. 235/95.

[1787] Voir la lettre de James à Bergson (le 25 février 1903), *Mélanges*, p. 584 et la lettre de Bergson à James (le 15 février 1905) in Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, p. 62-63.

[1788] Voir la lettre de Bergson à James (le 15 février 1905) in Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, p. 62-63.

épiphénomène[1789]. Pour James la conscience ne se produit pas de la fonction cérébrale, par contre c'est le cerveau qui est un instrument de «filtrage (filtrering)" de la vie spirituelle»[1790].

Au dire de Bergson, sa théorie et celle de James se sont constituées « avec des points de départ différents et des méthodes différentes »[1791]. La réflexion de Bergson se fonde sur un principe métaphysique du temps (contrairement au temps homogène), bien que le psychologue américain se base sur une théorie psychologique[1792] selon les principes de l'empirisme[1793]. Cette différence est de grande importance et détermine leur divergence à propos de la méthode de recherche[1794]. Comme nous verrons dans les chapitres suivants, en dépit de la différence de direction entre Bergson et James, les deux philosophes se rejoindront au thème de l'expérience de l'action humaine et surtout à celui de la nouveauté qui émerge au sein de l'expérience élargie.

D'ailleurs, la notion de sélection pour tous les deux philosophes se rattache à une activité indéterminée en impliquant l'apparition de la nouveauté. Plus précisément, Bergson et James voient dans la fonction de la moelle épinière une marque d'indétermination qui caractérise l'activité de l'homme. Suivant Bergson (qui réfute la théorie de Wundt sur "le sentiment de l'innervation"), l'action réflexe se produit en s'appuyant sur la fonction de la moelle épinière sans avoir besoin de la l'activité cérébrale[1795]. De cette façon, le philosophe français semble approcher la théorie de "l'arc réflexe" selon son interprétation vitaliste, la thèse adoptée par James. Dans ce cadre, loin d'être une réaction mécanique, le réflexe signale une "réponse" de l'organisme aux excitations reçues, une "réponse" qui a un "but", qui vise à quelque chose d'utile[1796].

[1789] *PP,* II, p. 1185-1186.

[1790] Voit la première lettre de James à Bergson (le 14 décembre 1902), *Mélanges*, p. 567.

[1791] Voir la lettre de Bergson à James (le 20 juillet 1905) in Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James,* p. 73. Cf. l'entretien du philosophe à Jacques Chevalier, *ibid*., p. 151-152.

[1792] Voir la lettre de Bergson à T. Ribot, *ibid*., p. 19-20.

[1793] James lui-même se réfère à Locke (qui « a ouvert la voie ») et à Berkeley. Voir «Does 'Consciousness' Exist?», *ERE*, p. 7.

[1794] Mathias Girel considère que le commentaire de Bergson sur le fondement psychologique de la pensée jamesienne est inexact. D'après l'auteur, James forme du début de son parcours une philosophie. Voir M. Girel, «Un braconnage impossible: Le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson», *Bergson et James. Cent ans après*, p. 27-55 et surtout p. 43-49.

[1795] *MM, Œuvres*, p. 179-181/25-26.

[1796] Sur les deux interprétations de "l'arc réflexe", voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 131-133.

L'utilité est liée étroitement chez James à la notion de sélection en impliquant la présence de l'intelligence; la sélection est le «signe et le critère de la présence de l'intelligence (mark and criterion of the presence of mentality») »[1797]. Une thèse similaire est soutenue par Bergson (qui est, sans doute, contre la théorie de la conscience-épiphénomène[1798]) avec la seule, peut-être, différence que le français utilise le terme de la volonté à la même façon que James parle de l'intelligence; de la sorte, soit qu'il s'agisse de l'intelligence soit qu'il s'agisse de la volonté, les deux philosophes entendent la sélection comme signe d'indétermination[1799].

DEUXIÈME CHAPITRE: L'INTELLIGENCE

[1797] *PP*, I, p. 21.

[1798] Voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 318-319 (éd. crit. PUF, note 24).

[1799] Voir *MM, Œuvres*, p. 180/26 et *PP*, I, p. 21.

A/ L'ATTENTION À LA VIE

1/ L'effort d'attention à la vie

L'attention à la vie dans la pensée de Bergson est par essence un effort d'adaptation de l'individu à la réalité extérieure. Comme nous avons exposé dans le premier chapitre, les deux formes de mémoire, la spontanée qui se et celle qui « reste sous la dépendance de notre volonté » (« conquise par l'effort »[1800]), « se pénètrent intimement, abandonnant ainsi ; l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle »[1801]. Conformément à cela, la totalité de la mémoire subit un dédoublement entre souvenir et perception :

« Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre »[1802].

Toutefois, « ce dédoublement ne va jamais jusqu'au bout ». Souvenir et perception se réfèrent aux deux aspects de notre conscience : la profondeur hétérogène et le temps homogène/spatial. « C'est plutôt une oscillation de la personne entre deux points de vue sur elle-même, un va-et-vient de l'esprit entre la perception qui n'est que perception et la perception doublée de son propre souvenir »[1803]. En plus, contrairement aux théories psychologiques de son époque, Bergson soutient que « la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception »[1804].

L'image du cône[1805] représente le dédoublement de la mémoire entre la mémoire du corps (S) sur le plan des images (P) et les souvenirs qui descendent (du plan AB) pour agir par le moyen du corps[1806].

[1800] *MM, Œuvres*, p. 234/94.

[1801] *Ibid*., p. 296/173.

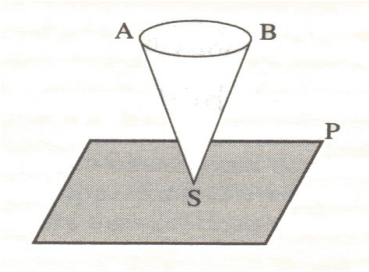
[1802] « La fausse reconnaissance », ES, Œuvres, p. 917-918/136-137 (c'est nous qui soulignons).

[1803] *Ibid*., p. 920/139.

[1804] *Ibid*., p. 913/130.

[1805] *MM*, *Œuvres,* p. 293/169.

[1806] Voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 320-321.Cf. G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, p. 110.



Le dédoublement de la mémoire entre l'intériorité (souvenir) et l'extériorité (perception) est la cause que la mémoire humaine s'oriente vers deux directions inverses qui désignent ses deux formes, ses deux limites extrêmes. Cette oscillation de la mémoire constitue ce que nous avons présenté comme double mouvement, comme double effort de la mémoire entre sa forme pure et sa forme corporelle. Ainsi, notre vie psychologique oscille «entre ces deux extrémités », la mémoire elle-même (la mémoire intégrale) et la mémoire dans son état sensori-moteur. «De ce double effort résultent, à tout instant, une multitude indéfinie d'états possibles de la mémoire»[1807], des « degrès successifs et distincts de tension ou de vitalité » qui constituent de « divers "tons" de notre vie mentale »[1808] corrélativement aux besoins du moment présent:

« Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différents, tantôt plus près, tantôt plus loi de l'action, selon le degré de notre attention à la vie »[1809].

La distinction typologique de trois "types" des personnes (l'impulsif, le rêveur et l'homme d'action/du bon sens) se fait suivant le critère de l'effort d'adaptation à l'action[1810]. Les deux premiers types correspondent à la mémoire du passé et à la mémoire motrice respectivement:

«Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens ou sens pratique n'est vraisemblablement pas autre chose»[1811].

[1807] *MM*, *Œuvres,* p. 307/187.

[1808] *Ibid*., p. 308-309/189.

[1809] *Ibid*., p. 166/7 (c'est nous qui soulignons).

[1810] Voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 160.

[1811] Le rêveur « vit dans le passé », tandis que l'impulsif « dans le présent tout pur », *MM*, *Œuvres,* p. 294/170 (c'est nous qui soulignons). Voir aussi J. Grivet, « La théorie de la personne d'après Henri Bergson », *Mélanges*, p. 865. Nous pourrions dire qu'il y a une nuance rousseauiste dans la manière dont Bergson parle du rêveur. Selon É. Leborgne (voir Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, p. 35-43 et notamment les pages 35, 36 et 40-41), a redéfini le sens du terme "rêverie" en le faisant un «travail de recomposition du passé».

Le bon sens signale l'adaptation, l'ajustement du sujet chaque moment aux contours du réel; ladite adaptation exige une forme de résistance à la totalité de la mémoire[1812]. Le bon sens se lie étroitement à la notion bergsonienne d'attention à la vie qui consiste avant tout dans « une puissance d'inhibition »[1813]. À cet égard, l'attention à la vie s'identifie avec la mémoire immédiate dont la fonction est tout d'abord celle de l'insertion à la situation présente de la mémoire intégrale[1814]. L'attention à la vie apparaît être la condition indispensable du bon sens. En particulier, la force d'inhibition des souvenirs non utiles pour la situation actuelle [1815] est cruciale pour la continuité du soi à travers l'action humaine. Cette dernière, théoriquement, peut « occuper un temps illimité », mais c'est « la pensée d'avoir autre chose à faire » qui « est le grand stimulant de l'action qu'on fait » et qui « pose la limite »[1816].

Nous nous rappelons que c'est à cause et à travers le corps qu'on agit à la façon qu'on agit et qu'on doit agit de cette façon. Notre corps est la raison et le moyen -comme nous avons montré dans le premier chapitre) que nous sommes en contact avec le monde, car c'est celui qui est «le dernier plan de notre mémoire, l'image extrême, la pointe mouvante que notre passé pousse à tout moment dans notre avenir»[1817.] La contribution alors du corps à l'intelligence est incontestable: la mémoire corporelle/habitude conditionne l'attention à la vie *«comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur la pointe»*[1818.]

Il existe donc une analogie entre l'effort musculaire et celui de l'attention à la vie: tous les deux consistent dans l'oscillation entre l'élément donné (ce qui est déjà établit) et l'élément actuel. Ce second (l'actuel) présuppose ce qui se fait, l'élément naissant. Cette oscillation doit être aperçue dans le cadre de l'oscillation mnémonique entre le virtuel et l'actuel; l'élément matériel est impliqué dans cette oscillation. Certes, le schème moteur est la forme superficielle, mois complexe comparativement à l'effort d'attention à la vie. Cette seconde réclame quelque chose de plus à notre volonté; dans ce cas, nous devons faire un effort pour résister aux appels de la mémoire entière. De l'autre part, le degré d'inhibition de la mémoire entière ne rend pas possible l'attention à la vie. De ce point de vue, l'impulsif agit de manière presque automatique sans avoir réfléchi son action. Du fait qu'une telle façon d'agir semble

[1812] Voir *MM*, *Œuvres,* p. 294/170.

[1813] Voir « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 620.

[1814] La véritable question n'est pas la conservation des souvenirs dehors du cerveau, mais celle de l'inhibition. Voir Bergson, *Matière et mémoire*, p. 314-315 (éd. critique Flammarion, note 9).

[1815] Voir *MM*, *Œuvres,* p. 294/170.

[1816] J. Grivet, « La théorie de la personne d'après Henri Bergson », *Mélanges*, p. 864.

[1817] *MM*, *Œuvres,* p. 373/274.

[1818] *Ibid*., p. 311-312/193 (c'est nous qui soulignons).

abolir le lien intime entre l'action (qui s'oriente vers l'extériorité) et la vie intérieure du sujet, cela a comme résultat une forme de "résistance" à l'action volontaire. Agir à la façon impulsive, c'«est le propre d'un animal inférieur» [1819].

Nous pouvons rentrer à la question sur le rôle de la résistance du corps en corrélation avec la dualité de la mémoire dans la pensée de Bergson; le corps humain, en tant que le point de jonction de la mémoire pure et de la mémoire corporelle, semble être l'obstacle primaire qui s'oppose à notre volonté. Ce double effort de la mémoire implique l'existence d'un double obstacle qui correspond aux deux formes de la mémoire ou plutôt aux deux tendances qui la caractérise: celle-ci qui touche l'intériorité et celle-là qui s'oriente vers l'extériorité. Ainsi, le double obstacle de deux limites de la mémoire (au niveau psychologique et à celui de la théorie de la connaissance) correspond à la dualité de la conscience humaine et à la coexistence de ces tendances qui la constituent.

Envisagée d'un certain point de vue, la conscience humaine n'est rien d'autre qu'un effort de double direction: l'une "veut" exister temporellement et l'autre essaie de s'étendre à l'espace. Une telle conception de la conscience humaine est en accord avec la "métaphysique de la durée" et l'anthropologie bergsonienne. Une telle conception de la conscience nous permet de comprendre le rôle unifiant de la mémoire à travers ce qui est thématisé par le philosophe comme "effort d'attention à la vie". Le corps et l'attention à la vie rencontrent la notion d'intelligence chez Bergson grâce au terme de l'adaptation :

«Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet. C'est une mobilité de l'intelligence qui se règle exactement sur la mobilité des choses. C'est la continuité mouvante de notre attention à la vie»[1820].

L'attention à la vie a un caractère intellectuel; rester en contact avec les choses, «cela exige un effort ininterrompu de tension intellectuelle. Le bon sens est cet effort même»[1821]. L'attention à la vie met en équilibre l'oscillation psychique entre la mémoire pure, celle du rêve, et la sphère d'action[1822]. En bref, la notion d'attention à la vie chez Bergson signifie un effort qui: a/ exprime la polarité et la mobilité de la nature humaine (mémoire-pure, mémoire-habitude), b/ constitue le moyen principal de la capacité d'adaptation, de la flexibilité du sujet (durée) et c/ organise le rapport du sujet avec soi-même et avec le monde extérieur par la voie de la contraction de la mémoire (mémoire immédiate).

[1819] *Ibid*., p. 294/170.

[1820] *R, Œuvres,* p. 475/140 (c'est nous qui soulignons).

[1821] *Ibid*., p. 480/149.

[1822] *MM*, *Œuvres,* p. 301/180.

2/ L'effort intellectuel: la reconnaissance

Selon Bergson, « la source profonde de toute énergie, même intellectuelle, est la volonté » [1823]; en outre, la pensée est corrélative à l'attention à la vie[1824] par cela même que « l'état intellectuel porte » « imprimée sur lui, en quelque sorte, la marque de l'effort » et « il n'est pas impossible que nous en découvrions des traces jusque dans l'attention sensorielle elle-même, encore que cet élément n'y joue plus qu'un rôle accessoire et effacé»[1825]. D'ailleurs, aux yeux de Bergson, c'est l'état de veille qui « réclame une explication» et non pas celui du rêve[1826]. L'état de veille se rapporte à la tension psychique vis-à-vis de monde extérieur et coïncide avec une action vitale qui exige la présence de la volonté, d'un minimum d'effort, puisqu'il faut que nous soyons concentrés sur la vie. Cela présuppose un effort de la volonté en général; en particulier, c'est notre nature temporelle qui comporte nécessairement un élément volontaire, un effort de la part de notre volonté, même s'il n'y a pas une forme particulière d'effort.

Comme nous indique Camille Riquier, « *ce que cherche Bergson est une empreinte ou plutôt une marque de notre volonté, non la volonté même, introuvable, voire impensable hors des effets où elle se dispense* »[1827]. En conséquence, l'examen de l'effort intellectuel, cette forme particulière de l'effort volontaire, va éclaircir le processus d'actualisation du souvenir pur en sensation et en mouvement. Ainsi, nous allons voir qu'il y des formes diverses de l'effort volontaire, lesquels rendent possible l'action sur les choses en prolongeant et en précisant la direction de l'énergie spirituelle vis-à-vis de la matière.

Le philosophe distingue la représentation spontanée de la représentation volontaire en disant que dans le second cas, l'évocation volontaire d'un souvenir «consiste à traverser ces plans de conscience l'un après l'autre, dans une direction déterminée»: « le moment du

[1823] «De l'intelligence » (31 juillet 1902), *Mélanges*, p. 560.

[1824] Cf. à titre d'exemple *R, Œuvres*, p. 481/150.

[1825] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 520-521. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 931/154-155. Nous revoyons ici premièrement à la première forme du texte, comme il avait été présenté à l'Académie des sciences morales et politiques le janvier de 1902 et, deuxièmement, à la forme dont il avait été publié dans la *Revue Philosophique* de la même année, afin de suivre l'évolution des idées bergsoniennes par rapport au sujet de l'effort intellectuel.

[1826] « La fausse reconnaissance », *ES, Œuvres*, p. 128/911. Voir aussi le compte rendu du cours de Bergson au Collège de France (1903-1904) sur "l'histoire des théories de la mémoire", « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 620.

[1827] Voir Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 329-330 (éd. crit. PUF, présentation) (c'est nous qui soulignons).

rappel, nous ne recourons pas exclusivement à l'intelligence ni exclusivement à l'automatisme; automatisme et réflexion se mêlent ici intimement ». Il y a donc une extrême difficulté à définir avec précision la différence entre ces deux attitudes de l'esprit: le rappel machinal et de la reconstitution active, « il y a presque toujours » une part de rappel mécanique-machinal et une part de reconstitution active-intelligente[1828].

Le fait de la transposition du souvenir à travers les plans hétérogènes de la mémoire en raison d'une extension de l'effort implique un progrès, « une aptitude croissante à faire converger toutes les idées, toutes les images, tous les mots sur un seul et même point », sur « la pièce unique » d'un ensemble. Il s'agit d'« un schéma dynamique » qui est difficile à définir[1829]; en fait, le sentiment de l'effort se situe dans le sentiment d'une oscillation, d'un mouvement entre deux forces inverses et adversaires, entre l'élément spirituel et celui de la matière. C'est dans le cas de la reconnaissance volontaire que nous avons conscience dudit schème, de notre acte du détachement du présent et du remplacement « d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé »[1830.]

Nous observons ici que le schéma intellectuel pour Bergson est un "schéma dynamique" que le philosophe emploie pour décrire le mouvement et l'oscillation de l'esprit ; sous la forme de cette oscillation se manifeste l'action de la reconnaissance dans sa dimension complète[1831.] De cette manière, c'est le caractère dynamique, « la manière dont nos représentations jouent entre elles que s'atteste l'élément proprement intellectuel qui permet à Bergson de vérifier l'existence d'une "énergie spirituelle"[1832].

C'est remarquable que la polarité entre les deux formes de mémoire et de représentation s'exprime par les termes qui décrivent la distinction entre l'espace et le temps chez Bergson. Plus spécifiquement, le rappel spontané (qui s'effectue sans l'intervention de l'effort) renvoie à la notion d'homogénéité (mouvement horizontal) et se poursuit « en extension et en superficie »[1833]. De l'autre part, le rappel volontaire[1834] s'adresse à l'hétérogénéité des plans plus profonds et réclame un mouvement vertical « qu'il nous fait

[1828] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 521-522. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 932/155. La considération du moment du rappel comme un mélange d'automatisme et de réflexion est peut-être le premier point dans ce texte où on constate que le philosophe s'oriente à l'interrogation de la vie, une chose dont nous parlerions à la suite de notre étude. Voir chap. 3 (sect. B. 1).

[1829] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 526. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 936/161.

[1830] *MM*, *Œuvres,* p. 276-277/148.

[1831] Sur « l'homologie entre ces deux schèmes », voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 114.

[1832] Voir Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 331-332, 334-335 (éd. crit. PUF, notes 2 et 11 respectivement).

[1833] Voir « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 530. Cf. « L'effort intellectuel », *Œuvres*, p. 940-941/166.

passer d'un plan à un autre »; dans ce cas, les images sont « moins données en elles-mêmes». Cette opération se poursuit « en intensité et profondeur »[1835]. Toutefois, aucune de ces deux formes ne s'opère pas isolément ; il y presque toujours « une part d'effort et une part d'automatisme ». Par ailleurs, suivant Bergson, « l'effort de rappel consiste à convertir une représentation, dont les éléments s'entrepénètrent » (schéma indivisé) «en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent»[1836].

En conséquence, la *manifestation volontaire* à propos de l'accomplissement du rappel mnémonique prend une *double signification*: d'une part, le sujet se situe aux plans plus profonds de la conscience et de l'autre, ladite opération réclame la projection sur l'espace des éléments hétérogènes, c'est-à-dire l'extériorisation des souvenirs confus, l'actualisation des représentations virtuelles en images du présent actuel. C'est évidant que l'effort intellectuel chez Bergson soit celle-ci de l'attention à la vie (l'effort intellectuel) soit celle-là de l'effort intellectuel sous sa forme "pure" (c'est-à-dire la fonction intellectuelle elle-même) est coextensive à la dualité de la conscience et de la nature humaine.

Les deux modes de représentation sont liés à deux sortes de reconnaissance: la reconnaissance spontanée et la reconnaissance attentive. D'un côté, il y a la reconnaissance automatique-motrice-machinale qui s'appuie sur la mémoire corporelle et n'a guère besoin d'effort (car elle ne réclame pas l'intervention d'une image-souvenir)[1837] et, de l'autre côté, il y a une reconnaissance attentive qui s'opère à différents niveaux sur la base d'un va-et-vient parmi les plans divers de conscience, d'un élargissement de l'effort d'attention[1838]. En ce qui concerne la deuxième, nous remontons « le cours de notre passé » pour « découvrir l'image-souvenir connue, localisée, personnelle, qui se rapporterait au présent » une chose qui demande un effort qui est « nécessaire » et « par lequel nous nous dégageons de l'action où notre perception nous incline » afin que « nous reculions dans le passé »[1839].

Nous constatons alors que le corps occupe la place centrale de la reconnaissance; la reconnaissance alors qui s'opère par le corps est immédiate de sorte qu'il reste indépendant de la représentation, bien qu'elle la définisse. La reconnaissance corporelle consiste dans un ensemble des schèmes moteurs, des efforts accumulés qui sont "enregistrés" sous la forme de

[1834] C'est dans l'examen de l'effort pour évoquer un souvenir simple qu'il est facile de démontrer ce mécanisme, « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 528.

[1835] *Ibid,* p. 529-530. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 940-941/166.

[1836] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 530-531. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 940-941/166-167.

[1837] *MM, Œuvres,* p. 238/100.

[1838] Voir à titre d'exemple *ibid*., p. 250-251/115.

[1839] *Ibid*., p. 241/103.

la mémoire corporelle[1840].Nous pourrions dire que ces schèmes d'action et de réaction entre notre point matériel (notre corps) et la matière extérieure présupposent l'acquisition d'un sentiment de familiarité qui diminue le sentiment de la résistance matérielle et, par suite, celui de l'effort que l'on fait[1841].

La différence de nature qui caractérise les deux types des souvenirs est une différence qui succède à celle qu'il y a entre les deux formes de mémoires et les deux sortes de reconnaissance. Ainsi, existe-t-il entre les deux sortes d'effort une différence analogue. Il y a donc, d'une part, les habitudes accumulées sous la forme de la mémoire corporelle et de l'autre, la reconnaissance volontaire qui demande un effort d'actualisation de la mémoire pure[1842]. Selon le philosophe, pendant la vraie reconnaissance, celle de la seconde sorte, « nous n'allons pas de la perception à l'idée, mais de l'idée à la perception, et le processus caractéristique de la reconnaissance n'est pas centripète, mais centrifuge », car il procède du dedans à dehors, du virtuel à l'actuel parmi des intermédiaires proportionnelles à la complexité du rappel[1843.] Nous devons, toutefois, remarquer que la distinction claire entre les deux formes de mémoire est d'une signification théorique et méthodologique. Pratiquement, ces deux formes se rejoignent comme les deux modes de reconnaissance; en fait, le processus centrifuge de l'actualisation des souvenirs rencontre l'activité centripète des mouvements musculaires, conformément à l'interaction entre l'âme et le corps dans la pensée du philosophe[1844].

L'origine centrifuge de la reconnaissance implique la fondamentale idée bergsonienne sur la conservation des souvenirs; Bergson s'oppose à la thèse principale de Ribot concernant la conservation des souvenirs dans le cerveau[1845,] comme d'ailleurs font certains philosophes contemporains du second, par exemple Fouillée et Lévêque[1846]. Quant à Ribot, influencé par

[1840] Voir *MM*, *Œuvres*, p. 240/102.

[1841] Voir *ibid*., note 3, p. 240/103.

[1842] *Ibid,* p. 226-227/85-86.

[1843] *Ibid,* p. 275/145-146. Voir aussi « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 944/171. Cf. « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 534.

[1844] *MM*, *Œuvres,* p. 275/146.

[1845] Sur la non-conservation des souvenirs dans le cerveau, voir à titre d'exemple *MM*, *Œuvres,* p. 290/165-166 et aussi *PM, Œuvres*, p. 1315/80.

[1846] Voir S. Nicholas, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), p. XXXVII-XXXVIII. Bergson reprend la thèse de Fouillée sur la familiarité comme un élément principal de la reconnaissance automatique. Voir *MM*, *Œuvres,* note 3, p. 240/103. Alfred Fouillée s'oppose au déterminisme en reposant sur une doctrine des "idées-forces". Voir Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 240 (éd. crit. PUF, note 36,).

Spencer et le neurologue anglais John Hughlings Jackson[1847,] la mémoire est «par essence, un fait biologique ; par accident, un fait psychologique »[1848.] Avec la thèse bergsonienne sur le caractère centrifuge de la reconnaissance nous revenons à ce qui est « la vieille question de la volonté »[1849] pour confirmer d'une manière plus claire l'existence d'une force spirituelle; par suite, soit il s'agit de la manière automatique soit de celle de l'effort, proprement dit, intellectuel, nous avons, avant tout, une manifestation de la force volontaire.

L'effort musculaire dans sa dimension purement corporelle, dans celle des actions réflexes, reste toujours à la surface de la mémoire, et, par suite, il est moins dynamique et inférieur en comparaison avec les formes de l'effort intellectuel (rappel volontaire, attention volontaire et invention). Par ailleurs, l'effort musculaire, dans sa dimension purement corporelle (celle du réflexe) demeure à l'extrême plan superficiel de la mémoire et, par suite, ce genre d'effort est moins dynamique par rapport aux formes de l'effort intellectuel: rappel volontaire, attention volontaire et invention. Vu que la caractéristique de choisir est principale dans notre interaction avec le monde, même nos efforts superficiels porte la marque de notre de notre volonté en tant que des manifestations rudimentaires de la volonté humaine.

3/ L'effort intellectuel lui-même: l'attention

Conformément à deux genres de reconnaissance et de représentation, Bergson distingue deux types d'intelligences : l'intelligence automatique (fondée sur la mémoire corporelle) et la vraie intelligence qui réclame la transition des souvenirs à travers les plans (des plus en plus profonds) de la mémoire. L'effort d'intellection se trouve seulement à l'intellection du second genre, car le premier (l'intellection automatique) consiste « à y répondre automatiquement par une action appropriée »; c'est d'ailleurs pour cette raison que l'esprit reste « sur un même plan de conscience »[1850.]

Du fait que le souvenir qui précède de la perception, nous avons un *effort* d'*actualisation* du souvenir "pur"; « le processus d'*interprétation* est donc en réalité un processus de *reconstruction* »[1851] ou bien de *transformation*[1852.] Alors, ce que nous recevons (mots, phrases, textes), « c'est tout juste ce qui est nécessaire pour nous placer dans l'ordre

[1847] Voir S. Nicholas, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), p. XXXIV-XXXVIII et XLV-L respectivement.

[1848] Voir T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 1-2. Cf. *ibid*., p. 50. Sur l'œuvre de Ribot, voir aussi l'article très intéressant de P. Hum, « Ribot : l'oubli, fait biologique ou fait psychologique ? », p. 237-251.

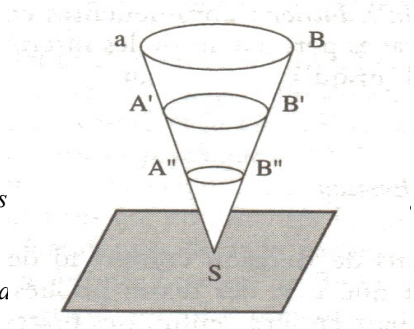
[1849] « Au fond, on retrouve l'antique question de l'union de l'âme et du corps », voir A. Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualiste minimaliste de* Matière et mémoire, p. 52.

[1850]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 531-532. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 941-942/167-169.

des idées »; en partant alors des idées, « c'est-à-dire des relations abstraites », nous les spatialisons afin de réagir sur le monde. Pourtant, dans le cas de l'effort d'intellection vraie, le processus est plus complexe; maintenant, il faut *concrétiser* l'abstrait et donner quelque chose de *nouveau*. Cela s'opère par la jonction du sens conçu et du sens entendu. Notre mémoire cherche « des nuances de signification particulière » en partant du sens supposé elle le « reconstruit hypothétiquement, pour descendre de là aux fragments des mots réellement perçus »[1853].

En restant en accord avec son analyse à propos de la reconnaissance, Bergson soutient la thèse sur l'origine centrale de l'attention fondée toujours sur la conservation de la mémoire en sa totalité: « dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions »[1854]. De cette manière, les oscillations de l'attention résultent d'une « certaine projection excentrique d'images qui descendent vers la perception », c'est-à-dire du développement de la représentation schématique en images-souvenirs dans le but de les « faire coïncider » avec les images perçues. Il y a donc un double travail de l'attention, un double effort de l'attention (vers deux directions inverses), celui-ci du développement en souvenir-pur (vers le dedans) et celui-là de la coïncidence avec le perçu (vers le dehors). D'où « l'enrichissement graduel de la perception par l'attention »[1855] par le moyen de l'expansion d'effort « selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon l'hauteur où il se place»[1856].

La théorie des plans de conscience rend plus claire l'image du cône[1857]: la mémoire ou la conscience traverse la profondeur mnémonique en formant des plans divers en fonction de degrés d'intensité, d'attention (les demi-cercles)[1858] :



[1851]« L'effort intellectuel », *Mélanges* , *ES, Œuvres*, p. 944/171 (c'est nous qui soulignons).

[1852]Voir « L'effort intellectuel », *Méla* », *ES, Œuvres*, p. 946/173-174 (c'est nous qui soulignons).

[1853]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 534-535. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 944-945/171-172.

[1854]*MM*, *Œuvres,* p. 251/115-116.

[1855]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 536. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 946/173.

[1856]*MM*, *Œuvres,* p. 251/116.

[1857]*Ibid.*, p. 302/181.

[1858]Voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 321.

En attribuant Bergson à l'attention, le pouvoir d'un renouvellement continu, il se différencie de la théorie de Maine de Biran. En principe, Biran distingue l'effort moteur (de la veille) de l'effort d'attention. Plus précisément, le premier genre d'effort est inintentionné, lié au « durable du moi »[1859], c'est-à-dire qu'il est sans objet particulier[1860]. Le sentiment de cet effort est immédiat (état de veille) en se rapportant à notre existence personnelle comme force hyper-organique qui agit sur notre propre matière[1861]. Il s'agit donc d'un effort immanent qui est notre aperception interne immédiate[1862] qui est différent de l'«effort voulu et réfléchi»[1863].

Selon Biran, l'attention est ce degré de l'effort supérieur «qui est déterminé par une volonté positive et expresse» et «qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse»[1864]. La doctrine birarienne sur l'effort d'attention n'est pas suffisante aux yeux de Bergson[1865]. Quant à Bergson, la nouveauté (l'élément nouveau) enrichit le processus de la perception[1866]; en revanche, pour Biran la mémoire soit comme représentation spontanée-mécanique soit comme rappel, comme évocation d'une idée[1867] consiste surtout dans la «répétition de l'exercice» de la force originaire de nos vouloirs[1868].

La différence est importante; le dynamisme interne qui caractérise la notion de mémoire chez Bergson implique l'existence des plans différents auxquels correspondent des formes de l'effort volontaire. Chaque forme est qualitativement différente, malgré que l'ensemble de l'activité humaine est le résultat de leur combinaison voire de leur collaboration. Aucun de ces plans de mémoire et, par conséquent, de nos formes volontaires (effort musculaire, effort d'attention à la vie, effort d'attention intellectuelle) ne peut se voir séparément l'un de l'autre. Sauf des cas particuliers, comme ceux du sommeil ou de la folie.

[1859]Voir *E*, p. 239.

[1860]Voir. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 69.

[1861]Voir *E*, p. 239.

[1862]Voir *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie. Écrits sur la psychologie,* p. 9, *A,* p. 137-138 et *DEA*, p.16.

[1863]*Commentaires et Marginalia, dix-huitième siècle,* p. 78.

[1864]*E*, p. 352 (chez Tisserand).

[1865]Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 698.

[1866]*Ibid.*, p. 699.

[1867]*I,* p. 225.

[1868]*E,* p. 497.

L'effort d'attention chez Bergson, en particulier, se modifie en son intériorité. Ainsi:

«un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes pièces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu»[1869].

Notre mémoire rejoint la fonction de notre intelligence de façon que son double effort se transforme en effort intellectuel; dans ce cadre, l'effort d'attention est le moment décisif de la vraie intellection[1870.] L'effort intellectuel alors est une forme élevée d'adaptation: « cette adaptation parfaite de l'esprit aux objets dont il s'occupe, adaptation qui est l'intelligence même {. . .} peut s'acquérir dans une large mesure ». En fait, « plus puissant est cet effort de concentration, plus profonde et plus complète l'intelligence ». Contrairement à l'habitude « qui tire de l'effort une fois donné »[1871,] à la différence de la reconnaissance spontanée qui s'opère « selon la loi générale d'association », dans le cas de l'effort intellectuel la ressemblance entre les images est intérieure ; elle est une ressemblance de signification[1872.]

En conséquence, l'effort d'intellection volontaire presque s'identifie avec un effort d'attention comme une transformation continue de la relation schématique et abstraite en images à travers le mouvement de l'esprit parmi les cercles profonds et hétérogènes jusqu'à la création d'un nouvel élément[1873]. D'ailleurs, la critique bergsonienne de l'effort d'attention chez Biran est centrée sur la «fécondité créatrice» qui caractérise ce phénomène à l'égard de Bergson. De cette façon, l'effort d'attention produit une espèce de «prolifération de l'idée», des résultats extraordinaires et merveilleux que Biran n'a pas vu[1874]. Quant à ce second, les deux sortes d'effort (immanent et celui de l'attention) sont des manières différentes selon leur intensité, mais cela n'implique aucune différence au niveau de leur nature[1875]. En outre, Bergson admet que la théorie de Wundt réussit à montrer l'existence d'un sentiment qui change en qualité; toutefois, ladite théorie n'arrive pas à concevoir le véritable lien entre la

[1869]*MM*, *Œuvres,* p. 250/114-115 (c'est nous qui soulignons).

[1870]Voir « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 542. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 952/181.

[1871]*Mélanges*, p. 558-559. En plus, nous voyons que même que l'apprentissage *a priori* implique un choix, un acte volontaire, mais l'habitude la conduira à une forme de mécanisation, voir « La conscience et la vie », *ES, Œuvres,* p. 822-823/11.

[1872]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 549. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 958/189.

[1873] Voir P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 699.

[1874] *Ibid*., p. 696.

[1875] Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 70.

volonté et l'intelligence en ayant établi un « rapport d'équivalence », un parallélisme entre eux sans «expliquer comment la volonté peut féconder l'intelligence»[1876].

Ainsi, le philosophe s'adresse aux formes « les plus hautes de l'effort intellectuel[1877,] et surtout à celle de l'effort d'invention. Dans cet effort la nécessité intellectuelle et vitale de l'attention à la vie est surmontée par un autre effort, strictement "spirituel", puisque dans l'effort d'invention la création du nouveau, de l'imprévu[1878] se manifeste de la manière la plus évidente. L'effort d'invention se relie à l'idée bergsonienne d'une création de soi par soi; « L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais »[1879.]

Il faut ajouter aussi que, sauf une haute forme de l'intellection, l'effort d'invention, est, en même temps, celle qui touche les cercles les plus profonds de notre intériorité. Nous devons faire une remarque très importante par rapport à la méthode du philosophe: selon Bergson, « c'est une loi en psychologie que, lorsqu'un processus donné se produit d'une certaine façon, dans ses formes les plus fréquentes, les plus utiles, les plus élevées et les plus complexes, il continue à se produire de la même manière dans ses formes inférieures »[1880.] En fait, le philosophe se propose « d'expliquer l'inférieur par le supérieur, l'attention spontanée par l'attention volontaire, et en quelque sorte l'effort musculaire lui-même par l'effort intellectuel »[1881.]

Le philosophe applique donc le 'modèle" de l'effort d'attention sur l'examen de l'effort musculaire[1882.] Le corps humain désigne pour Bergson le schème extrême de notre action (d'où sa spontanéité) qui délimite le sujet et lequel se détermine par les opérations supérieures pour autant. Bergson établit une «analogie fondamentale entre l'effort d'attention et l'effort musculaire»; tous les deux se consistent dans le progrès de l'actuel à l'état naissant[1883.] L'emploi d'une telle méthode nous permet de comprendre la différence d'origine de la philosophie de Bergson de celle de James (origine métaphysique et psychologique respectivement). La méthode de Bergson est inscrite dans la française tradition spiritualiste et

[1876] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 696-697. En ce qui concerne Wundt, voir Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*; (tr. fr.), p. 242-252. Sur ce sujet voir Bergson. *Matière et mémoire,* p. 30-31 (éd. critique Flammarion, introduction).

[1877]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 536-537. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 946/174.

[1878] Voir « L'effort intellectuel », *Mélanges*, pp. 538. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 948/176.

[1879] *PM, Œuvres,* p. 1293/52.

[1880] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 700.

[1881]*Ibid,* p. 529-530. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 940-941/166.

[1882]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 540-542. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 950-952/178-181.

[1883]Voir. P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p 703. *Ibid,* p. 529-530. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 940-941/166.

particulièrement dans la pensée de Jules Lagneau (1851-1894) [qui continue la philosophie de Lachelier (1832-1918) et Biran][1884].

Bergson examine l'effort d'invention en tant qu'une forme d'effort qui surmonte le cadre fixe de la fonction de notre intelligence. L'invention s'opère sur les moyens de réalisation de l'idée abstraite et l'effort d'invention « consiste précisément à convertir le schéma » (l'idée, qui, contrairement au schéma de l'attention, est élastique, mouvante ou mobile) « en image »[1885]. Bergson reprend le terme de "l'idée directrice" par Frédéric Paulhan (1856-1931)[1886] et Ribot[1887]. Étant donné que l'effort d'invention est supérieur, on pourrait suivre Alain Panero qui parle d'une mémoire 'machinale' en la distinguant de la mémoire "inspirée"[1888] sans oublier qu'il existe un lien réciproque entre le schème moteur et le schéma dynamique et c'est celui qui permet à Bergson d'expliquer le processus complet de la reconnaissance[1889]. La nouveauté se manifeste selon l'intensité et la complexité de chaque activité.

4/ L'activité sélective de l'esprit chez James

La psychologie de James s'oppose à la psychologie expérimentale de Wundt et au structuralisme de son élève Edward B. Titchener. James, à la différence de l'analyse de la structure des phénomènes psychiques, soutient que ce qui doit être analysé, puisque cela est la seule chose qui demeure identique à travers le flux de la conscience, est la fonction et non pas le contenu de l'esprit. D'ailleurs, le philosophe et psychologue américain conçoit la fonction de l'intelligence selon la notion d'adaptation de l'esprit aux nouvelles situations (théorie

[1884]Voir. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* p 351 et p. 357.

[1885]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 537-539. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 946-948/174-176 et P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 711. Nous nous bornerons ici à mettre l'accent sur le caractère non strictement intellectuel de l'effort d'invention. Sur ce sujet cf. «Intoduction à la métaphysique», *PM*, *Œuvres*, p. 1421/213. L'effort d'invention présuppose une sorte d'intuition, voir chap. 4 (sect. B. 1 et B. 2).

[1886] Voir « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 947/175. O Bergson renvoie à l'œuvre de Paulhan, *Psychologie de l'invention*, chapitre IV. Cf. Fr. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, p. 50 et p. 52.

[1887] Voir « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 537. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 946-947/174. En ce qui concerne l'oeuvre de Ribot, Bergson renvoie à l'*Imagination créatrice*, p. 130. Cf. T. Ribot, *L'Imagination créatrice,* p. 129-134.

[1888] Voit A. Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualiste minimaliste de* Matière et mémoire, p. 40.

[1889] Voir F. Worms, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p.114.

fonctionnaliste)[1890]. La "nouvelle psychologie de James, à l'opposé de la psychologie ancienne et rationaliste, examine l'esprit humain dans son interaction avec son milieu et non pas en tant qu'un être distinct et suffisant à lui-même[1891]. Sur la notion d'adaptation de la conscience se croisent Bergson et James; la conscience implique toujours une sélection qui se rattache à un certain degré d'attention. D'après James:

«Il y a bien des choses que la conscience est, de manière passive et réceptive, par ses facultés de connaissance et d'enregistrement. Mais il y une chose qu'elle fait, suâ sponte, et qui semble être sa particularité propre»[1892].

Un effort d'attention de telle sorte prend un sens plus large en comparaison avec l'effort d'attention strictement intellectuel. À l'égard de James, la perception fonctionne selon le critère de l'utilité[1893]; ainsi, la perception du monde extérieur est inséparable de la capacité de choisir parmi les objets extérieurs (selon leur utilité), sinon la conscience humaine ne pourrait pas s'établir dans le monde. Notre perception s'accorde à «l'utilité pratique» d'une chose et, par suite, à la modification possible de notre action[1894]. Dans ce cadre, la spontanéité de la conscience (son activité impulsive ou inhibitive) s'exprime par la capacité d'attention sélective[1895]. Sous l'influence d'Alexander Bain pour ce qui est de l'activité spontanée du système nerveux[1896], James réussit à voir l'aspect paradoxal de la théorie associationniste qui n'a pas compris l'apparition de la nouveauté au sein de la chaîne des associations[1897].

Le "fonctionnalisme" du psychologue américain accepte l'élément du nouveau et imprévisible de manière similaire avec celle de Bergson. Quant à James, il «ne se contente pas de défendre l'indéterminisme pour des raisons morales extérieures à la psychologie scientifique: il a inscrit cette défense à l'intérieur même de sa psychologie»[1898]. La spontanéité de la conscience chez James est "minimale" (contrairement à la conscience chez Bergson, elle ne crée rien); cette chose qui permet à James de critiquer le mécanisme et, à la fois, qui lui évite de tomber dans le spiritualisme[1899].

[1890] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 88, 142-155 et surtout p. 142-145.

[1891] Voir, *PP,* I, p. 19.

[1892] «Are we automata ?», *EPs*, p. 46 (c'est nous qui soulignons) (tr.fr. par S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 113).

[1893] Voir *PP,* I, p. 380-381. Cf. également *PBC*, p. 11.

[1894] *WB*, p. 72.

[1895] «Are we automata ?», *EPs*, p. 46, 49.

[1896] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 187-188.

[1897] Voir. *ibid*., p. 25-26.

[1898] Voir. *ibid*., p. 64-65.

[1899] Voir. *ibid*., p. 116.

Malgré la différence au niveau du rôle de l'esprit, Bergson et James attribuent à l'attention sélective une fonction essentielle, celle de l'adaptation de la conscience au monde extérieur. En plus, pour tous les deux la même notion se réfère à une espèce d'inhibition comme un aspect essentiel et incessant de notre existence consciente[1900]. D'ailleurs, la notion bergsonienne d'attention à la vie présuppose une "forme d'oubli" tout à fait utile pour l'action humaine. Par contre, vu que le terme de l'inhibition chez James (en ce qui concerne au moins les *Principes de psychologie*) signifie une véritable ignorance pour tous les autres éléments, ce terme a un sens complètement négatif[1901].

Tandis que pour Bergson l'existence de l'esprit signale l'action d'un effort créateur et la présence de la volonté même au niveau le plus bas de l'activité humaine, suivant James, c'est le cerveau qui témoigne de la spontanéité de nos opérations et qui a besoin de la force spirituelle pour effectuer les opérations supérieures. Ainsi, l'inhibition paraît être analogue à la complexité de notre activité et graduellement devient quelque chose de négatif. En plus, d'après Bergson, comme nous avons déjà dit, James délimite la présence de la volonté, car il la cherche sous la forme d'un élément précis, d'un effort d'attention (*fiat*). En revanche, pour le philosophe français même la reconnaissance automatique est marquée par la force spirituelle et cela Bergson essaie de vérifier avec l'examen des formes supérieures de la volonté humaine.

La distinction de James entre les opérations supérieures (psychologiques) et inférieures (cérébrales) exprime la distinction entre le passif et l'actif, le mécanique et l'imprévisible[1902] semblent correspondre aux couples de notions de Bergson (mécanique-vivant, spontanée/automatique-libre)[1903]. La vraie différence entre les deux philosophes est celle d'une différence de méthode qui agit sur les deux conceptions de la volonté. Le philosophe français examinera les opérations inférieures sous l'angle de la conscience comme force d'invention; de l'autre part, le fondement de la théorie de James sera toujours celui de l'action réflexive[1904].

Nous avons l'impression que les deux pensées avancent de manière inverse par rapport aux deux pôles de l'être: le mécanique et le libre. L'effort chez Bergson se reflète même jusqu'au niveau inférieur de l'activité humaine, bien que James commence par le modèle du moindre effort pour arriver jusqu'à ce qui est l'essence de l'acte volontaire. Les deux méthodes

[1900] *PP,* II, p. 1185.

[1901] *PP,* I, p. 273. Cf. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 98.

[1902] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste,* p. 93-94.

[1903] Voir chap.2 (sect. B. 1).

[1904] Voir à titre d'exemple, *PP,* I, p. 35 et *PP*, II, p. 1086-1087.

inverses révèlent les deux points de départ différents de deux théories (métaphysique et psychologique pour Bergson, psychologique fondé sur la physiologie pour James). Dans ces conditions, pour Bergson, la volonté et son effort font partie intégrante de la constitution du moi, pour James tout de même l'effort de la volonté se développe (suivant la complexité de nos opérations) à côté de l'activité cérébrale.

5/ La théorie bergsonienne de l'effort intellectuel et la théorie sensosi-motrice

Bergson adopte la thèse de Théodule Ribot selon laquelle, l'attention est une forme de «monoïdéisme»; pendant l'attention, l'esprit se concentre sur une seule idée dominante, sur un seul point de convergence de tous les autres éléments[1905]. L'effort d'attention s'opère selon une «idée directrice»[1906], mais Bergson dépasse la théorie nettement empirique de Ribot, car suivant le premier, il y a une différence de nature qui distingue l'attention spontanée de celle de notre volonté[1907]. Il faut mentionner que Bergson dès l'époque de l'*Essai* rejette la thèse sur la réduction totale du phénomène de l'attention à la dimension corporelle[1908] ; Bergson, comme James, considère l'hésitation (qui implique un ralentissement) comme le signe de l'attention; pour Bergson, l'hésitation indique le véritable effort intellectuel[1909], alors que pour James c'est l'élément qui prouve le caractère volontaire (voluntariness) d'un acte[1910].

En ce qui concerne James, nous observons que la conscience est un agent sélectif (selective agency) soit d'ordre inférieur (l'intellection en général) soit d'ordre supérieur (attention)[1911]; dans ce cadre, l'effort d'attention constitue le trait spécifique de la volonté qui apparait comme une force qui se surajoute (additional force) à l'activité cérébrale. Le drame de notre vie volontaire «est suspendue au somme de l'attention (the whole drama of the voluntary life hinges on the amount of attention)» qu'on peut fournit au cours du conflit des idées[1912]. Plus spécifiquement, le sentiment de l'effort différencie le quatrième et le cinquième

[1905] Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 697. Voir aussi « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 546 et « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 955-956/185-186. Sur la théorie de Ribot, voir T. Ribot, *Psychologie de l'attention,* p. 6-7.

[1906] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 546 et « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 955-956/185-186.

[1907]Voir *MM*, *Œuvres,* p. 246-247/110. Voir aussi C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p. 366. Cf. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 352-353 (éd. crit. PUF, note 1).

[1908] *DI, Œuvres*, p. 21-25/19-24 et surtout p. 21-22/20-21. Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 266-267 (éd. crit. PUF, présentation).

[1909] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 539-540. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 949-950/177-178.

[1910] *PP,* II, p. 1130-1132.

[1911] *PP,* I, p. 142.

[1912] *Ibid.,* p. 427-429.

type de délibération[1913]; la volonté intervient dans le but de faire prévaloir une idée dans l'esprit contre les autres[1914]. Aux yeux de Bergson, le ralentissement de notre activité spontanée qui est provoqué par l'effort d'attention manifeste la force d'invention de la conscience; pourtant, d'après James, la même caractéristique est quelque chose de négatif, car elle empêche la spontanéité de la conscience. Envisagée de ce point de vue, l'action volontaire est analogue à la suppression des autres opérations de l'esprit[1915]; d'ailleurs, la notion de volonté chez James s'inscrit dans la relation entre l'esprit et ses idées[1916] qui subissent un changement pendant la délibération[1917]. L'intervention de la volonté à cause de l'insuffisance des motifs[1918] signale la fin de la délibération et, par conséquent, l'élément propre de la volonté[1919] est l'effort de consent, l'effort de faire triompher une idée contre les autres[1920].

De l'autre côté, l'effort volontaire chez Bergson exprime la force créative de l'esprit: «l'attention est un effort d'invention ou de réinvention»[1921]. Dans ce cadre, les formes de l'effort volontaire sont différentes selon leur qualité, selon leur rapport à la profondeur de la mémoire. Lesdites formes se définissent sur la base du double mouvement de la mémoire entre l'extériorité et l'intériorité de telle façon que la volonté se transforme en diverses formes suivant le progrès qualitatif qui caractérise la vie intérieure; ainsi, l'effort de notre intelligence est une forme particulière de la volonté en général. Les formes de la volonté sont d'espèces différentes de l'action humaine vis-à-vis de la résistance matérielle. Dans le cas de l'intelligence et surtout dans l'effort d'attention, l'obstacle qui se pose est celui des anciennes images qui résistent à l'insertion du nouvel élément. D'ailleurs, l'accentuation de l'effort intellectuel est analogue à l'oscillation entre le schème et les images[1922] «parfois au prix d'une modification du schéma lui-même»[1923]. C'est pour cela que l'attention est un «progrès senti» qui convient plutôt au domaine de la volonté qu'à l'intelligence[1924.]

[1913] *PP,* II, p. 1141-1142.

[1914] *Ibid.*, p. 1166.

[1915] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 170.

[1916] *PP,* II, p. 1164.

[1917] *Ibid.,* p. 1173.

[1918] *Ibid.,* p. 1136.

[1919] *Ibid.,* p. 1166-1167.

[1920] *Ibid.,* p. 1172-1173.

[1921] P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges,* p. 702.

[1922]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 543. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 952-953/181-182. Voir aussi P. Fontana,« Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 695-696.

[1923]Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 348 (édition critique chez PUF, note 39).

[1924]P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 700.

Le philosophe français objecte aux théories périphériques de l'attention qui, comme les théories centrifuges, présente une analogie à celles de l'effort musculaire. Bergson rétorque aux premiers qu'à côté des associations, il y a l'effort mental[1925]. Bergson reprend la thèse de John Dewey (1859-1952)[1926] sur l'effort comme une oscillation, un conflit entre deux groupes d'idées[1927], mais il ne faut pas oublier que, d'après Bergson, le rappel des souvenirs est d'origine centrifuge et l'émergence du nouveau se base sur un mouvement *sui generis* de l'esprit. Bergson prend distance de la théorie de James sur l'effort[1928], car l'Américain délimite l'action volontaire au moment du *fiat*. Comme nous indique Dewey, James rejette une approche strictement spirituelle du sujet de l'effort en remarquant qu'il reconnait la supériorité du spirituel vis-à-vis du physique[1929]. En outre, James attribue à l'effort un rôle constitutif en dépit du caractère intellectuel de sa conception de la volonté[1930]; en s'appuyant sur cette thèse, le psychologue et philosophe vérifiera l'imprévisibilité et l'ambiguïté des actions humaines[1931]. Comme nous allons montrer au chapitre suivant, la question sur l'effort d'attention occupera dans la pensée de James la place centrale de la question métaphysique et morale sur le thème du libre arbitre.

De l'autre côte, pour James il n'existe pas de différence de nature parmi les opérations psychologiques et cérébrales, car leur structure demeure la même. Mais comme le remarque Stéphane Madelrieux, plus la différence de degré de l'activité humaine s'accroît, «plus apparaît une véritable différence de nature»[1932]. À ce point, nous revenons à la distinction espace-temps chez Bergson; la différenciation ou même la transformation de l'activité humaine s'opère selon le critère de l'action, de l'insertion demandée du passé dans le présent. À la différence de Bergson, pour James l'expérience immédiate du temps (le minimum de la conscience du temps) est homologue à la perception de l'espace[1933]; aussi existe-t-il une

[1925]Voir « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 549 et « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 958-959/189. Cf. P. Fontana, « Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 695 et p. 700.

[1926]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 539-540 et « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 949-950/177-178.

[1927] « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 539-540 ; Bergson renvoie à l'article de Dewey intitulé «The psychology of Effort », Philosophical Review, p. 43-56.

[1928]Voir P. Fontana,« Les théories de la volonté », *Mélanges*, p. 695-696.

[1929]Voir J. Dewey, « The Psychology of Effort », *Philosophical Review*, p. 44 et p. 55-56.

[1930]Voir *PP,* II, p. 1180-1181.

[1931]Voir *ibid.,* p. 1175. Cf. *PP,* I, p. 424.

[1932] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 156-158.

[1933]Voir *PP,* I, p. 585 et *PBC,* p. 292.

analogie entre le champ de l'attention et le champ de la vision[1934]. Nous pourrions dire que la méthode différente de deux philosophes est en rapport avec le thème des différences de nature et de degré.

B. L'INATTENTION À LA VIE

1/ Le cas du comique

Selon Bergson, la source du comique, l'image centrale qui nous fait rire est celle «du mécanique plaqué sur le vivant». En bref, ce qui faisait donc rire c'est «la transfiguration momentanée d'une personne en chose» à cause de l'inattention à la vie[1935]. Le rire est provoqué par l'automatisme et la mécanisation de l'être vivant qui agit suivant le plan le plus superficiel de la conscience, selon la limite extrême de la mémoire; il y a donc une réaction involontaire au lieu de la flexibilité de la vie, de l'oscillation de l'esprit par rapport aux demandes de la situation présente. La distinction qui caractérise l'inattention à la vie nous fait rappeler le rêveur et, plus généralement, l'état onirique et celui de la folie[1936]; l'inattention à la vie est momentanément désintéressée à la vie, elle néglige l'action et ne voit pas l'aspect utile des choses. Autrement dit, ce qui nous fait rire est l'image d'une personne qui ne résiste pas à l'élément mécanique, à l'automatisme imposé par la surface de la conscience. De même, en fait de comique du caractère, l'automatisme remplace le moral, la dimension libre de l'homme.

La tension et l'élasticité sont, d'après Bergson, des caractéristiques vitales et sociales de l'espèce humaine[1937]. Au contraire, l'automatisme paraît être quelque chose d'extrême, d'isolé et, dans ce sens, d'artificiel[1938.] L'attention à la vie, par conséquent, est une double fonction: cognitive et à la fois sociale. Plus précisément, la répétition et la réversibilité d'une réaction (au niveau du mouvement ou du caractère), l'automatisme contraint la nature de l'esprit et de la société[1939]. La réaction mécanique de la part du sujet signale une forme d'inattention «à soi et à autrui»[1940.] Le rire constitue, de cette façon, un effort de la société pour corriger la distraction d'un certain individu, d'un certain de ses membres. Le rire est donc un effort de résistance de la société envers l'individu qui ne s'adapte pas à ses demandes et une sorte de

[1934]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 31 et p. 51-53.

[1935]*R, Œuvres,* p. 414/43-44.

[1936]Voir *ibid.,* p. 475-477/141-143.

[1937]Voir *ibid.,* p. 395/14.

[1938]Voir *ibid.,* p. 410/37.

[1939]Sur ce sujet, voir chap. 3 (sect. C. 1).

[1940]*R, Œuvres,* p. 456-457/112.

réponse sociale contre l'immobile et le rigide qui agit à la place de l'activité "normale", de l'activité efficace.

À l'égard de Bergson, «la société demande autre chose encore. Il ne lui suffit pas de vivre; elle tient à vivre bien». En conséquence, «un accord tout fait entre les personnes ne lui suffit pas, elle voudrait un effort constant d'adaptation réciproque». Il y a alors la transition du principe psychologique de l'attention à la vie au domaine de la société: le comique est la raideur du corps ou de l'esprit et «le rire en est le châtiment»[1941]. En revanche, Biran voit la vie de la société comme une chose complètement extérieure à celle du sujet, comme un "obstacle absolu" qui ne se dépend point de notre force, de notre volonté[1942]. Quant à lui, au moi social l'effort est absent et son action est conditionnée par les corps extérieurs et les forces étrangères. Le moi social donc imite les réactions des autres en agissant comme hypnotisé en étant un non-moi[1943].

En revenant à Bergson, il faut insister au rôle crucial de l'effort d'attention à la vie auquel se manifeste clairement la dualité de la conscience et de la vie de l'homme dans toutes ses dimensions: psychologique, sociale et, comme nous allons voir, morale. La dialectique entre les deux dimensions, spirituelle et matérielle, chez l'homme a comme point d'appui l'effort d'attention à la vie, l'effort équilibrant de l'esprit et du corps, du libre et du mécanique.

2/ Les problèmes de personnalité

Selon Bergson les problèmes de personnalité résultent de la fatigue provoquée par l'effort constant de surveiller notre passé. En principe, c'est fatigant «d'être une personne humaine»[1944] à cause de l'oscillation de la mémoire entre ses limites extrêmes; les désordres de la personnalité, du sujet relèvent un déséquilibre du double effort de la mémoire en raison d'une fatigue d'être, d'exister. Dans ce sens, il s'agit d'une fatigue "existentielle" qui affaiblit l'effort de la personne à propos de constitution mnémonique ou de sa volonté d'agir. Les désordres de la personne signalent un besoin de faire une «pause»[1945] en indiquant un oubli de soi qui est analogue à celui du rêve. D'ailleurs, les similarités entre le rêve et la folie sont

[1941] *Ibid.,* p. 395-396/14-16.

[1942] Nous allons traiter ce sujet à la suite de notre étude, voir sect. A. 2 (chap. 3).

[1943] Voir *E*, p. 206 (chez Tisserand), p. 307 (chez Vrin) et *A*, p. 19. Voir aussi A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 376-378.

[1944] J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 849.

[1945] *Ibid*., p. 852-853.Voir aussi « La personnalité », *Mélanges*, p. 1228.

remarquables[1946]. Le sujet de la folie comme une suppression de l'effort du moi est également présente dans la pensée de Biran; or il faut mentionner que Bergson considère le rêve comme un retour au moi profond; bien au contraire, à l'égard de Biran le rêve signale l'absence du moi, une chose qui est convenable avec le caractère non psychologique de l'inconscient chez Biran[1947].

Les troubles de la personnalité correspondent à un effort de la nature pour nous protéger contre un mal plus grand; c'est alors un effort de résistance à une désorganisation encore plus grave, une défense contre la maladie[1948]. Bergson se rattache à la tradition française, selon laquelle, l'étude des états pathologiques nous aidera à mieux comprendre les phénomènes normaux[1949] d'autant que les deux sortes des phénomènes suivent les mêmes lois (selon Claude Bernard). En plus, d'après Pierre Janet, Biran est le précurseur de la psychologie expérimentale[1950], une chose que nous pourrions vérifier dans l'œuvre de Biran lui-même[1951]. De son côté, James aussi se rapproche de ladite tradition, celle de la psychologie pathologique de Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot et Alfred Binet. Dans ce cadre, la distinction entre les états "sains" et "pathologiques " est une question de divergence en quantité[1952]. Nous devons remarquer que la thèse bergsonienne sur le progrès qualitatif de notre vie intérieure ne se met pas en désaccord avec la tradition psychopathologique, puisque c'est un progrès qui ne rompt pas la continuité de l'être humain.

Plus spécifiquement, Bergson distingue deux types de problèmes de personnalité: ceux-ci de la mémoire et ceux-là de la volonté. En ce qui concerne les problèmes de mémoire, le philosophe nie que ce qui en est vraiment atteint est la mémoire tout en disant que c'est la force de l'attention qui est lésée[1953.] Dans *Matière et mémoire, Bergson* prétend qu'il y a un

[1946]*MM, Œuvres,* p. 312/194. Cf. « L'âme et le corps », ES, Œuvres, p. 851/48.

[1947]Cf. sect. C. 1 (1er chap.).

[1948]Voir J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 852-853 et « La personnalité », *Mélanges*, p. 1228.

[1949]Voir *Mélanges*, p. 1174-1175. Cf. T. Ribot, *Les maladies de la mémoire,* p. 90.

[1950]F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 201-202; l'auteur renvoie à l'œuvre de Janet, *L'automatisme psychologique*. *Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine,* p. 60.

[1951]*Discours à la société médicale de Bergerac,* « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme », (t. V), p. 105.

[1952]Voir. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 10-11, 384, 387.

[1953]Voir « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 620-622. Voir également, J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 850. Nous nous rappelons que Bergson s'oppose à la thèse sur la conservation des souvenirs dans le cerveau, cf. *MM, Œuvres,* p. 315/197.

«substrat matériel» des états de scission de personnalité[1954]. Postérieurement, le philosophe changera sa thèse sur la base sensori-motrice de ce type des phénomènes en rapprochant à la théorie de Pierre Janet[1955], une approche qui convient mieux à la critique bergsonienne aux théories du parallélisme et de la réduction de l'âme au corps[1956].

Plus précisément, Bergson adopte la thèse de Janet sur l'origine des problèmes de personnalité comme résultat de la diminution de la tension psychique[1957], de la fatigue et du rétrécissement du psychisme[1958]. La notion bergsonienne d'attention à la vie nous semble avoir de similarités avec celle de la "fonction du réel" chez Janet[1959] ; en général, c'est la "fonction du réel" ou l'attention à la vie qui se rompe dans les cas des désordres[1960]. Commes nous observons, le sentiment de l'effort psychologique se rapporte, d'après Janet, à la constitution du sujet, les «efforts perpétuels exagérés» pour autant révèlent la faiblesse du sujet[1961]. Bergson aussi met en corrélation les troubles de la mémoire avec un effort souvent 'disproportionné' par rapport à la réalité[1962].

Les problèmes de la volonté chez Bergson résident dans l'insuffisance de l'effort, dans la diminution de l'élan qui nous pousse en avant[1963] et ils sont plus difficiles à définir que les problèmes de mémoire[1964]. En bref, les désordres de la volonté pour Bergson sont des problèmes d'action; l'aspect d'inhibition de l'attention à la vie[1965] fonctionne de telle façon que

[1954]*MM, Œuvres,* p. 314-315/196-198.

[1955]Voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 310-311 et p. 397 (éd. crit. PUF, notes 2 et 62 respectivement). Voir aussi Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* p. 268 et p. 270 (éd. crit. PUF, notes 52 et 59 respectivement).

[1956]Voir «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 836-860/29-60 et Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* p. 249-255 (éd. critique chez PUF, présentatio). Voir également «Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique», *ES, Œuvres,* p. 959-974/191-210 et Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* p. 352-358 (éd. critique PUF, présentation).

[1957]Voir P. Janet*, Les Obsessions et la psychasthénie*, p. 474-502 et surtout p. 495-496.

[1958]Voir du même auteur: a) *L'évolution psychologique de la personnalité*, p. 297 et b) *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine,* p. 197 et p. 199.

[1959]Voir P. Janet, *Les Névroses,* p. 354. Janet renvoie à *Matière et Mémoire* de Bergson, voir *Les Obsessions et la psychasthénie,* p. 166 et p. 480. Sur ce sujet, voir M. Giancotti, « Bergson et Janet : contiguïtés et résonances », p. 141-145 et I. Famiani, « Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante », p. 126-129.

[1960]Voir P. Janet, *Les Obsessions et la psychasthénie,* p. 475-481.

[1961]Voir P. Janet, *La force et la faiblesse psychologiques*, p. 316-317.

[1962]Voir « Histoire des théories de la mémoire », *Mélanges*, p. 620

[1963]Voir J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 862.

[1964]*Ibid.*, p. 860-861.

[1965]Voir la lettre de Bergson à la comtesse Murat (le 12 mars 1914), *Correspondances,* p. 579.

le sujet résiste à l'action en diminuant la totalité de la personne[1966]. Compte tenu de la place de l'homme dans l'évolution, ce relâchement de la volonté est corrélatif au développement de l'intelligence humaine[1967]. Bergson s'occupe du phénomène de la fausse reconnaissance en soulignant le fait qu'il s'agit d'un dédoublement du souvenir (et non pas de la personne) qui conduit à la 'clôture' de l'avenir[1968]. Pour ce qui est d'interprétation de la fausse reconnaissance, nous retrouvons encore une influence de Janet sur Bergson[1969]; le premier attire son attention sur le rôle qui est joué par le sentiment du présent. Le "déjà vu" est plutôt une négation du présent qu'une vérification du passé[1970]. Cependant, entre le psychologue et le philosophe il y a une différence fondamentale qui réside dans le caractère métaphysique de la conception bergsonienne du temps[1971], comme le remarque Janet lui-même, lequel, de son côté, à propos de la constitution de la personne humaine souligne sa dimension sociale[1972].

Quant à James, son interrogation sur la volonté impose la transition de la notion de sélection (selection) à celle de choix (choice), de la psychologie à la métaphysique et à la morale[1973] par suite de la rencontre avec la problématique du libre arbitre[1974]. Plus précisément, l'Américain distingue la volonté saine (healthiness of will) et la non saine (unhealthiness of will). Toutes les deux sont suspendues au choix d'une idée et, par conséquent, la focalisation de notre effort sur elle. Nous observons alors que les désordres de la personnalité se mettent en rapport avec leur impact sur l'action humaine le rôle de laquelle est crucial pour Bergson également. De cette façon, l'attention à la vie de Bergson ou l'effort sélectif de James se lient à l'entendement humain dans son ensemble d'autant que l'action humaine implique avant tout une force d'inhibition[1975].

[1966]Voir J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 859 et p.863.

[1967]Voir *ibid*., p. 862. En ce qui concerne la place de l'homme dans l'évolution de la vie, voir chap. 3 (sect. B. 3).

[1968]« Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* p. 928/150. Cf. *ibid*., p. 923/144.

[1969]Le phénomène de la fausse reconnaissance ou paramnésie était l'objet d'un débat parmi des psychologues, des psychiatres et des philosophes, voir Henri Bergson, *L'énergie spirituelle,* p. 313-314 et p. 317-318 (éd. crit. PUF, notes 1 et 17 respectivement). Sur l'évolution de l'interprétation de Bergson concernant ledit phénomène, voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 337 (éd. crit. PUF, note 14).

[1970]Voir P. Janet, *Les Obsessions et la psychasthénie,* p. 287-289.

[1971]Voir P. Janet, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps,* p. 600 et p. 611 et du même auteur, *La force et la faiblesse psychologiques,* p. 319-320.

[1972]Voir du même auteur, *L'évolution psychologique de la personnalité*, p. 14.

[1973] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 119.

[1974] Voir *PP,* II, p. 1175-1176.

[1975] Voir *PP,* II, p. 1143.

Plus spécifiquement, James distingue les désordres de la volonté en deux sortes: ceux-ci de la volonté qui fait obstruction à l'action, on dirait une volonté "bloquée" (obstructed will), et ceux-là de la volonté explosive (explosive will). De toute façon, ce qui est important est l'(in)suffisance des motifs intellectuels qui pousse ou entrave l'activité humaine selon ses niveaux de complexité; l'intervention volontaire (fiat) présuppose un certain degré de complexité qui précède[1976].

Bien que la théorie bergsonienne sur l'attention et sur les désordres de la personnalité soit influencée par la science de son époque (Ribot et Janet), la pensée de Bergson se diffère au niveau de la mémoire d'autant que le philosophe parle de l'inconscient de manière qui approche celui de la pensée de Freud. De l'autre côté, la notion de subconscient chez Janet et chez James concerne une région qui se sépare de la conscience principale ; plus spécifiquement, James reprend la notion de subconscient par Janet[1977]; certes, il ne s'agit pas (ni pour James ni pour Janet) d'un inconscient cérébral (localisé dans le cerveau). Néanmoins, James attribue quelque chose de positif aux états des déséquilibrés contrairement à Janet qui conçoit tous ces phénomènes sous l'angle d'une faiblesse du sujet, voire même, d'une misère psychologique[1978].

Étant donné que les désordres de personnalité empêchent l'évolution de la personne en sa totalité, l'évaluation par Bergson desdits phénomènes est négative[1979], mais nous pourrions tirer de l'approche du philosophe une certaine positivité, dans le sens d'une autre sorte de résistance[1980]. Cela semble impliquer un choix fait par le sujet vis-à-vis de la gravité du problème ou, autrement dit, c'est le sujet qui a choisi de suspendre son effort d'attention à la vie et de faire un autre effort, de se défendre par le moyen du symptôme. Or, cette forme de choix apparaît constituer une espèce de résistance qui est associée pour James au conflit des idées et pour Bergson au double effort de la mémoire.

[1976] *Ibid.*

[1977]Comme nous verrons, la notion d'expérience dans son élargissement par James passera du "subconscient" au "subliminal", voir chap. 4 (sect. C. 1).

[1978]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 384 et p. 387.

[1979]Voir J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 863. Cf. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 605-606 (éd. crit. PUF, note 259).

[1980]Voir « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* σ. 908-909/125.

TROISIÈME CHAPITRE
L'INDÉTERMINATION DE LA VIE

A. LA LIBERTÉ

1/ L'acte libre

Pour interroger la notion de liberté chez Bergson, il faut prendre en compte le fait de l'imprévisibilité de la durée personnelle[1981] ; par suite du jaillissement de nouveauté que nous constatons[1982]. Ledit jaillissement est un fait ontologique ; en faisant effort (celui de la création partielle du soi par soi) la personne prend conscience (au niveau personnel) de ce qui se passe automatiquement (au niveau ontologique). En second lieu, l'homme semble se concevoir comme un effort de création sur la base de la dualité de la mémoire ; d'ailleurs, la rencontre entre la mémoire du passé et celle qui touche l'avenir, les deux formes extrêmes de la mémoire obligent l'homme de faire un effort de la mettre en équilibre.

La liberté chez Bergson se fonde sur la notion de création partielle du moi et, plus généralement, sur la conception bergsonienne de la durée en tant que multiplicité qualitative et continuité progressive fondées sur l'interpénétration de nos états intérieurs. Comme nous allons voir à la suite, la question de la liberté chez Bergson est mise en corrélation avec l'indivisibilité du monde intérieur et l'irréversibilité de la durée. En outre, la thèse du philosophe sur le jaillissent de nouveauté imprévisible a des conséquences importantes au niveau des êtres vivants, de la société et même à celui de la matière; ainsi, l'indétermination régit la vie entière (psychologique, ontologique et sociale)[1983].

Selon le philosophe, «agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la durée pure», dans la (trans)formation incessante de notre vie intérieure[1984] en se coïncidant avec le moi profond[1985]. Bergson rejette toutes les deux approches sur la question de la liberté, les adversaires et les partisans du libre arbitre, car tous les deux se basent sur «un postulat commun», celui de la projection de la continuité temporelle du moi sur l'espace. Ainsi conçu, l'acte libre chez Bergson ne se manifeste pas comme un choix entre des

[1981]Voir *EC, Œuvres,* p. 499/6.

[1982]Voir «Le possible et le réel», *PM, Œuvres,* p. 1344/116.

[1983]En ce qui concerne la vie ontologique et la vie sociale, voir chap. 3 (sect. B. 2 et C. 2 respectivement).

[1984]*DI, Œuvres,* p. 151/174.

[1985]Cf. «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* p. 1394/178.

possibilités contraintes ou alternatives (une espèce de choix rétrospectif)[1986]. Bien au contraire, Bergson vit l'acte libre comme un produit de maturation de notre moi; l'acte libre consiste dans la singularité de notre existence[1987]. En dépit du refus de la nécessité mécanique, le philosophe établit une autre sorte de nécessité, celle du monde intérieur; ainsi, l'acte libre se manifeste de manière nécessaire en tant que maturation de la personnalité. La liberté répond à une nécessité psychologique du moi[1988] en se rapportant à ce que l'on pourrait appeler authenticité du sujet.

«Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, est c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes»[1989], car l'extériorisation du moi profond à la surface de la conscience présuppose que l'on s'éloigne des habitudes intellectuelles. Dans la pensée de Bergson, notre intelligence, liée à l'action humaine, s'oriente naturellement vers l'extériorité, parce qu'elle est déterminée d'exister en espace en visant à l'immobilité à la place de la durée[1990]. Cela exige, d'après Bergson, un effort de violence contre soi-même[1991], c'est-à-dire contre la surface du moi, celui de l'extériorité et de la banalité des choses. L'aspect superficiel de la conscience établit notre liaison avec le monde extérieur, le monde des choses et des objets en s'appuyant sur des éléments communs, impersonnels, et en ce sens, banals.

Dans ces conditions, entre les deux moi il s'interpose un "voile" constitué par notre conscience des nos habitudes conformément à nos besoins d'action[1992]. L'acte libre se manifeste contre la nature humaine, l'aspect superficiel de la conscience qui découpe la continuité réelle. Par contre, comme l'acte libre exprime la durée en tant que multiplicité hétérogène et qualitative, la liberté vient pour affranchir l'obstacle de l'extériorité qui est quelque chose de naturel et, par conséquent, un effort de ce genre est, à son origine, violent et se met contre la nature humaine.

Par ailleurs, la réflexion philosophique de Bergson à propos de la relation du moi et de la société a été évolué et, de même, le thème de la place de l'intelligence depuis la rédaction

[1986]Voir *DI, Œuvres,* p. 114-120/131-137. Voir aussi Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 276 (éd. crit. PUF, table analytique).

[1987]Voir *DI, Œuvres,* p. 113/128-129 et p. 116/132. Cf. aussi *PM, Œuvres*, p. 1260/10. D'ailleurs, pour qu'une idée soit vraiment nôtre, il faut remplir « notre moi entier », voir. *DI, Œuvres,* p. 90/101.

[1988]Voir la lettre de Bergson à L. Brunschvicg (le 26 février 1903), *Mélanges,* p. 586.

[1989]*DI, Œuvres,* p. 151/174.

[1990]*Ibid.,* p. 87/97-98 et *EC, Œuvres,* p. 496/3.

[1991]*EC, Œuvres,* p. 665/201.

[1992]Voir *DI, Œuvres,* p. 89/100. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* p. 233 (éd. crit. PUF, note 59).

de *l'Essai*. L'intelligence et la société sont des dimensions inséparables de notre existence (une thèse qui paraît déjà dans *L'évolution créatrice*[1993] pour sera thématisée comme "société naturelle" dans *Les deux sources*[1994]. L'intelligence «quoique tournée vers les choses du dehors, peut encore s'exercer sur celles du dedans, pourvu qu'elle ne prétende pas s'y enfoncer trop profondément»[1995].

Encore une fois, l'effort volontaire chez Bergson se relie à un acte de création qui a quelque chose d'artistique[1996] et ledit "voile" (dans l'*Essai*) entre la profondeur et la surface de la conscience[1997] prendra, ultérieurement (dans *L'évolution créatrice*), un sens positif; en 1912, Bergson parlera d'un «voile infiniment précieux » en tant qu'un «heureux obstacle»[1998] qui provoque la réaction, voire l'intensification, comme nous allons voir, de notre volonté[1999]. Nous nous rappelons qu'à l'origine de la dualité de la conscience, de sa double existence intérieure et à la fois extérieure (sa double vie en durée et en espace) est l'existence de notre corps qui nous met en contact avec le monde ; le corps humain est une condition indispensable de notre être qui est liée à la force de notre volonté d'agir sur les choses.

L'acte libre pour Bergson implique l'effort d'unification de deux aspects du moi et se fonde sur le bouillonnement de notre intériorité en raison de sa contradiction avec la banalité de l'extériorité. L'intensification de la contradiction interne entre la nécessité naturelle qui se rapporte à la matérialité et la nécessité psychologique est la cause que la profondeur psychologique déchire le moi superficiel et social[2000]. Il faut à ce point mentionner le rôle majeur des sentiments et des idées «non point inconscients sans doute», mais lesquels « les avions repoussés dans les profondeurs obscures de notre être»[2001], parce qu'ils n'étaient pas relatifs à la situation présente. Ces idées et ces sentiments exercent une pression sur le moi

[1993]Voir plus explicitement chap. 3 (sect. B. 3).

[1994]Sur la sociabilité innée de l'espèce humaine et le rôle de l'intelligence et de l'instinct dans la constitution de la société, voir chap. 3 (sect. C. 1).

[1995]«De la position des problèmes», *PM, Œuvres,* p. 1282-1283/39-40. En ce qui concerne la relation de l'intelligence avec l'intuition et comment la deuxième pourrait enrichir la première, voir chap. 4 (sect. B. 1).

[1996]Voir à titre d'exemple *DI, Œuvres,* p. 89/100. Voir aussi «L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 858/57. Cf. chap. 4 (B. 2).

[1997]Nous avons l'impression que le philosophe dans l'*Essai* est centré sur la distinction radicale entre les deux sortes de multiplicité, entre l'espace et la durée, alors que dans l'*Évolution créatrice* il vise à unifier l'action de la conscience dans le domaine psychologique et ontologique.

[1998]«L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 858/57.

[1999]Sur ce sujet voir chap. 3 (sect. B. 1).

[2000]*DI, Œuvres,* p. 112/127-128.

[2001]*Ibid.,* p. 112/127-128.

impersonnel, le moi des conventions, c'est-à-dire le moi de l'espace et, par là, du langage, du sens commun et de la société.

En plus, selon Bergson, la liberté «admet des degrés»[2002]; cela veut dire que la liberté se manifeste comme un acte associé à l'effort partiel de création de soi par soi. La notion de liberté chez Bergson ne consiste pas dans une conception absolue et théorique; en revanche, son caractère est difficile à définir[2003]. En n'ayant pas un critère absolu pour dire si un acte est libre ou pas, Bergson soutiendra que «si l'on voulait un critérium approximatif de l'acte libre, peut-être pourrait-on dire que cet acte est celui que l'on ne regrette pas lorsqu'on l'examine après un temps assez long; c'est alors la preuve qu'on reconnaît qu'en accomplissement on a été vraiment soi-même»[2004].

Une comparaison, dans ce cadre, entre la liberté et le rêve chez Bergson est imposée, puisqu'il s'agit de phénomènes où nous retrouvons nous-mêmes. Nous observons que l'acte libre est actif comparativement à l'impuissance du rêve. Un acte libre exprime la totalité de la personne au fur à mesure et c'est cela qui manque du rêve; l'acte libre extériorise le moi profond par un effort violent envers le moi superficiel. Cependant, une telle manifestation s'adresse à la personnalité entière et, à cet égard, l'aspect commun et banal y est compris. De l'autre part, comme nous avons déjà montré, l'état onirique en se repliant sur lui-même se détache de la vie entière du sujet. La notion bergsonienne de liberté semble accomplir ce que le rêve n'en est pas capable; l'acte libre concerne la vie de l'homme dans son ensemble en unifiant les deux modes d'être (profond et superficiel, intime et social).

La manifestation de l'acte libre pour Bergson, en s'appuyant sur l'effort de création du moi, l'effort de réinvention de notre caractère[2005], semble constituer un moment crucial de notre développement où notre personnalité condensée s'extériorise en sa totalité. Certes, la liberté pour Bergson, vu que l'effort intellectuel est impliqué par la volonté en général, ne nie pas l'existence de l'intelligence au sein d'une manifestation libre. En cela réside la radicalité de la conception bergsonienne de la liberté: l'acte libre abolit la dualité de la conscience en unifiant ses deux aspects (extérieur et intérieur) proportionnellement à l'effort que l'on fait de coïncider avec le moi profond. Cela conditionne la dynamique de l'acte libre.

[2002] *Ibid.,* p. 109/125.

[2003] Cf. Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience,* p. 247 (éd. crit. PUF, note 77).

[2004] Voir P. Fontana, «Théories de la volonté», *Mélanges*, p. 713-714 (note 1).

[2005] Cf. chap. 1 (sect. B. 1).

2/ La conscience, la volonté et la liberté chez Biran et James

D'après Biran, la liberté se définit sur la base de l'acte de notre volonté qui agit sur notre corps (effort moteur), sur la base de la relation sentie entre notre volonté et notre corps. L'«effort constitutif du moi», le «pouvoir d'agir»[2006] révèle un acte libre en tant qu'effort immanent et inintensionné qui fait mouvoir le corps dont nous apercevons notre existence (aperception interne et immédiate de soi) à travers la dualité de notre être[2007]; d'ailleurs, le sentiment de cette relation détermine notre «élément personnel»[2008].

Biran conçoit la liberté en s'appuyant sur la mobilité du moi comme le sentiment de l'union de l'âme et du corps, comme le sentiment de la relation entre la force agissante ou «cause productive»[2009]. L'effort moteur exprime l'aspect actif de l'homme en contradiction avec celui de la passivité. Le sentiment de notre existence personnelle coïncide avec une manifestation libre en tant que manifestation de notre volonté. Le pouvoir d'action aux yeux de Biran signifie l'action volontaire qui est à la fois le sentiment d'une expression de notre liberté. La liaison entre le sentiment de notre existence (je suis actif), c'est-à-dire l'effort moteur (je veux agir) comme pouvoir d'action (je peux agir), implique de manière nécessaire le sentiment de la liberté (je suis libre)[2010]. Certes, « agir librement, c'est non seulement avoir l'initiative, mais aussi choisir l'orientation de ses actes » [2011].

Nous devons souligner, encore une fois, que le terme de la passivité chez Biran n'est pas identique avec la vie des affections qui est une forme d'existence (inférieure de celle l'existence volontaire/personnelle); par contre, la passivité indique l'état de la non-existence -comme dans l'état du sommeil. Il y a alors une oscillation du moi entre les deux aspects, ou même les deux pôles, de l'être humain: celui-ci de la passivité (de l'immobilité et de l'inexistence) et celui-là de l'activité (de la vie)[2012]: «il y a en nous un fond de passivité invincible à toute notre activité, comme un fond d'activité inaccessible à toute notre passivité»[2013]. Le sentiment de notre libre force d'action admet de degrés selon la présence du moi en soi même[2014].

[2006]*E,* p. 250 (chez Tisserand).

[2007]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 138-139.

[2008]*MDP*, p. 127.

[2009]*DEA*, p. 106.

[2010]Voir *E,* p.179-186 et surtout 180 et p. 185. Voir aussi A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 352-353.

[2011]B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 221.

[2012]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 325.

[2013]*E,* p. 181. Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 376.

[2014]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 138.

En dépit de cette convergence importante entre Biran et Bergson en ce qui concerne l'identification de la liberté avec un sentiment variable et relatif à la singularité de la personne humaine et non pas aux exigences d'un principe extérieur, nous constatons que l'idée biranienne sur l'inexistence de soi est complètement en désaccord avec la critique bergsonienne des idées du néant et de l'inexistence[2015]. Nous revenons ici à la distinction fondamentale de la pensée de Bergson, celle de la durée-temps afin de la comparer avec la distinction anthropologique de Biran entre la force hyperorganique et la résistance matérielle -qui correspond à la distinction psychologique de la volonté et du corps. Ceci nous permet de faire la suivante remarque importante: Bergson fonde sa pensée sur une continuité indivisible et progressive qui lui sert à fonder la création partielle de soi et la manifestation de l'acte libre, tandis que Biran se dirige vers l'idéal (d'inspiration stoïcienne) de la maîtrise de soi[2016].

En fait de vie sociale, notre volonté est insuffisante, parce qu'il s'agit d'une vie extérieure à notre existence et étrangère donc à notre pouvoir. La vie avec les autres se situe dehors de notre volonté; ainsi conçue, le rapport du sujet avec les autres abolit le moi et la vie sociale signale une aliénation du sujet. Dans la vie sociale, l'effort du sujet est faible; dans ce cas, le moi n'existe plus, car il imite les autres (comme s'il était hypnotisé)[2017]. Ainsi, l'impuissance de la volonté personnelle est absolue vis-à-vis des objets extérieurs ; ainsi, notre effort est tellement faible pour agir sur eux. Vu que son pouvoir est insuffisant, le sujet perd son identité dans son rapport avec les autres; l'atténuation de l'existence personnelle relativement aux autres semble être totale. L'action du sujet devient donc automatique, parce que l'aspect de passivité domine notre être; cela signale l'absence de toute vie.

La délimitation de la force volontaire par le corps[2018] qui s'opère à travers le sens du toucher conduit à la distinction de la matière extérieure de celle de notre corps. Biran, sous l'influence de Condillac, prétend que le toucher (en tant que le plus uniforme et le plus fixe parmi les sens[2019]) est le seul sens qui nous fait connaître les objets de monde extérieur, qui nous fait connaître notre être par rapport aux corps étrangers[2020]. Toutefois, pour Biran le toucher ne se borne point au sens qui est actif par le moyen des mains, mais il devient

[2015]*EC, Œuvres,* p. 725-747/272-297.

[2016]Voir à titre d'exemple H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p. 150.
[2017]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 376.

[2018]Voir *Commentaires et marginalia: dix-huitième siècle,* « Appendice II », (t. X-2), p. 276-278.
[2019]Voir *Commentaires et marginalia: dix-neuvième siècle*, «Notes sur l'Essai sur le scepticisme», (t. XI-3), p. 177.

[2020]Voir G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, p. 16.

"toucher intérieur actif" une chose qui se réfère au sentiment de la résistance intérieure, à celle que notre corps oppose à notre vouloir[2021].

La résistance intérieure de notre corps vis-à-vis de la force volontaire est sentie contrairement à la résistance des corps étrangers dont la résistance est extérieure et perçue[2022]. En dépit de la continuité de notre corps avec ceux du monde extérieur, la résistance du premier est immédiate, alors que celle du corps étranger est médiate (aperception externe médiate)[2023]. À ce point, il faut préciser que le monde extérieur n'est pas quelque chose d'extérieur ; bien au contraire, il se caractérise par la résistance qui est une force d'inertie[2024]. En outre, Biran a beau concevoir la continuité entre les deux mondes au niveau de la théorie de connaissance, il semble établir une discontinuité de l'ordre moral entre notre existence et celle du monde extérieur en faute de notre pouvoir d'agir sur ce second[2025].

Certes, Bergson aussi affirme la continuité et la distinction de l'intériorité et de l'extériorité, du subjectif et de l'objectif grâce à la perception fondée sur la mémoire corporelle; pourtant, l'effort volontaire chez Bergson a une signification vitale qui se renfoncera par l'analogie que Bergson établira entre la vie ontologique et la conscience de l'homme. En revanche, l'effort de la volonté chez Biran se borne aux limites du corps, de notre corps en n'ayant aucun pouvoir sur le plan de la sphère extérieure[2026].

Comme nous observons la manière dont Biran traite la notion de liberté chez l'homme renferme un sens moral; de même, Bergson et (comme nous allons voir à la suite) James attribuent à la liberté un sens personnel et moral[2027]. Néanmoins, Biran et James conçoivent la liberté humaine dans son rapport avec l'imprévisibilité de l'action à la différence de Biran qui demande la maîtrise de soi; cela implique l'impuissance de notre effort comparativement à la vie extérieure. Bien au contraire, l'insuffisance de l'effort pour Bergson constitue un véritable "motif" d'action.

En ce qui concerne James, le psychologue et philosophe américain, influencé par le néo-kantien Charles Renouvier (1815-1903)[2028], prétend que la liberté s'identifie avec le choix

[2021]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 180-181.
[2022]Voir i*bid*., p. 151.

[2023]Voir i*bid*., p. 184. Cf. *ibid*., p 189, 197, 200. Voir aussi P. Montebello*, Le vocabulaire de Maine de Biran*, p. 11-12.

[2024]Voir B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 190.
[2025]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 232.
[2026]Voir chap. 3 (sect. B. 1).

[2027]Cf. chap. 3 (sect. C. 2).

[2028]Voir *WB*, p. 114. En ce qui concerne Renouvier, voir C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 129 et p. 175-176.

d'affirmer l'idée que la liberté existe[2029], avec notre croyance (faith) à elle[2030]. D'après James, Renouvier a renouvelé la discussion concernant le libre arbitre[2031], en acceptant une partie d'indéterminisme des phénomènes[2032]; ainsi, a-t-il reconnu l'existence réelle de possibilités différentes[2033].La conception de la liberté chez James est centrée sur l'existence réelle des possibilités[2034] qui désignent des alternatives qui peuvent inciter notre volonté à agir. En réfutant James la théorie associationniste des idées et en adoptant une thèse pour le libre arbitre, il avance de la notion de sélection (selection) à celle de choix (choice), de la fonction psychologie à sa dimension morale et métaphysique[2035]. Il y a donc une analogie entre la sélection en psychologie et le choix en métaphysique, une analogie qui s'articule autour de la notion de l'attention, c'est-à-dire autour de la véritable intervention volontaire. Plus spécifiquement, la portée libre et morale de notre action sera associée aux degrés de l'attention que l'on pourrait faire tous les moments[2036].

Le lien étroit entre les notions de conscience et de choix constitue un point principal de la défense du libre arbitre par James et de la conception bergsonienne de la liberté[2037]. Mais il fait insister sur le fait que la vie intérieure par sa propre nature (nature temporelle) est caractérisée par les éléments de l'irréversibilité et l'imprévisibilité ; pour cela, Bergson ne peut accepter aucune conception de la liberté comme un choix entre des éléments différents[2038]. Nous répétons que, selon Bergson, l'acte libre se manifeste en tant qu'acte singulier et progressif. Aux yeux de Bergson, le choix entre des possibilités alternatives et réelles implique un choix entre des éléments tout faits; dans ces conditions, «ce n'est avoir mûri une situation intérieure, ce n'est pas avoir évolué»[2039].

D'ailleurs, comme nous avons déjà mentionné, Bergson reproche à James d'avoir localisé l'élément volontaire au moment de la délibération (au moment de fiat), alors que pour

[2029]Voir *WB*, .p. 115.

[2030]Voir *TT*, p. 112.

[2031]Voir *WB*, p. 114. Cf. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 65-79.

[2032]Voir C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 126-127.

[2033]Voir *ibid*., p. 268-269.

[2034]Voir *WB,* p. 118-124.

[2035]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 119.

[2036]Voir *PP,* II, p. 1175.

[2037]Sur la corrélation entre la conscience et le choix (pour Bergson) ou la sélection (pour James), voir chap. 2 (A. 4).

[2038]Voir à titre d'exemple *EC, Œuvres,* p. 499/5 et *DI, Œuvres,* p. 131/150. Cf. la lettre du philosophe à L. Brunschvicg (1903) in *Mélanges*, p. 586-587.

[2039]*EC, Œuvres,* p. 535/47.

le Français la prise de la décision résulte de la maturation du sujet à travers l'enrichissement graduel, l'insertion des nouveaux éléments[2040], la réalisation des éléments qui existent virtuellement. De cette façon, aucune possibilité n'existe vraiment ; au contraire, ce qu'il y a c'est des virtualités qui ne sont pas réelles et sur lesquelles se base l'imprévisibilité de l'action humaine[2041]. Bergson cherche la manifestation de la liberté dans un acte, celui de la reprise de soi à l'opposé de l'Américain qui, au moins dans les *Principes de Psychologie*, défend le libre arbitre qui est situé dans la prise de décision.

En outre, James en suivant Renouvier, attribue aux possibilités un sens réel, même si elles sont inactives[2042], une approche qui semble, en termes bergsoniens, de s'imposer du dehors, de se placer rétrospectivement avant la naissance de l'acte. Plus précisément, la délibération paraît être analysée de telle sorte qu'elle se fait découpée[2043]. L'acte propre de notre volonté chez James s'identifie avec le quatrième et le cinquième type de délibération; dans ces cas-là, un ordre volontaire intervient à la place de l'impuissance de la conscience. Nous faisons effort pour prendre une décision à condition d'avoir le sentiment que cette décision dérive de nous-mêmes entièrement («as if we our selves by our own willful act inclines the beam»)[2044]. Bergson aussi met l'accent sur cet aspect singulier, voire original, de nos actes, mais Bergson réfute que notre volonté est poussée par des motifs -d'éléments intellectuels en disant aussi que «cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres»[2045].

Néanmoins, James en s'éloignant de l'intellectualisme de Renouvier, il achève à apercevoir l'imprévisibilité qui se produit par la volonté. L'évolution de la philosophie jamesienne de l'empirisme au pluralisme le conduira à admettre l'existence de la nouveauté dans chaque expérience et non plus à essayer de trouver le point de l'intervention volontaire. Vu que le terme de l'indétermination se met plus proche de notre intériorité, la pensée jamesienne approche celle de Bergson[2046]. Il ne faut pas nous étonner que James rencontre le même problème avec Bergson à propos de l'apparition discontinue de la nouveauté au sein du mouvement interne ou plutôt dans l'expérience que nous avons de ce mouvement[2047].

[2040]Voir P. Fontana, « Théories de la volonté », *Mélanges,* p. 704-705 et p. 710-711.

[2041]Voir à titre d'exemple «Le possible et le réel», *PM, Œuvres,* p. 1340-1331/111.

[2042] Voir. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 69.

[2043]Voir la manière dont se représente le processus de la délibération selon l'intervention du fiat, voir *PP,* II, p. 1138-1140.

[2044]*Ibid.*, p. 1138-1142.

[2045]*DI, Œuvres*, p. 112-113/128.

[2046]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 482-483. Cf. *ibid*., p. 189 et p. 319 et É. Caillot, *William James et le pragmatisme*, p. 24.

[2047]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 328-331.

L'effort volontaire des *Principes* sous la forme du *fiat* semble être insuffisant pour suivre la nouvelle conception sur la nouveauté, la nouveauté dans le livre de James intitulé : *Un univers pluralistique (A Pluralistic Universe,*1909). Désormais, l'effort volontaire s'amplifie corrélativement à l'élargissement de l'expérience humaine, un thème de premier plan dans la pensée postérieure de James[2048]. Les deux manières de concevoir l'indétermination sont coextensives aux deux modes d'avoir expérience des choses. La première manière (plutôt psychologique) se réfère au monde intime, à une espèce de maîtrise des idées en ayant donc des similarités avec la maîtrise de soi chez Biran. De l'autre part, la deuxième manière (dans la période philosophique de James) est celle de l'expérience élargie, de l'expérience de la nouveauté dans la continuité de la vie[2049].

B. L'EFFORT VITAL

1/ L'analogie entre la conscience et la vie

Au début des années 1900, l'interrogation de Bergson sur la question de la vie est évidente dans «L'effort intellectuel» (article d'abord paru en janvier 1902); la réflexion du philosophe sur la vie à l'égard de l'ontologie se développe graduellement. Le thème de l'effort intellectuel nous conduit au problème métaphysique sur la causalité. Entre la cause efficiente du mécanisme et la cause finale de la théorie finaliste, il y a, selon Bergson, un intermédiaire[2050] qui montre la «causalité réelle» de la vie[2051]. On dirait encore que l'interrogation de vie à l'égard ontologique commencera par l'affirmation du double mouvement de la mémoire, de l'effort du passé de s'insérer à la situation présente[2052]. Les termes de la "cause efficiente" et de la "cause finale" montrent la nouvelle orientation de la pensée de Bergson qui "quitte" la théorie psychologique pour trouver (en 1907) l'élan vital. L'oscillation de l'esprit entre les deux limites de la mémoire qui, dans le cas de l'attention, enveloppe l'élément de la nouveauté, ce que nous avons vu comme le "schéma dynamique" de

[2048]Sur ce sujet, voir chap. 4 (sect. C. 2).
[2049]Cf. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 482-483.
[2050]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 550. Cf. « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 959/189-190. Voir aussi « L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 546 et « L'effort intellectuel », *ES, Œuvres*, p. 955-956/185-186.
[2051]« L'effort intellectuel », *Mélanges*, p. 550.
[2052]Voir A. François, « Les cours du Collège de France et le quatrième chapitre de L'évolution créatrice », p. 167-174.

la force volontaire, celui du trajet de l'esprit du schème à l'image, constituera «le modèle et l'épure tout à la fois de ce qui allait prendre avec l'élan vital toute son ampleur»[2053].

Dans ce cadre, l'apparition de la force volontaire comme un élan intérieur, après *L'évolution créatrice*[2054], dérive de la théorie de l'élan vital sur l'évolution de la vie ontologique[2055] sans être incompatible avec la continuité qualitative de l*'Essai* et la notion d'attention à la vie de *Matière et mémoire*. De cette façon, l'emploi du terme de l'élan pour décrire la vie en 1907 a renouvelé la théorie psychologique de Bergson; comme remarque Arnaud François, «la cause psychique ou vitale, si elle s'écarte des notions de cause efficiente ou finale, se rapproche en revanche de celles d'effort, de volonté, de tension et d'attention, qui demandent donc à être ré-examinées»[2056].

L'homme constitue, aux yeux de Bergson, l'être qui a conscience de sa propre durée; c'est pour cela que Bergon "fonde", dans un certain sens, son interrogation de la vie sur la conscience humaine. Plus spécifiquement, le philosophe établit une analogie entre la conscience individuelle et la vie en général de sorte qu'il appelle la deuxième (« faute d'un meilleur mot ») « Consience en général » laquelle « doit être coextensif à la vie universelle »[2057]. Comme nous lisons:

«Tel est le caractère de notre évolution intérieure. Et tel est aussi, dans doute, celui de l'évolution de la vie»[2058].

Certes, le philosophe distingue la conscience individuelle de la Conscience de la vie[2059] en parlant d'une interprétation psychologique de la vie en général[2060]; ainsi, la conscience humaine est-elle coextensive à la vie ontologique «en droit sinon en fait»[2061]. D'ailleurs, le philosophe dans *Matière et mémoire* a déjà mis en rapport la réalité en sa totalité et la conscience individuelle[2062]. Comme nous indique le philosophe:

[2053]Voir Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 329-331 (éd. crit. PUF, présentation). Cf. chap. 2 (sect. A. 3).

[2054]Voir à titre d'exemple «The problem of personnality», *Mélanges*, p. 1066-1068/1082-1084. Cf. J. Grivet,«La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges,* p. 859 et p. 862 et « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* p. 138, p. 148 et p. 152.

[2055]Voir C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p. 393. Cf. « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *ES, Œuvres,* p. 152.

[2056]Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 175-176 (éd. crit. PUF, présentation).

[2057]*EC, Œuvres,* p. 653/187.

[2058]*Ibid.,* p. 535/48 (c'est nous qui soulignons).

[2059] Voir *ibid*., p. 696/238 et *DES*, *Mélanges*, p. 101-102.

[2060]*EC, Œuvres,* p. 538/52.

[2061]« La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, p. 824/13.

«La conscience que nous avons que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres»[2063].

Selon l'hypothèse ou bien plutôt l'image de l'élan vital[2064], l'évolution de la vie se compare au mouvement «d'un boulet plein lancé par un canon»[2065] et la vie «depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes »[2066]. Les trois lignes principales de l'évolution de la vie (les plantes, les animaux et l'homme) correspondent aux trois directions divergentes: la torpeur, l'instinct et l'intelligence[2067]. Le mouvement de la vie se caractérise par la divergence des voies et la communauté de l'élan[2068].

Comme nous observons, l'évolution de la vie présente de points communs avec celle de la personnalité humaine; ladite analogie s'articule autour des trois caractéristiques suivantes: a) la virtualité, b) le choix et c) l'indétermination de l'action. La matière est reconnue comme un autre genre de temporalité qui se diffère de la nature de l'esprit. La conception bergsonienne de la durée se prolonge ainsi dans l'ensemble de la réalité[2069]. Cela résulte de la rencontre de la psychologie de Bergson avec sa conception métaphysique, celle de l'esprit comme une force d'action sur la matière, une vie de tel genre sera évoluée à travers l'insertion de l'indétermination dans la matière: «Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution»[2070].

Du fait que la vie et la matière sont des tendances inverses qui ont une source commune, Bergson s'éloigne d'un dualisme de substances, d'un dualisme traditionnel. En particulier, c'est à cause de son contact avec la matière, ou bien plutôt de la résistance de cette seconde que l'élan vital se divise et s'évolue sous la forme des lignes différentes[2071]. De cette manière,

[2062]*MM*, *Œuvres*, p. 360/258. Sur la signification ontologique de la mémoire chez Bergson, voir G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 50-55.

[2063]« Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1420/211 (c'est nous qui soulignons).

[2064]Sur l'importance de l'image de l'élan vital, voir Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* p. 10 (éd. crit. PUF, présentation) et Y. Prelorentzos, *Connaissance et méthode chez Bergson*, p. 184-187 (ouvrage publié en grec). Sur l'usage des images relativement à l'intuition, voir chap. 4 (sect. B. 1). Cf. « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1399-1400/185-186.

[2065]*EC, Œuvres,* p. 578/99.
[2066]*Ibid*, p. 540/53. Cf. *ibid*., p. 569-570/88.

[2067]Voir *ibid*., p. 609/136.
[2068]Voir *ibid*., p. 581/102. Cf. *ibid*., p. 538/51.
[2069] Voir à titre d'exemple, « La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, p. 823-824/12-13.
[2070]*EC, Œuvres,* p. 602/127. Voir également *ibid.,* p. 577/97.

[2071]Voir *ibid*., p. 714/259.

la vie s'adapta à la matière[2072] sans renvoyer à une force transcendante ou seulement immanente, mais à une force créative qui est limitée et finie[2073]. L'élan vital et l'élan psychique deviennent donc deux forces qui visent à dépasser ce qui est déjà fait et accompli. L'évolution de la vie entière se caractérise par l'effort relatif à la résistance de la matière[2074]. Envisagée de ce point de vue, la vie utilise la matière[2075] en ayant le sens d'un effort d'invention[2076] qui est similaire avec celle de l'art, en dépit de la différence de rythme entre la nature et l'art[2077].

Le lien étroit et le rapport contradictoire de la vie et de la matière nous fait rappeler la relation de l'âme au corps en tant que deux éléments différents en qualité. Cependant, la personnalité humaine au cours de son développement, de la réalisation des éléments virtuels qui existent à l'état naissant, doit choisir. En fait, «nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses {...} Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Ella crée, avec elles des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément»[2078].

Nous devons remarquer que le terme de la virtualité pourrait expliquer la conception bergsonienne de la liberté. Étant donné que le philosophe ne considère pas l'acte libre comme le choix d'une possibilité contre les autres, mais comme le choix de virtualités à réaliser, le terme du choix chez Bergson conditionne l'action humaine par dedans et non pas du dehors. Le choix envisagé comme réalisation des virtualités diffère du choix des possibilités, parce que la seconde se réfère aux idées extérieures et détachées l'une de l'autre.

De son côté, Biran aussi considère l'âme comme une force virtuelle qui préexiste en se distinguant du moi, c'est-à-dire de l'effort moteur[2079]. Néanmoins, vu que la virtualité chez Bergson fait partie intégrante de notre existence dont la substance est le changement ininterrompue, il nous semble être plus dynamique comparativement à la même notion chez Biran.

[2072]Voir *ibid*., p. 578-579/98-99.

[2073]Voir Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* p. 9 (éd. crit. PUF, présentation).

[2074]Voir *EC, Œuvres,* p. 603-/128.

[2075]« La conscience et la vie », *ES, Œuvres*, p. 829/19.

[2076]Voir *EC, Œuvres,* p. 513/23.

[2077]Voir *DI*, *Œuvres*, p. 13-14/11-12.

[2078]*EC, Œuvres,* p. 579-580/101.

[2079]Voir *MDP*, p. 427-428. «Cette force que je ne puis localiser ni confondre avec un point du cerveau, ni concevoir hors du moi sans en dénaturer l'idée, je l'appelle âme en tant que la conçois comme virtuelle et dans l'attente de l'acte, et moi dès qu'elle commence d'agir avec le sentiment d'elle-même».

L'analogie que Bergson établit entre la vie et la conscience révèle, encore une fois, que l'effort volontaire se heurte à l'opposition de la matière de telle manière qu'elle forme une série d'actions et de réactions en ayant comme point d'appui la dualité de la vie et son oscillation entre ses deux dimensions (spirituelle et matérielle)[2080]. Dans cette perspective, nous rencontrons la question à propos de la création de soi par soi, la réinvention de soi, une question touchant la partie d'indétermination qui se comporte dans la vie par sa propre définition selon, comme nous verrons plus tard, le modèle de l'effort spirituel en général.

2/ <u>L'évolution créatrice</u>

La notion de la création insère dans la conception de Bergson sur l'évolution de la vie; la manière dont Bergson parle de la vie montre qu'l y a «une exigence de création»[2081]. Le terme essentiel d'une telle conception est celui de l'effort de façon que les lignes diverses de l'évolution correspondront à la réussite de l'effort contre la matière. C'est pour cette raison que les lignes de l'évolution expriment des mélanges différents d'indétermination et d'automatisme, de liberté et de nécessité. Bergson rejette le «faux évolutionnisme» de Spencer[2082] au profit d'une "ré-spiritualisation" de l'évolution de la vie à travers l'analogie entre le vivant et la conscience[2083]. En particulier:

«Tout se passera donc comme si l'effort visait simplement à utiliser de son mieux une énergie préexistante, qu'il trouve à a disposition. Il n'a qu'un moyen d'y réussir: c'est d'obtenir de la matière une telle accumulation d'énergie potentielle qu'il puisse, à un moment donné, en faisant jouer un déclic, obtenir le travail dont il a besoin pour agir. Lui-même ne possède que ce pouvoir de déclencher»[2084].

L'affirmation du philosophe à propos de l'unité de deux tendances de la vie (celle-ci de la spiritualité et celle-là de la matérialité)[2085] nous oblige de dire que le monisme de *L'évolution créatrice* est original. L'existence de la conscience et de la matière, de la liberté et de la nécessite (naturelle) font apparaître la dualité profonde de la vie au point de vue ontologique. De cette façon, l'intelligence et son effort, la construction spatiale et l'aspect extérieur de la conscience obtiennent leur fondement ontologique[2086].

[2080]Voir à titre d'exemple, *EC, Œuvres,* p. 714-715/259-260.

[2081]*EC, Œuvres,* p 708/252.
[2082]*Ibid*., p. 493/x.

[2083]Voir. P. Verdeau, « Sur la rélation de Bergson à Spencer », p. 376.
[2084]*EC, Œuvres,* p. 592-593/116 (c'est nous qui soulignons).

[2085]Voir *ibid*., p. 665/202. Cf. *Correspondances,* p. 440.

[2086]Voir Henri Bergson, *L'évolution créatrice,* p. 11 (éd. crit. PUF, présentation).

Le déploiement de l'énergie vitale se rapporte à la suppression d'un obstacle[2087]. Jankélévitch réussit à résumer le sens de l'effort créateur de la vie chez Bergson en disant que «parce que la matière résiste à notre liberté, l'esprit a désormais une vocation en ce monde: il prépare à travers les espèces successives l'apothéose de la liberté»[2088] contrairement à la détente de la matière, de la liberté détendue en nécessité, de l'intensif qui est devenu extensif (par le moyen de la construction de l'espace)[2089]. En ce sens, c'est grâce à l'existence de la matière que se révèle une nécessité d'un autre genre, celle de la force vitale qui exige la déformation de la matérialité. De cette façon, l'obstacle de la matière se transforme en un instrument de création[2090]. La corrélation entre la causalité et la création nous fait découvrir que la vie au niveau ontologique est «une cause dans la mesure où elle est en même temps l'effet de ce qu'elle cause»[2091].

Nous constatons alors que la matière est nécessaire pour l'évolution de la vie, de la vie comme telle. En admettant que la différenciation de la vie en lignes divergentes soit «l'effet de son impuissance, non de sa puissance»[2092], le rôle de l'effort sera encore plus important en constituant la force motrice de la vie en tant que force limitée en raison de la matière. Notons encore que, la délimitation de la force vitale pourrait être envisagée comme quelque chose de positif ainsi que d'indispensable de l'évolution. Dans tous les cas, la vie chez Bergson s'évolue en dépit de son existence comme force limitée et finie ; ainsi posé, cela mène la vie à dépasser ses propres limites[2093], une chose qui est pénible qu'il soit au niveau personnel ou qu'il soit au niveau de la vie ontologique.

Le point fondamental donc de la divergence entre Biran et Bergson est que l'obstacle, aux yeux du second, est quelque chose de positif[2094]; selon le second, la résistance matérielle

[2087]Cf. à titre d'exemple J. Grivet, «La théorie de la personne d'après Henri Bergson», *Mélanges*, p. 859-860.

[2088]V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 172.

[2089]*EC, Œuvres,* p. 679-680/218. Sur l'accomplissement de la vie comme effort de création, voir chap. 3 (sect. C. 2). Il faut, à ce point, remarquer que Bergson s'oppose au finalisme et au mécanisme radical, voir *EC, Œuvres,* p.517-540/27-53. En ce qui concerne la sorte de finalisme admise par le philosophe, voir chap. 3 (sect. B. 3).

[2090]«La conscience et la vie», *ES, Œuvres*, p. 831/21-22.

[2091]Voir P.-A. Miquel, « De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie », p. 223.

[2092]Voir. C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p. 400. Riquier critique ici l'interprétation de la positivité qui caractérise la vie par Deleuze, voir *ibid*. En ce qui concerne l'œuvre de Deleuze, voir G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 105 : «la différenciation n'est jamais une négation, mais une création».

[2093]Nous trouvons dans la pensée de Lachelier (1832-1918) le double caractère de la résistance de l'obstacle qui quelque chose à vaincre et à la fois «un point d'appui à utiliser». Voir G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* p. 336, p. 340-343 et p. 349.

[2094]La philosophie de Bergson est positive et optimiste; toutefois, il existe les dernières années un effort d'interroger la pensée du philosophe sur le rôle de la négativité. Voir «La métaphysique de L'*Évolution créatrice*.

met en lumière le caractère pénible de l'effort de vie en général. En revanche, quant à Biran, la délimitation de notre pouvoir fait échouer notre existence personnelle vis-à-vis des autres. En outre, le sentiment d'impuissance de la volonté humaine chez Biran se met en contradiction avant tout avec la vie des affections; en cela réside l'obstacle au bonheur[2095], celui de la discontinuité de la vie humaine, de la vie de l'effort relativement à la vie des affections. La vie du philosophe est donc «toute coupée»[2096] due aux modifications et les variations internes[2097]. Comme nous avons vu, du fait que la vie de l'homme (c'est-à-dire son effort) est découpée, le temps est vécu dans l'instant et ceci nous indique une manière anti-bergsonienne de concevoir le temps[2098]; étant donné que le philosophe de Bergerac admire Rousseau, nous pourrions ajouter que ce que Bergson décrit comme "rêveur" répond au sentiment temporel de Biran[2099] qui dans son *Journal* écrivit: «Je m'échappe à moi-même et je m'évanouis dans les songes de chaque jour»[2100].

À propos de la vie du point de vue ontologique, Bergson dialogue avec Félix Ravaisson (1813-1900), lequel Madinier considère comme le «véritable héritier» de la pensée biranienne. Au lieu de l'«aspect dramatique» de l'œuvre du philosophe de Grateloup, l'optimisme de Ravaisson contredit à Biran une notion de conscience qui n'est plus «opprimée»[2101] par la vie. Ravaisson et Bergson adoptent une approche dynamique de l'être qui embrasse l'imprévisibilité du vivant[2102]. En plus, la conception bergsonienne de l'effort, liée à celle du moi, s'élargit en prenant un sens moral[2103].

Statut du négatif», *Annales bergsoniennes*, (vol. IV), p. 399-496.

[2095]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 265.

[2096]*Journal*, t. I, (février 1814-le 31 décembre1816), p. 20.

[2097]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 265.

[2098]Voir chap. 1 (sect. C. 4).

[2099]En ce qui concerne l'admiration de Biran envers Rousseau, voir *Journal intime*, t. II, p. 100. Cf. Le premier chapitre par H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 16-63. Corrélativement à la nuance rousseauiste de l'exemple de "rêveur" chez Bergson, voir la note 1812.

[2100]*Journal*, t. II, (le 5 et le 6 novembre 1818), p. 173.

[2101]Voir G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, p. 280-286 et p. 281.

[2102]Sur ce sujet, voir C. Marin, «Ravaisson et Bergson: la science du vivant», *Annales bergsoniennes*, (vol. III), p. 377-392, notamment p. 386-390. Dominique Janicaud [voir *Une généalogie du spiritualisme français* (1969), nouvelle édition intitulée *Ravaisson et la métaphysique, une généalogie du spiritualisme français* (1997), p. 10] reproche à Bergson d'avoir « quelque peu "bergsonifié" Ravaisson » (voir «La vie et l'œuvre de Ravaisson », *PM*, *Œuvres*, p. 1450/253, note. 1).

[2103]Sur la nouveauté dans le domaine de la société et de la morale, voir chap. 3 (sect. C. 1 et C. 2).

L'originalité de l'idée bergsonienne à propos de la positivité de l'obstacle signale une modification profonde de la relation entre la force et la résistance[2104] apparaît, dans un certain sens, être l'inverse de la façon que Biran aperçoit le fait primitif, l'effort moteur. La question principale de Biran concerne la l'insertion du corps dans la conscience, de l'organique dans le moral (et, par suite, de leur distinction, car leur union est évidente), tandis que Bergson interroge la transformation de la nécessité en liberté. De ce point de vue, la réflexion biranienne, même dans sa période finale (celle de la troisième vie/vie de l'esprit), demeure plutôt psychologique en comparaison avec le double fondement (psychologique et à la fois métaphysique) de la philosophie bergsonienne.

3/ <u>L'espèce humaine</u>

La place spéciale de l'homme dans l'évolution de la vie pourrait éclaircir la thèse du philosophe que la personnalité constitue le problème central de la philosophie entière[2105]. Certes, Bergson n'interroge pas sur le thème de la personnalité humaine de manière systématique, toutefois la question de la personnalité est toujours présente dans sa réflexion philosophique[2106]. L'homme est l'être qui, contrairement aux animaux, a le sentiment du changement interne et continu[2107] en faisant effort d'être une personne humaine; en cela réside le trait particulier de l'homme[2108]. De cela suit que l'homme possède une «place privilégiée» dans l'évolution de la vie[2109]; plus précisément, l'homme échappe (partiellement) à l'automatisme, à la nécessité imposée par la matière. L'homme est le plus important effet de la victoire de la liberté contre la chaîne de la matérialité:

«Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère»[2110].

Dans ce cadre, l'existence de l'homme paraît être «le "terme" et le "but"», ou même la «raison d'être» de l'évolution de la vie[2111] sans vraiment exister un «projet» ou un «plan» prédéfini de la vie. L'homme est cette espèce qui continue le mouvement de la vie[2112] en prenant conscience de sa double existence comme esprit et corps, alors que les autres êtres

[2104]Voir F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 208.

[2105]« The problem of personality », *Mélanges*, p. 1051-1052/1071.

[2106]Cf. C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p. 450, p. 452 et p. 492.

[2107]«The problem of personnality», *Mélanges,* p. 1070/1085.

[2108]«La personnalité», *Mélanges*, p. 1224-1225.

[2109]*EC, Œuvres*, p. 723/269.

[2110]*Ibid.,* p. 719/264 (c'est nous qui soulignons).

[2111]*Ibid*., p. 718-720/264-266.

[2112]*Ibid*., p.720-721/266.

n'ont pas conscience de leur existence, une forme d'oubli de soi[2113]. Nous soulignons que dans *Les deux sources* le philosophe soutiendra que les mystiques sont de nouvelles espèces de création[2114]. Le développement de l'activité cérébrale, du langage et de la vie sociale sont des effets de la "supériorité" de l'homme en comparaison avec les autres espèces. L'homme est l'être qui «n'entretient pas seulement sa machine; il arrive à s'en servir comme il luit plaît»[2115]. C'est grâce à son cerveau que l'homme est capable d'opposer «à tout automatisme un automatisme antagoniste»[2116].

L'emploie du terme supra-conscience il ne faut pas nous faire oublier qu'entre l'ordre psychologique et l'ordre biologique il n'y a qu'une analogie. Comme nous indique Camille Riquier, l'énergie spirituelle ne s'identifie pas avec l'énergie psychique, mais montre « la possibilité de convertir celle-ci en énergie potentielle et de l'utiliser ensuite dans la direction voulue»[2117]. Nous constatons que le terme de l'énergie spirituelle prend le sens d'une force plus ample au sein de laquelle l'énergie psychologie ne constitue qu'une manifestation particulière. De cette manière, l'effort volontaire chez Bergson caractérise le tout de la vie en tant qu'énergie spirituelle d'action sur la matière.

Dans ces conditions, la force vitale précède du développement cérébral ou bien plutôt c'est la première qui expliquera le second; le succès de l'élan vital dans le cas de l'homme a comme conséquence un développement de son cerveau de telle façon que l'espèce humaine constituera la forme la plus haute d'évolution sur la terre. Le progrès de l'homme au niveau cérébral et, par suite de cela, au niveau linguistique et social également, est l'effet de la réussite de l'indétermination contre la matière, de la libération de la nécessité qui a été accomplie par l'espèce humaine. L'image de l'élan vital résume de manière très efficace le nouveau sens de la volonté dans *L'évolution créatrice*; en outre, le philosophe trouve dans l'homme le fondement de son interrogation sur la vie et la connaissance. La notion de l'intuition sera fondée sur le mouvement de la vie, sur une ontologie qui comprend deux forces inverses et complémentaires: l'intelligence et l'instinct[2118].

C. LE CLOS ET L'OUVERT

[2113]Voir *DSMR*, *Œuvres*, p. 1152-1154/221-222.

[2114]Voir *ibid*., p. 1019/51. Sur ce sujet, voir chap. 3 (sect. C. 2).

[2115]*EC, Œuvres,* p. 719/265.

[2116]«La conscience et la vie», *ES, Œuvres,* p. 830/20.

[2117]C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p. 399.

[2118]Voir à titre d'exemple *EC, Œuvres,* p. 489-490/vi.

1/ <u>L'effort dans la société et la morale close</u>

Le fondement biologique de la société renvoie à un "instinct virtuel"; il existe donc une analogie entre l'organisme humain et la société. Sur l'instinct virtuel, d'après Bergson, se forment des habitudes qui assurent la fonction de la société[2119]. Étant donné que chez l'homme se manifeste le succès de l'élan vital, l'homme est considéré comme un être "intelligent et libre"[2120]. Bergson se met en désaccord avec Émile Durkheim (1858-1917), même si tous les deux (en suivant Comte) acceptent l'analogie établie entre l'organisme et la société; en particulier, Durkheim fonde la notion d'obligation sociale sur la société (comme une réalité mentale) et non pas sur la biologie comme le fait Bergson. Durkheim conçoit la société et l'obligation de telle manière que la liberté de l'individu doit se sacrifier au profit de la société[2121].

Dans *Les deux sources* Bergson s'occupe du thème des régularités sociales qui expriment des habitudes, c'est-à-dire des efforts accumulés qui servent à un être libre et social. La sociabilité innée de l'homme impose que l'obligation ne soit un obstacle «ni visible ni tangible»[2122] qui implique une espèce d'automatisme à propos de l'exécution des règles sociales nécessaires pour conserver la réalisation de la vie sociale[2123]. À part l'obligation sous la forme des efforts accumulés, le sentiment de l'obligation se réfère à un double lien, à celui qui lie l'un aspect de la nature humaine à l'autre, le spirituel et le matériel. De toute façon,

[2119]*DSMR, Œuvres*, p. 981-983/1-4. En ce qui concerne le terme de l'instinct virtuel chez Bergson, voir J. Nabert, « Les instincts et l'intelligence dans les *Deux Sources de la Morale et de la religion* », p. 313-348.

[2120]*DSMR, Œuvres*, p. 1201, 1211/283, 296.

[2121]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 364-365 (éd. crit. PUF, note 4 et 5). Selon Bergson, Durkheim étudie ce que Bergson appelle "société close" sans apercevoir sa racine biologique et l'existence d'une autre sorte de société, celle de la société ouverte. Voir la présentation par F. Keck dans A. Bouaniche, F. Keck et F. Worms, *Bergson*. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 10-11 et Y. Prélorentzos, « Bergson est-il durkheimien dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ? », p. 251. Comme nous allons voir de manière explicite, le bon sens deviendra sens social ; la psychologie du moi amplifie la sociologie de Durkheim. Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 375 (éd. crit. PUF, note 33). En ce qui concerne le parallélisme de la société avec l'organisme chez Comte et Bergson, voir *ibid*., p. 393 (éd. crit. PUF, note 112). Cf. Auguste Compte, *Cours de philosophie positive*, 48e Leçon, Éditions Schleicher, t. IV, p. 170.

[2122]*DSMR, Œuvres*, p. 981/1. Nous soulignons que ce type de régularités (de caractère social) se distingue des lois physiques, voir *ibid.*, p. 982-983/2-4.

[2123]Voir *ibid.*, p. 989/11-12.

comme nous avons déjà montré[2124], l'existence de la société exige que l'on s'adapte à la réalité sociale. Nous dirions qu'il s'agit d'un effort d'adaptation sur les contours de la société à travers lequel s'opère une expression équilibrée entre les deux dimensions de l'être humain, personnelle et sociale, intérieure et extérieure. Comme remarque Bergson lui-même: « L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes lie d'abord chacun de nous à lui-même»[2125].

En d'autres termes, le double lien qui lie l'individu à la société concerne un individu qui vit dans la société en ayant établi un lien avec les autres et avant tout en ayant mettre en équilibre son intimité avec l'aspect superficiel et social du moi[2126]. Dans un certain sens, la société est un obstacle pour l'individu qui doit dépasser sa dichotomie psychologique pour exister dans la société, avec les autres. En tout cas, la vie sociale est une réussite de l'espèce humaine en constituant en même temps un besoin naturel pour chaque individu.

Le caractère naturel de l'obligation sociale devrait impliquer que l'effort est absent ; cependant, comme nous voyons dans certains cas, l'oscillation entre le devoir et la volonté est un signe d'intervention volontaire, car dans ces cas, l'éxécution de notre devoir présuppose la résistance au sentiment de notre existence libre. Le devoir prend un double sens selon les deux qualités de l'homme en tant qu'être libre et social[2127]. L'insertion de l'individu dans le cadre social «exige un effort»[2128] qui nous semble être analogue à celle de l'attention à la vie; on dirait qu'il s'agit d'un effort d'attention à la vie sociale. Le *bon sens* (dont l'attention à la vie est une condition primordiale) se transforme alors en *sens social* qui oscille entre l'isolement personnel et l'obéissance mécanique aux normes.

La notion de "tout de l'obligation" désigne ce qui est virtuellement l'instinct social, ce qui pourrait être un instinct social faute de l'intelligence[2129]. La société naturelle s'appuie sur une telle sorte d'instinct social[2130], toutefois l'intelligence chez l'homme est développée au point qu'elle s'oppose à l'instinct social des individus. L'intelligence s'accompagne de l'égoïsme; cela contredit au devoir social et l'instinct social (qui vise à conserver la cohésion sociale) fait résistance aux demandes excessives de l'intelligence laquelle s'oblige de faire résistance à soi-même. L'intelligence humaine délimite son effort pour conserver la cohésion

[2124]Voir chap. 2 (sect. B. 1).

[2125]*DSMR, Œuvres,* p. 986/8.

[2126]Voir *ibid*., p. 987/8. Cf. «La conscience et la vie », *ES*, *Œuvres*, p. 834/26.

[2127]*DSMR, Œuvres*, p. 990-991/12-14.

[2128]*Ibid.,* p. 991/13.

[2129]Voir *ibid*., p. 998-999/22-24 et p. 1001/27.

[2130]Voir *ibid*., p.1001/27.

sociale loin de la fonder[2131]. Bergson dans *Les deux sources* reprend la thématique des désordres de personnalité en soulignant que le manque du sens social, la déficience de l'attention à la dimension sociale de la vie, conduit à un mal[2132]. D'ailleurs, déjà dans *Le rire* le philosophe avait mis l'insociabilité de la personne en corrélation avec l'absence d'élasticité de l'esprit, l'absence d'une attention à la vie[2133].

En outre, dans *Les deux sources* Bergson reprend le couple de notions contradictoires (et à la fois complémentaires) instinct – intelligence pour fonder la fonction fabulatrice de l'homme comme espèce; c'est ladite fonction qui assure la cohésion du double lien et, par suite, la vie sociale elle-même sous sa forme naturelle et close. La fonction fabulatrice dérive de l'effort de la nature de se défendre contre les dangers de l'intelligence[2134]; en effet, la vie comme effort d'invention[2135] recourt à la fonction fabulatrice qui constituera le contrepoids au développement excessif de l'initiative personnelle[2136]. La fonction fabulatrice exprime donc un effort vital de l'homme et de la société [2137] et la religion apparaît, de ce premier point de vue, être « une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence »[2138] en visant à combler « un déficit éventuel de l'attachement à la vie »[2139]. En effet, c'est à travers l'intervention d'un mécanisme intellectuel que s'établie la représentation religieuse laquelle s'oppose à la fonction primaire de l'intelligence[2140].

En deuxième temps, l'image d'une vie après la mort renonce à l'idée de la mort qui provoque chez l'homme des sentiments de dépression en diminuant son détachement à la vie.

[2131]Voir *ibid*., p.1054/95. De cette manière, Bergson rejette la thèse de Kant sur l'origine rationnelle de l'obligation, voir *ibid*. p. 1050-1053/90-93.

[2132]Voir *ibid*., p.1064/109. La notion d'attention de la vie ne concerne plus seulement les choses, mais également les personnes. Sur cette dimension psychosociale de l'attention à la vie, voir C. Riquier, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, p. 87.

[2133]Voir *R, Œuvres,* p. 450-451, 457/102-103, 112-113.

[2134]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1067-1068/113. Comte aussi met l'accent sur le pouvoir dissolutif de l'intelligence humaine sur la société en attribuant à la religion un rôle différent comparativement à celui que l'on trouve chez Bergson pour autant. Voir Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 32-35 (éd. crit. Flammarion, introduction).

[2135]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1068-1069/114.

[2136]Voir *ibid*., p. 1076/126.

[2137]Voir *ibid*., p.1076/124. La fabulation, loin d'être une capacité comme le voulait la psychologie traditionnelle, consiste dans une fonction. Voir Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 402 (éd. crit. Flammarion, note 8).

[2138]*DSMR, Œuvres*, p. 1078/127.

[2139]*Ibid*., p. 1154/223.

[2140]Voir *ibid*., p. 1046/211 et 1084/134-135.

Contrairement aux animaux, l'intelligence humaine s'avance à tel point qu'il se désoriente de l'action[2141]; en particulier, «l'idée de l'inévitabilité de la mort» n'est pas convenable avec ce qui est utile[2142].

L'effort d'invention de la vie est le critère de la distinction entre des sociétés stagnantes et des sociétés qui sont en mouvement; les premières n'ont comme but que leur commodité, alors que les secondes s'obligent à intensifier leur effort. L'effort, ou à l'inverse l'inertie, constitueront le critère de différenciation du "civilisé" et du "primitif"[2143]. Dans le premier cas, il y avait un homme dont l'effort d'invention avait été imité par les autres[2144]. L'opposition entre la magie et la religion sera expliquée sur la base du même couple de notions contradictoires (effort-inertie) [2145]. Par ailleurs, la magie est contemporaine de la religion en constituant toutes les deux des manières inverses de la fonction fabulatrice[2146]. En plus, la démocratie est un "produit" de l'effort d'invention de l'espèce humaine[2147], un effort qui ne convient pas à la société naturelle[2148]; la démocratie est une invention qui s'associera à la société ouverte[2149].

[2141]Voir *ibid*., p. 1085-1086/135-137. Cf. *ibid*., p. 1149/215-216.

[2142]*Ibid*., p. 1092-1094/145-146. Cf. Bergson. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 40-41 (éd. crit. Flammarion, introduction).

[2143]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1121/180. Cf. également p. 1085-1086/135-137. Nous nous occuperons de nouveau du sujet du "primitif" et du "civilisé", voir chap. 4 (sect. A. 2).

[2144]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1090-1091/142. Les termes de l'invention et de l'imitation nous font penser à Gabriel Tarde (1843-1904) et sa psychosociologie interindividuelle, voir F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes*, (vol. I), p. 196. En ce qui concerne le terme de l'invention dans l'œuvre de Tarde, voir G. Tarde, *La Logique Sociale*, p. 15-56 et surtout le chap. 4, p. 247-330. Voir aussi du même auteur, *Les lois de l'imitation*, le chap. 3, p. 66-98 (surtout p. 82-98) et le chap. 5, p. 158-212 (notamment p. 158-173).

Toutefois, nous devons souligner que chez Bergson l'imitation est collective et l'invention individuelle; en revanche, Tarde met ces deux termes en corrélation avec les deux notions fondamentales de sa pensée, la croyance et le désir. Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 427-428 (éd. crit. PUF, note 64). Quant à Bergson, l'invention signale une sorte de "sortie de la société" en indiquant une dynamique suprasociale. Voir A. Bouaniche, « L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes,* (vol. I), p. 151.

[2145]Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1121-1122/181-182.

[2146]Voir *ibid*., p.1124, 1125-1126/184, 186-187. Cf. *ibid*., p. 1126/187.

[2147]Voir *ibid*., p 1212-1216/296-302.

[2148]Voir *ibid*., p. 1215/300.

[2149]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 14 (éd. crit. PUF, introduction). Sur la signification de la démocratie chez Bergson, voir aussi Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 421 (éd. crit. Flammarion, note 12) et Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 504 (éd. crit. PUF, note 109).

2/ La morale et la société ouverte

Selon Frédéric Worms, la distinction entre le clos et l'ouvert est la distinction la plus importante de la philosophie de Bergson[2150]. La notion d'ouvert correspond à l'élément naturel qui lie «naturellement et directement nos parents et nos concitoyens», tandis que l'autre exige une morale qui surmonte la première (celle de la nature) en s'appuyant sur «l'amour de l'humanité» qui «est indirect et acquis». En conséquence, entre ces deux sociétés et ces deux morales, il existe une différence de nature. Pour passer de l'une à l'autre, il faut un bond, puisqu'«une dilatation progressive du sentiment» social est insuffisante[2151].

Bergson a beau emprunter le couple de notions contradictoires statique - dynamique à Comte, le premier envisage le progrès social par la rupture entre le statique et le dynamique, tandis que chez le second il s'effectue par l'évolution de l'une forme de société à l'autre[2152]. La société et la morale ouverte présupposent un effort de modification radicale de la nature de la société, de celle qui ne vise qu'à la cohésion sociale par le moyen de la pression. Cette dernière, comme nous venons de voir, n'implique qu'un effort d'équilibre entre la nature et l'intelligence, entre l'intérêt collectif et personnel. Par contre, la première s'opère par «l'imitation commune d'un modèle», d'une personnalité exceptionnelle dont l'existence fait un appel à tous les autres[2153]. Plus spécifiquement, c'est « la personnalité des hommes exceptionnels qui ont fait apparaître dans l'histoire de nouvelles formes de justice », de nouvelles valeurs[2154]; au lieu de la pression sociale, l'ouverture de la société et de la morale répond à une «attraction» par l'exemple moral, une anticipation sur une nouveauté qui s'oppose aux habitudes naturelles en prolongeant les exigences de l'élan initial de la vie[2155].

Or, aucune de ces deux morales ne se trouve sous une forme pure; la pression et l'attraction indiquent plutôt deux limites extrêmes et idéales[2156]. Nos sociétés sont plutôt mixtes fondées sur le mélange de deux efforts, la coexistence de deux tendances : celle-ci de la nature et celle-là de l'humanité[2157]. La première se provoque par une émotion infra-intellectuelle, tandis que la seconde est soulevée par une émotion supra-intellectuelle[2158]. Avec

[2150]Voir Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 322-340.
[2151]*DSMR, Œuvres*, p. 1002/28. Cf. *ibid*., p. 1024/57.

[2152]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 420-421 (éd. crit. PUF, note 30).
[2153]*DSMR, Œuvres*, p. 1003-1004/30.
[2154]Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 560 (éd. crit. PUF, table analytique).

[2155]*DSMR, Œuvres,* p. 1015-1017/46-48.
[2156]Voir *ibid.,* p. 1017-1018/48. Voir également *ibid.,* p. 1046/85.

[2157]Voir *ibid.,* p.1004-1005/31.

[2158]Voir *ibid.,* p. 1011-1012/40-41.

la thèse que c'est les émotions peuvent créer des idées Bergson réfute les théories intellectuelles des sentiments[2159] en se rapprochant de la théorie de James sur les émotions, laquelle l'Américain a formulée sous l'influence de Darwin et d'Alexander Bain[2160].

Nous avons l'impression que dans *L'évolution créatrice* avec l'homme se brise le cercle de l'automatisme, mais dans *Les deux sources* l'humanité se présente être enfermée dans un cercle ; l'effort d'ouverture à une nouvelle société et avant tout à une nouvelle morale signale l'évolution de l'élan vital[2161]. Les forces de la pression et de l'attraction sont complémentaires l'une à l'autre[2162] de façon que, encore une fois dans la pensée du philosophe, la conservation coexiste avec la création.

En conséquence, la notion de nature chez Bergson en prenant une double signification conditionne l'élément mécaniste et à la fois celui de l'indétermination, la vie de nécessité et celle de la liberté. Dans une telle perspective, la finitude de la force vitale comporte de façon 'nécessaire' l'appel à une force qui dépasse l'immanence de la vie, un saut qui s'exprime avec l'effort du mystique. En effet, nous trouvons déjà dans l'œuvre de 1907 que l'humanité vise à surmonter même la mort[2163]. Or, dans *Les deux sources* c'est un individu particulier qui réalisera ledit bond[2164].

En outre, dans la même œuvre le philosophe introduira deux nouveaux termes[2165], la loi de la double dichotomie et la loi de la double frénésie ; plus précisément, il s'agit de deux manières de décrire les régularités au niveau de l'évolution de la vie sociale[2166], les deux tendances inverses mais complémentaires l'une à l'autre qui renvoient aux forces de la spiritualité et de la matérialité[2167]. La contradiction entre la tendance vers le mécanisme (qui se manifeste avec la quête du plaisir et du luxe) et le mysticisme (qui cherche le retour à la simplicité de la source de la vie) révèle un enjeu anthropologique au cœur duquel est la

[2159]Voir Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 394 (éd. crit. Flammarion, note 28).

[2160]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 390 (éd. crit. PUF, note 89).

[2161]Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1193/273. Voir aussi Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 479 (éd. crit. PUF, note 162) et F. Worms, « Dieu dans la philosophie de Bergson», p. 51-60.

[2162]Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1057/98-99.

[2163] Voir EC, *Œuvres,* p. 725/271. Cf. un autre point énigmatique, celui de la fin des *Deux Sources*, où l'univers est «une machine à faire des dieux». Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1245/338.

[2164] Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 453 (éd. crit. PUF, notes 26 et 27). En ce qui concerne l'action supérieure du mystique, voir chap. 4 (sect. B. 3).

[2165] Voir la présentation par A. Bouaniche dans A. Bouaniche, F. Keck et F. Worms, *Bergson*. *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 19-28.

[2166] Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1227/316.

[2167] Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 500-501 (éd. crit. PUF, note 89).

question du rapport de l'âme au corps[2168]. En bref, les notions du clos et de l'ouvert dans la pensée de Bergson correspondent aux deux sortes différentes d'effort : un effort de conservation de la nature et un autre qui la transforme en constituant l'humanité.

3/ Les individus exceptionnels et le changement social dans la pensée de James

James et Bergson s'apercevaient la nouveauté comme manifestation de l'activité libre en tant qu'effort de dépassement des habitudes intellectuelles[2169]. Selon James, l'homme est le seul « animal métaphysique », puisqu'il est le seul être capable de surmonter l'association par contiguïté (l'ensemble des mécanismes établis par la succession et l'habitude) pour achever l'association par ressemblance. James, comme Bergson, met l'accent sur le développement de la parole[2170]. Nous observons alors que pour tous les deux philosophes le caractère bipolaire (automatisme/passivité-activité/liberté) de l'activité humaine joue un rôle important à propos de l'articulation de l'effort volontaire. À l'égard de la pensée biranienne, il faut remarquer que pour Biran la passivité implique l'inexistence de la vie et cela n'est pas convenable avec l'activité libre. Nous devons ne pas oublier que le couple primaire de notions chez Biran est celui de la vie affective et de la vie humaine qui correspond à la manière dont le philosophe distingue l'animalité (ce qui est propre à l'animal) et la volonté (la conscience de soi).

Tant pour James que pour Bergson la singularité de l'homme vis-à-vis du monde animal se constitue sur la contradiction du libre au mécanique ; l'Américain en s'appuyant sur la supériorité de la force mentale se met à interroger l'apparition des "grands hommes (great men)"[2171]. Certes, James met l'accent sur l'aspect cognitif de l'homme (comme le fait relativement à la supériorité des ces personnalités exceptionnelles); l'emploi du terme ‘mind’ et la référence constante de James à la dimension cognitive de l'homme se rapportent à la fonction de sélection. Bergson aussi renvoie à la même notion qui caractérise la conscience et son développement.

Selon James, l'effort d'attention continuera à être la condition indispensable de la volonté qui se fait un effort moral en quittant sa signification psychologique. Comme nous

[2168] *DSMR, Œuvres*, p. 1239/330 (c'est nous qui soulignons). Cf. *Mélanges*, p. 1489.

[2169] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 93-94 et σ. 96.

[2170] «Brute and Human Intellect», *EPs*, p. 3 et p. 25-26.

[2171] Voir à titre d'exemple «Great Men and Their Environment», *WB*, p. 163-189.

voyons, Bergson reprend le thème de la vie intense et pénible (*strenuous life*) par James. De cette manière, la notion d'effort établira le critère de la valeur de chaque individu, de son évaluation morale; celui-ci qui fait moins d'effort que le minimum d'effort demandé est une ombre (shadow) contrairement à celui-là qui fait plus d'effort en devenant un héros[2172]. Le sujet de l'effort minimal est alors corrélatif aux deux pôles du passif et de l'actif chez l'homme. Le mineur, ainsi posé, est le mécanique, le réflexe, l'instinctif qui demeure être le point d'appui de la vie ; à partir de là, l'effort que l'on fournit en s'augmentant s'élève dans la hiérarchisation de l'activité humaine des réactions spontanées et automatiques à l'activité de plus en plus indéterminée.

Encore une fois, les différences de quantité chez James semblent s'accompagner des différences de qualité[2173]. Nous observons donc que la différenciation en quantité chez James prend le sens d'une différenciation en qualité ; or, d'un certain point de vue, il s'agit plutôt de différences qualitatives qui s'expriment avec des mots de quantité. La seule peut-être véritable différence entre James et Bergson concernant le thème de la différenciation de l'activité humaine est que le second fonde une ontologie entière sur la conception d'un effort d'action sur la matière, effort qui se différencie selon son rapport à la matière.

En outre, James objecte à la théorie de Spencer, laquelle est l'application du darwinisme sur la société, que ce qui provoque le changement social est l'apparition des individus spéciaux. Certes, James met les grands hommes en liaison avec leur environnement et, dans un sens, c'est l'environnement qui les choisit ; d'où l'existence de périodes des lettres et des arts sont en plein essor[2174]. Le rôle du grand homme est de signification vitale[2175] et son existence est décisive, car les autres l'imiteront[2176]. L'idée du grand homme dérive de la philosophie allemande (Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche) et du romantisme anglo-saxon (Carlyle et Emerson) ; plus spécifiquement, James adopte la thèse d'Emerson. Ce dernier fit la conception aristocratique de Carlyle plus « démocratique » de façon que « chaque homme est

[2172]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 467. En ce qui concerne l'œuvre de James, voir *PP,* II, p. 1180-1181.

[2173]Voir «The Importance of the Individuals», *WB*, p. 181. Voir aussi «The Powers of Men», *ERM*, p. 149.

[2174]Voir «Great Men and Their Environment», *WB*, p. 164 et p. 170-171. Nous trouvons une thèse pareille (sur l'interaction entre la société et les individus exceptionnels) chez Bergson, malgré que cela n'est pas très visible que chez James. Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 385 (éd. crit., note 64).

[2175]Voir «Great Men and Their Environment», *WB*, p. 183. Cf. *ibid*., p. 171.

[2176]Voir «The Importance of the Individuals», *WB*, p. 194-195.

en puissance un génie »[2177] ; cela explique pourquoi tous les hommes ont le pouvoir d'imiter le grand homme suivant son idéal[2178].

En quoi consiste-t-elle la *supériorité* du grand homme ? D'après James, le grand homme utilise son énergie dans son « *maximum* », alors que les autres individus vivent « *au-dessous* » de leurs *limites d'énergie*[2179]. Nous pourrions dire que le principe de l'effort minimal de James[2180] est inversé dans le domaine de la morale, puisque l'Américain désormais applique le modèle de l'effort maximum, de la plus grande disposition d'énergie[2181]. De l'autre côté, la manière dont James conçoit l'effort du grand homme pourrait être envisagé sur la base de la disposition minimale d'énergie en constituant son autre extrémité. De cette façon, le modèle de l'arc réflexe demeure être le point d'appui de la méthode de James et l'effort devient le critère de la différenciation de complexité et de valeur morale de l'activité humaine ; en outre, la disposition d'effort correspond aux niveaux différents d'énergie qui signalent à la fois des modes différentes d'existence humaine[2182].

Nous constatons alors que James, comme Bergson, conclut que la volonté est une force qui surmonte ce qui est déjà donné. Pour le Français nous sommes capables de dépasser le niveau superficiel de nos habitudes pour retrouver le moi profond et pour l'Américain nous sommes capables de surmonter l'habitude de la non-disposition d'effort qui nous empêche de vivre à la hauteur de notre soi complet[2183]. Nous observons en plus que pour James aussi l'habitude exprime le niveau d'automatisme ou même la banalité de notre existence; en revanche, l'effort est la clé pour ouvrir (« unlock ») les réservoirs inexploités d'énergie que nous possédons dans la profondeur psychique[2184] en contradiction avec l'habitude de vivre sans faire l'effort d'accéder à des niveaux supérieurs d'énergie[2185].

Ce que James décrit comme "déblocage " d'énergie, à travers un effort qui vainc l'obstacle de la fatigue graduellement (le philosophe parle de quatre souffles de vent, c'est-à-dire d'énergie qui vient du dedans[2186], semble être analogue à l'actualisation de souvenirs par

[2177]S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 453-457.

[2178]Voir «The Importance of the Individuals», *WB*, p. 194-195. Cf. «Great Men and Their Environment», *WB*, p. 171.

[2179]Voir «The Energies of Men», *ERM*, p. 144 (c'est nous qui soulignons).

[2180]Le principe de l'effort minimal est impliqué dans le modèle de l'activité réflexive.

[2181]Voir «The Energies of Men», *ERM,* p. 130, 136.

[2182]Cf. chap. 4 (sect. C. 2 et 3).

[2183]Voir «The Energies of Men», *ERM*, p. 130 et p. 136.

[2184]Voir *ibid*., p. 132, 136 et «The Powers of Men», *ERM*, p. 147-148.

[2185]Voir «The Powers of Men», *ERM*, p. 150-151.

[2186]Voir *ibid*., p. 147.

l'effort chez Bergson. Cependant, les deux philosophes se différencient l'un de l'autre en ce qui concerne le point de départ de leurs pensée de et la signification attribuée à l'espace. Ainsi, James se réfère plutôt à la maximalisation de l'effort (un terme qui renvoie à l'espace) et Bergson à l'intensification de l'effort proportionnellement à la résistance des obstacles spatiaux. La résistance d'après James concerne les idées qui ne sont par convenables avec l'idée qui doit dominer. C'est pour cette raison que l'effort du héros atteint le sommet de la force volontaire, car son succès est analogue à l'effort d'attention, c'est-à-dire à l'effort de résistance aux idées qui s'opposent à la réalisation de son idéal[2187]. Ainsi, l'effort d'attention dans la pensée de James prend un sens positif, contrairement à sa première signification, celle de la force d'inhibition et de l'arrêt de la spontanéité de la conscience.

Le thème de l'orientation morale de l'effort moral révèle le cas du héros ; pour James le guerrier s'incarne le sacrifice au nom des idéaux en constituant le modèle de la plus haute disposition d'énergie de l'homme[2188]. Comme chez Bergson, la guerre est un élément constitutif de la nature humaine[2189] et le guerrier touche les limites extrêmes du pouvoir humain[2190]. D'où résulte le dilemme moral de James qui cherche un équivalent moral à la tendance naturelle de la guerre[2191] ; en ayant parlé de manière positive de l'ascétisme qui s'élève à de plus en plus hauts niveaux d'énergie[2192], les saints, les « génies religieux »[2193], peuvent résumer l'effort héroïque, la discipline et le sacrifice envers un idéal moral, un idéal qui s'adresse à tous[2194]. Un idéal de tel genre est supérieur à celui du guerrier ; d'ailleurs, le vrai critère de l'évaluation des hommes est la nature des objets sur lesquels s'attire notre attention[2195]. L'effort du saint en surmontant tous les obstacles fait apparaître l'existence probable de Dieu[2196]. D'après James, Dieu est « une possibilité idéale »[2197].

En bref, James distingue deux sortes d'effort (guerrier, saint) dont la deuxième est supérieure ; toutes les deux sont transcendantes comparativement à la disposition d'effort des autres. De l'autre côté, pour Bergson il y a deux sortes de morale par rapport à deux espèces

[2187]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 458-460.

[2188]Voir *ibid*., p. 467-475.

[2189]En ce qui concerne Bergson, voir *DSMR, Œuvres,* p. 1220/307. Sur James voir «Remarques at the Peace Banquet», *ERM*, p. 122.

[2190]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 467-475.
[2191]Voir *VRE*, XIV et XV, p. 262-300.

[2192]Voir «The Energies of Men», *ERM*, p. 136. Voir aussi *VRE*, XIV et XV, p. 253-261.
[2193]*VRE*, I, p. 11-29.
[2194]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 467-480.
[2195]Voir *PP*, I, p. 400.
[2196]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 477.
[2197]*The letters of William James*, (9 avril 1907), t. II, p. 268-270.

d'effort qui sont qualitativement différentes l'une de l'autre : la première est naturelle et l'autre affranchit celle de la nature).

James rejoint une ligne de pensée qui donne la priorité à la volonté humaine vis-à-vis de l'intelligence contrairement à la tradition du cartésianisme et à la pensée de Kant. Dans cette ligne à part Biran et Bergson, il y a encore Schopenhauer, Nietzsche et Renouvier[2198]. En ce qui concerne Biran nous observons que le philosophe essaie de réconcilier la vie des affections avec celle de la volonté par le moyen de la notion d'imagination[2199] qui établit le lien interne entre les deux éléments constitutifs de l'homme (des affections et de la volonté, de l'élément passif et de l'élément actif). Toutefois, la détermination des affections est dehors de notre contrôle volontaire, car elle ne s'opère que sur la vie des affections; en plus, une telle action provoque une espèce de dénaturalisation des affections[2200].

Pour nous résumer, la dimension morale de l'effort biranien concerne la maîtrise de la vie affective, tandis que pour Bergson et également pour James elle consiste à se transformer en quelque chose qui surmonte la force habituelle de la volonté. La raison profonde de cette divergence apparaît être le caractère pénible de l'effort conçu par les deux contemporains.

[2198]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 482-485. Voir aussi A. François, *Bergson. Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, p. 15-18, 27, 34-39, 48-49, 73.

[2199]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persevérante*, p. 371-372.

[2200]*RPM*, p. 147-148.

QUATRIÈME CHAPITRE: L'INTUITION

A/ L'EFFORT DANS LA MÉTHODE BERGSONIENNE

1/ Le vrai empirisme

La notion d'effort joue un rôle important dans l'évolution de la pensée bergsonienne ; chaque nouveau problème, les questions concernant des nouveaux objets demandent un nouvel effort, un effort apte à la nouvelle interrogation[2201]. La notion centrale de la pensée bergsonienne, celle de la durée, change elle-même en se renouvelant suivant chaque nouvelle problématique[2202]. C'est remarquable que Bergson s'occupe de la question de la méthode tout le long de son œuvre en réfutant la construction des systèmes philosophiques. D'ailleurs, d'après Bergson lui-même, sa contribution à la philosophie[2203] n'est rien d'autre que d'avoir montré la manière d'examiner les questions philosophiques, la suggestion d'une nouvelle méthode qui se centre à la position et la récréation des problèmes[2204].

Au lieu des systèmes philosophiques, le philosophe demande des notions souples, « des concepts fluides », des schèmes variables vis-à-vis de la réalité qui remplaceront les concepts fixes[2205]. Cela est apprécié par C. Péguy en disant que l'anti-intellectualiste de Bergson

[2201]«De la position des problèmes», *PM, Œuvres,* p. 1329/97. Voir également, «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* p. 1408/196-197.

[2202]J.-L. Vieillard-Baron, «Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson», p. 279-307.

[2203] Voir *Correspondances*, p. 1187, 1075. Selon G. Deleuze, la réinvention des problèmes philosophiques est la première règle de la méthode bergsonienne, voir G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 3-4.

[2204] Voir le texte inédit du philosophe présenté par C. de Belloy, in «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources»*, p. 135.

[2205] Voir «Introduction à la métaphysique», *PM, Œuvres,* p. 1422/214. Bergson, à partir de l'année 1901, met en avant l'usage des notions en dépit des concepts fixes et stables. Voir Y. Prelorentzos, *Connaissance et méthode chez Bergson*, p. 195-224, notamment p. 199-206 (ouvrage publié en grec). Voir également F. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson,* p. 35-37 ; cf. John Mullarkey, «*La philosophie nouvelle,* or change in philosophy», p. 6, 11.

réplique à « la paresse universelle » des idées toutes faites[2206]; en outre, comme nous allons voir, dans la critique bergsonienne de l'intellectualisme consiste un point où se rencontreront Bergson et James[2207]. Dans ce cadre, l'effort intellectuel approuve ce qui est l'objet de la méthode d'intuition, c'est-à-dire la durée. Ce que Bergson appelle "empirisme vrai" est une méthode qui se fonde sur l'expérience intérieure, sur l'existence dont nous avons la meilleure connaissance. Bien au contraire, les autres choses sont extérieures comparativement à notre existence[2208].

En conséquence, la recherche du philosophe a comme point d'appui la réalité première, notre existence qui est effectivement la donnée immédiate de notre conscience[2209]. L'empirisme de Bergson examine la réalité de manière directe[2210] en comprenant surtout l'expérience intérieure et celle de la réalité extérieure[2211]. Certes, comme nous venons de dire, la méthode du philosophe exige pour chaque nouveau domaine de réalité un nouvel effort et, par suite, l'évolution de sa réflexion fait paraître des efforts qualitativement différents en tant qu'associés et relatifs aux divers niveaux du réel. Par ailleurs, la durée bergsonienne a une double signification ou encore un double fondement, psychologique et métaphysique. Ceci pourrait expliquer pourquoi Bergson considère le problème de la personnalité comme le problème central de toute la philosophie[2212].

L'effort d'introspection apparaît être un instrument indispensable de Bergson. Les exemples cités par le philosophe concernant la manière dont s'opère l'interpénétration de nos états psychologiques[2213] et comment on s'aperçoit le changement des choses[2214] présupposent un effort d'introspection. Nous devons remarquer que le rêve, qui constitue l'exemple le plus indicatif de l'interpénétration psychique, provient de notre expérience intérieure. Généralement, l'effort d'introspection sert à l'interrogation de la mémoire, surtout de celle qui se trouve sous la forme inconsciente[2215].

[2206] C. Péguy, « *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne »*, t. III (26/ 4/1914), p. 1277 (cité par F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, p. 171).

[2207] Sur ce sujet, voir chap. 4 (sect. C. 2).

[2208] *EC, Œuvres,* p. 497/3-4.

[2209]«L'âme et le corps», *ES, Œuvres,* p. 857/55. Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson,* p. 52-53.

[2210]«The problem of personality», *Mélanges,* p. 1053/1072.

[2211] Voir la lettre de Bergson à Édouard Le Roy (le 30 octobre 1912), *Annales bergsoniennes* (vol. II), p. 474. Cf. *PM, Œuvres,* p. 1315/80-81.

[2212]Voir «The problem of personality», *Mélanges,* p. 1051-1052/1071.

[2213]Voir *DI, Œuvres,* p. 9-10/6.

[2214]Voir *ibid*., p. 86/97.

[2215]Voir «The problem of personality», *Mélanges,* σ.1062-1063 / 1079-1080. Voir aussi *EC, Œuvres,* p. 498/5.

Une philosophie véritablement empirique, aux yeux de Bergson, s'associe étroitement à la méthode de l'introspection[2216] qui semble traverser toute la pensée du philosophe. Nous pourrions observer que Bergson se conduit à une approche psychogénétique du phénomène du rire[2217] et au refus de l'hérédité de l'acquis [2218] par le moyen de l'effort d'introspection. D'un certain point de vue, l'effort d'introspection paraît esquisser ou même préparer la connaissance sympathique qui est l'inverse de celle de la connaissaince[2219]. Par ailleurs, il faut distinguer la méthode de l'introspection de celle de l'intuition. La première n'est qu'un instrument de recherche des faits profonds et intimes de l'homme ; en revanche, l'intuition bergsonienne consiste dans la coïncidence partielle avec l'essence de la réalité en sa totalité[2220].

2/ L'effort d'introspection dans *Les deux sources de la morale et de la religion*

Dans *Les deux sources* Bergson se réfère très fréquemment à sa méthode de recherche ; d'ailleurs, cette œuvre occupe une place spéciale dans la pensée du philosophe[2221]. En particulier, Bergson étudie l'origine commune des sociétés et de religions en adoptant l'effort d'introspection qui nous fera découvrir une partie intégrale et fondamentale de l'expérience humaine. De cette façon, le philosophe nous incite à suivre le «fil conducteur des faits et des analogies »[2222]. En s'opposant Bergson à la thèse sur l'hérédité de l'acquis pour soutenir que la nature humaine demeure identique, malgré l'évolution de la civilisation. Les réussites de la civilisation sont acquises et superficielles sans avoir le pouvoir le changer radicalement le fond de nature humaine, l'élément "primitif"[2223]; or, il s'agit d'une thèse principale de

[2216]Voir la lettre de Bergson à Théodule Ribot (le 10 juillet 1905), *Mélanges,* p. 658; (rééd., éd. crit. PUF) Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 293 et Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 20.

[2217]Voir Henri Bergson, *Le rire*, p. 201-202 (éd. critique, note 2).

[2218]En ce qui concerne ce sujet important, voir chap. 4 (sect. A. 2).

[2219]Avec l'introspection nous pouvons pénétrer dans les âmes des autres; à ce point, Bergson met en valeur la distinction de la langue anglaise entre "l'introspection" (observation intérieure) et "l'insight" (pénétration dans les autres). Voir «La philosophie française», *Mélanges,* p. 1185 et *Correspondances,* p. 1295.

[2220]Sur l'intuition chez Bergson, voir chap. 4 (surtout sect. B. 1).

[2221]Bergson s'occupait des questions de la morale et de la religion pendant vingt-cinq ans, voir *Annales bergsonienne*s, (vol. I), p. 139. Cf. Y. Prélorentzos, «Questions concernant la morale de Bergson», p. 103-129 et notamment p. 103-108. Sur la question du mysticisme dont Bergson s'occupe à partir de 1905 devient de plus en plus intense en 1911, voir J.-L. Vieillard-Baron, « Lettres inédites de Bergson», p. 461, 463-464 et P. Soulez et F. Worms, *Bergson. Biographie,* p. 201.

[2222]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1082/132. Sur l'usage des analogies par le philosophe, voir D. Lapoujade, « Intuition et sympathie chez Bergson », p. 429-447 et surtout p. 434-437.

[2223]Voir à titre d'exemple, *DSMR, Œuvres,* p.1089/140-141 et p. 1111/168.

L'évolution créatrice[2224] qui réfute la théorie de Herbert Spencer à propos de l'hérédité des caractéristiques acquises[2225].

Bergson prend position dans le débat de l'époque à propos de l'unité de l'esprit humain[2226] et son avis relève la valeur de l'homme et de son effort[2227], effort d'espèce (ontologique) et effort personnel en dépit de la voie de l'hérédité et de l'automatisme. Bergson, parmi d'autres, dialogue avec Lucien Lévy-Bruhl, selon lequel, il existe une "mentalité primitive" (dans le sens du "prélogique") et une mentalité civilisée[2228]. Bergson contredit à Lévy-Bruhl[2229] que toutes les deux mentalités se caractérisent par l'émotion et l'intelligence ; par ailleurs, la fonction fabulatrice pour Bergson est une réaction instinctive qui est associée à la fonction de notre intelligence. En bref, c'est l'intelligence elle-même qui y intervient pour empêcher ses effets dangereux[2230].

Certes, il faut souligner que le terme "primitif" chez Lévy-Bruhl, comme celui du "prélogique", ne concerne pas une sorte d'infériorité de race, mais des différentes habitudes mentales qui ne sont pas héréditaires; or, Lévy-Bruhl quitte le terme du "prélogique" dans ses *Carnets*. D'après l'anthropologue français, la mentalité primitive et celle du civilisé coexistent dans l'esprit humain[2231]. Quant à Bergson, ce qui distingue les "non-civilisés " des "civilisés" est que les premiers ont fait beaucoup moins d'inventions, des transformations du "primitif".

[2224]Voir. *EC, Œuvres*, p. 561-567/79-85.

[2225]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1207/290.

[2226]Voir B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », p. 171-172, 177, 184.

[2227]Cf. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p.19-22 (éd. crit. Flammarion, introduction).

[2228]Voir L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* p. 79 et du même auteur, *La mentalité primitive,* p. 45. Le fait que le "primitif" est désintéressé aux causes secondaires est expliqué à l'égard de la signification, faute d'un meilleur terme,"mystique" du monde par le "primitif". Voir Henri Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 431 (éd. critique, note 77). Cf. « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille», méthodos.revues. org/111, p. 1-24, surtout p. 4-18.

[2229]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1098/151. Sur la critique bergsonienne de la théorie de L. Lévy-Bruhl, voir a/ F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », p. 205-209, b/ F. Keck (présentation) dans A. Bouaniche, F. Keck et F. Worms, Les deux sources de la morale et de la religion. *Bergson*, p. 13-15 et c/ B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », p. 173-184.

[2230]*DSMR, Œuvres,* p. 1094/146. La question se centre sur la notion du hasard, voir L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* p. 73 et du même auteur, *La mentalité primitive,* p. 36-38, 45 et *DSMR, Œuvres,* p. 1100-1101/154-156. Cf. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 432 (éd. crit. PUF, note 82).

[2231]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 415 (éd. crit. PUF, note 3, 4, 5) et p. 438-439 (note 124). Voir également L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, p. 82.

La structure primitive a beau être la même et nous pouvons la retrouver à travers l'observation intérieure, un approfondissement dans notre intériorité[2232]. Le fondement biologique de la morale et de la religion[2233] s'opère par la voie de la recherche psychologique; en utilisant la psychologie de l'introspection, Bergson ressaisit la signification vitale de la fonction fabulatrice[2234].

En bref, par l'effort d'introspection nous pourrions découvrir des éléments communs des hommes, le lien intime entre le sujet et l'humanité dans son ensemble[2235]. Les deux exemples les plus intéressants de l'usage de l'effort d'introspection dans *Les deux sources* sont les suivants: a/ l'exemple de la crise de rhumatisme[2236] et b/ la visite chez le médecin[2237]. Le premier exemple rend plus compréhensible la notion bergsonienne d'obligation et le second vise à montrer la communauté de l'expérience de la vie humaine, que la "mentalité primitive" existe chez les "civilisés". Dans ce cadre, le philosophe donne encore deux exemples issus de l'expérience: celui-ci du tremblement de terre de San Francisco en 1906 (récit de William James) et celui-là de la déclaration de guerre en 1914 (expérience de Bergson lui-même)[2238].

Dans la méthode de l'introspection consiste le désaccord fondamental de Lévi-Strauss avec Bergson; plus précisément, le premier soutient que l'examen des phénomènes humains doit être fondé sur l'observation objective et non pas sur une méthode subjective. Cependant, les deux pensées convergent sur l'unité de l'esprit humain. En outre, Lévi-Strauss reconnaît et met en valeur le paradoxe du fait que Bergson eut proposé une meilleure explication du phénomène du totémisme, car sa propre pensée est sympathique avec ces sociétés[2239]. L'effort est la condition nécessaire de l'introspection qui est un instrument fondamental de la méthode bergsonienne.

[2232]*DSMR, Œuvres,* p. 1111-1113/168-170.

[2233]Voir chap. 3 (sect. C. 1).

[2234]Voir. F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », p. 208. Cf. *DSMR, Œuvres,* p. 1112/169.

[2235]Cf. B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », p. 176, 181.

[2236]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 991-992/14-15.

[2237]Voir *ibid*., p. 1103-1104/158-159.

[2238]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 564-565 (éd. crit. PUF, table analytique).

[2239]Voir F. Keck (présentation) dans A. Bouaniche, F. Keck et F. Worms, *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion.*, p. 14-15. Voir aussi C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui,* p. 137-146. Cf. a/ F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », p. 203-204, 207-209, b/ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 443 (éd. crit. PUF, note 147) et c/ B. Sitbon-Peillon, « Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie », p. 192-194.

B. L'INTUITION

1/ L'effort philosophique

L'intuition bergsonienne conforme à la simplicité de l'esprit, à ce qu'il y en a de spontané, contrairement à la complication des moyens intellectuels due à la projection (indispensable) de l'esprit sur l'espace. Selon Bergson, chaque théorie philosophique s'articule autour d'une idée initiale en prenant la forme d'une construction pour constituer une, moins ou plus originale, synthèse de l'idée initiale et centrale[2240]. Une idée initiale de telle sorte est celle de l'intuition primaire du philosophe, idée simple, élément concret et précis qui fonde toute sa pensée. L'opposition du philosophe aux systèmes philosophiques convient au refus des idées abstraites[2241]. Comme nous venons de montrer, l'effort d'introspection consiste à déconstruire l'intellectualité de notre existence et de notre connaissance, tandis que l'intuition est un effort qui nous permettra de coïncider (en partie et momentanément) avec l'essence simple des choses[2242].

La simplicité de l'intérieur se met en contradiction avec la complication de l'extérieur, et par suite, avec les moyens (intellectuels) d'expression du philosophe (surtout celui du langage)[2243]. Cela peut expliquer pourquoi en faisant usage de l'intuition, le philosophe cherche à se déplacer à nouveau dans le temps[2244]. L'effort intellectuel est une manière de concevoir un objet tout en restant autour de lui (connaissance relative) par le moyen des symboles; par contre, l'intuition nous introduit (partiellement) à l'intérieur de la chose (connaissance absolue). Cette dernière requiert la force de sympathie et se dépendra du degré de la pénétration en ayant une tendance vers l'absolu[2245]. Nous nous rappelons que l'intelligence (par l'analyse) est par sa propre nature inadéquate à toucher le réel, car elle s'oriente vers la reconstitution de la mobilité[2246] en n'achevant que l'imitation du mouvement, comme le fait l'effort de traduire une œuvre qui est incapable d'exprimer ce qu'il y en a de

[2240]« L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 1345-1346/117-118. Bersgon s'oppose à la systématisation de sa propre philosophie de la durée. Voir *Mélanges*, p. 735. Cf. l'affirmation du philosophe à Jean de la Harpe, voir « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », p. 359.

[2241]Voir « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 355-1356/130.

[2242]Il ne faut pas confondre l'introspection avec l'intuition, voir P. Soulez et F. Worms, *Bergson*, p. 129.

[2243]« L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* p. 1347/119.

[2244] *MM, Œuvres,* p. 165/289-290.

[2245]« Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1393-1395/177-180.

[2246]Voir à titre d'exemple « Introduction à la métaphysique », p. 1419-1421/211-213.

l'original. L'intuition est une connaissance sympathique qui nous fait coexister avec le singulier et l'inexprimable de l'objet[2247] ; elle consiste dans un contact immédiat et achève une connaissance immédiate de la durée « comme réalité ultime »[2248].

La philosopher s'identifie avec l'effort d'intuition[2249] ; en s'opposant à l'intelligence en tant que son mouvement inverse, l'intuition prolonge la force de l'instinct ; ainsi, nous pourrions parler d'une espèce d'instinct "transcendant" qui surmonte les délimitations de la connaissance que l'instinct nous offre par sa nature :

« Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment»[2250].

Nous observons qu'il existe une affinité entre la sympathie bergsonienne et celle chez Plotin, car tous les deux philosophes affirment la possibilité de faire coïncider le sujet de la connaissance avec son objet par la voie de la sympathie[2251]. La philosophie bergsonienne rejette le rationalisme de la pensée grecque pour autant ; la conscience humaine déborde les opérations intellectuelles[2252.] L'empirisme vrai de Bergson se rapporte à la demande d'une métaphysique qui franchit les symboles[2253] et à la radicalisation de la distinction entre l'intuition et l'intelligence[2254]. En matière d'histoire de philosophie, la reconstitution de la pensée d'un philosophe doit prendre en compte l'acte simple, l'intuition philosophique qui a donné naissance à l'analyse, au lieu de rester à la périphérie d'une philosophie, à ses moyens intellectuels[2255].

D'ailleurs, compte tenu de l'insuffisance de l'intelligence, nous pourrions dire que l'effort philosophique se rend incomplet ; « Un philosophe digne de ce nom, n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à dire qu'il ne l'a dite véritablement »[2256]. Pour

[2247]Voir *ibid*., p. 1395-1396/181-182.

[2248]Voir F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 38.

[2249]Voir « Introduction à la métaphysique », p. 1411/200.

[2250]*EC, Œuvres,* p. 645/178 (c'est nous qui soulignons).

[2251]Voir Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin,* p. 30, 397. En ce qui concerne Plotin voir, *Ennéades*, IV 3. 8. 2-3, IV 3. 13. 1-5, IV 4. 8. 52-61, IV 9. 3. 1-9 et IV 9. 2. 24-28.

[2252]Cf. chap. 4 (sect. B. 3).

[2253]Voir « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* p. 1396/182 et 1408/196.

[2254]Henri Bergson, *La pensée et le mouvant,* p. XXII, (éd. crit. PUF, présentation) et Y. Prelorentzos, *Connaissance et méthode chez Bergson*, p. 175-176 (ouvrage publié en grec).

[2255]Voir « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 1346/118-119 et « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres,* p. 1426/218 et p. 1431/225.

[2256]« L'intuition philosophique », *PM, Œuvres,* p. 1349-1350/122-123. À ce point, il faut remarquer la critique de l'intuition bergsonienne par Maurice Merleau-Ponty (en 1945) concernant le caractère non communicable de

s'approcher de cette chose simple que le philosophe voulait dire, de son intuition initiale, on doit alors utiliser une « image médiatrice » par laquelle nous opérerons de s'introduire dans l'idée fondamentale[2257]. Une image de telle sorte sera plutôt un moyen qu'un symbole qui immobilise les choses dans l'espace[2258]. L'usage, à ce point, de la notion d'image médiatrice pourrait nous aider à expliquer pourquoi le philosophe met en liaison la sympathie avec l'intérieur d'une chose avec un effort d'imagination[2259].

En revenant à l'insuffisance intellectuelle à propos de l'expression de l'intuition du philosophe, nous ajoutons que c'est la matérialité de notre existence (qui s'exprime avec la constitution de l'espace sur lequel se fonde notre intelligence et nos besoins) qui est la raison de l'annulation de l'effort philosophique à condition que cette annulation prenne le sens de la non-communication de l'intuition initiale. De cette façon, nous pourrions constater que la dualité de la vie (psychologique et biologique) se reflète à la philosophie et à sa méthode en ajoutant que l'attention et l'intuition résument le sens de deux manières inverses de connaissance : intellectuelle et sympathique.

Dans ce cadre, l'effort d'intuition est une force de négation[2260] qui répond à une et seule chose sur laquelle il se centre[2261]. Comme la liberté, l'intuition est un effort d'unification de l'intérieur et de l'extérieur ; néanmoins, la première concerne les deux aspects du moi et la deuxième les deux aspects de la réalité. Comme la liberté, l'intuition admet de degrés variables qui correspondent aux degrés différents de tension selon la profondeur des plans de conscience[2262]. L'effort d'intuition implique de manière nécessaire la rupture avec la surface des choses, une inversion de l'orientation naturelle de l'esprit humain ; l'intuition exige que nous exercions de violence contre nous-mêmes[2263].

Cependant, l'intuition philosophique implique un double mouvement en s'opérant une oscillation continuelle entre le dedans et le dehors, la spiritualité et la matérialité, la durée et l'espace[2264]. La "réalisation" de l'idée initiale à travers la réflexion philosophique (sa

l'intuition (voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 70); or, Merleau-Ponty, postérieurement (en 1960), changera son avis en reconnaissant que l'intuition bergsonienne est un œil sur la vie intérieure, voir M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 303-304, 311.

[2257]Voir « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 1347/119-120.

[2258]Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, p. 30-31 (éd. crit., note 7).

[2259]Voir « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1393/178.

[2260]Voir. « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 1347-1348/120-121.

[2261]Voir *ibid*., p. 1350/123.

[2262]Voir *ibid*., p. 1360-1364/140-141.

[2263]Voir « Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1421-1422/213-214.

[2264]Voir « L'intuition philosophique », *PM, Œuvres*, p. 1348/121.

"matérialisation") embrasse la totalité de l'être en portant quelque chose de nouveau[2265]; en outre, la philosophie signale « un effort pour dépasser la condition humaine »[2266]. La philosophie doit affronter des problèmes métaphysiques (des problèmes « mal posés » ou « faux problèmes »)[2267] qui sont enracinés dans notre esprit par suite de l'existence du corps humain qui définit la perception humaine conformément à l'espace[2268].

D'après Bergson, les problèmes philosophiques ne consistent pas à les découvrir, mais à les modifier différemment ses conditions, c'est-à-dire dans un effort d'invention des problèmes[2269]. L'effort est ce qui caractérise la conception bergsonienne sur la philosophie comme "métaphysique positive", comme une métaphysique dont le progrès sera analogue à celui de la science ; une métaphysique de telle sorte, fondée sur l'observation et l'expérience[2270] et dont les résultats seront provisoires[2271], est convenable à la demande bergsonienne des notions fluides en s'opposant à la fois à la tradition philosophique. Or, l'idée de la collaboration de la philosophie avec la science répond à une caractéristique de la philosophie française[2272]. Les lignes de faits, d'après Bergson, correspondent aux « prises de contacts » avec les courants de la réalité[2273], aux points de convergence de la recherche des philosophes selon la probabilité de chaque ligne[2274]; tout cela implique une approche progressive de la certitude.

2/ L'effort artistique

Selon Bergson, l'œuvre artistique dérive d'une intuition, celle d'une idée initiale qui se dirige vers notre intériorité en s'opposant aux conventions cognitives et, par suite de cela, sociales du monde extérieur, autrement dit, à l'effort intellectuel qui renvoie à l'homogénéité et la banalité de la vie extérieure et sociale. Ainsi conçu, l'effort artistique signalera « un

[2265]Voir «De la position des problèmes », *PM, Œuvres,* p. 1275/30-31. Voir également *EC*, *Œuvres*, p. 658/193.

[2266]« Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1425/218.

[2267]Voir «De la position des problèmes », *PM, Œuvres,* p. 1303-1307/64-70.

[2268]Voir *MM, Œuvres,* p. 346/238. Cf. *EC*, *Œuvres*, p. 760/313.

[2269]Voir «De la position des problèmes », *PM, Œuvres,* p. 1293/51-52.

[2270]« "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », *Œuvres*, p. 862/63.

[2271]Voir « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », dans Henri Bergson, *Écrits philosophiques,* p. 249. Cf. *EC*, *Œuvres,* p. 493/x.

[2272]« La philosophie française», *Mél.*, p. 1184-1185.

[2273]« Introduction à la métaphysique », *PM, Œuvres*, p. 1430/224.

[2274]Voir « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », dans Henri Bergson, *Écrits philosophiques,* p. 252. Le philosophe affirmera que le modèle des sciences positives ne convient pas à toutes les sciences, comme la biologie, la psychologie et la sociologie, voir *ibid*., p. 256-257.

retour à la simple nature »[2275], à la nature envisagée comme changement contrairement à la manière dont on la conçoit fondée sur la perception de l'espace. L'art «dilate notre perception » en nous faisant « découvrir des nuances que nous n'en apercevons naturellement »[2276]. Comme nous constatons, l'intuition artistique, comme celle du philosophe, est liée à l'essence du réel en se rompant avec la superficialité des choses, la dimension mécanique de la nature.

Dans le cas de l'artiste, la distraction qui le caractérise est un signe d'inattention à la vie qui prend une signification positive pour autant. Une telle distraction démontre une originalité, un succès de l'homme comme sujet et à la fois comme espèce (puisque la tendance artistique implique une disposition naturelle). Comme il nous semble, l'effort de l'artiste se concentre sur une idée directrice (ou centrale) ; l'art et la philosophie correspondent à un effort de concentration comme l'effort d'attention qui constitue le sommet de l'effort proprement dit intellectuel. Toutefois, les deux premiers efforts sont inverses par rapport au dernier, car ils s'adressent au monde de l'intériorité.

La création artistique exige « un certain oubli de soi » et cela ne signifie pas une faiblesse innée, mais une force d'inhibition vis-à-vis de l'attention à la vie par mesure de création[2277] de telle façon qu'elle apparaît être un avantage naturel ; pour l'artiste le voile qui s'interpose entre la profondeur et la surface de la conscience « voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète »[2278]. En bref, l'artiste est partiellement détaché de l'aspect matériel de notre existence ;

« C'est dans une direction seulement qu'elle a oublié d'attacher la perception au besoin. Et comme chaque direction correspond à ce que nous appelons un sens, c'est par un de ces sens, et par ce sens seulement, que l'artiste est ordinairement voué à l'art »[2279].

En conséquence, l'effort philosophique et l'effort artistique se ressemblent l'une à l'autre sauf que le philosophe est volontairement détaché de la surface des choses, tandis que pour l'artiste le détachement est inné[2280] ; or, comme chaque effort d'invention, l'artiste doit agir sur la matière en utilisant les moyens de l'extériorité et, ainsi, il doit se rapporter à l'espace. La distraction, l'oubli de soi se diffère de sa forme "pathologique" (comme elle s'exprime dans les cas des désordres de personnalité).

[2275]*R, Œuvres*, p. 469/131.

[2276]« La perception du changement», *PM, Œuvres*, p. 1391/175.

[2277]*R, Œuvres*, p. 437/80-81.

[2278]*Ibid.*, p. 459/115.

[2279]*Ibid.*, p 460-461/118-119 (c'est nous qui soulignons).

[2280]Voir *ibid*., p. 460-461/118-119.

L'effort de l'artiste s'opère naturellement par une inversion de l'ordre de la nature, une rupture avec la dimension mécanique et homogène de la nature. Le "paradoxe" de l'art (une rupture avec la nature qui s'opère de façon naturelle) soulève la question sur le double sens de la nature dans la pensée du philosophe. Dans ce cadre, l'effort de l'auteur comique s'adresse à la superficialité des choses et travaille par le moyen de la rigueur des situations et des personnes comiques, des caractéristiques qui sont à l'origine du risible, alors que le poète de la tragédie interroge ce qu'il y le plus intime dans la profondeur hétérogène. Les deux méthodes correspondent à la double signification de la nature chez Bergson ; ainsi, l'auteur de la comédie emploie des stéréotypes (des schèmes banals, homogènes et rigides)[2281] qui conviennent à la thèse du philosophe selon laquelle l'image du mécanique donne naissance au rire et c'est cela qui est à l'origine du comique, tandis que le poète cherche à tirer de l'homme l'élément tragique[2282].

2/ L'effort du grand mystique

L'apparition du grand mystique s'inscrit dans l'évolution vitale et morale de l'homme, cela implique que son effort prend un double sens: a/ évolutif, dans le sens de l'émergence de la nouveauté et b/ moral, car il est supérieur des personnalités exceptionnelles (comme les héros et les saints) qui fondent l'ouverture de la société à travers leur appel aux autres, à travers leur existence, ou plutôt leur action, qui constitue un exemple à imiter[2283]. En contradiction avec la société naturelle, une société ouverte comprend l'humanité entière; la véritable religion (la religion dynamique) fondée sur l'amour divin affranchit la morale close et la religion qui se fondent sur la nature[2284]. Dans ce cadre, dans *Les deux sources de la morale et de la religio*n fait son apparence un nouveau terme, celui-ci de l'attachement à la vie qui se distingue de celui-là de l'attention à la vie ; comme le remarque David Lapoujade, ce second terme se réfère surtout au "sentiment du réel" et l'autre signifie la "confiance à la vie" en prenant trois formes : l'obéissance, la foi et, finalement, la création[2285].

Comme nous voyons, dans la dernière œuvre du philosophe un nouvel élément s'ajoute, celui de l'amour; par conséquent, l'homme devient un être « capable d'aimer et de se faire

[2281]Voir *ibid*., p. 457/112-113. Cf. *ibid*., p. 465/125 et p. 453-454/106-107.

[2282]Voir *ibid*., p. 467/128-129. Cf. *ibid*., p. 452/104 et p. 466/127.

[2283]Cf. chap. 3 (sect. C. 2).

[2284]Voir à titre d'exemple *DSMR, Œuvres,* p. 1155-1156/224-227.

[2285] D. Lapoujade, «Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux Sources de la morale et de la religion*», p. 673-693. Cf. du même auteur, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p. 88-93.

aimer »[2286] en modifiant radicalement sa manière de faire confiance à la vie[2287]; ainsi, le phénomène du mysticisme exprimera un besoin, celui de l'amour qui est compatible avec la nature (envisagée du second point de vue, comme création qui s'oppose à son interprétation mécanique). La corrélation de la création et de l'amour détermine de nouvelle manière la pensée bergsonienne[2288]. L'appel du grand mystique s'adresse à tous les hommes, c'est un appel à un effort d'affranchissement des limites imposées par la nature afin que l'homme puisse transformer sa morale et sa société ? D'ailleurs, les personnalités exceptionnelles en général visent à une transformation de tel genre au niveau de la morale en ayant comme point d'appui une action qui privilège l'humanité et non pas le cercle des habitudes sociales et la conservation de la morale close (celle de la nature) ; comme nous avons mentionné, cela s'opère par le moyen de nouvelles valeurs[2289].

Du fait que l'homme doit opérer un saut/bond afin de toucher la morale et la religion (dans le cas du mystique), la différence de nature entre les deux espèces de société, de morale et de religion est relevée[2290]; cela renvoie au couple de notions contradictoires du clos et de l'ouvert, du naturel comme conservation et du naturel comme création. Les grands mystiques prolongent l'élan vital, car chacun d'eux continue la création divine de manière qu'il pourra être considéré comme une autre espèce[2291] qui témoigne sa propre expérience de Dieu. Par ailleurs, l'effort de chacun de grands mystiques demeure toujours incomplet, mais il ouvre la voie aux nouveaux efforts[2292]. La source de l'effort de grands mystiques (toujours renouvelé)[2293] est la force de Dieu qui, d'après Bergson, est émotion pure qui « est à l'origine de toute la création »[2294]. Il faut remarquer que « Bergson aborde expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu » en mettant l'accent sur l'« identité d'intuition » entre les grands mystiques. Nous soulignons ici que Bergson ne parle pas de

[2286]*DSMR, Œuvres,* p. 1192/271. En ce qui concerne la thèse bergsonienne selon laquelle la contribution du mysticisme est de nous faire indiquer l'existence de Dieu comme amour, voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 477-478 (éd. crit. PUF, note 149).

[2287]*DSMR, Œuvres,* p. 1155-1156/224-227.

[2288]Voir à titre d'exemple, F. Worms, *Bergson et les deux sens de la vie*, p. 335.

[2289]Cf. chap. 3 (sect. C. 2).

[2290]Le bond est quelque chose d'indispensable pour que la véritable expérience religieuse puise se réaliser ; sur ce sujet, la pensée bergsonienne rencontre la pensée du philosophe danois Søren Kierkegaard. Voir V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 187, 193 et p. 251.

[2291]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1202-1203/284-285; cf. *ibid*., p. 1175-1176/250-251.

[2292]Voir *ibid*. p. 1179/254. Cf. *ibid*., p. 1041/238.

[2293]Voir *ibid*. p. 1179/254. Cf. *ibid*., p. 1041/238.

[2294] F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 19.

l'idée de Dieu, celui des philosophes ; or, l'existence réelle de Dieu n'est qu'une probabilité, une chose qui a une affinité avec ce que dit James[2295].

Pendant la première étape de l'expérience mystique, selon Bergson, l'individu s'absorbe en Dieu. Vu que la volonté est absente, cette phase préparatoire n'est point dynamique ; le mystique n'agit pas. La réalisation de l'union sympathique avec la force divine exige la présence de la personne entière. Dans la phase finale, en revanche, l'âme du mystique devient tellement résistante et souple qu'elle peut être utilisée par Dieu en constituant son instrument[2296]. Un changement de la manière dont Bergson conçoit l'effort est imposé par l'interrogation sur l'expérience mystique, car la finitude de l'effort humain rejoint la source inépuisable de la vie. Le mysticisme complet, celui, d'après Bergson, du christianisme exprimera, comme nous expliquerons à la suite, la forme suprême d'effort présuppose de manière nécessaire la force de la volonté. L'autre voie de transformation de la morale et de la religion serait le développement de la mécanique à point qu'elle affranchit le pouvoir de l'intelligence humaine; cela est dangereux, étant donné de la contradiction entre la mécanique et le mysticisme[2297].

Dans le cas du mystique, l'intensification de la volonté humaine semble dériver d'un principe extérieur, c'est-à-dire transcendantal par rapport à la vie en général; par contre, dans *L'évolution créatrice* Dieu émerge comme une force immanente. De cette manière, la force limitée et finie de l'élan vital révèle l'insuffisance de la vie[2298] comme immanence. La vie dans la pensée de Bergson prend deux significations : celle-ci de l'immanence et celle-là de la transcendance. Ainsi, l'existence du mystique ou bine plutôt son expérience et surtout son action se situent à la limite entre les deux expériences, les deux manières d'expérimenter la vie : immanente et transcendante ; d'ailleurs, les deux sources de la morale répondent à la vie qui se manifeste comme une double limite, celle entre la métaphysique et l'expérience[2299]. L'expérience du mysticisme cristallise la conception bergsonienne de la volonté en tant que

[2295] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 569-570 (éd. crit. PUF, table analytique). En ce qui concerne James, voir chap. 3 (sect. C. 3).

[2296] Voir *DSMR, Œuvres,* p.1171-1172/244-245.

[2297] Voir *ibid*. p. 1174-1175/249-250.

[2298] Voir C. Riquier, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », p. 65-94 et surtout p. 80-81.

[2299]Sur ce sujet voir F. Worms, «Essai interprétatif: "La vie est-elle la double source de la morale ? La philosophie morale de Bergson entre immanence et transcendance" », *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 61-70 et notamment p. 66, 68 et 69.

force d'action de l'esprit sur la matière[2300], ou en d'autres termes, de la dualité de la nature humaine en tant qu'union de l'esprit et de la matière.

L'expérience mystique accomplit la libération de l'individu par sa dimension matérielle ; vu de l'affranchissement de la matérialité de l'existence humaine, une telle libération est la plus haute espèce d'effort, contrairement à l'effort conçu comme unification de soi à travers l'acte libre. L'effort de coïncider avec la force de Dieu signifie que le grand mystique se hausse au-dessus de lui-même[2301]. Il nous semble que le grand mystique change les conditions de l'existence humaine ou encore qu'il abolit la dualité de la nature humaine ; c'est pour cela qu'il peut être envisagé comme une "nouvelle espèce". Par ailleurs, étant donné qu'il s'agit d'un effort, la libération du mystique ne paraît pas être absolue[2302].

Nous pourrions ici comparer les trois sortes d'effort volontaire, les trois expériences exceptionnelles, du philosophe, de l'artiste et du grand mystique. Comme nous constatons, l'effort philosophique interroge volontairement la réalité, alors que celui-ci de l'artiste et celui-là du grand mystique viennent de façon naturelle et se fondent sur une émotion créative sans recourir immédiatement à la sphère de l'intelligence. Or, pour tous les trois sortes d'effort volontaire ont comme point commun l'expérience interne (celle de la fluidité de l'être) et le sentiment de joie, un effet de la création, de l'invention achevée ; cela est similaire pour le scientifique, bien que son intuition soit assez différente que les autres. En outre, on dirait que tous les trois cas esquissent des formes différentes d'action libre. En tout cas, leurs efforts nous appellent à expérimenter une chose similaire en nous-mêmes grâce à une poussée interne et cela est une chose qui brise le cercle de la nature mécanique; toutefois, l'artiste et le mystique font communiquer une expérience bien plutôt qu'une connaissance comme le philosophe.

L'effort du grand mystique en tant que la manifestation suprême de la liberté contre la nécessité, en tant qu' « expérience privilégiée»[2303] peut constituer « un auxiliaire puissant » de la philosophe à la recherche du principe de la vie[2304] en lui indiquant les deux voies de la vie. De cette façon, du fait qu'elle peut prolonger les intuitions de la philosophie, l'expérience du

[2300]Voir *DSMR, Œuvres,* p. 1225/312-313.

[2301]Voir *ibid*., p. 1020/151. Voir aussi *ibid*., p. 1194/273-274.

[2302]Sur ce sujet voir, chap. 4 (sect. C. 3).

[2303]*DSMR, Œuvres,* p. 1185-1186/263.

[2304]*Ibid.,* p. 1188/266. Sur ce sujet voir G. Waterlot, « Le mysticisme, 'un auxiliaire puissant de la recherche philosophique' ? », p. 249-278.

grand mystique[2305] s'inscrit dans le cadre de la théorie bergsonienne concernant les lignes de faits.

B. LE RÔLE DE L'EXPÉRIENCE DANS LES PENSÉES DE BIRAN ET DE JAMES

1/ L'expérience intérieure chez Biran et chez James

C'est évident que l'observation intérieure joue un rôle important dans la réflexion de Maine de Biran[2306]; d'ailleurs, le fait primitif de l'effort moteur se fonde sur cette espèce d'observation qui se replie sur soi-même. Le sentiment de l'effort moteur en s'identifiant avec l'aperception interne et immédiate du moi constitue la première connaissance objective mais non pas absolue, puisqu'elle se rattache à notre existence qui n'est point donnée ; nous nous rappelons que nous nous apercevons notre existence sous les termes de l'action (cause) volontaire sur l'organique. Comme le remarque François Azouvi, « dans l'ordre naturel » les affections précèdent de la volonté, toutefois pour la conscience la force hyperorganique n'est pas nécessairement dépendante de la vie des affections. En plus, selon le même auteur, le corps humain a un double sens : immédiat et subjectif (une partie du corps qui fait partie de l'action) et à la fois objectif (l'aperception du corps dans son ensemble)[2307]. Pour ce qui est de Biran et de Bergson, vu du rôle de l'expérience intérieure, Gabriel Madinier parle d'un « spiritualisme expérimental »[2308] ; malgré tout, il faut souligner que la pensée de Bergson se fonde principalement sur l'intuition de la durée, d'une notion psychologique et, en même temps, psychologique.

De l'autre côté, l'intuition chez Biran n'a aucune affinité avec la même notion chez Bergson ; par contre, l'intuition pour Biran désigne une force de portée limitée, celle de la

[2305]Voir *DSMR, Œuvres*, p. 1185-1186/263 et p. 1192-1193/271-272.

[2306]Voir Paul Janet, L*es maîtres de la pensée moderne*, p. 367. Voir également A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 7.

[2307]Voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 160-161 et p. 220-221.

[2308]G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, p. 368. Selon Pierre Montebello, la pensée biranienne est « un empirisme transcendantal », le ‘‘fait de pensée’’ renvoie à ‘‘l'expérience transcendantale’’ de l'existence en tant que subjectivité. Voir P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, p. 107-109, 120-121, 127. De l'autre part, Anne Devarieux met l'accent sur l'aspect empiriste du biranisme sans distinguer le mouvement de sa cause, la réflexion du sentiment du moi. Suivant Devarieux, la philosophie de Biran n'est pas un ‘‘empirisme transcendantal’’, mais une philosophie du « sens intime actif ».Voir A. Devarieux, Maine de Biran, *L'individualité persévérante*, p. 90-93, 160-161.

représentation spontanée (immédiate ou médiate) en se mettant en corrélation directe avec l'espace et non pas avec le moi[2309]. Bien au contraire, l'intuition pour Bergson se rapporte à la profondeur de la réalité en ayant de difficultés concernant son extériorisation à l'espace. Néanmoins, il ne faut pas oublier que tant Biran que Bergson s'opposent à l'approche intellectualiste de la conscience et de la connaissance humaine[2310]. Tous les deux contrastent avec la tradition rationaliste de la philosophie française et la méthode mécaniste de la psychologie anglo-saxonne. Tous les deux font partie d'une autre tradition française, celle d'une psychologie, d'une "école" dynamique, comme est souligné par Bergson lui-même, qui rejette l'associationnisme. Cette tradition tire son origine de la pensée de Condillac[2311] à laquelle le sujet se conçoit relativement à l'objet et non pas à côté de lui[2312].

L'introspection semble constituer un moyen principal de l'interrogation de James[2313] en opposition avec l'introspection expérimentale, l'introspection et la recherche des laboratoires, celle de Wundt et de ses élèves. Par ailleurs, selon Madelrieux, l'introspection de James ne se différencie pas de celle des contemporains ; or, son époque (l'époque que la psychologie devient une science positive) se caractérise par un pluralisme des méthodes (méthodes subjectives et objectives, introspectives et expérimentales)[2314]. En supposant que l'introspection soit un "instrument" de la réflexion jamésienne, nous pourrions dire que cette méthode joue un rôle "préparatoire" à propos de l'élargissement de l'expérience. Ce qui est pourtant certain est que les exemples tirés de façon introspective permettent à James de décrire quelque chose de la fluidité, des modes avec lesquelles se manifeste le courant de conscience.

Contrairement à Wundt qui se centre sur le contenu des phénomènes mentaux, James attire son attention sur la fonction de l'esprit. Comme nous avons montré, le terme de l'adaptation en se reliant à celui-ci de la sélection et, puis à celui-là du choix, prendra un sens moral en ayant toujours comme point d'appui l'action ou bien plutôt l'expérience de l'action humaine. James se réfère aux exemples de la vie quotidienne en ce qui concerne l'absence de

[2309] Voir à titre d'exemple, *E,* p. 316-318 (chez Tisserand). Pour mieux comprendre l'intuition biranienne, il faut prendre en compte que la spontanéité se distingue du sentiment de notre existence ; ainsi, l'intuition est une fonction qui ne s'implique pas dans l'aperception du moi, dans le monde de l'effort. Voir *A,* p. 153.

[2310]Sur ce sujet voir M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebrance, Biran et Bergson*, p. 51.

[2311]Voir le compte-rendu par Bergson de l'œuvre de Paul Janet *Principes de Métaphysique et de Psychologie* dans Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 189 et la note 23 par F. Worms, p. 307 (éd. critique).

[2312]G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, p. 37.

[2313]*PP,* I, p. 185.

[2314] Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 9-10.

la volonté dans la plupart de nos actes[2315] et c'est par le moyen de l'introspection que James nie l'existence du sentiment de l'innervation en affirmant que dans le cas de l'action idéomotrice ce sentiment est inutile[2316]. De même, l'examen de la délibération démontre la valeur de la méthode d'introspection ; c'est en s'appuyant sur cette méthode que le psychologue et philosophe américain décrit le conflit intérieur des motifs-idées afin de localiser l'intervention volontaire à la prise de la décision, c'est-à-dire au moment du fiat[2317].

De son côté, Bergson cite l'avis de James concernant la substantialisation des choses (à l'occasion de l'expérience du séisme en Californie en 1905) que ne constituent pas de personnes. D'après le Français, la nature modifie la fonction intellectuelle vis-à-vis d'une grande crainte, d'une crainte « paralysante » en se formant une réaction défensive « sous la poussée de l'instinct » ; tout cela cause « l'image qui rassure » sur la base d'une simplification du danger qui se distingue de l'approche d'une catastrophe imminente que notre intelligence adopte. Le danger en se transformant en « être individualisé » devient moins étranger pour nous, une chose qui rend notre action plus aisée[2318].

Comme nous observons tous les trois philosophes, Biran, James et Bergson, forment une sorte d'empirisme intérieure, lequel James et Bergson mettent en liaison directe avec l'action humaine, tandis que le premier interroge l'action volontaire à la recherche d'un point fixe. La pensée bergsonienne reprend dans *Les deux sources* la méthode d'introspection de James dans *Les formes multiples de l'expérience religieuse* en interrogeant ce qui est de naturel ; le Français prétend l'existence d'une autre morale et d'une autre société radicalement différente de celles de la nature. L'introspection nous fait découvrir ce qui est la première source de la morale (l'obligation), puisque la deuxième source affranchit le pouvoir de la nature et de l'introspection.

2/ L'élargissement de l'expérience chez Bergson et James

James et Bergson partent des points différents et des méthodes inverses, ils arrivent au même thème pour autant en parlant d'un empirisme élargi[2319], d'une philosophie positive qui

[2315] Voir *PP,* II, p. 1131.

[2316] *Ibid*., p. 1110.

[2317] *Ibid*., p. 1138-1140. Sur les types de délibération, chez James, voir chap. 3 (sect. A. 2).

[2318] *DSMR, Œuvres*, p. 1105-1111/161-167. Sur l'oeuvre de James, Begson renvoie à: William James, *Memories and Studies*, p. 209-214 qui est cité dans H.M. Kallen, *Why religion*, New York, 1927.

[2319] Sur ce sujet, voir à titre d'exemple, S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et Psychologie chez James et Bergson», p. 99-121 et nottament p. 99-102.

comprendra la totalité de l'expérience[2320]. Cela expliquera « l'harmonie préétablie »[2321] entre eux et encore les malentendus concernant l'influence « par ricochet » de l'un sur l'autre[2322]. Cependant, nous nous rappelons que Bergson fonde toute sa pensée sur le principe de la durée, principe psychologique et à la fois métaphysique, alors que James se base sur le fait psychologique du courant de la conscience.

En outre, le premier applique le modèle des opérations supérieures sur l'interrogation des opérations inférieures, contrairement à l'Américain dont la théorie s'appuie sur l'activité inférieure et réflexive. Tous les deux reconnurent, du fait de l'interaction entre le vivant et son milieu, la liaison intime de l'activité inférieure (réflexive et instinctive) et le choix en s'opposant au mécanisme[2323]; cela implique l'existence d'une partie indéterminée dans l'activité du vivant. Postérieurement, l'acceptation de l'indétermination viendra vérifier dans la pensée jamésienne l'apparition de la nouveauté comme d'un fait dont nous aurons l'expérience sans cesse[2324]. La philosophie de James dépasse l'empirisme traditionnel ; cela est remarqué par Dewey lui-même en soulignant que James insiste sur les phénomènes successifs au lieu des phénomènes antécédents de l'action[2325].

L'effort commun de James et de Bergson contre la pensée abstraite et contemplative, leur "anti-intellectualisme " s'objecte contre la manière dont les idées abstraites s'imposent au flux des choses. En ayant déjà parlé des "notions fluides" de Bergson, nous devons remarquer que le pragmatisme de James, en s'appuyant sur la critique naturaliste de l'interprétation strictement rationaliste de l'esprit, sur la conception de l'homme d'abord comme un être vivant, privilège le critère de l'influence des idées sur l'action humaine[2326]. En fait de Dieu, comme nous le verrons plus explicitement à la suite, ce qui est important est l'influence exercée par la croyance à son existence et non pas les attributs métaphysiques de Dieu[2327].

[2320]Cf. la lettre de Bergson à Pitkin (le 18 mai 1910) et celle à Kallen (le 28 Octobre 1915) dans Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, p. 27. Nous parlerons de ces deux lettres à la suite.

[2321]Voir la lettre de Bergson à James (23 juillet 1908) dans Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, p. 78-79.

[2322]Voir l'article de Rageot (« V^e^ Congrès international de philosophie », *Revue Philosophique*, 60, 1905, p. 84) selon lequel « le bergsonisme est d'origine nettement transantlantique ». Bergson répondit avec une lettre à Ribot (le 10 juillet 1905), voir Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, p. 17-21.

[2323]Voir chap. 1 (sect. C. 4).

[2324]Voir chap. 3 (sect. A. 2).

[2325]J. Dewey, «Le développement du pragmatisme américain», *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, p. 412-423 (cité par Madelrieux, voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 209).

[2326]Voir S Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 141.

[2327]*P,* p. 55.

Comme Bergson, James demande de modifier l'usage des notions traditionnelles[2328] ; d'ailleurs, ces notions ne sont que des "instruments" qui expriment l'économie de la pensée[2329].

Toutefois, les manières dont se réalise ce que les deux philosophes considèrent comme élargissement de l'expérience sont différentes ; plus particulièrement, James s'adresse à la partie subconsciente à la différence de Bergson qui fait référence à l'action consciente. Pour le premier, l'élargissement de l'expérience, en signalant l'élargissement du champ de l'attention, exige la baisse du seuil de la conscience afin que nous puissions découvrir des sommes d'énergie inexploitées[2330]. À l'inverse, pour le Français l'intensification de la volonté dépend de l'actualisation des plans de la conscience en se conformant aux modes diverses de la mémoire. Il ne faut pas oublier que le fondement de la pensée bergsonienne consiste dans la distinction psychologique et métaphysique entre la durée et l'espace.

Nous avons vu, dans le chapitre précédant, que dans la pensée de James les différences de quantité soient accompagnées de celles de qualité[2331]. Aux yeux de James, la différenciation quantitative de l'activité humaine (du bas en haut, du réflex jusqu'à l'apparition de la nouveauté) comporte un changement essentiel de manière que même la « moindre différence est importante »[2332]. Quant à Bergson, le Français conçoit le temps comme invention et les manifestations de la volonté humaine se différencient selon leur qualité ; en

[2328]James et Bergson luttent ensemble contre l'intellectualisme; voir à titre d'exemple, la lettre de James à Bergson (le 13 juin 1907, *Mélanges*, p. 723) et les lettres-réponses de Bergson à Pitkin et à Kallen qui essayèrent de mettre en contraste les théories de James et de Bergson. Selon Pitkin (professeur à Columbia), James déforme la thése de Bergson sur l'intelligence, voir «James et Bergson: or, Who is Against Intellect?», p. 225-231. Kallen, élève de James à l'Université de Harvard, prétends que l'intuition bergsonienne n'est pas convenable avec le pragmatisme de l'Américain. Voir *William James and Henri Bergson. A study in Contrasting Theories of life*, p. 2001. Voir aussi la lettre de Bergson à Pitkin (le 18 mai 1910) et celle à Kallen (le 28 octobre1915) dans Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 21-33.

[2329]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 307-309. Dans le cadre des conférences à Edimburg (les "Hibbert Lectures") à Oxford en 1908, James consacre une conférence entière à Bergson, intitulée : « Bergson and His Critique of Intellectualism» qui a été éditée en 1909 dans son œuvre *Un univers pluraliste* (le titre entier et original est le suivant : *A Pluralistic Universe, Hilbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*). Voir aussi Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, p. 90 (note 90, éd. crit.).

[2330]Voir. S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Bergson», p. 119-121.

[2331]Voir chap. 3 (sect. A. 2).

[2332]«The Importance of Individuals», *WB*, p. 191.

bref, comme le souligne Madelrieux, « si Bergson est le philosophe des différences de nature, James est celui des différences de degré »[2333].

La dégradation de la vie psychique entre l'automatisme et l'action entre de deux pôles extrêmes existe chez Pierre Janet aussi. Le modèle de James est en accord avec la théorie de Janet touchant la différenciation des degrés qui caractérise l'activité humaine. Néanmoins, tous les trois (James, Janet et Bergson) s'orientent, contrairement à Freud, vers une « vision uniformisante » du psychisme ; or, tous les quatre affirment une sorte de bipolarité de la conscience dont la fonction est avant tout pratique et non pas cognitive ou contemplative[2334].

Généralement, comme nous avons montré, les voies qui suivent James et Bergson, les voies « qu'ils ouvrent » à un empirisme élargi sont différentes. La convergence et à la fois la divergence entre James et Bergson se résument à une question, à un point et, selon la remarque de Worms, à un « double centre » : celui de la priorité différente que chacun de deux philosophes attribue aux termes de la réalité et de la vérité. Plus spécifiquement, pour Bergson la réalité est quelque chose de supérieur de la vérité ; de manière inverse, James prétend la supériorité de la deuxième comparativement à la première. Par ailleurs, tous les deux affirment l'existence d'un « écart dynamique et fécond » entre la vérité et la réalité[2335].

Ce que James conçoit comme vérité consiste dans des relations des expériences[2336] et l'accord de la vérité avec la réalité, de l'idée avec de la chose se pose « non comme celui d'une copie, mais comme celui d'un guide qui nous conduit à la chose»[2337] ; cela signifie que la vérité vécue nous montre une réalité. Le pragmatisme de James est d'abord un pluralisme[2338], une expérience des relations, une pluralité des relations ; en cela réside l'unité de l'univers pluraliste[2339]. La théorie bergsonienne sur la fonction des images (la théorie de la perception dans *Matière et mémoire*) converge avec celle de l'empirisme radical de James[2340];

[2333]Voir S. Madelrieux, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et Psychologie chez James et Bergson», p. 121.

[2334]Voir F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, p. 108-111.

[2335]Voir *ibid*., p. 131-139.

[2336]Voir *ECR*, p. 552; sur ce sujet voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 309-315.

[2337]Voir É. Caillot, *William James et le pragmatisme*, p. 97.

[2338]Voir Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, p. XXX (éd. crit., introduction). Voir également du même auteur, *William James. L'attitude empiriste*, p. 319, 329-336. L'approche pluraliste a joué un rôle crucial afin que James puisse surmonter l'influence de Renouvier sur sa pensée et accepter l'existence de l'indétermination dans l'expérience du changement. En ce qui concerne ce sujet, voir chap. 3 (sect. A. 2).

[2339]S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 341-342.

[2340]Voir F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, p. 133, 143. Voir aussi la lettre de Bergson à James (le 20 juillet 1905) dans Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 71-72. L'empirisme radical de James, "l'expérience pure" constitue le lien des relations entre les expériences. Voir

néanmoins, les deux théories s'appuient sur les points différents : James au flux des expériences, Bergson à la durée en tant que principe empirique (psychologique) et métaphysique qui fonde la distinction radicale de la matière et de l'esprit[2341]. Pour Bergson la réalité est une et en même temps multiple, tandis que pour James les vérités révèlent avant tout des possibilités multiples qui ne correspondent pas à une réalité unique, mais plutôt elles nous indiquent des réalités multiples[2342]. Pour parler brièvement, l'accord profond de James et de Bergson consiste dans l'expérience de la nouveauté ; il subsiste toutefois encore un désaccord fondamental concernant la manière dont s'opère ladite expérience et la place qu'elle occupe relativement à la réalité.

3/ L'expérience religieuse

Biran, James et Bergson se rencontrent à nouveau sur le thème de l'expérience religieuse à laquelle se cristallisent toutes les trois conceptions de la volonté.

I/ L'expérience religieuse chez Biran : À partir de l'année 1818 le philosophe français semble réformer sa théorie sur l'effort. La recherche d'un point d'appui, d'un «but fixe»[2343] afin de s'établir la maîtrise de soi recours à la force divine[2344] et cela signale une insuffisance de la volonté, du sujet lui-même qui cherche un complètement[2345]. Le contact avec la force supérieure rendra possible le contrôle des variations psychiques en raison de la dimension corporelle, de la vie des affections. La vie de la grâce (la vie de l'esprit) est la vie supérieure contrairement aux deux autres, celle-ci des affections et celle-là de la volonté ou, autrement

« Does "Consciousness" Exist? », *ERE*, p. 4-5. Dans ce cadre, le sujet et l'objet ne désignent qu'une distinction pratique et guère ontologique. Voir « La notion de Conscience », *ERE*, p. 117. Cf. « Does "Consciousness" Exist? », *ERE*, p. 5.

D'ailleurs, le moi ou le sujet pour James ne constitue qu'une convention ; la conscience s'identifie avec le processus d'interprétation ou plutôt d'appropriation de l'expérience pure. Voir D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme,* p. 33-56, notamment p. 33-42, 53-56. L'affinité entre l'unité de l'expérience (qui n'est ni sujet ni objet) et les images bergsoniennes à été déjà signalée par Jean Wahl, voir *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, p. 96.

[2341]Voir F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, p. 142-144. Cf. Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, p. XXXVII-XXXVIII.

[2342]Voir Henri Bergson*, Sur le pragmatisme de William James*, p. XXX (éd. crit., introduction). Voir aussi du même auteur, *William James. L'attitude empiriste*, p. 319, 329-336.

[2343]*Journal*, t. I (le 1 mai 1816), p. 123.

[2344]Voir *ibid.*, t. II (entre le 8 et le 12 juin 1818), p. 128.

[2345]Voir *ibid.*, t. I (le 16 avril 1815), p. 66.

dit, la vie de l'homme qui est faible vis-à-vis de la vie organique[2346]. C'est sous l'influence de Dieu que l'homme s'accomplit[2347] et non pas avec la morale des stoïciens qui ne peut pas fournir une «expérience morale intégrale» comme le christianisme[2348]. L'intervention de la force divine cause un problème pour autant: du fait que l'activité du sujet se rattache à la grâce de Dieu, c'est cette seconde qui prend un rôle actif vis-à-vis du moi, du sentiment de l'effort moteur.

En particulier, Biran s'approche de la pensée de Fénelon (1651-1715) et de la doctrine mystique du quiétisme qui vise à l'union avec le Dieu à travers surtout de l'ascétisme. Biran passe de la morale sensitive de Rousseau à la théologie de Fénelon, au christianisme et cela déterminera l'étape finale de sa pensée, celle de la troisième vie. En contradiction avec la théologie de Pascal, Biran trouve chez Fénelon une grâce divine qui ne se lie pas à la notion de pêche[2349]. Dans ce cadre, le contact avec le Dieu exige «la sortie de nous-mêmes»[2350] voire l'abolition de l'existence humaine, la «désappropriation du moi»[2351], puisque notre moi se consiste dans la relation de la volonté et du corps. Biran se demande comment il pourrait «réconcilier » sa propre théorie psychologique avec la transcendance de la foi[2352]; or, la question la plus difficile est ce que l'homme peut faire tout seul sans l'aide d'un principe moral originaire de l'extériorité[2353]. La véritable question du philosophe est la suivante : dans quelle mesure la volonté humaine peut-elle agir sans recourir à la liberté absolue, à la force de Dieu?

La troisième vie de Biran, selon Gouhier, vise à l'anéantissement du corps et, par conséquent, cette espèce de vie se caractérise par une «passivité spirituelle et s'explique par l'intervention d'une puissance transcendante»[2354]. L'esprit chez Biran prend le sens d'une force plus ample en se distinguant du moi et de la volonté; en outre, le changement du rôle du corps signifie notamment un changement de la signification de la résistance organique et cela a comme conséquence l'affaiblissement de l'effort moteur volontaire. Azouvi parle de

[2346]Voir H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p. 137-138.

[2347]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 268.

[2348]Voir H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 388.
[2349]Voir ibid., p. 396-410. La première référence de Biran à Fénelon est datée du 1815.

[2350]Fénelon, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, p. 315 (cité par François Azouvi, voir du même auteur, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 395).
[2351]*Journal*, t. II (le novembre 1820), p. 299. La "désappropriation du moi" s'opère selon le 'modèle' de Fénelon. Voir H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 406.

[2352]*Journal*, t. II (le 28 décembre 1818), p. 197.
[2353]*Ibid.*, t. II (le 21 septembre 1819), p. 159-160.
[2354]Voir H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 393. 405-407.

"disparition" de l'effort chez Biran qui s'accompagne de la transition du philosophe à une psychologie ontologique qui atténue l'effort immanent du moi[2355].

Plus spécifiquement, suivant Azouvi, autour des années 1813-1815 commence la réflexion ontologique de Biran et, après cela, le thème de l'effort moteur s'affaiblit[2356]. Selon le même auteur, après 1813, Biran avancera à une distinction entre les phénomènes et les noumènes, entre la réalité sensible et la réalité intelligible. Le moi et le corps sont les manifestations au monde sensible de la force absolue et de l'inertie absolue. Le sentiment de l'effort, désormais, constituera un phénomène de l'âme sous la surveillance de la force absolue. L'accomplissement de l'homme à travers la grâce divine signifie que l'homme s'élève en affranchissant sa propre nature, celle de l'effort moteur volontaire comme relation entre la force hyperoganique et l'élément organique[2357].

Nous répétons, à ce point, que Biran distingue l'âme humaine du moi[2358] ; les termes de "âme absolue" et de corps absolu" sont hors de la sphère subjective. Le sujet ne se connaît pas comme absolu, mais comme quelque chose de relatif dont la connaissance est avant l'absolu. Plus spécifiquement, le sujet ne se connaît pas comme absolu, mais il peut « croire à l'absolu de son âme ou de son corps »[2359]. Dans tous cas, en dépit de l'absorption en Dieu et de la perte du sentiment du moi, l'âme se maintient[2360] et «développe des facultés d'ordre supérieur»[2361]; «l'âme heureuse se porte d'elle-même en haut, n'étant plus retenue par le corps»[2362]. L'âme constitue une force virtuelle qui préexiste de la force volontaire; l'âme s'accomplit dès qu'elle se sépare de la volonté personnelle pour vivre comme il lui faut en s'orientant vers l'esprit[2363].

Comme nous avons déjà mentionné, d'après Baertschi, le thème de la permanence du moi[2364] eut conduit le philosophe à la réflexion autour l'existence d'un non-perçu, d'un absolu, d'une substance. Ainsi, le moi nouménal (le moi absolu) se distingue du moi phénoménal (le moi vécu); « le noumène est donc ce qui reste, le phénomène ce qui change ». Certes,

[2355]Voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 429, 434-435, 446-447.

[2356]F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme,* p. 429.

[2357]Voir *ibid*., p. 323-337. Sur la distinction et la rapport entre les phénomènes et les noumènes, voir P. Montebello, *La décomposition de la pensée,* p. 202-219.

[2358]Voir chap. 1 (sect. C. 4).
[2359]P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, p. 6-7.

[2360]Voir *DEA,* « Derniers Fragments », p. 322.
[2361]*Journal* (le 3 août 1822), t. III, p. 181.
[2362]*Ibid.* (le 25 avril 1824), t. II, p. 424.
[2363]Voir *Commentaires et Marginalia : dix-septième siècle*, « Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz », (t. A, XI-1), p. 149.
[2364] Voir chap. 1(sect. C. 1).

l'ontologie biranienne se fonde sur la théorie psychologique du philosophe, celle de l'effort moteur[2365] de telle manière que la première n'existe pas sans la seconde[2366].

Le fait que le philosophe de Bergerac s'occupa des questions ontologiques n'implique pas nécessairement la formation d'une théorie ontologique. Devarieux met l'accent sur l'importance de la troisième vie, celle de la présence de Dieu sans parler d'ontologie biranienne. Pour ce qui est de la présence de l'effort dans la vie de l'esprit (de la grâce), la même auteure soutient que le philosophe n'a pas répondu «univoquement», «malgré quelques échappes ou embardées sporadiques»[2367]. Ainsi posée, la priorité donnée à la force divine paraît rendre l'effort moteur plus faible, toutefois cette notion demeure présente dans la pensée de Biran dans son rapport (peut-être contradictoire) avec la force divine, à l'égard de la compatibilité entre la vie humaine et la vie en Dieu.

Cela nous le vérifions dans l'œuvre de Biran: d'après le philosophe, les états de l'extase sont «momentanées» et «transitoires»; ainsi, l'animalité et l'humanité ne s'éliminent pas; la personne «subsiste»[2368]. Par ailleurs, le philosophe semble attribuer à l'effort un rôle préparatoire par rapport à la vie de l'esprit. Comme nous lisons:

« Désirer (sentir ses besoins, sa misère, sa dépendance), et faire effort pour s'élever plus haut; prier, tenir l'œil tourné vers la source d'où vient la lumière; ainsi, l'homme se trouve en possession d'un trésor infini, inépuisable. Plus il use de ce trésor, plus il devient l'ami de Dieu et participe à tous les dons de la sagesse »[2369].

Les trois vies chez Biran se distinguent l'une de l'autre; la vie de l'esprit signale une autre espèce d'activité qui se manifeste à travers l'influence divine. De ce point de vue, la troisième vie est celle de la vie unifiée, la vie de l'âme. Selon Montebello, la vie machinale (celle des affections) et la vie spirituelle, la physiologie et la théologie, sont symétriques l'une à l'autre, du fait que toutes les deux se présent coextensives à l'absence de l'activité du moi[2370]. D'ailleurs, la "crise morale" de Biran (à partir de 1817-1818), la constatation que la vie morale n'est pas possible, est le « signe d'un dérèglement de la volonté, d'une volonté qui ne donne

[2365]Voir B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 195-198, 205, 209, 259. Selon le même auteur, la distinction biranienne entre le phénomène et le noumène n'est pas d'origine kantienne. Voir ibid., p. 198-199.

[2366] Voir P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, p. 17-19.

[2367]Voir A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, p. 377.

[2368]*Journal*, t. II, (le 12 décembre 1821), p. 342.

[2369]*Anthropologie*, Naville, t. III, p. 532-533 (cité par Henri Gouhier dans *Les conversions de Maine de Biran*, p. 391) (c'est nous qui soulignons).

[2370]Voir. P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, p. 62. Sur ce sujet, voir *Journal*, t. II, (le 11, 12 et 13 décembre 1818), p. 188.

plus de règles à la vie sensible ». Ainsi, la négation totale de moi se présente être « une nouvelle forme d'accomplissement, non plus personnel mais absolu »[2371].

Cependant, la pensée de Biran avance au niveau supérieur de l'existence, à celui de la morale, de la maîtrise absolue des passions sans abolir de manière définitive l'ambiguïté de l'existence, c'est-à-dire la variabilité du sujet. La troisième vie achève à déchirer, dans une certaine mesure, le lien entre l'organique et le vouloir en introduisant la vraie liberté. En cela réside alors l'ambiguïté de la vie humaine: l'existence de l'homme consiste dans une double relation entre la volonté et le corps et ce dernier délimite sa liberté. Afin de se libérer du lien matériel[2372], le sujet offre sa force et il semble abandonner sa propre volonté, c'est-à-dire son individualité, mais l'état d'extase (de l'occupation par Dieu) ne dure pas longtemps. Nous pourrions développer la question fondamentale de Biran sur l'influence de l'organique sur la conscience, car il nous paraît que cette question, dans l'étape finale de sa pensée, se pose de manière suivante: jusqu'à quel point la liberté pure peut vaincre les variations du moi (provoquées par l'élément organique) et surmonter l'existence du moi comme effort ?

La question concernant les limites entre la force de Dieu et la volonté personnelle se trouve chez Bergson aussi. Suivant Bergson, le grand mystique maintient son élément personnel[2373]; les grands mystiques se présent être «patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes»[2374] en offrant leurs âmes à la force divine, en voulant être l'instrument de Dieu[2375]. Certes, la notion de grâce ne se présente pas elle-même dans la pensée de Bergson, mais, selon la remarque de F. Keck et de G. Waterlot, le fait que le grand mystique laisse sa propre volonté pénétrer par Dieu, pour prolonger l'œuvre divine, fait apparaître la notion de grâce[2376]. L'ouverture à l'appel de Dieu modifiera la personnalité du grand mystique sans abolir de manière nécessaire sa propre existence; ladite modification apparaît plutôt comme un enrichissement qui s'inscrit dans l'évolution de la vie en surmontant à la fois son pouvoir.

II/ Les variétés de l'expérience religieuse chez James : L'Américain répliquent aux positivistes et aux rationalistes également que les expériences religieuses sont "vraies", étant

[2371]Voir P. Montebello, *La décomposition de la pensée,* p. 253 et p. 258.

[2372] En ce qui concenrne le rapport de Biran avec la philosophie platonicienne ; voir H. Gouhier στο *Les conversions de Maine de Biran*, p. 311-367.

[2373]Voir à titre d'exemple, *DSMR*, *Oeuvres,* p. 1059/102.

[2374]*Ibid*.*,* p. 1173/246.

[2375]Voir *ibid*., p. 1172/245.

[2376]Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 475-476 (éd. crit. PUF, note 136).

donné de l'influence qu'elles exercent sur l'action des individus[2377]. Il s'agit d'un critère qui se pose selon les principes du pragmatisme: si la notion de Dieu est efficace pour certains, pourquoi il faut nier son existence[2378]? Comme nous avons vu, l'existence de Dieu, selon James, est une probabilité qui se fonde sur l'expérience personnelle -sur l'influence de cette expérience sur l'action de l'individu.

La question concerne donc l'utilité de l'idée de Dieu, sa vérification empirique au lieu de son existence réelle. Le terme des "états mentaux exceptionnels " (exceptional mental states), comme ce sont ceux du fou, du saint, du héros ou même du médium, se réfèrent à l'existence d'un monde spirituel invisible qui se révèle par l'élargissement de l'expérience, par la baisse du seuil de la conscience, par la découverte du subconscient[2379]. Contrairement à la théorie de Pierre Janet, l'extension du champ de conscience (field of consciousness) a un sens positif; c'est par cela que la conscience "ordinaire" renonce à une force plus grande et c'est de cette façon que Janet expliquait le rétrécissement du champ de la conscience en lui donnant pourtant le sens d'une faiblesse mentale[2380].

James passe de la psychologie du subconscient de Janet au subliminal du parapsychologue britannique Frederic Myers (1843-1901)[2381]; James reprend l'existence d'une force au delà du champ de conscience, du subliminal, d'une vie au delà des marges de la conscience (extra-marginal life), au delà des limites entre l'actuel et le potentiel[2382]. Chaque conscience et subconscient participe dans un flux plus ample, le flux d'une Conscience supérieure et centrale au sein de laquelle coexistent les consciences particulières[2383]; ladite conscience préexiste des courants personnels de conscience en constituant en outre le "réservoir" des tous nos souvenirs. La Conscience supérieure paraît correspondre à ce que les religions appellent Dieu et ainsi James s'approche de la théorie de Gustav Théodore Fechner sur la "conscience de la Terre" (Earth consciousness)[2384].

[2377]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 214. Sur l'importance de la vérité chez James voir chap. 4 (sect. C. 1).

[2378]Voir Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 111-112 (éd. crit. PUF, note 8).

[2379]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 363. Cf. chap. 3 (sect. C. 3).

[2380]Voir *ibid*., p. 386. Cf. chap. 2 (sect. B. 2).

[2381]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 371. Sur l'appréciation de Myers par James, voir « Frederic's Myers Service to Psychologie », *EPR,* p. 192-202 et surtout p. 196-200. Cf. également *VRE,* p. 191.

[2382]Voir *VRE,* p. 189-191.

[2383]Voir *PU*, p. 131.

[2384]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 408-411. Cf. « Introduction to Fechner's *Life after Death* », *ERM*, p. 116-119, « Notes on Echolalia in Mrs. Piper » et « Report on Mrs. Piper's Hodgson-Control », *EPR,* p. 253-360 et p. 19 respectivement.

L'expérience religieuse profonde et intense se distingue de celle du saint, car la première n'exige pas d'effort[2385]; contrairement à l'intensification de la volonté dans les cas des "grands hommes", aux deux manières principales de maximisation de la force volontaire (le guerrier et le saint), l'individu qui se met en contact profond avec la force de l'univers ne fournit aucun effort en ayant pas besoin de s'adapter au monde, ni au monde actuel (comme le fait le guerrier) ni au monde des idées (comme c'est le cas du saint)[2386]. L'expérience de Dieu est un changement moral, une renaissance de l'individu qui s'opère à travers la conversion à Dieu en unifiant le moi, en transformant sa partie négative et malheureuse en quelque chose de supérieur et d'heureux[2387].

Plus particulièrement, le philosophe distingue les hommes qui disent "oui" de ceux qui disent "non" pour soutenir que les seconds, en contradiction avec la "joie passive (passive happiness)" des premiers, visent à faire un effort plus intense[2388]. On dirait que la bonne analogie du labour et de l'équilibre, analogie strictement personnelle, conditionne le mode de vie qui est propre pour chacun; la quantité d'effort demandé conforme aux besoins d'énergie de l'individu et parfois renvoie à l'activité subconsciente -aux cas des efforts qui surmontent les niveaux ordinaires[2389].

D'après James, l'âme malade (sick soul), celle qui expérimente l'existence du mal comme une maladie)[2390], est plus complexe et plus complète et, par suite de cela, plus capable de nous révéler le sens profond de la vie[2391]. De même, le mode sain de vie (healthy-minded way of life) ne suffit pas pour constituer une théorie philosophique, car il ne considère l'expérience du mal (evil) comme une partie original (genuine) de la réalité; éventuellement, c'est le mode "malade" en acceptant et en expérimentant les faits négatifs qui peut nous fournir «la meilleure clé» pour accéder aux niveaux «les plus profonds de la vérité»[2392].

En résumé, la profonde expérience religieuse, selon James, est liée à la négativité due au sentiment de la présence du mal au monde non seulement comme un élément extérieur relativement à notre existence, mais comme un élément dont nous avons l'expérience intime.

[2385]Voir *VRE,* p. 45.

[2386]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 475.

[2387]Voir *VRE,* p. 157 et p. 194.

[2388]Voir *ibid.,* p. 240-241.

[2389]En ce qui concerne l'activité du subconscient comme élargissement de l'expérience de l'homme, voir chap. 4 (sect. C. 2).

[2390] Voir *VRE,* p. 109.

[2391]Voir S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 425.

[2392]*VRE,* p. 135-137.

En outre, la conversion en Dieu est associée au sujet du moi divisée (divided self) ; selon James, il y a des personnes qui ont de naissance une nature déséquilibrée en raison de la contradiction entre les pulsions et l'esprit[2393].

Dans une telle perspective, l'expérience supérieure du contact avec la force divine présuppose le sentiment du mal qui semble rendre nécessaire l'intervention de Dieu. Dans les cas des expériences religieuses profondes, contrairement à la manière de Bergson, l'individualité est abolie afin de guérir sa faiblesse en tant qu'âme "malade"[2394].

La philosophie de James est entre le naturalisme psychologique et la métaphysique spiritualiste par la psychologie du subconscient; l'expérience de Dieu se réalise avec l'élargissement de l'expérience, la baisse du seuil de la conscience. La psychologie du subconscient permet au philosophe de passer de la conscience (expérience) à une métaphysique spiritualiste, surnaturelle et panpsychiste[2395]. James et Bergson, tous les deux rapportent l'expérience mystique et la "recherche psychique" à l'existence d'une source supérieure d''énergie qui lie les êtres humains ensemble[2396].

Évidemment, James ne fait pas réfèrence à une religion particulière, mais à un Dieu «universel et personnel»[2397] suivant les faits de l'expérience et en réfutant une doctrine théologique[2398]. Le philosophe également distingue la religion comme imitation et habitude de celle qui vécue et originale[2399]. Malgré l'affinité évidente avec Bergson, il faut ajouter que la distinction bergsonienne entre la religion-habitude et le véritable sentiment religieux se produit dans le cadre de la distinction entre le statique et le dynamique et, ensuite, entre le clos et l'ouvert. De l'autre côté, nous revenons à la troisième vie de Biran pour dire que pour lui aussi la religion apparaît être un fait psychologique de façon que la philosophie rencontre la religion «à ce qu'il y a de subjectif dans la vie religieuse, non à ce qui est objectif ou objectivable dans les religions»[2400]. En ce qui concerne le rapport entre James et Bergson, c'est remarquable que le second adopte la critique par James de l'approche

[2393] *VRE,* p. 137-139.

[2394] Cf. S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 425, 428.

[2395] Voir *ibid*., p. 414, 458.

[2396] Voir Henri Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, p. 120 (éd. crit. P.U.F., note 23).

[2397] Voir É. Callot, *William James et le pragmatisme*, p. 77.

[2398] Voir *VRE,* p. 263. Comme nous indique Jean Wahl, « sans doute James n'a pas eu d'expérience religieuse » ; toutefois, « devant les personnes qui ont de telles expériences religieuses, la réaction de l'esprit de James est faite d'admiration et comme d'envie. Une telle expérience serait pour lui une aide si précieuse ». Voir J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, p. 100, 103.

[2399] Voir *ibid*., p. 15.

[2400] Voir H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p. 161.

psychopathologique du phénomène de l'expérience religieuse, comme celle de Janet[2401]. En revanche, Bergson, comme James, affirmera que le mysticisme est une espèce de génie[2402]. James avait distingué l'expérience religieuse originale et profonde des automatismes psychologiques[2403].

Pour résumer le rôle et la signification de l'expérience religieuse par rapport à l'effort volontaire chez Biran, Bergson et James, nous pourrions remarquer les six points suivants :

1/ Pour tous les trois philosophes la communication avec le principe suprême ne consiste pas dans une doctrine religieuse, mais elle est conçue comme un accomplissement de la volonté humaine. Loin de discussions théoriques sur les attributs de Dieu[2404], c'est qui compte est la vérification de son existence dans l'expérience du sujet ; en outre, la communication avec la force divine peut concerner tous les hommes.

2/ L'identification avec Dieu implique le retour à la force initiale de la vie qui surmonte la dualité de la nature humaine. Néanmoins, pour Biran et pour James ledit retour s'opère en raison d'une faiblesse de la personne, tandis que Bergson le considère comme la forme la plus haute de réinvention du soi, l'espèce ultime de création.

3/ L'acte volontaire chez Bergson et chez James présuppose quelque chose de pénible ; ce qui l'essentiel est ce que l'homme peut faire en affranchissant les obstacles. Par contre, dans la pensée biranienne nous ne trouvons pas l'idée de l'effort comme une chose pénible, comme il n'existe ni l'apparition de la nouveauté (comme chez les deux autres) ni l'effort conçu comme création (comme chez Bergson). Pour Biran les dégradations de l'effort ne sont que quantitatives et le seul cas que l'action du sujet est modifiée en qualité est celui du contact avec la force d'un autre ordre, celle de Dieu en se mettant contre la nature[2405].

4/ Les multiples expériences religieuses de James fondées sur l'activité subconsciente ouvrent la porte du surnaturel ; de l'autre part, Bergson conçoit deux sortes de morale et de

[2401]Voir P. Janet, *De l'angoise à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments* (1928).

[2402]*DSMR, Œuvres,* p. 1169-1170/242-243 ; voir aussi Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 465 (éd. crit. PUF, note 84) et *VRE,* p. 15.

[2403]Voir *VRE*, p. 193. James contredit à la théorie de Janet, voir la thèse de Janet intitulée: *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889).

[2404]Bergson aborde la question sur la nature de l'homme (voir, *DSMR, Œuvres,* p. 1189/267-268). Quant à James, il « affirme l'existence d'un Dieu, bien que ce Dieu ne lui apparaisse que vaguement ».Voir J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, p. 103.

[2405]Voir *Journal*, (le 12 décembre 1821), t. II, p. 342.

religion. Pour parler brièvement, les termes de la dualité et des variétés constituent le point de différenciation de deux théories[2406].

5/ James ne semble pas fonder sa pensée entière sur la dualité de la nature humaine, malgré qu'il distingue le corps de l'âme. L'existence double et même contradictoire de l'homme est le point d'interrogation des pensées de Biran et de Bergson ; cela pourrait dériver de l'influence cartésienne sur la philosophie française, alors que pour James le seul conflit s'opère toujours entre les idées.

6/ La coïncidence entre la force humaine et divine n'est pas définitive ; au moins pour ce qui est de Biran et de Bergson, il nous semble qu'il y a une ambivalence du sujet entre le naturel et le transcendant, entre l'existence personnelle et la force divine.

CONCLUSIONS

[2406]Sur ce sujet, voir F. Worms, «Diversité de l'expérience religieuse chez James et Bergson: indications et perspectives», *Bergson et James. Cent ans après*, p. 141-142.

Bergson conçoit la conscience humaine sous les termes de la dualité de la mémoire et, par suite de cela, la conscience implique un choix constant; en cela résident des degrés de l'activité humaine qui se différencient selon l'effort que nous faisons. Nous avons alors interrogé l'effort chez Bergson pour savoir comment il pourrait élucider le lien intime entre les deux aspects de la mémoire. Le sentiment d'effort est étroitement lié au moment présent, ou bien plutôt à l'action présente qui ne peut être considérée que comme le point de jonction entre l'intériorité et l'extériorité, entre la vie temporelle et la vie spatiale.

Le terme de l'effort traverse l'ensemble de la philosophie bergsonienne ; après tout ce que nous avons vu, nous affirmerons que l'effort est présent dans la plupart des dualismes dont le philosophe fait usage. Dans ses rapports avac le double mouvement de la mémoire comme souvenir et simultanéiment comme perception, l'effort se révèle avoir un double sens en agissant comme force de conservation et à la fois comme force d'action. La disposition de l'effort constitue le critère de distinction entre l'action et l'automatisme, entre du spirituel et du matériel. Ceci nous permet de dire que l'effort détermine les deux significations du naturel chez Bergson, du naturel vu comme mécanique et du naturel qui renferme l'indétermination de la vie. En conclusion, l'effort apparaît être au cœur de la philosophie bergsonienne, partie intégrante de la réflexion psychologique et ontologique du philosophe, d esa théorie de connaissance et de sa pensée anthropologique.

Pour ce qui est de Biran, sa conception originale de l'effort moteur l'identifie avec le sentiment du moi; l'effort de la volonté chez Biran devient ainsi un synonyme du fait primitif de notre existence personnelle et individuelle. En dépit de la relation de filiation entre le philosophe de Bergerac et Bergson, nous avons longuement expliqué que, tandis que pour Biran le temps se produit par l'effort, Bergson radicalise le temps et l'effort est une condition qui renforcera ce qui existe comme fait ontologique, l'élément du nouveau. En s'appuyant sur sa propre conception de la durée, Bergson explorera autrement l'unité et la multiplicité de la vie en général, de la vie du point de vue psychologique, ontologique, sociale et morale. De même, la liberté chez Bergson s'associera à la création en exprimant une causalité psychologique et à la fois, alors que pour Biran la liberté se manifeste comme une causalité psychologique qui est avant tout sentie.

La transition de James d'une théorie psychologique à une pensée philosophique rejoindra la philosophie bergsonienne ; tous les deux ont beau partir des points différents (encore une fois, la distinction bergsonienne entre la durée et l'espace est d'importance capitale) et appliquer des méthodes inverses, ils conçoivent l'unité et la multiplicité de façon

similaire (mais non pas identique). Cependant, la priorité du Français est l'interrogation de la réalité et l'Américain met en valeur la vérité ou plutôt la pluralité des vérités.

En résumé, dans tous les trois philosophes, l'effort constitue un élément essentiel de la volonté (qui surmonte l'intelligence humaine), car c'est grâce à lui que s'actualisent les virtualités de la personne humaine. À la différence de Biran, James et Bergson mettent la force volontaire en liaison avec la création en lui attribuant le pouvoir de nous hausser au-dessus de nous-mêmes. À partir de là, l'effort chez les deux contemporains jouera un rôle principal à ce que chacun considère comme "élargissement de l'expérience". Comme nous avons vu, tous les trois philosophes considèrent l'expérience religieuse comme un enrichissement de la personnalité humaine ; dans ce cadre, l'expérience religieuse rencontre trois différentes conceptions de la force divine vis-à-vis de l'individu. Dans la pensée bergsonienne l'exemple du grand mystique exprimera le sommet de la volonté comme liberté, comme force d'insertion d'imprévisibilité dans la matière. De cette manière, l'expérience du grand mystique exprime les deux sens de la vie comme force immanente et comme transcendance. De l'autre part, le subliminal chez James aboutit à une conception panpsychiste presque, alors que chez Biran Dieu apparaît être un principe extérieur.

Notre étude a montré la place importante de l'effort dans la pensée de Bergson ; sa comparaison avec les conceptions de la même notion chez Biran et chez James nous a conduits à faire des remarques touchant l'ensemble de leurs pensées. Une analyse centrée sur le thème des différences de degrés et des différences de nature pourrait élucider comment l'approche de Bergson se différencie de celle de James. En outre, un examen plus attentif due la liaison entre l'âme et le moi chez Biran (ceci n'existe ni chez Bergson ni chez James) nous permettra de mieux comprendre l'évolution de la pensée biranienne.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ι. Έργα, γραπτά και μαθήματα του Bergson[2407]

- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Arnaud Bouaniche, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2007.
- *Matière et Mémoire* (1896), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Camille Riquier, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2008.
- *Le rire* (1900), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Guillaume Sibertin-Blanc, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2007.
- *Introduction à la métaphysique* (1903), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Frédéric Fruteau de Laclos, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2011.
- *L'évolution créatrice* (1907), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Arnaud François, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2007.
- *L'intuition philosophique* (1911), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Ghislain Waterlot, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2011.
- *Sur le pragmatisme de William James* (1911), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Stéphane Madelrieux, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2011.
- *L'énergie spirituelle* (1919), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquier, Guillaume Sibertin-Blanc, Ghislain Waterlot, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2009.
- *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Frédéric Keck, Ghislain Waterlot, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes», 2008.
- *Écrits philosophiques,* επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Arnaud Bouaniche, Élie During, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Frédéric Keck, Stéphane Madelrieux, Camille Riquier, Ghislain Waterlot, Frédéric Worms, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Quadrige/Grands textes»,
- *Œuvres*, Έκδοση της εκατονταετηρίδας από τη γέννηση του φιλοσόφου (Édition du Centenaire), επιμέλεια και υπομνηματισμός κειμένων André Robinet, εισαγωγή Henri Gouhier, Παρίσι, P.U.F., 1959, 3η έκδοση 1970.

[2407] Η πρώτη κριτική έκδοση στη σειρά «Quadrige/Grands textes» του εκδοτικού οίκου PUF έγινε υπό την εποπτεία του Frédéric Worms, ενώ η δεύτερη σχολιασμένη έκδοση στη σειρά GF του εκδοτικού οίκου Flammarion είναι υπό την εποπτεία του Paul-Antoine Miquel.

- *Mélanges*, επιμέλεια και υπομνηματισμός André Robinet σε συνεργασία με την R.-M. Mossé-Bastide, την M. Robinet και τον M. Gauthier, πρόλογος Henri Gouhier, Παρίσι, P.U.F., 1972.
- *Correspondances*, επιμέλεια και σχόλια André Robinet με τη συνεργασία της Nelly Bruyère, της Brigitte Sitbon-Peillon και της Suzanne Stern-Gillet, εισαγωγή André Robinet, Παρίσι, P.U.F., 2002.
- *Cours,* επιμέλεια έκδοσης Henri Hude, 4 τόμοι, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Épiméthée», 1990-2000

  Cours II. Leçons d'esthétique à Clermond-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au Lycée Henri IV, 1922.

  Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme, 1995.

  Cours IV. Cours sur la philosophie grecque, 2000.
- -« Histoire de l'idée du temps » : μάθημα στο Collège de France κατά το ακαδημαϊκό έτος 1902-1903, επιμέλεια έκδοσης: Arnaud François, στο Frédéric Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* (Παρίσι, P.U.F., σειρά «Épiméthée»), τομ. I, 2002, σ. 25-68.
- «Histoire des théories de la mémoire», μάθημα στο Collège de France κατά το ακαδημαϊκό έτος 1903-1904, επιμέλεια έκδοσης: Arnaud François, στο Frédéric Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes* (Παρίσι, P.U.F., σειρά «Épiméthée»), τομ. II, 2004, σ. 41-149.
- *Matière et Mémoire*, επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Denis Forest, Παρίσι, GF Flammarion, 2012.
- *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Bruno Karsenti, Παρίσι, GF Flammarion, 2012.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Emmanuel Picavet, Παρίσι, GF Flammarion, 2013.
- *Le rire* (1900), επιμέλεια κριτικής έκδοσης: Daniel Gronjnowski, Henri Scepi, Παρίσι, GF Flammarion, 2013.

ΙΙ. Έλληνικές εκδόσεις έργων και μελετών του Bergson

- Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης,* μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη, σειρά «Μείζονα Φιλοσοφικά», 1998.
- Henri Bergson, *Το γέλιο*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Αθήνα, Εξάντας, σειρά «Νήματα», 1998.

Παλαιότερη έκδοση: Μπερξόν, *Το γέλιο*, μτφρ, Νίκος Καζαντάκης, Εν Αθήναις, Εκδοτικός Οίκος Γεωργίου Δ. Φέξη, σειρά «Φιλοσοφική και κοινωνιολογική βιβλιοθήκη Φέξη», 1914. Επανέκδοση (με τίτλο εξωφύλλου *Το γέλιο*), 1965.

- Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης-Γιάννης Πρελορέντζος, επίμετρο Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2005.

Παλαιότερη έκδοση: Henri Bergson, *Η δημιουργός εξέλιξις*, πρόλογος και μτφρ. Κωνσταντίνος Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήναι, Εκδοτικός οίκος Ι. Βασιλείου, σειρά «Φιλοσοφική και κοινωνιολογική βιβλιοθήκη», 1925.

- -Ανρί Μπερξόν*, Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας,* μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 2006.

Παλαιότερη έκδοση: Ανρί Μπερξόν, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας,* πρόλογος και μτφρ. Βασίλειος Ν. Τατάκης, Αθήναι, Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Παπαδημητρίου, σειρά «100 Αθάνατα έργα», 1951.

- -Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, Δωδώνη, Μέρος Τρίτο [επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων], τόμος 34\Γ΄, Ιωάννινα, 2005-2007, σ. 97-119.
- Henri Bergson, *Η διανοητική προσπάθεια*, μτφρ. Έλλη Λαμπρίδη, Αθήναι, Βιβλιακά Καταστήματα Γεωρ. Η. Καλλέργη, σειρά «Μελέτες», Ιανουάριος 1929.
- Ερρίκου Μπερξόν (Henri Bergson), *Φαντάσματα και όνειρα. Ψυχή και σώμα*, μτφρ. Ανδρέας Δαλέζιος, Αθήναι, εκδ. Χ. Γανιάρη, 1927.
- Henry Bergson, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή-μετάφραση Νίκος Μακρής, Αθήνα, Εκδόσεις Δρόμων, 2006.
- Ερρίκου Μπερξόν, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου, Αθήνα, Δίφρος, 1962. Πρόκειται για μετάφραση της εκτενούς εισαγωγής, σε δύο μέρη, της δεύτερης και τελευταίας συναγωγής 'δοκιμίων και διαλέξεων' του φιλοσόφου, η οποία δημοσιεύτηκε με τίτλο *La pensée et le mouvant* (*Η σκέψη και το κινούμενο)* (1934).
- Henri Bergson, *Η φιλοσοφική ενόραση*, μτφρ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου, *Εποπτεία*, τχ. 1 (Απρίλιος 1976), αφιέρωμα: «Τι είναι φιλοσοφία», σ. 23-32.
- Henri Bergson, «Αλήθεια και πραγματικότης», μτφρ. Β. Κ. Π., *Τα Γράμματα* (περιοδικό της Αλεξάνδρειας), τομ. 1, τχ. 4, 1911, σ. 110-117.

Νεότερη έκδοση, Ερρίκος Μπερξόν, «Αλήθεια και πραγματικότητα», εισαγωγή στο William James, *Ο πραγματισμός*, μτφρ. Δ. Αλεξοπούλου, επιμέλεια Κ. Μετρινού, Αθήνα, Εκδόσεις Αναγνωστίδη, χ.χ., σ. 5-17.

ΙΙΙ. Έργα, γραπτά και ημερολόγια του Biran

- Οι παραπομπές γίνονται στην έκδοση των έργων του φιλοσόφου στον εκδοτικό οίκο Vrin, υπό την επιμέλεια του François Azouvi Paris : *(Œuvres de Maine de Biran*), τ. 20, Παρίσι, J. Vrin, 1984-2001.
- Εξαιρείται το *Ημερολόγιο* του φιλοσόφου η έκδοση του οποίου έγινε από τον Herni Gouhier (3 τόμοι, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1954-1957) καθώς και ο δεύτερος τόμος του *Προσωπικού Ημερολογίου* (*Journal Intime)* του φιλοσόφου (τ. 2 (1817-1824), εισαγωγή-σχόλια από τον A. de La Valette-Monbrun, Παρίσι, Plon, 1931. Επίσης, όσον αφορά το έργο του Biran *Δοκίμιο των θεμελίων της ψυχολογίας και της σχέσης της με τη μελέτη της φύσης* (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature)* ενίοτε παραπέμπουμε στην έκδοση του έργου από τον Pierre Tisserand (Παρίσι, Félix Alcan, 1932). Τέλος, λιγότερο συχνά παραπέμπουμε στην επιλεκτική έκδοση κειμένων του Biran από τον Ernest Naville (*Œuvres choisies,* τ. ΙΙΙ, Παρίσι, Dezobry E. Magdeleine et Cie, 1859).

ΙV. Έργα, γραπτά και μαθήματα του James

- Οι παραπομπές αναφέρονται στην συγκεντρωτική έκδοση των έργων του James στο *The Works of William James*, 17 τόμοι, Κέιμπριντζ, Μασσαχουσέτη και Λονδίνο, Αγγλία, Harvard University Press, 1975-1988, F. H. Burkhard, F. Bowers και I. Scrupskelis). Χρησιμοποιούμε επίσης την αλληλογραφία του φιλοσόφου (*The letters of William James,* τόμοι 2, Βοστώνη, The Atlantic Montly Press και Λονδίνο, Longmans, Green & C°, 1920 1922²).

V. Έλληνικές εκδόσεις έργων του James

- William James, *Οι παραλλαγές της θρησκευτικής εμπειρίας,* 2 τόμοι, μετάφραση : Βασίλης Τομανάς, πρόλογος : Η.Π. Νικολούδης, Αθήνα, Printa, σειρά « Στις πηγές της Γνώσης », 1999.
- William James, *Ο πραγματισμός*, μτφρ. Δ. Αλεξοπούλου, επιμέλεια Κ. Μετρινού, Αθήνα, Εκδόσεις Αναγνωστίδη, χ.χ., σ. 5-17.

VI. Άλλες πηγές

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

Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, «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), τομ. ΛΔ', 2005, σ. 241- 252.

Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Θεώνη, «Παράμετροι μιας υπόρρητης ηθικής στην μπερξονική φιλοσοφική βιολογία», Φιλοσοφία, τομ. 40, 2010, σ. 434-447.

Azouvi, François, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Παρίσι, Vrin, 1995.

Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique,* Παρίσι, Gallimard, σειρά « nrf essais », 2007.

Baertschi, Bernard, *L'ontologie de Maine de Biran,* Fibourg, Éditions universiaires de Fribourg, 1982.

Bain, *Alexander The senses and the intellect* (John W. Parker and Son, Λονδίνο, 1855) καθώς και τη γαλλική μετάφραση του έργου: *Les sens et l'intelligence*, καθώς και τη γαλλική μετάφραση του έργου: *Les sens et l'intelligence*, μετάφραση: E. Cazelles, G. Baillière, Παρίσι, 1874, σ. 51.

Belloy, Camille de, «Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources»*, στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2002, σ. 131-142.

Benton, Arthur L., « Bergson and Freud on Aphasia : A Comparison », στο A. Papanicolaou και P.A.Y. Gunter (επιμελ.), *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science,* Chur (Ελβετία), Harwood Academic Publishers, 1987, σ. 175-186.

Berthoz, Alain, «Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences»*,* στο F. Worms και A. Fagot-Largeault (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. IV, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2008, σ. 163-178.

Brès, Yvon *L'être et la faute*, Παρίσι, P.U.F., 1988, σ. 152-173: «Bergson et Freud»,

Binet, Alfred, *Étude expérimentale de l'intelligence*, Παρίσι, Schleicher, 1903.

Bouaniche, Arnaud, Keck, Frédéric και Worms, Frédéric, *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* Παρίσι, Ellipses, συλλογή « Philo-œvres », 2004.

Bouaniche, Arnaud, « L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2002, σ. 143-170.

Bréhier, Émile, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », *Les Études bergsoniennes*, 2ος τόμος, Παρίσι, P.U.F., 1949, σ. 107-128.

Callot, Émile, *William James et le pragmatisme*, Παρίσι-Γενεύη, Stlakine, 1985.

Čapek, Jacub, «Les apories de la liberté bergsonienne», στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. II, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2004, σ. 249-259.

Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique,* Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1976.

Cariou, Marie, *Lectures bergsoniennes*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Questions», 1990[1], 1997[2], σ. 33-79.

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

Corsini, Francesco « Bergson psychopathologue », στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. III, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2007, σ. 393-406.

Victor Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique,* Παρίσι, Paris, Vrin, 1931.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή « Quadrige », 1998²· ελληνική μετάφραση: Gilles Deleuze, *Ο μπερξονισμός*, εισαγωγή-επίμετρο-βιβλιογραφία: Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα, εκδόσεις Scripta, 2010.

Devarieux, Anne, « Gabriel Tarde lecteur de Maine de Biran ou "la difficulté formidable" », πρόλογος στο Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Παρίσι, Sanofi-Synthélabo, 2000.

Devarieux, Anne, *Maine de Biran. L'individualité persévérante,* Παρίσι, Millon, 2004.

Devarieux, Anne, «Évolutionnisme et psychologie: Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson», στο F. Worms και A. Fagot-Largeault (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. IV, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2008, σ. 215-236.

Dewey, John, « The Psychology of Effort », *Philosophical Review*, τχ. 6, Ιανουάριος 1897, σ. 43-56.

Dortier, Jean-François (επιμελ.), « Les émotions, source de la conscience. Entretien avec Antonio Damasio », στο *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*, Jean-François Dortier (επιμελ.), Éditions : Sciences Humaines, 1999[1], 2003[2].

Dupéron, Isabelle, *G.T. Fechner. Le parallélisme psychophysiologique*, Παρίσι, P.U.F., σειρά « Philosophies », 2000.

Famiani, Irene, « Pierre Janet: la perte de la *fonction du réel* et le langage dans la croyance délirante » στο Stancati, Claudia, Chirico, Donata και Vercillo Federica (επιμελ), *Henri Bergson: esprit et langage,* σ. 125-134.

Fénelon, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, XIV, *Œuvres de Fénelon*, 3 τόμοι, τ. I, Παρίσι, A. Martin, 1870.

Feneuil, Anthony, *Bergson. Mystique et philosophie,* Παρίσι, P.U.F., σειρά «Philosophies», 2011.

Fouillée, Alfred, *L'Évolutionisme des idées–forces*, Παρίσι, Alcan, 1920.

Fouillée, Alfred, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Παρίσι, Félix Alcan, 1889.

François, Arnaud, « Les cours du Collège de France et le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* », (υπό δημοσίευση, 2013).

François, Arnaud, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité, Παρίσι, P.U.F., σειρά «Philosophie d'aujourd'hui», 2008.

Freud, Sigmund, « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Παρίσι, Payot, συλλογή « Petite Bibliothèque Payot », 1965.

Freud, Sigmund, *Métapsychologie*, μετάφραση από τα γερμανικά στα γαλλικά Jean Laplanche και J.-B. Pontalis, Gallimard, σειρά « Folio essais », 1968.

Freud, Sigmund, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), μετάφραση στα γαλλικά: D. Messier, Παρίσι, Gallimard, σειρά « Folio-Essais », 1988.

Galois, Philippe, «En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue?», *Bergson et les neurosciences*, Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου Νευροφιλοσοφίας (Colloque international de neuro-philosophie), εκδόσεις Institut Synthélabo, συλλογή «Les empêcheurs de penser en rond», Le Plessis Robinson, 1997, σ. 11-22.

Gardner, Howard, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit*. Τίτλος πρωτοτύπου: *The Mind's new science. A History of the new cognitive revolution* (1985), μετάφραση στα γαλλικά: Jean-Louis Peytavin, Παρίσι, Payot, 1993.

Giancotti, Michele, « Bergson et Janet : contiguïtés et résonances » στο Stancati, Claudia, Chirico, Donata και Vercillo Federica (επιμελ), *Henri Bergson: esprit et langage*, σ. 141-145.

Goddard, Jean-Cristophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Παρίσι, Desclée de Brouwer, 2002.

Goddard, Jean-Cristophe, «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*»,στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, 2002, σ. 215-229.

Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran*, Παρίσι, Vrin, 1947.

Gouhier, Henri, « Maine de Biran et Bergson », *Les études bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, 1948, σ. 131-173.

Gouhier, Henri, *Maine de Biran par lui-même*, Éditions du Seuil, σειρά « Écrivains de toujours », 1970.

Granier, Jean, « Le concept de pulsion et son interprétation philosophique », *Métaphysique et Philosophie*, IIIes Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence, 1984, Les Belles Lettres, σειρά: « Confluents Psychanalytiques », 1985, σ. 81-126.

Harpe, Jean de la, « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », στο *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, Èditions de la Baconnière, 1943.

Henry, Michel, *Philosophie et épistémologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Παρίσι, PUF, 1965.

Hyppolite, Jean, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », δημοσιευμένο στη *Revue internationale de Philosophie*, 3ο έτος, τχ. 10, οκτ. 1949, επανεκδόθηκε στο Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Épiméthée »1971, τ. I, σ. 468-488.

Hude, Henri, *Bergson,* Παρίσι, Éditions Universitaires, σειρά « Philosophie européenne », 2 τόμοι, 1989-1990.

Hude, Henri, « Intuition et invention chez Bergson », *Annales bergsoniennes,* τομ. IV, σ. 179-200.

Hum, Pierre, « Ribot : l'oubli, fait biologique ou fait psychologique ? », στο Frédéric Worms (επιμελ.), *Le moment 1900 en philosophie*, σ. 237-251.

Janet, Paul, *Principes de Métaphysique et de Psychologie: leçons professées à la Faculté des lettres de Paris,* 1888-1894, Παρίσι, C. Delagrave, τομ. 2, 1897.

Janet, Paul, *Les maîtres de la pensée moderne*, Παρίσι, C. Lévy, 1883.

Janet*,* Pierre, *Les Obsessions et la psychasthénie,* Παρίσι, Alcan, 1903. Νέα έκδοση του έργου υπό την επιμέλεια του Serge Nicolas στο Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, πρόλογος : Serge Nicolas, εισαγωγή : Laurent Fedi, τ. I και II, Παρίσι, συλλογή: «Ψυχολογική εγκυκλοπαίδεια», L'Harmattan, 2005.

Janet, Pierre, *Les Névroses* (1905), Παρίσι, L'Harmattan, 2008.

Janet, Pierre, *De l'angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments,* Alcan, Παρίσι, τόμ. A' : 1926, τόμ B' : 1928.

Janet, Pierre, *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine,* Παρίσι, Alcan, 1889· τέταρτη έκδοση, Société Pierre Janet, 1973.

Janet, Pierre, *L'État mental des hystériques,* Παρίσι, Alcan, 1911².

Janet, Pierre, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps,* A. Chahine, 1928.

Janet, Pierre, *La force et la faiblesse psychologiques*, Παρίσι, Ιατρικές Εκδόσεις Norbert Maloïne, 1932.

Janet, Pierre, *L'évolution psychologique de la personnalité*, (Chahine, Παρίσι, 1929), Παρίσι, Société Pierre Janet, 1984, σ. 297.

Janicaud, Dominique, *Une généalogie du spiritualisme français* (1969), νέα έκδοση με τίτλο *Ravaisson et la métaphysique, une généalogie du spiritualisme français* (1997), Παρίσι, Vrin, 1997.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson,* P.U.F., 1959¹, 1989.

Jouhaud, Michel, «Bergson et la création de soi par soi», *Les Études Philosophiques,* Παρίσι, P.U.F., Απρίλιος–Ιούνιος 1992, σ. 195-215.

Kallen, H.M, *William James and Henri Bergson. A study in Contrasting Theories of Life*, 1914, John Shook (επανέκδοση), Early Defenders of Pragmatism, 4 τόμοι, Bristol, England and Sterling, Virginia, Thoemmes Press, 2001.

Kallen, H.M, *Why religion*, Νέα Υόρκη, 1927.

Καλλιγάς, Παύλος, σχολιασμένη μετάφραση της πρώτης και της τέταρτης Εννεάδας του Πλωτίνου, η οποία έχει εκδοθεί από το Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 2009.

Keck, Frédéric, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2002, σ. 195-214.

Keck, Frédéric, « Présentation générale de l'ouvrage », στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms (επιμελ.), *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* Παρίσι, Ellipses, συλλογή « Philo-œvres », 2004, σ. 5-37.

Keck, Frédéric, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille», τχ. 3, « Figures de l'irrationnel, méthodos.revues. Org/111, 2013, σ. 1-24.

Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη, Oxford University Press, σειρά «Past Masters», 1985¹, South Bend, Indiana, St. Augustine's, 2001².

Kranth-Gruber, Silvia, εισαγωγή στο William James, *Les émotions. Œuvres choisies I,* γαλλική μετάφραση απο τον Georges Dumas, συμπληρωμένη από τον Serge Nicolas και συνοδευόμενη από την μελέτη του C. G. Lange (1885) για τις συγκινήσεις, Παρίσι, L'Harmattan, σειρά « Encyclopédie Psychologique », 2006, σ. 7-24.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* (1902-1923), Παρίσι, P.U.F., 1951.

Lapoujade, David, «Intuition et sympathie chez Bergson», στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. III, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2007, σ. 429-447.

Lapoujade, David, *William James. Empirisme et pragmatisme,* Παρίσι, Les empêcheurs de pender en rond, 2007.

Lapoujade, David, «Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion*», στο F. Worms και A. Fagot-Largeault (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. IV, 2008, σ. 673-693.

Lapoujade, David, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, Les éditions de Minuit, 2010.

Lawlor, Leonard, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics,* Νέα Υόρκη, Continuum/Athlone Press, 2003.

LeDoux, Joseph, *The Emotional Brain :The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Weidenfeld and Nicolson, Λονδίνο, 1988.

Lemoine, Maël, « Durée, différence et plasticité de l'esprit » στο J.-L. Vieillard-Baron (επιμελ.), *Bergson. La durée et la nature*, Παρίσι, P.U.F. συλλογή « Débats philosophiques », 2004, σ. 99-117.

Lévi-Strauss, Claude, *Le Totémisme aujourd'hui,* Παρίσι, PUF,1962.

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Παρίσι, Alcan, 1910.

Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive,* Παρίσι, Alcan, 1922.

Loisy, Alfred, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*, Παρίσι, Émile Nourry Éditeur, 1933.

Le Roy, Georges, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Παρίσι, Boivin & Cie, 1937.

Mach*,* Ernst, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch Dargestellt*, βιβλίο IV, κεφάλαιο IV (1883), (γαλλική μετάφραση: *La Mécanique, exposé historique et critique de son développement,* Παρίσι, Hermann, 1904).

Madelrieux, Stéphane, *Wiliam James. L'attitude empiriste*, P.U.F., 2008.

Madelrieux, Stéphane (επιμελ.), *Bergson et James. Cent ans après,* Παρίσι, P.U.F., 2011.

Madelrieux, Stéphane, «De l'âme à l'inconscient. Métaphysique et psychologie chez James et Begson», στο του ιδίου (επιμελ.), *Bergson et James. Cent ans après,* σ. 99-121.

Madinier, Gabriel, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Παρίσι, Alcan, 1938.

Magnard, Pierre, «Bergson interprète de Plotin» στο Jean-Claude Pariente (επιμελ.), *Bergson. Naissance d'une philosophie,* Πρακτικά του συνεδρίου που έλαβε χώρα στο Clermont-Ferrand (17 και 18 Νοεμβρίου 1989), Παρίσι, P.U.F., 1990, σ. 111-119.

Maire, Gilbert, *Bergson. Mon maître*, Bernard Grasset, 1935.

Marin, Claire, «Ravaisson et Bergson: la science du vivant», στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. III, 2007, σ. 377-392.

Meletti-Bertolini, Mara, *Il pensiero e la memoria nella*, *Revue philosophique di Théodule Ribot (1876-1916),* Μιλάνο, 1991.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception,* Παρίσι, συλλογή «Tel», Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Παρίσι, Gallimard, σειρά NFR, 1960.

Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (πανεπιστημιακές παραδόσεις στην École Normale Supérieure ακαδημαϊκού έτους 1947-1948), Παρίσι, Vrin, 2002.

Minkowski, Eugène, *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Payot, Παρίσι, 1927[1], 2002.

Minkowski, Eugène, *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Παρίσι, PUF, 1933.

Miquel, Paul-Antoine, « De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie », στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. III, 2007, σ. 217-235.

Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran,* Γκρενόμπλ, Éditions Jérôme Millon, σειρά « Krisis », 1994.

Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Παρίσι, Ellipses, σειρά « Le vocabulaire de ... », 2000.

Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Παρίσι, P.U.F., 1959.

Mourélos, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Παρίσι, PUF, συλλογή «Bibliothèque de philosophie contemporaine»,1964.

Moutsopoulos, Evangelos, «Une dynamique ontologique: l'interpénétration», *Φιλοσοφία* (Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών), τχ. 40, 2010, σ. 473-474.

Μπανάκου-Καραγκούνη, Νίκη-Χαρά, *Διαστάσεις του ορατού. Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του M. Merleau-Ponty*, 2η αναθεωρημένη έκδοση Αθήνα, Εκδόσεις Έννοια, 2008.

Mullarkey, John «*La philosophie nouvelle,* or change in philosophy» στο John Mullarkey (επιμελ.), *The New Bergson,* Manchester και New York, Manchester University Press, 1999, σ. 1-16.

Nabert, Jean, « Les instincts et l'intelligence dans les Deux Sources de la Morale et de la religion », στο *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*,Παρίσι, PUF, 1994.

Nicolas, Serge, *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot* (1881), Παρίσι, L'Harmattan, 2002.

Panero, Alain, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de* Matière et mémoire, Παρίσι, L'Harmattan, σειρά « Ouverture philosophique », 2006 Paulhan, Frédéric, *Psychologie de l'invention*, Παρίσι, Alcan, 1901,1930 τέταρτη έκδοση.

Pérès, André, *Bergson. Le rire*, Παρίσι, Ellipses, σειρά « Philo-textes. Commentaires », 1998.

Pitkin, Walter B., «James and Bergson: or, Who is Against Intellect?», *The Journal of Philosophy, Psychologie and Scientific Methods,* τ. VII, τχ. 9, 28 Απριλίου 1910, σ. 225-231.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Bergson»: στο συλλογικό τόμο *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου,* Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 2003, σ. 49-78.

Prélorentzos, Yannis, « Bergson est-il durkheimien dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ? », *Φιλοσοφία,* Επετηρίς του κέντρου ερεύνης της ελληνικής φιλοσοφίας, αφιέρωμα στον I.N. Θεοδωρακόπουλο, Αθήναι, 2006, σ. 230-255.

Prélorentzos, Yannis, «Questions concernant la morale de Bergson», *Philonsorbonne*, *Revue de l'école doctorale de philosophie de l'Université Paris 1*, Publications de la Sorbonne, 2006-2007, σ. 103-129.

Prélorentzos, Iannis «Le problème de la délimitation des choses, des qualités et des états dans la continuité du tout de la réalité selon Bergson», στο A. Fagot-Largeault και F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τόμος IV, Παρίσι, P.U.F., συλλογή: «Épiméthée», 2008, σ. 433-466.

Prélorentzos, Yannis, «Vie et Conscience selon Bergson», *Φιλοσοφία* (Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας), τχ. 39, Αθήναι, 2009, σ. 325-346.

Πρελορέντζος, Γιάννης, « Η παρουσία της φιλοσοφίας του Bergson στη χώρα μας », *Κάτοπτρον Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, τόμος Β', Δεκέμβριος 2011, σ. 183-231.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», *διά-ΛΟΓΟΣ*, τχ. 2, 2012, σ. 128-148.

Πρελορέντζος, Γιάννης, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, Αθήνα, εκδόσεις Ευρασία, 2012.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Merleau-Ponty και Bergson : κριτική και συνάφειες», *Νεύσις* (Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών), τχ. 21, 2013 (υπό εκτύπωση).

Rageot, Gaston, « V^e^ Congrès international de philosophie », *Revue Philosophique*, 60, 1905, σ. 68-87.

Renouvier, Charles, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Παρίσι, Alcan, 1901.

Ribot, Théodule, *Les maladies de la mémoire,* G. Baillière, 1881.

Ribot, Théodule, *L'Imagination créatrice*, F. Alcan, Παρίσι, 1900.

Ribot, Théodule, «Les mouvements et leur importance psychologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, τ. VIII, Παρίσι, Alcan, 1879.

Riquier, Camille, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* » στο G. Waterlot (επιμελ.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, 2008, σ. 65-94.

Riquier, Camille, A*rchéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή « Épiméthée », 2009.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, παρουσίαση : Érik Leborgne, Παρίσι, Flammarion, 1997, βελτιωμένη έκδοση 2006.

Ρωμανός, Κωνσταντίνος Π., *Οικείωσις. Η ιδέα ενός Αισθητικού Ανθρωπισμού με αφετηρία τη Φιλοσοφία της Ζωής του Ανρί Μπερξόν,* μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδανός, 2001, συλλογή «Παραφερνάλια».

Schuetz, Alfred, «William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted», *Philosophy and Phenomenological Recherche*, τομ. 1, ν. 4 (Ιούνιος 1941), σ. 442-452.

Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Avec Henri Bergson [entretiens]*, Παρίσι, Gallimard, 1941· Mons, Sils Maria Édition, συλλογή «Collection les fac-similés», 2002.

Sitbon-Peillon, Brigitte, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », το F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, 2002, σ. 171-194.

Soulez, Philippe, « Lorsque Bergson parle de Freud », *Psychanalyse à l'Université* (επιθεώρηση του Εργαστηρίου Ψυχανάλυσης και Ψυχοπαθολογίας του Πανεπιστημίου των Παρισίων Paris VII), τ. 2, τχ. 5, Δεκέμβριος 1976.

Soulez, Philippe, «Lorsque Freud parle de Bergson », *Psychanalyse à l'Université*, τ. 3, τχ. 9, Δεκέμβριος 1977.

Soulez, Philippe, « La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», παρουσίαση Philippe Soulez, *Revue Philosophique*, 1987, τχ. 4, σ. 481-492.

Soulez, Philippe, *Bergson. Le Philosophe et l'Homme politique,* κρατική διδακτορική διατριβή (doctorat d'état), Université de Paris-Sorbonne, 1988.

Soulez, Philippe και Worms, Frédéric, *Bergson. Biographie,* Παρίσι, PUF, συλλογή: «Quadrige», 2002.

Stancati, Claudia, Chirico, Donata και Vercillo Federica (επιμελ), *Henri Bergson: esprit et langage* (πρόλογος : D. Chirici, C. Stancati και F. Vercillo, επίμετρο : D. Gambarara), Sprimont (Βέλγιο), Mardaga, σειρά « Philosophie et langage », 2001.

Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation,* Παρίσι, Alcan, 1890.

Tarde, Gabriel, *Œuvres*, Τόμος II, πρόλογος René Schérer, Institut Synthélabo, σειρά «Les empêcheurs de penser en rond », 1999.

Verdeau, Patricia, « Sur la rélation de Bergson à Spencer », στο F. Worms (επιμελ.) *Annales bergsoniennes,* τόμος III, 2007, σ. 361-376.

Verdeau*,* Patricia, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne,* Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2010.

Viataloux, J., *De Durkheim à Bergson*, Bloud et Gay, Παρίσι, 1939.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson et le bergsonisme,* Παρίσι, Armand Colin, συλλογή « Synthèse », σειρά « Philosophie », 1999.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Henri Bergson,* Αθήνα, Ατραπός*,* σειρά «Κείμενα Παιδείας», (δίγλωσση έκδοση: ελληνικά-γαλλικά), μετάφραση Έλενα Θεοδωροπούλου, 2001.
Vieillard-Baron, Jean-Louis, «Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson» στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2002, σ. 279-307.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Lettres inédites de Bergson»,στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. II, 2004, σ. 461-488.

Vinson, Alain, « La fausse reconnaissance, le pressentiment et l' "inquiétante étrangeté". Réflexions sur les conceptions respectives de Freud et de Bergson », *Les Études philosophiques*, 1991, τχ. 4, σ. 471-489.

Wahl, Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Παρίσι, Vrin, 1932.

Waterlot, Ghislain (επιμελ.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, Παρίσι, P.U.F., 2008.

Waterlot, Ghislain, « Le mysticisme, "un auxiliaire puissant de la recherche philosophique"? », στο G. Waterlot (επιμελ.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* Les Deux Sources de la morale et de la religion, σ. 249-277.

Waterlot, Ghislain, « Luxe et simplicite dans la pensée politique de Bergson. Politique et mystique face à la guerre », στο F. Worms (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τόμος V, 2012, σ. 175-195.

Whitehead, Alfred N., *Science and the modern world*, Cambridge University Press[1], 1926· Fontana Books, 1975.

Worms, Frédéric, « Le rire et sa relation au mot d'esprit. Notes sur la lecture de Bergson et Freud », στο Szafran, A. Willy, Nysenholc, Adolphe (επιμελ.), *Freud et le rire*, εκδόσεις Métailié, Παρίσι, 1994, σ. 195-223.

Worms, Frédéric, *Introduction à M*atière et Mémoire *de Bergson*, Παρίσι, P.U.F., συλλογή «Les grands livres de la philosophie», 1997.

Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Παρίσι, Ellipses, σειρά « Le vocabulaire de ... »,

Worms, Frédéric (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. I, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2002.

Worms, Frédéric (επιμελ.), *Annales bergsoniennes*, τομ. II, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2004.

Worms, Frédéric « Essai interprétatif : La vie est-elle la double source de la morale ? La philosophie morale de Bergson entre immanence et transcendance», στο A. Bouaniche, F. Keck και F. Worms (επιμελ.), *Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion,* 2004, σ. 61-70.

Worms, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Παρίσι, PUF, συλλογή « Quadrige/Essais. Débats », 2004.

Worms, Frédéric (επιμελ.), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Worms, Frédéric (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τόμος III, Παρίσι, συλλογή «Épiméthée», P.U.F., 2007.

Worms, Frédéric, «La biologie au sens ‘très compréhensif’ de Bergson à aujourd’hui », στο του ιδίου (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τόμος III, 2007, σ. 337-354.

Worms, Frédéric, « Dieu dans la philosophie de Bergson», Bergson. *L'Évolution Créatrice e il problema religioso*, Μιλάνο, Mimesis, συλλογή « Philosophie», 2007, σ. 51-60

Worms, Frédéric, και A. Fagot-Largeault (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* τομ. IV, Παρίσι, P.U.F, συλλογή « Épiméthée », 2008.

Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Παρίσι, εκδόσεις Gallimard, σειρά: «Folio essais inédit», 2009.

Worms, Frédéric (επιμελ.), *Annales bergsoniennes,* Παρίσι, P.U.F, τόμος V, συλλογή « Épiméthée », 2012.

Frédéric Worms, «Diversité de l'expérience religieuse chez James et Bergson: indications et perspectives», στο Madelrieux S. (επιμελ.), *Bergson et James. Cent ans après,* σ. 141-151.

Wundt, Wilhelm, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Λειψία,Verlag Von Wilhlem Engelmann, 1874, γαλλική μετάφραση: É. Rouvier, *Élements de psychologie physiologique*, Παρίσι, Alcan, 1886.

Χουρμούζιος, Αιμίλιος, « Φιλοσοφικό Λεξιλόγιο », στο Σαρτρ, *Το Φανταστικό,* μτφρ.-σημειώσεις Αιμ. Χουρμούζιου, Αθήνα, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1981.

Συντομογραφίες

1/ Έργα του Bergson

DI: Essai sur les données immédiates de la conscience

MM: Matière et mémoire

R: Le rire

EC: L'évolution créatrice

ES: L'énergie spirituelle

DSMR: Les deux sources de la morale et de la religion

PM:La pensée et le mouvant

2/ Έργα του Maine de Biran

I: Influence de l'habitude sur la faculté de pensée

MDP: Mémoire sur la décomposition de la pensée

A: De l'aperception immédiate

E: Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature

RPM: Rapports du physique et du moral de l'homme

DEA: Dernière philosophie: existence et anthropologie

3/ Έργα του James

EPs: *Essays in Psychology*

ERE: Essays in Radical Empiricism

EPR: Essays in Psychical Research

ERM: Essays in Religion and morality

ECR: Essays, Comments and Reviews

PBC: Psychology: The Briefer Course

P: Pragmatism

PP, I: The Principles of Psychology

PP, II: The Principles of Psychology

PU: A Pluralistic Universe

TT: Talks to teachers on Psychology

VRE: The Varieties of Religious Experience

WB: The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy

Table de matières

Introduction.....366

Chapitre premier
LA PERSONNALITÉ.....370

Chapitre II
L'INTELLIGENCE.....395

Chapitre III
L'INDÉTERMINATION DE LA VIE.....421

Chapitre IV
L'INTUITION.....450

CONCLUSIONS….....480

BIBLIOGRAPHIE.....482

Résumé

La question sur la volonté chez Henri Bergson (1859-1941) est étroitement liée à celle de la durée; la volonté doit être envisagée comme une force (et non seulement comme une faculté) au sein du temps créateur. Dans une telle perspective, le terme de l'effort ou bien plutôt le sentiment d'effort constitue une condition indispensable de la volonté. Notre recherche a comme but principal de démontrer l'affinité entre l'effort volontaire et la conception bergsonienne du temps comme invention.

Parallèlement, nous mettons l'effort bergsonien en comparaison avec deux autres théories sur la même notion : avec celle-ci de Maine de Biran (1766-1824) et avec celle-là de William James (1842-1910). En dépit de la relation de filiation entre Biran et Bergson, selon le premier le temps se produit par l'effort, tandis que Bergson radicalise le temps et l'effort est une condition qui renforcera ce qui existe comme fait ontologique, l'élément du nouveau. Malgré les différences entre la théorie psychologique de James et la durée bergsonienne, les deux philosophes se rencontreront de façon décisive sur le thème de l'expérience de la nouveauté.

De toutes manières, pour tous les trois philosophes l'effort constitue un élément essentiel de la volonté (qui surmonte l'intelligence humaine), car c'est grâce à lui que s'actualisent les virtualités de la conscience.

Abstract

The question about the notion of will in the philosophy of Henri Bergson (1859-1941) is closely related with the principal notion of his thought, the notion of duration. We have to study the notion of will as a force within the creative time and not only as a mental faculty. In this way, the term of the effort in Bergson's philosophy or more accurately the sentiment of the effort is the essential condition of the will. The aim of our research is to reveal the affinity between the voluntary effort and the Bergson's conception of the time as invention.

At the same time, our purpose is to compare the effort of Bergson with two other theories : with this one of Maine de Biran (1766-1824) and that one William James (1842-1910). Despite the filiation between Biran and Bergson, according the first one, the time is a product of the effort, while Bergson radicalize his conception of time and the effort is a condition which reinforces the ontological fact of the novelty. In spite of the differences between the psychological theory of James and Bergson's duration, the two philosophers will come across each other decisively regarding the topic of the experience of the novelty.

In any case, for all the three of them the effort is a principal element of the will, which exceeds the human intelligence, because of the fact that the effort actualizes the potentialities of the conscience.