

ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ*

Μέσα στα όρια ενός άρθρου δεν είναι φυσικά δυνατόν να γίνη λόγος για τή δικαιολόγηση μιᾶς ἀντιλήψεως περί τοῦ κόσμου.

Ἐξ ἄλλου ἐκεῖνο πού μπορεῖ νά πῇ ὁ καθένας μέ συντομία εἶναι ποιό νόημα ἔχει προσλάβει γι' αὐτόν βαθμιαῖα ἡ λέξη «μεταφυσική», σέ τί τήν ἀντιθέτει καί μέ ποιᾶ πρόθεση τή χρησιμοποιεῖ. Μιά ἐκθεση αὐτοῦ τοῦ εἶδους, πού ὀρίζει τήν ἔννοια διὰ τῆς χρήσεως τοῦ ὅρου, φυσικά δέν ἀρκεῖ γιά νά δικαιολογήσῃ τόν ὀρισμό τῆς ἔννοιας· εἶναι ὅμως τούλάχιστον παραδεκτὴ συμβολή στήν κοινωνιολογία τῶν ἰδεῶν, ἐάν βέβαια ἡ μή ἐμφανὴς μεταφυσική, πού ἀποκαλύπτεται μέσα στή χρήση τῆς λέξεως, εἶναι ἀρκετά διαδεδομένη.

Ἡ μεταφυσική λοιπόν, πού οἱ καντιανοὶ ἀνήγαγαν σέ σύστημα ἀρχῶν, τίς ὁποῖες χρησιμοποιεῖ ὁ ὀρθὸς λόγος γιά τή συγκρότηση τῆς ἐπιστήμης ἢ τοῦ ἠθικοῦ σύμπαντος (ἀμφισβητούμενη στή συνέχεια ριζικά ὡς πρὸς αὐτό τό ὀδηγητικὸ της ἔργο ἀπὸ τό θετικισμό) δέν ἔπαψε ἐν τούτοις νά ζῇ μιὰ παράνομη κάπως ζωὴ στή λογοτεχνία καί στήν ποίηση, ὅπου ἡ κριτικὴ τήν συναντᾷ ἐκεῖ σήμερ¹. Ἀκόμη ἐπανεμφανίζεται μέσα στίς ἴδιες τίς ἐπιστήμες, ὅχι γιά νά περιορίσῃ τό πεδίο τους ἢ γιά νά ὀρθώσῃ ἐμπόδια σ' αὐτές, ἀλλ' ὡς σχεδιασμένη καταγραφή μιᾶς ὁψεως τοῦ ὄντος, πού ὁ ἐπιστημονισμὸς ἀγνοοῦσε καί πού οἱ ἐπιστήμες ἔχουν βαθμὴδὸν μάθει νά τό ἀναγνωρίζουν. Αὐτὴ ἀκριβῶς τῇ μεταφυσικῇ ἐν ἐνεργείᾳ σκοπεύουμε νά προσδιορίσουμε σαφέστερα, ἀρχίζοντας κατὰ πρῶτον μέ τήν ἐμφάνισή της

*Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Νόημα καὶ ἀ-νοησία), Les éditions Nagel, 5η ἐκδ., Paris 1966, σελ. 145-172. Τό © τῆς μεταφράσεως στήν ἐλληνικὴ ἀνήκει στὸν ἐκδότη τοῦ παρόντος συγγράμματος.

1. Βλέπε τό ἔργο τῶν: Etienne καὶ Y. Gauclère, Rimbaud, σελ. 334: «Ἡ μεταφυσικὴ δέν εἶναι ἀναγκαίως ἡ τεχνητὴ ἔνωση τῶν νοητῶν ὄντων. Ὁ Rimbaud ἐνοιῶσε αὐτὸ πρὸ ζωηρὰ ἀπὸ ὅποιονδήποτε ἄλλο καί ἐπανασυγκρότησε τῇ μεταφυσικῇ τοῦ συγκεκριμένου. Εἶδε τὰ πράγματα καθ' ἑαυτά, τὰ ἄνθη καθ' ἑαυτά».

στόν ὀρίζοντα τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου.

* * *

Φαίνεται δύσκολο νά ἀρνηθοῦμε ὅτι ἡ μορφολογική ψυχολογία [1] ἀνατρέπει αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε «ὑπονοούμενη ὄντολογία τῆς ἐπιστήμης» καί ὅτι μᾶς ἀναγκάζει νά ἀναθεωρήσουμε τήν ἀντίληψή μας γιά τίς προϋποθέσεις καί τά ὅρια τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως ὥς παράδειγμα ἄς ἀναφερθῇ τό ἰδεώδες μιάς ἀντικειμενικῆς ψυχολογίας τῶν ζώων. Τό ἔργο τοῦ Koehler δείχνει ἀναμφισβητήτως ὅτι, ἐκτός ἀπό τό δικό μας ἀντιληπτικό σύμπαν, ἔχουμε νά ἀνασυνθέσουμε τό σύμπαν τοῦ ζώου σ' ὅλη του τήν πρωτοτυπία – μέ τίς «παράλογες» συνδέσεις του, τά κυκλώματά του, τά χάσματά του, – καί ὅτι, ἐάν τό ἐπιτύχουμε, τοῦτο δέν μπορεῖ νά συμβῇ, παρά ξεκινώντας ἀπό τήν ἀνθρώπινη ἐμπειρία μας γιά τό ζῶο, περιγράφοντας τήν καμπύλη τῆς συμπεριφορᾶς του, καθὼς φαίνεται σέ μᾶς, χρησιμοποιώντας τίς ποιοτικές διακρίσεις τῆς «δροσερότητας» καί τῆς «κοπώσεως», τῆς «καλῆς λύσεως» καί τῆς «κακῆς λύσεως», τῆς «συνεχείας» καί τῆς «ἀσυνεχείας», τῆς «ὀπτικῆς ἐπαφῆς» καί τῆς «μηχανικῆς συνδέσεως», ἔτσι ὥστε στό τέλος ἡ ἔρευνα νά ὁδηγῆται σέ συμπεράσματα, διεπόμενα ὄχι ἀπό ποσοτικούς νόμους τοῦ τύπου ἐρέθισμα-ἀντίδραση, οἱ ὁποῖοι θά ἦταν ἐφαρμόσιμοι σέ ὅλα τά εἶδη (species), ἀλλ' ἀπό μιά γενική ἀντίληψη γιά τήν ἐπεξεργασία τήν ὁποία ὑφίστανται ἀπό τό χιμπατζή τά ἐρεθίσματα πού παρέχονται σ' αὐτόν, ἀπό τήν ἐκτίμηση τῆς συνόλου συμπεριφορᾶς τοῦ χιμπατζή, ἔτσι ὅπως αὕτη ἀποκαλύπτεται ἀπό τή μεθοδική ἐρμηνεία τῆς συμπεριφορᾶς του. Τό ἔργο ἀποδεικνύει πράγματι πῶς εἶναι δυνατή μιά περιγραφική ἐπιστήμη καί βεβαιώνει τοῦτο τό παράδοξο πῶς γιά νά γίνῃ πραγματικά ἐπιστημονική ἡ ψυχολογία δέν πρέπει νά ἀπορρίψῃ ὀλοκληρωτικά ὡς ἀνθρωπομορφική τήν ἀνθρώπινη ἐμπειρία μας γιά τό ζῶο, οὔτε νά περιορίσῃ τά ἐρωτήματά της γιά τό ζῶο μόνο σ' αὐτά, πού θέτει ἡ φυσική ἐπιστήμη γιά τό ἄτομο ἢ γιά τά ὄξέα. Εὐρίσκουμε πῶς ὑπάρχουν ἄλλες ἀληθεῖς σχέσεις, ἐκτός ἀπό τίς σχέσεις μετρήσεων, καί ὅτι τελικά ἡ ἀντίληψη πού ἔχουμε γιά τό ἀντικειμενικό πρέπει καθ' ὀλοκληρίαν νά ὀρισθῇ ξανά. Ὁ Koehler ἔφερε σέ φῶς μιά κάποια δομή τοῦ ζωικοῦ σύμπαντος πού μελετᾶται, ἕνα «a priori τοῦ εἶδους», πού εἶναι ἡ προϋπόθεση τῶν σχέσεων τῆς μορφῆς «ἐρέθισμα-ἀντίδραση» καί ἀνέθεσε στήν ψυχολογία ὡς ἔργο τήν περιγραφή αὐτοῦ τοῦ συνόλου. Ἡ σύλληψη αὕτη ἐπεκτείνεται φυσικά στήν ψυχοπαθολογία καί στή γενική ψυχολογία, ἡ ὁποία ὤφειλε νά εἶναι ἕνας κατάλογος τῶν τυπικῶν συστημάτων τῆς συμπεριφορᾶς. Ἐάν τό ἔργο τοῦ Koehler *Ἡ εὐφυΐα τῶν ἀνωτέρων πιθήκων* ἀποδεικνύῃ κάτι, τοῦτο εἶναι κυρίως ὅτι δέν μπορούμε νά μιλήσουμε γιά τήν εὐφυΐα τοῦ ζώου προσδίδοντάς της τό ἴδιο νόημα πού ἀποδίδουμε στήν εὐφυΐα τοῦ ἀνθρώπου. Τό βιβλίο καλοῦσε τούς ψυχολόγους νά κατανοήσουν τίς μορφές συμπεριφορᾶς συμφώνως πρὸς τό νόμο τῆς ἐσωτερικῆς

τους ὁργανώσεως, καί ὄχι νά προσπαθοῦν νά εὕρουν σ' αὐτές τό ἀποτέλεσμα ἑνός συνδυασμοῦ ἀπλῶν καί καθολικῶν διαδικασιῶν.

Εἶναι περίεργη ἡ διαπίστωση ὅτι οὔτε τό βιβλίο τοῦ Koehler οὔτε γενικά οἱ ἔρευνες αὐτῆς τῆς σχολῆς ἐπιδοκιμάσθηκαν ἢ κρίθηκαν ἐν γένει ὡς πρὸς τίς κατ' ἐξοχήν νέες συμβολές τους².

Ἡ εὐφυΐα τῶν ἀνωτέρων πιθήκων εἶναι ἕνα ἔργο πού ἐντυπωσιάζει τόν ἀναγνώστη ὡς μιά νατουραλιστική ἀνθρωπολογία. Γίνεται λιγώτερο εὐαίσθητος στό νά κατανοήσῃ τήν ἐντονὴ ἀντίθεση πού ὑπάρχει σχετικά μέ τούς τρόπους πού οἱ ἄνθρωποι καί τά ζῶα δίδουν μορφές (gestalt) στά πράγματα, παρά στό γεγονός ὅτι ἡ συμπεριφορὰ τοῦ ζώου προϋποθέτει ὅτι ὑπάρχει ἤδη μιά διαμόρφωση (Gestaltung), ὅπως ἀκριβῶς προϋποθέτει ἡ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καί τούτη ἡ ἐντελὴς τυπικὴ ἀναλογία ὑπερισχύει ἐναντι τῶν πιό φανερῶν περιγραφικῶν διαφορῶν. Ἡ ψυχολογία τῆς μορφῆς ἀντὶ νά ὁδηγήσῃ σέ μιά ἀναθεώρηση τῆς μεθοδολογίας καί τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἰδεώδους, πού γιά πολὺ καιρὸ εἶχε ἀποκρύψει τήν πραγματικότητα τῆς «μορφῆς» (gestalt), δέν ἀναπτύχθηκε παρά μόνο τόσο ὅσο παρείχε πνοὴ νέας ζωῆς στή μελλοθάνατη μεθοδολογία. Ἡ Σχολὴ τοῦ Βερολίνου ἀπὸ τῆς μιάς πλευρᾶς ἀποσκοποῦσε νά περιγράψῃ τίς προνομιούχες μορφές τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς καί ἀπὸ τήν ἄλλη νά καθορίσῃ τίς συνθήκες πού παρωθοῦν νά ἐκδιπλωθῇ αὕτη ἡ συμπεριφορὰ. Ἡ ἐπιστροφή στήν περιγραφή καί ἡ προσφυγὴ στά φαινόμενα, σάν μιά νόμιμη πηγὴ ψυχολογικῆς γνώσεως, ἀπέκλειαν κατ' ἀρχὴν νά χειρισθῶμε τῇ

2. Ἐκπλησόμεθα, ἐπὶ παραδείγματός, πού ὁ J. Piaget (Psychologie de l' Intelligence, Armand Colin, édit., 1947) δέν βρίσκει τίποτε ἄλλο σ' αὐτὴν τὴν ψυχολογία, ἐκτός ἀπὸ μιά ἀνανέωση τοῦ ἐμφύτου a priori. Στὴν πραγματικότητα αὕτη ἔχει τόσο λίγο μειώσει τὸ ρόλο τῆς ἐμπειρίας στὴν ἀνάπτυξη, ὥστε ὁ Koffka (Die Grundlagen der psychischen Entwicklung) ἀντιθέτει ἐκτεταμένως τίς κατηγορίες τοῦ μαθαίνειν καί τοῦ παίζειν, ὥστε νά περιγράψῃ στὴν *Ψυχολογία* του (Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Rgg. von Dessoir) μιά ὀλόκληρη γένεση τῶν μορφῶν καί μιά ὀλόκληρη σειρά ἀπὸ μεταβατικὰς μορφές, ἀπὸ τίς συγκρητιστικὰς διασυνδέσεις τοῦ παιδιοῦ μέχρι καί τῶν *συνειρμῶν* (Verbindungen) τοῦ ἐνηλικοῦ. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο διακρίνει τούς μορφολογικοὺς ψυχολόγους ἀπὸ τὸν Piaget δέν εἶναι ὁ ρόλος τῆς ἐμπειρίας, πού εἶναι ὁ ἴδιος γιά ἀμφοτέρους, ἀλλὰ ὁ τρόπος μέ τὸν ὁποῖο κατανοοῦν τὴν σχέση μεταξὺ τῶν δεδομένων συνθηκῶν καί τῆς βιολογικῆς καί ψυχικῆς ἐπεξεργασίας. Γιά τούς μορφολογικοὺς ψυχολόγους (Gestaltistes) ἡ συσσωρεύση τῆς ἐμπειρίας τὸ μόνο πού κάνει εἶναι νά καταστήσῃ δυνατὴ μιά ἀναδόμηση, ἡ ὁποία θά ἀποκαταστήσῃ πάλι σέ ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο τὴν ἰσορροπία τοῦ ζῶντος ὄντος καί τοῦ περιβάλλοντός του. Μέσα στά καλύτερα χωρία τοῦ ἔργου του περίπου εἶται καί ὁ ἴδιος ὁ Piaget περιγράφει τὴν ἀνάπτυξη. Ἄλλ' ἐπειδὴ ἴσως δέν μένῃ αὐστηρὰ προσκολλημένος στὴν ἀρχὴ τῆς μορφολογικῆς ψυχολογίας, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ὅλο δέν εἶναι σέ καμμιὰ περίπτωσιν ἡ ἀπλὴ συνάθροιση τῶν μερῶν, συμβαίνει σ' αὐτόν νά ἐπανερχεῖται σέ μιά σχεδὸν ἡμιεμπειρικὴ ἀντίληψη γιά τὴν ἐμπειρία. Στὸ ἔργο του *La construction du réel chez l' enfant* (Ἡ συγκρότηση τοῦ πραγματικοῦ στὸ παιδί), μερικὲς φορές ἡ μετάβασις σ' ἕνα ἀνώτερο τύπο ἀντίληψεως καί συμπεριφορᾶς φαίνεται νά ἔχῃ ἐξηγηθῇ ἀπλῶς ὡς μιά πληρέστερη καί ἀκριβέστερη καταγραφή τῆς ἐμπειρίας, ἐνῶ αὐτὸ προϋποθέτει τὴν ἀναδιοργάνωση τοῦ ἀντιληπτικοῦ πεδίου καί τὴν ἐμφάνισιν μορφῶν, πού εἶναι εὐκρινῶς διαθρομωμένες.

μορφή (gestalt) σαν μία κατώτερη ή παράγωγη πραγματικότητα και να επιτρέψουμε στις εϋθύγραμμες διαδικασίες έρευνας και στον τρόπο μελέτης των πραγμάτων με τρόπο άποσπασματικό να αποκτήσουν τό προνόμιο, που τους δίνει ο έπιστημονισμός. 'Αλλ' ή Σχολή του Βερολίνου όπισθοδρόμησε μπροστά σ' αυτές τις συνέπειες' προτίμησε να μάς βεβαιώσει – με μία καθαρή πράξη πίστεως – ότι ή όλότης των φαινομένων ανήκε στο σύμπαν της φυσικής, και άπλως ή άναφορά μας σέ προχωρημένες μορφές φυσικής και φυσιολογίας μάς ύποχρεώνει να κατανοήσουμε πώς, σέ τελευταία άνάλυση, οι μορφές οι πιό σύνθετες έχουν τά θεμέλιά τους στις πιό άπλές. Μελέτησε κατά προτίμηση εκείνες τις μορφές, οι όποιες, δεδομένου ενός αριθμού έξωτερικών συνθηκών, έμφανίζονται στο εργαστήριο κυρίως τακτικά, δηλαδή μελέτησε τις κοινές αντίληπτικές λειτουργίες. 'Επεδίωξε με κάθε τρόπο την ακρίβεια των τύπων (formules), με τόν κίνδυνο να εγκαταλείψει μέχρι ενός σημείου τις πιό σύνθετες μορφές που έπηρεάζουν όλόκληρη την προσωπικότητα, που έξαρτώνται λιγώτερο από τις δεδομένες έξωτερικές συνθήκες και που είναι, γι' αυτόν ακριβώς τό λόγο, περισσότερο δύσκολο να άποκαλυφθούν, αλλά και περισσότερο πολύτιμες γιά τή γνώση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. 'Η ψυχολογία της αντίληψης ήλθε να αντικαταστήσει την παλαιά ψυχοφυσιολογία στον κεντρικό ρόλο των ψυχολογικών έρευνών. Στην πραγματικότητα, ή μελέτη των ψυχοφυσιολογικών λειτουργιών της όράσεως (με την άφηρημένη σημασία του βλέπειν τά χρώματα, τις άποστάσεις ή τις περιμέτρους) ποτέ δέν θά έπρεπε να επιδιωχθί έτσι, ώστε να βλαβή ή μελέτη των πιό συνθέτων μορφών συμπεριφοράς, που μάς φέρνουν σ' έπαφή όχι μόνο με έρεθίσματα, αλλά με άλλους ανθρώπους, με ζωτικές και κοινωνικές καταστάσεις. 'Η ψυχανάλυση (άφοϋ σώθηκε ή 'ίδια από τά άποκλειστικώς δικά της δόγματα) άποτελεί την όμαλή προέκταση μιας συνεπούς ψυχολογίας της μορφής. 'Εκλαμβάνοντας ως κεντρικό τμήμα της ψυχολογίας εκείνο που δέν άποτελεί γι' αυτήν παρά την περιφέρεια (σαν να ώφειλε ή ψυχολογία των στοιχειωδών λειτουργιών να μάς δώση άργότερα την ψυχολογία του όλου χρησιμοποιώντας την άπλη συσσώρευση των ειδικών έρευνών κατά περιοχές) επιτρέποντας στις αντίληπτικές λειτουργίες και στους νόμους της να κρατήσουν ένα προνόμιο που δέν τό άξιζαν, έξ αιτίας του ότι αυτές λίγο ή πολύ ύπόκεινται σέ ποσοτική έκτίμηση, συγκεντρώνοντας την προσπάθεια της νέας ψυχολογίας στο «λειτουργικό» και στο «άντικειμενικό», ένω αυτή έπρεπε να ζητήσει να ξαναβρή κάθε τι τό «περιγραφικό» και τό φαινομενολογικό' κάνοντας όλα αυτά ο έπιστημονισμός επεβράδυνε την άνάπτυξη της ψυχολογικής έπιστήμης.

Εάν άπεναντίας θέλαμε να όρίσουμε χωρίς προκατάληψη τό φιλοσοφικό νόημα της ψυχολογίας της μορφής, θά έπρεπε να πούμε ότι, φανερώνοντας τή «δομή» ή τή «μορφή» ως ένα συστατικό του όντος, τό όποιο δέν επιδέχεται άλλες άναγωγές, θέτει ξανά [ή ψυχολογία της

μορφής] υπό συζήτηση την κλασσική έναλλαγή της «ύπάρξεως ως πράγμα» και της «ύπάρξεως ως συνείδηση», θεμελιώνει μία επικοινωνία μεταξύ του άντικειμενικού και του ύποκειμενικού και άναμειγνύοντας κατά τέτοιο τρόπο αυτά, συλλαμβάνει με ένα νέο τρόπο την ψυχολογική γνώση, ή όποία δέν συνίσταται πλέον στο να διασπā αυτά τά τυπικά σύνολα, αλλά μάλλον στο να τά άγκαλιάζει και να τά κατανοή, δίνοντάς τους έκ νέου ζωή.

Είναι αυτόνοδοτο ότι τό παράδειγμα μιας σχολής, μιας σχολής που παραμένει άμφισβητούμενη, δέν θά μπορούσε να είναι μόνο του πειστικό. Θά άποκτούσε (τούτο) όμως σημασία, εάν μπορούσαμε να δείξουμε ότι γενικώς οι έπιστήμες του ανθρώπου προσανατολίζονται, ή κάθε μία με τόν τρόπο της, προς την άναθεώρηση αυτή των σχέσεων του ύποκειμενικού και του άντικειμενικού. 'Ως έκ τούτου είναι χρήσιμο αυτό που διαπιστώνουμε στη γλωσσολογία. 'Όταν θελήσουμε να μελετήσουμε τή γλώσσα, ακολουθώντας αϋστηρές μεθόδους, πρέπει κατ' άρχάς να άπαρνηθούμε αντίληψεις προεπιστημονικές ή άνιμιστικές, που παριστούν κάθε γλώσσα σαν ένα όργανισμό ή σαν ένα έλλογο όν, του όποιου ή εξέλιξη δέν θά είχε άλλο νόημα παρά να φανερώσει βαθμιαίως την άμετάβλητη ούσία του. Προτάθηκε λοιπόν να αντιμετώπισουμε τή γλώσσα ως πράγμα και να πρασπαθήσουμε να άποκαλύψουμε τούς νόμους των όποιων ή άλληλεπίδραση θά μπορούσε να εξηγήσει τά γλωσσικά γεγονότα. 'Αλλ' ή γλώσσα, όπως και ή συμπεριφορά, ξεγλιστράει και δέν ύπόκειται σέ άκρως έπιστημονική (scientiste) αντιμετώπιση.

Η έννοια του νόμου τέθηκε πάλι υπό άμφισβήτηση άκόμη και στο χώρο της φωνητικής, όπου έν τούτοις φαινόταν πώς ώφειλε να βρή ένα κατάλληλο πεδίο έφαρμογής' πρέπει να άρνηθούμε να άποσυνδέσουμε τό νόμο από τά γεγονότα, πρέπει να άρνηθούμε να κάνουμε τά γεγονότα να άπορροφηθούν με ίδεατό τρόπο από τό νόμο. «'Η φράση» c και a γίνεται ch στη γαλλική γλώσσα μεταξύ του πέμπτου και του όγδόου αιώνα» είναι ή έκφραση ενός ιστορικού συμβάντος, που συνέβηκε άπαξ, όπως ακριβώς ή φράση «οι Βουρβόνοι βασιλεύσαν στη Γαλλία από τό 1589 έως 1791»³. Με τό ιδεώδες ενός συστήματος νόμων «περισσότερο άληθινού» από τά γεγονότα, συνέβη ώστε κι αυτή άκόμη ή αντίληψη περί της γλώσσας ως καθαρού άντικειμένου να γίνη άντικείμενο διαμάχης.

Ηδη ο Saussure [2] ένόμιζε ότι φθάσαμε έξαιρετικά σύντομα και βιαστικά στην άποκήρυξη της παλαιάς συγκριτικής γραμματικής. «'Υπάρχουν», έλεγε, «ώρισμένες εικόνες από τις όποιες δέν μπορούμε να άπαλλαγοϋμε. Τό να άπαιτούμε να μή χρησιμοποιούμε παρά μόνο όρους, οι όποιοι άνταποκρίνονται στις πραγματικότητες της γλώσσας, ίσοδυναμεί με τό να ίσχυριζόμαστε πώς αυτές οι πραγματικότητες δέν έχουν πιά μυστήριο

3. W. Von Wartburg, Problèmes et méthodes de la linguistique, P.U.F. 1947, σ. 19.

γιά μας»⁴.

Όπως η ψυχολογία της μορφής διεκδικεί τη χρήση των περιγραφικών έννοιων, τις οποίες έχει δανεισθή από την ανθρώπινη εμπειρία και πού με κανένα τρόπο δεν θα μπορούσαν να αντικαταστήσουν οι λειτουργικές έννοιες, οι θεμελιωμένες ακριβώς επάνω στις μετρήσεις των συσχετικών μεταβολών, έτσι η γλωσσολογία του Saussure αναγνωρίζει ως κάτι το νόμιμο για τη μελέτη της γλώσσας (έκτός από την προοπτική της αιτιώδους εξηγήσεως, ή οποία επανασυνδέει κάθε γεγονός με ένα γεγονός προγενέστερο κι έτσι ξεδιπλώνει τη γλώσσα μπροστά στο γλωσσολόγο σαν ένα αντικείμενο της φύσεως) την προοπτική του γλωσσολόγου για το υποκείμενο πού όμιλεί, πού ζή τη γλώσσα του (και πού ένδεχομένως την τροποποιεί σε ώρισμένες περιπτώσεις).

Έκ πρώτης όψεως η γλώσσα είναι ένα μωσαϊκό γεγονότων χωρίς «έσωτερικό». Με μία δεύτερη όμως ματιά φαίνεται απεναντίας ότι είναι μιά όλότης. Ένας έμπειρος μελετητής της γλώσσας, όπως ήταν ο Meillet, έπισημαίνει αυτή την πρόοδο της γλωσσολογικής σκέψεως, λέγοντας: «Τά γλωσσικά γεγονότα είναι ποιοτικά», και άλλου «κάθε γλώσσα σχηματίζει ένα σύστημα», πράγμα πού σημαίνει ότι αυτή αποδέχεται μιά αρχή έσωτερικής οργάνωσης.

Λέγοντας ότι τά γλωσσικά γεγονότα είναι ποιοτικά, λέγουμε προσέτι πώς για τη σύνδεσή τους και την ανέλιξή τους έχουν ανάγκη από την μεσολάβηση της συνειδήσεως. Έν τούτοις δεν μπορούμε από αυτό να συμπεράνουμε πώς ο τόπος ή η μήτρα της γλώσσας είναι ή συνειδηση, ούτε ότι ή γλώσσα είναι μιά αφαίρεση και ότι τά όμιλούντα υποκείμενα είναι ή μόνη πραγματικότητας· γιατί κάθε όμιλούν υποκείμενο, ακόμη και όταν τροποποιή τη γλώσσα, είναι αναγκασμένο να χρησιμοποιή τρόπους εκφράσεως τέτοιους, ώστε να μπορή να γίνη κατανοητό από τούς άλλους. Όπως ή ψυχολογία, διαμοιρασμένη ανάμεσα στην «άντικειμενική μέθοδο» και στην «ένδοσκόπηση», τελικά κατέληξε να βρή την ισορροπία της μέσα στην ιδέα μιάς μορφής της συμπεριφοράς, πού προσεγγίζεται και έσωτερικά και έξωτερικά, έτσι και ή γλωσσολογία βρίσκεται μπροστά στο έργο του να ξεπεράση τό δίλημμα μεταξύ της γλώσσας ως πράγματος και της γλώσσας ως προϊόντος των όμιλούντων υποκειμένων. Πρέπει ή γλώσσα να είναι γύρω από κάθε όμιλούν υποκείμενο – σαν ένα έργαλειό πού έχει τη δική του αδράνεια, τις απαιτήσεις του, τούς περιορισμούς του, την έσωτερη λογική του – και παρά τούτο αυτή να μένη πάντοτε ανοικτή στις πρωτοβουλίες του υποκειμένου (όπως έξ άλλου συμβαίνει με τις άκατέργαστες συμβολές των εισβολών, του συρμού και των ιστορικών συμβάντων), να παραμένη πάντοτε ικανή για σημασιολογικές μεταλλαγές, ασάφειες, λειτουργικές υποκαταστάσεις, πού δίνουν σ' αυτή τη λογική της ένα κάποιο λικνιστικό περπάτη-

μα. Ίσως ή έννοια της μορφής (Gestalt) ή της δομής θά είχε την ίδια χρησιμότητα εδώ, όπως και στην ψυχολογία, αφού και στις δύο περιπτώσεις έμπλέκονται σύνολα, τά όποια δεν είναι καθαρές έκδηλώσεις μιάς κατευθύνουσας συνειδήσεως, πού δεν έχουν σαφή γνώση των άρχων πού τά διέπουν και τά όποια, παρά τούτο, μπορούν και όφείλουν να μελετώνται, προχωρώντας από τό όλο στα μέρη.

Όφείλουμε να ξαναβρούμε στην καρδιά κάθε γλώσσας νόμους ισορροπίας, ίσως ακόμη ένα θέμα, ένα θεμελιώδες σχέδιο (projet) ή, όπως λέει ο G. Guillaume, ένα «σχήμα υπογλωσσικό» [3], τό όποιο περνά άπαρατήρητο, όταν έργαζόμαστε με τις κατηγορίες της κοινής αντίληψεως ή με εκείνες της παλαιάς γραμματικής, αλλά του όποιου φανερώνεται ή ένεργός ζωή, όταν ο γλωσσολόγος συγκροτή τις νέες κατηγορίες, τις απαιτούμενες για τό συντονισμό των γεγονότων. Πρόκειται, παραδείγματος χάριν, για μιά ώρισμένη αντίληψη για τό χρόνο πού έχει ή ελληνική ή ή λατινική γλώσσα⁵. Αυτή ή αντίληψη, συνδεδεμένη με τις μορφές συζυγίας του ρήματος, άπευθύνεται σε κάθε μέλος της γλωσσικής κοινότητας· και όμως δεν είναι έργο κανενός. Άλλά δεν είναι κάτι τό αναπόφευκτο· είναι έκτεθειμένη στις επιδράσεις, στην άρτηριοσκληρώση, μέσα από την όποια τελικά ή γλώσσα (language) θά μετασχηματισθή σε μιά άλλη γλώσσα.

Αυτό τό γενικό πνεύμα, τό όποιο όλοι συγκροτούμε με την κοινή ζωή μας, αυτός ο σκοπός πού ήδη ένυπάρχει μέσα σ' ένα δεδομένο σύστημα της γλώσσας, πού είναι προσυνειδητός, αφού τό όμιλούν υποκείμενο τόν έναγκαλίζεται προτού να τόν συνειδητοποιήση και προτού τόν άνυψώση στο επίπεδο της γνώσεως, και ο όποιος έν τούτοις δεν ύφίσταται παρά μόνον, έφ' όσον τόν αποδεχθούν και τόν πάρουν μέσα τους τά όμιλούντα υποκείμενα και πού ζή από την έπιθυμία τους για άμοιβαία άνταλλαγή απόψεων, αυτό πού συμβαίνει στο γλωσσικό επίπεδο είναι πράγματι κάτι τό ισοδύναμο με την έννοια της μορφής πού χρησιμοποιούν οι ψυχολόγοι, είναι έξ' ίσου ξένο προς την αντικειμενική ύπαρξη μιάς φυσικής διαδικασίας, όσο και προς τη νοητική ύπαρξη μιάς ιδέας· όντας ούτε πράγμα, ούτε ιδέα, ή γλώσσα, όπως ο ψυχισμός έτσι κι αυτή προσεγγίζεται μόνο με μιά μέθοδο συνολικής «κατανοήσεως», ή όποια ξαναβρίσκει μέσα στην πολλαπλότητα των γεγονότων μερικές προθέσεις (intentions) ή σκοπούς άποφασιστικούς, τά «βαθιά και κατά κάποιο τρόπο μυστικά γεγονότα πάνω στα όποια στηρίζεται ή δομή της γλώσσας»⁶.

Θά φθάναμε ίσως στο ίδιο συμπέρασμα, εξέτάζοντας την άνάπτυξη

5. G. Guillaume, L' architectonique du temps dans les langues classiques, Copenhagen 1945.

6. G. Guillaume, L' Architectonique du temps dans les langues classiques [Ή άρχιτεκτονική του χρόνου στις κλασσικές γλώσσες] σελ. 16. Αυτή ή άποκρυπτογράφηση του θεμελιώδους σκοπού πρέπει να έλέγχεται αύστηρά: «Ή χρησιμοποιηθείσα έν έκτάσει μέθοδος (μία

της κοινωνιολογίας από τη στιγμή που ο Durkheim [4] της έδωσε αυτό το οποίο εκείνος θεωρούσε ότι είναι επιστημονική μέθοδος. Πράγματι, εξετάζοντας το περισπούδαστο έργο του με τον τίτλο *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*, μάς κυριεύει η επιθυμία να πούμε ότι, μολονότι έχει ζωηρά επιστήσει την προσοχή μας πάνω στη μελέτη του κοινωνικού, την έχει ίσως απογυμνώσει από τα πιο ενδιαφέροντα γνωρίσματά της, με το να μάς συμβουλεύει να αντιμετωπίζουμε το κοινωνικό «σάν πράγμα». Άρκει να θυμηθούμε ότι ορίζει ονοματολογικά το θρησκευτικό [5] διά του ιερού δείχνει στη συνέχεια ότι η εμπειρία του ιερού συμπίπτει με τις στιγμές της πιο μεγάλης συνοχής στις τοτεμικές κοινωνίες και συμπεραίνει ότι, τουλάχιστον μέσα στις στοιχειώδεις μορφές της και αναμφίβολα μέσα στις ανώτερες μορφές της, η θρησκευτική ζωή δεν αποτελεί παρά τον τρόπο διά του οποίου η κοινωνία συνειδητοποιεί τον έαυτό της. Δεν υπάρχει χώρος να συζητήσουμε τον όρισμό του θρησκευτικού διά του ιερού, αφού ο Durkheim τον παρουσιάζει ως προκαταρκτικό και ονοματολογικό. Θά μπορούσαμε μόνο να παρατηρήσουμε ότι αυτός ο όρισμός δεν μάς βοηθεί να διεισδύσουμε στο έσωτερικό της θρησκείας και ότι έχουμε επιφυλάξεις ως προς τη μέθοδο που ενδιαφέρεται περισσότερο για να συλλέγει και να εξετάζει τις έννοιες κατά το πλάτος παρά να ανιχνεύει το περιεχόμενο αυτών των έννοιων. Η ταύτιση του ιερού και του κοινωνικού δικαιολογεί αυτές τις επιφυλάξεις, γιατί είτε είναι κάτι το πολύ φανερό είτε αφήνει το ζήτημα άθικτο, ή άλλως εκλαμβάνεται ως η *εξήγηση* του θρησκευτικού με το κοινωνικό και επομένως μάς αποκρύπτει το πρόβλημα. Ότι η θρησκευτική εμπειρία εμφανίζεται πάντοτε μέσα σε μία ενεργητική ή δυναμική συλλογικότητα, ότι υποδηλώνει πάντοτε μία ιδέα διανθρωπίνων σχέσεων και εκφράζει πάντοτε, άμεσα ή όχι, υπό μορφή άνταντακλάσεως ή αντίθεσεως, τις πραγματικές ανθρώπινες σχέσεις μέσα στο δεδομένο πολιτισμό, το ότι κάθε αντίληψη περί του πνεύματος συνεπάγεται συγχρόνως μία ώρισμένη αντίληψη περί της σχέσεως μεταξύ των συνειδήσεων και αντιστρόφως (ή αντίληψη αυτή περί του πνεύματος) όφειλεται στην εμπειρία που έχουμε από την επικοινωνία και όλα αυτά είναι βέβαια, όπως είναι βέβαιο ότι η λογοτεχνία, η τέχνη, η επιστήμη και η γλώσσα είναι γεγονότα κοινωνικά,

μέθοδος για την οποία έχουμε πολύ σκεφθή και που είναι συγγενής με αυτή την οποία εφαρμόζουμε σήμερα στη φυσική) θά μπορούσε να έχει οριστεί σάν κάτι που συνδυάζει, στην καλύτερη δυνατή αναλογία, την προσεκτική παρατήρηση του συγκεκριμένου, και το βαθύ άφηρημένο στοχασμό, όπου η πρώτη (δηλαδή η παρατήρηση) έχει φυσικά την τελευταία λέξη, έπειδή αυτή μόνη της είναι ένδεδειγμένη για να άποφασίσει άμετακλήτως για την άληθινή φύση των πραγμάτων, ενώ ο ρόλος του στοχασμού, στη σύμμαχία την οποία συνάπτει με την παρατήρηση, δεν είναι καθόλου να βγάξει γι' αυτά συμπεράσματα αντί για την παρατήρηση, αλλά για να την όδηγη, να την όξυνη, να την καθιστά πιο διεισδυτική, για να πούμε όλα με μία λέξη, για να της προσφέρη μία «δύναμη», την οποία αυτή, άφημένη μόνη στις δυνατότητές της, δεν θά είχε» (σ. 17).

υπό την έννοια ότι αυτά είναι γεγονότα επικοινωνίας. Άλλά και αν τουτο άναγνωρισθί δεν έχουμε κάνει τίποτε άκόμη για να εξηγήσουμε το θρησκευτικό φαινόμενο (ή το λογοτεχνικό, το άισθητικό ή το γλωσσικό φαινόμενο). Το πέραςμα από το θρησκευτικό στο κοινωνικό δεν όδηγει από το σκότος στο φώς· δεν εξηγούμε τίποτε· ξαναβρίσκουμε μόνο κάτω από άλλο όνομα την ίδια άσάφεια ή το ίδιο πρόβλημα, που άφήνει σε μάς το έργο να συλλάβουμε τον ιδιαίτερο τρόπο που έχει κάθε διανθρώπινη σχέση και επικοινωνία μέσα σ' ένα πολιτισμό. Η προσφυγή στους κοινωνικούς θεσμούς δεν μπορεί να θεωρηθί ως εξήγηση της θρησκείας ή του ιερού, εκτός εάν εκλάβουμε το κοινωνικό ως μία άμετάβλητη ουσία, ως μία καθολική αίτια για όλα, ως μία άπροσδιόριστη δύναμη που καθορίζεται μόνο από τη δύναμη του καταναγκασμού της. Αυτό δηλαδή μπορεί να συμβή, μόνον εάν είμαστε τυφλοί μπροστά σε μία διαρκή και πρωτότυπη λειτουργία μιας κοινωνίας, καθώς αυτή προχωρεί και καθιερώνει το σύστημα των συλλογικών νοημάτων διά των όποιων επικοινωνούν τά μέλη της. Δεν κερδίζουμε τίποτε, θεμελιώνοντας το θρησκευτικό ή το ιερό πάνω στο κοινωνικό, αφού μέσα στο κοινωνικό βρίσκουμε ξανά τά ίδια παράδοξα, την ίδια άπιθυμία, τό ίδιο κρ άμα από κάτι που ένώνει και άπωθει, τό ίδιο μείγμα έπιθυμίας και φόβου, που ήδη βρίσκονταν μέσα στο ιερό και τό καθιστούσαν προβληματικό.

Ο Durkheim άντιμετωπίζει το κοινωνικό σάν μία πραγματικότητα που βρίσκεται έξω από το άτομο και το χρησιμοποιεί για να εξηγήσει κάθε τι που παρουσιάζεται στο άτομο σάν το δέον προς το όποιο αυτό πρέπει να πορευθί. Άλλά το κοινωνικό μπορεί να άποδώσει σ' αυτή την ύπηρεσία παρά μόνο, εάν τό ίδιο δεν είναι σάν ένα πράγμα, παρά μόνον εάν περικυκλώνη τό άτομο, συγχρόνως κάνοντάς του νεύμα και άπειλώντας αυτό, παρά μόνον εάν κάθε συνειδηση βρίσκη και χάνη μαζί τον έαυτό της μέσα στη σχέση της με τις άλλες συνειδήσεις, και τελικά παρά μόνον εάν τό κοινωνικό δεν είναι συλλογική συνειδηση, αλλά διυποκειμενική, ζωντανή σχέση και ένταση μεταξύ των ατόμων. Η κοινωνιολογία δεν πρέπει να ζητή την εξήγηση του θρησκευτικού μέσα στο κοινωνικό, ούτε έξ άλλου του κοινωνικού μέσα στο θρησκευτικό, αλλά πρέπει να τά θεωρή ως δύο όψεις του πραγματικού και φανταστικού ανθρώπινου δεσμού, έτσι όπως τον έπεξεργάσθηκε ο υπό εξέταση πολιτισμός και να προσπαθί να άντικειμενικοποιήση τη λύση που αυτός ο πολιτισμός έπινοεί μέσα στη θρησκεία του, όπως και μέσα στην οικονομία του ή στην πολιτική του έν σχέσει προς τό πρόβλημα των σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση και με τους άλλους ανθρώπους. Εάν τό να άντιμετωπίζουμε τά κοινωνικά γεγονότα ως πράγματα είναι ταυτόσημο με τό να άναζητούμε τά στοιχεία που τά συνθέτουν ή με τό να τους επιβάλλουμε ένα έξωτερικό δεσμό από τό ένα στο άλλο ως αίτια και άποτέλεσμα, τότε ή άκόλουθη περίφημη συνταγή δεν έχει πρακτική χρησιμότητα: ή κοινωνιολογία δεν άναγνωρίζει μόνιμα στοιχεία μέσα σε διαφορετικά σύνολα στα όποια αυτά βρίσκονται

ένσωματωμένα, ούτε γεγονότα πού είναι έξωτερικά τό ένα πρὸς τό ἄλλο, ἀλλά, σύμφωνα μέ τήν περίπτωση κάθε κοινωνίας, πρέπει νά ἀναγνωρίζη μιά ὁλότητα, ὅπου τὰ φαινόμενα ἐκφράζονται ἀμοιβαῖα, δέχονται καί ἀποκαλύπτουν τό ἴδιο βασικό θέμα. «Τό πνεῦμα ἑνός πολιτισμοῦ συγκροτεῖ μιά ὁλότητα λειτουργιῶν ἡ ὁλότης αὐτή εἶναι μιά ὁλοκλήρωση διαφορετικῆ ἀπὸ τό ἄθροισμα τῶν μερῶν»⁷. Αὐτὴν τὴν κίνηση διὰ μέσου τῆς ὁποίας οἱ ἄνθρωποι ἀναλαμβάνουν τίς εὐθύνες καί ἐπεξεργάζονται τίς δεδομένες συνθήκες τῆς συλλογικῆς τους ζωῆς καί τίς στεφανώνουν μέ πρωτότυπες ἀξίες καί νέους θεσμούς, ἂν θέλουμε νά τὴν κατανοήσουμε, εἶναι ἀναγκαῖο νά ἀναθεωρήσουμε τὴν ἰδέα μας περὶ τῆς ἐπιστημονικῆς καί ἀντικειμενικῆς γνώσεως: στὸ πιὸ ὑψηλὸ σημεῖο της, ἡ κοινωνιολογικὴ γνώση, ὅπως καί ἡ γνώση τοῦ προσώπου, ἀπαιτεῖ, ἐνῶ λαμβάνουμε ὑπ' ὄψη καί ὡς ὁδηγὸ μας ὅλες τίς ἀντικειμενικὲς ἐνδείξεις, νά ἀνακαλύψουμε τὴν ἀνθρώπινη στάση, ἡ ὁποία συγκροτεῖ τό πνεῦμα μιᾶς κοινωνίας.

Ἐπειδὴ ἐνδιαφέρεται γιὰ τό ἀτομικὸ καί διατηρεῖ τὴ σχέση του μέ μιά ἀνεξάντλητη πραγματικότητα, ὁ ἱστορικός εἶναι ἐξ αἰτίας τῆς θέσεως αὐτῆς περισσότερο ὠπλισμένος ἀπὸ τὸν κοινωνιολόγο ἐναντίον τοῦ ὀνείρου πού λέγει ὅτι ὑπάρχει μιά κυριαρχικὴ γνώση, πού μπορούμε νά τὴν πλησιάζουμε ἀμέσως σέ κάθε ἐποχὴ καί πού ἔχει ἀπόλυτη ἀντικειμενικότητα. Γιὰ νά φθάσῃ στὴ συνειδητοποίηση τοῦ ἔργου του, ὁ ἱστορικός χρειάζεται ἐν τούτοις νά ἀπορρίψῃ κατὰ πρῶτον τὴν ἀξίωση γιὰ τὴ δυνατότητα μιᾶς καθολικῆς ἱστορίας, πού ἐκδιπλοῦται πλήρως μπροστὰ στὸν ἱστορικό, ὅπως ἀκριβῶς αὐτό θά συνέβαινε κάτω ἀπὸ τό βλέμμα τοῦ Θεοῦ.

Τοῦ χρειάζεται ἐπίσης – πράγμα πού εἶναι πιὸ δύσκολο – νά ἀναγνωρίσῃ ὅτι ἡ (μεθοδολογικὴ) αὐστηρότης (rigorisme) ἡ ὁ ἐπιστημονισμός [6], προκειμένου γιὰ τὴν ἱστορία, μακριὰ ἀπὸ τοῦ νά μᾶς ἐγγυηθῇ τὴν πλήρη σύμπτωση μέ τό παρελθόν, εἶναι κάτι τό ἐπικίνδυνον καί μπορεῖ νά μᾶς ἐγκλείσῃ μέσα στὰ στεγανά τῶν πιὸ σοβαρῶν ὑποκειμενικῶν μας ἀπόψεων. Θυμόμαστε ὅτι ὁ Seignobos[7] ἠρνεῖτο νά δῇ τὰ πράγματα μέ κάποια προοπτικὴ καί περιώριζε τὸν ἱστορικό ἐν σχέσει μέ κάθε συμβάν στὴ μελέτῃ τῆς μοναδικῆς συγκυρίας, ἡ ὁποία εἶχε καταστήσει δυνατὴ τὴν ἐμφάνιση αὐτοῦ τοῦ συμβάντος. Σύμφωνα μ' αὐτόν δὲν μπορούμε, μεταξὺ ὅλων τῶν συνθηκῶν πού ὑπάρχουν, νά διαλέξουμε ἀπὸ αὐτές μόνο μερικές, οἱ ὁποῖες ὑπῆρξαν οἱ «κυριώτερες», οὔτε νά ξεκινήσουμε ἀπ' αὐτές καί νά βασίσουμε πάνω τους τὴν ἐπαγωγή (induction). Ὅλες οἱ συνθήκες συνέβαλαν στὴ δημιουργία τοῦ ἀποτελέσματος, ὅλες ὑπῆρξαν ἐξ ἴσου αἰτίες του. Δὲν ὑπάρχουν λεπτομέρειες στὴν ἱστορία, οὔτε κάτι τό ἐποσιῶδες, ἐπομένως τίποτε πού νά εἶναι οὔσιῶδες. Σύμφωνα μέ αὐτὴ τὴ μέθοδο, κάθε συμβάν εἶναι τό ἀποτέλεσμα μιᾶς συμπλοκῆς καί ἑνός συμβεβηκότος. Μᾶς εἶναι ἀπαγορευμένο νά βροῦμε ἐκεῖ στὸ συμβάν

κάποιο ἑσωτερικὸ νόημα καὶ ἡ ἀνόητη παραχὴ τῆς ἱστορίας δὲν ὁδηγεῖ διόλου σέ κάποια κατανόηση. Ἐφαρμόζοντας τὴ μέθοδο αὐτὴ σέ μιά ἐπανάσταση, ἐπὶ παραδείγματος, τὴν κάνει νά φαίνεται διὰ μιᾶς οὐτοπικῆ καί παράλογη. Οἱ ἄνθρωποι οἱ ὁποῖοι κάνουν μιά ἐπανάσταση πιστεύουν ὅτι λύουν ἕνα πρόβλημα, τό ὁποῖο ἔχει τεθῇ ἀπὸ τὰ πράγματα τούτους φαίνεται ὅτι ἡ θέλησή τους ἀναλαμβάνει τό ἔργο νά ικανοποιήσῃ μιά ἀπαιτησὴ ἡ πιστεύει ὅτι ἀνταποκρίνεται σέ μιά πρόσκληση τοῦ καιροῦ τους. Δὲν εἶναι, ἐννοεῖται, βέβαιο ὅτι ἔχουν δίκιο. Δὲν μπορούμε ἀκόμη νά ὑποθέσουμε ὅτι ἔχουν ἄδικο. Οἱ πιθανότητες σφάλματος εἶναι ἴσες εἴτε υἱοθετήσουμε, μαζί μέ τὸν Seignobos, μιά τέτοια ἀποψη πού μοιάζει σὰν νά βλέπουμε τὰ πράγματα ἀπὸ τό Σείριο καὶ ἀρνηθοῦμε νά δεχθοῦμε ὅτι τὰ ἱστορικά γεγονότα, ὅποια κι' ἂν εἶναι, ἔχουν νόημα, εἴτε υἱοθετήσουμε, μαζί μέ τὸν Bossuet [8] τὴ θέση πού τονίζει ὅτι ἡ ἱστορία ἐκδιπλώνεται κάτω ἀπὸ τό μάτι τοῦ Θεοῦ καί βρίσκουμε πῶς ὅλα εἶναι γεμᾶτα ἀπὸ νόημα. Ἡ ἀπόφασή μας νά ἀγνοοῦμε τὴ σημασίαν, τὴν ὁποία οἱ ἴδιοι ἄνθρωποι ἔδωσαν στὴν πράξη τους καί νά κρατοῦμε κάθε ἱστορικὴ ἐπιτελουμένη πράξη προσκολλημένη στὴν ἀλυσιδωτὴ σύνδεση τῶν γεγονότων – μέ μιά λέξη νά κάνουμε εἰδωλὸ τὴν ἀντικειμενικότητα – ἐγκλείει, σύμφωνα μέ μιά βαθειὰ παρατήρηση τοῦ Trotsky τὴν πιὸ τολμηρὴ κρίση, ὅταν πρόκειται γιὰ μιά ἐπανάσταση, ἀφοῦ ἐπιβάλλει a priori στὸν ἄνθρωπο τῆς πράξεως, ὁ ὁποῖος πιστεύει σέ μιά λογικὴ τῆς ἱστορίας καί στὴν ἀλήθεια τῆς πράξεώς του, τίς κατηγορίες τοῦ «ἀντικειμενικοῦ» ἱστορικοῦ, ὁ ὁποῖος δὲν πιστεύει σ' αὐτὰ τὰ πράγματα. Ἡ ἔνωση τῶν χωρικῶν καί τῶν ἀγροτῶν κατὰ τὰ γεγονότα τοῦ 1917 στὴ Ρωσία εἶναι ἴσως κάτι τό τυχαῖο. Ἀλλὰ μιά ἄλλη ὑπόθεση εἶναι ἴσως δυνατὴ: Τὸ ἐργατικὸν κίνημα καί οἱ διεκδικήσεις τῶν χωρικῶν συνέκλιναν πρὸς μιά σοσιαλιστικὴ ἐπανάσταση, ἐπειδὴ σέ μιά χώρα πού δὲν εἶχε ἀστική τάξη ἡ δημοκρατικὴ φάση μέ τίς φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις της δὲν ἦταν δυνατόν νά ἐπιβίωσῃ καί ἐπειδὴ οἱ ἀπαιτήσεις τῶν χωρικῶν δὲν μπορούσαν νά βροῦν ικανοποίηση, παρὰ μόνο προχωρώντας πιὸ πέρα ἀπ' αὐτὴ τὴ φάση. Ἦταν λοιπὸν ἡ δομὴ τοῦ τσαρικοῦ κράτους πού θά ἐξηγοῦσε τὴν «ἀπρόοπτη» συγκυρία καί συνένωση τῶν ἀγροτῶν καί χωρικῶν, γιὰ τὴν ὁποία ὁμιλεῖ ὁ «ἀντικειμενικός» ἱστορικός. Ἡ γνήσια ἀντικειμενικότης ἀπαιτεῖ λοιπὸν νά ἐξετάσουμε, γιὰ νά τοὺς δώσουμε τὸν ἀκριβῆ ρόλο τους, τὰ «ὑποκειμενικά» συστατικά τοῦ ἱστορικοῦ συμβάντος (τὴν ἐρμηνείαν δηλαδὴ τὴν ὁποία τοῦ ἔδιναν οἱ σύγχρονοι καί οἱ πρωταγωνιστές). Ἀλλὰ, γιὰ νά ἐκτιμῇ ὁ ἱστορικός μέ ἀκρίβεια τὴν ἐπίδραση αὐτῶν τῶν ἀπόψεων, θά πρέπει νά τίς ἀντιπαραβάλλῃ μέ τὰ γεγονότα αὐτὸς πρέπει νά ὑπολογίσῃ ἐνδεχομένως τὴν ἀπόκλιση πού ἔχουν τὰ γεγονότα ἀπὸ τίς ἐρμηνείας τους καί τελικὰ ἀναφορικῶς πρὸς τὴ μαρξιστικὴ ἐρμηνείαν τῶν γεγονότων τοῦ 1917 αὐτὸς πρέπει νά πάρῃ μιά ἀπόφαση, ἡ ὁποία μέχρι ἑνός σημείου θά εἶναι πάντοτε προσωπικὴ, ἐπειδὴ δὲν θεμελιώνεται παρὰ μόνο ἐπάνω στὸ πιθανόν⁸. Τὸ ἔργο λοιπὸν τῆς ἱστορίας

7. M. Mauss, Manuel d' Ethnographie, Payot, σ. 170.

8. Ἀκόμη καί κάτω ἀπὸ μιά μαρξιστικὴ προοπτικὴ, ἡ πραγματικὴ ἱστορία ἀκολουθεῖ ἀπολύτως

[9] έμφανίζεται μέσα σέ όλη του τή δυσκολία: Είναι ανάγκη νά άφυπνίσουμε τό παρελθόν, νά τό εκφράσουμε μέ τούς όρους του παρόντος, νά άνασυνθέσουμε τήν άτμόσφαιρα τής εποχής έτσι όπως βιώθηκε από τούς συγχρόνους της, χωρίς νά τής επιβάλλουμε τίς δικές μας κατηγορίες καί άφοϋ γίνουν αυτά, πρέπει άκόμη νά προχωρήσουμε νά δοϋμε μήπως οι σύγχρονοι πρός τό παρελθόν που έξετάζουμε έξαπατήθηκαν, ποιός, από αυτούς ή από έμάς, είδε καλύτερα τήν αλήθεια τής εποχής. Για μία φορά άκόμη τίθεται ένα πρόβλημα επικοινωνίας.

Όπως ό L. Febvre [10] έδειξε μέ άψογο τρόπο, σχετικά μέ τήν έλλειψη θρησκευτικής πίστewς κατά τό δέκατο έκτο αιώνα⁹, ό πνευματικός κόσμος του Rabelais[11] δέν μπορεί νά περιγραφή μέ τούς δικούς μας τρόπους γλωσσικής εκφράσεως ούτε νά γίνη άντικείμενο τής σκέψεως που εργάζεται μέ τή βοήθεια τών δικών μας κατηγοριών. Πολλά κείμενα έμποδίζουν νά πούμε ότι αυτός υπήρξε πιστός μέ τή σημασία που δίνουμε σ' αυτή τή λέξη σήμερα. Όμως θά ήταν κάπως άνακριβές νά πούμε ότι υπήρξε άπιστος μέ τή σημασία που ή λέξη έλαβε ύστερα από δυό, τρεις ή καί τέσσερις αιώνες. Η θρησκεία είναι μέρος από τό διανοητικό έξοπλισμό ή τό μηχανισμό του 16ου αιώνα. Άκόμη καί αν αυτή δέν βρίσκεται στό κέντρο τής ζωής καί τής σκέψεως του Rabelais, όμως προσδιορίζει τόν όρίζοντά του, τουλάχιστον υπό τή μορφή μιās ύπονοουμένης θέσεως ή μιās πραγματικότητας καθιερωμένης. Τό νά κατανοήσουμε τόν Rabelais είναι κάτι που είναι ταυτόσημο μέ τό νά επανασυγκροτήσουμε τό πολιτιστικό περιβάλλον, τό όποιο υπήρξε δικό του καί δέν είναι πιά δικό μας· πρέπει μέ τή σκέψη μας καί διά μέσου τής άποκλειστικά δικής μας ιστορικής καταστάσεως νά συναντήσουμε τή δική του ιστορική κατάσταση. Εάν μπορέσουμε νά προχωρήσουμε προοδευτικά πρός μία επαρκή γνώση του παρελθόντος αυτό δέν θά συμβή, όπως τό νόμιζε ό Seignobos, μέ τό νά άνυψωθούμε στο σημείο θεωρήσεως του άπολύτου παρατηρητού, ό όποιος πιστεύει ότι δεσπόζει όλων τών εποχών καί που έξ αιτίας αυτής τής στάσεώς του τίποτε δέν γνωρίζει γι' αυτές, αλλά μάλλον θά συμβή μέ τό νά άποκτήσουμε τήν έμπειρία ότι άκόμη καί αυτή ή πεποίθηση έχει τήν ήμερομηνία της, ότι άκόμη καί ή ιδέα για ένα σύμπαν τής αλήθειας μάς

τή δική της έσωτερική λογική, άρκει μόνον οι άνθρωποι νά τήν συνειδητοποιήσουν, νά τήν κατανοήσουν σύμφωνα μέ τό μαρξιστικό νόημα καί νά συμπληρώσουν τήν κίνηση που σκιαγραφείται μέσα στα πράγματά. Άκόμη καί ό μαρξιστής - ιστορικός που γράφει τήν ιστορία τής επαναστάσεως του 1917 δέν μπορεί νά προσποιηθ ή ότι ή επανάσταση υπήρξε προκαθορισμένη. Αυτός όφείλει νά δείξη ότι ή επανάσταση ήταν δυνατή, ή άκόμη καί πιθανή, άλλ' όχι έντελώς προκατασκευασμένη. Άκόμη καί γι' αυτόν ή πορεία τής καθολικής ιστορίας δέν έχει γραφή έντελώς εκ τών προτέρων: ό σοσιαλισμός θά έλθη, πιστεύει, αλλά ποίος γνωρίζει πότε καί ποιούς δρόμους άκολουθώντας;

9. L. Febvre, Le problème de l' incroyance au XVIe siècle, La religion de Rabelais. Paris, Albin Michel, 1943.

έξαπατά, καί μέ τό νά άντιληφθούμε τί νόημα είχε τό παρελθόν για τόν ίδιο τόν έαυτό του.

Δέν φθάνουμε στο καθολικό εγκαταλείποντας τήν ιδιαιτερότητά μας, αλλά μετατρέποντας αυτή σ' ένα μέσο για νά άγγίξουμε τούς άλλους μέ τή δύναμη αυτής τής μυστηριώδους συγγενείας, ή όποία κάνει ώστε οι καταστάσεις (situation) νά κατανοούνται άμοιβαία.

* * *

Οι έπιστήμες του ανθρώπου, στον παρόντα προσανατολισμό τους, είναι μεταφυσικές ή έπιστήμες που τό άντικείμενό τους βρίσκεται πέρα από κάθε τι που θεωρούμε φυσικό υπό τήν έννοια ότι μάς κάνουν νά ανακαλύψουμε, μαζί μέ τή δομή καί τήν κατανόηση τής δομής, μία διάσταση του όντος καί μία μορφή γνώσεως που ό άνθρωπος λησμονεί μέσα στή στάση που του είναι έντελώς φυσική. Μας είναι φυσικό νά πιστεύουμε ότι είμαστε ένώπιον ενός κόσμου καί μιās επικής πάνω από τά όποια πετά ή σκέψη μας καί που μπορεί νά έξετάζη κατά τ.οοαίρεση κάθε μέρος, χωρίς νά τροποποιή τήν άντικειμενική φύση του. Η έπιστήμη στά σπάργανά της άναλαμβάνει καί συστηματοποιεί αυτή τήν πίστη, δεδομένης πάντοτε τής ύπάρξεως ενός άπολύτου παρατηρητού, ό όποιος συνφρά όλες τίς μερικώτερες άπόψεις, καί συσχετικά θεωρεί ως δεδομένη μία γεωμετρική προβολή όλων τών προοπτικών. Άλλά οι έπιστήμες του ανθρώπου (για νά μήν άναφέρω τίποτε για τίς άλλες) μάς έκαναν νά δοϋμε ότι κάθε γνώση του ανθρώπου από τόν άνθρωπο είναι άναπόφευκτα όχι καθαρή θεωρία, αλλά ή μέ κάθε δυνατό τρόπο άποδοχή από τόν καθένα τών πράξεων του άλλου, ή επαναζωογόνηση, μέ άφετηρία σημεία διφορούμενα, μιās έμπειρίας που δέν είναι δική του· είναι ή οικειοποίηση από αυτόν μιās δομής (π.χ. τό a priori του είδους, τό ύπογλωσσικό σχήμα ή τό πνεϋμα ενός πολιτισμού), για τήν όποία δέν σχηματίζει μία εύκρινή έννοια, αλλά τήν όποία συγκροτεί, όπως ό έξασκούμενος πιανίστας, άποκρυπτογραφεί μία άγνωστη μουσική. Χωρίς δηλαδή νά συλλαμβάνη ό ίδιος τά κίνητρα κάθε κινήσεώς του ή τής κάθε ένέργειάς του, χωρίς νά μπορή νά φέρη στήν επιφάνεια τής συνειδήσεως του όλα τά κατάλοιπα τής γνώσεως, που χρησιμοποιεί αυτή τή στιγμή. Στην προκειμένη περίπτωση δέν τίθεται πλέον ένα άντικείμενο, άλλ' έχουμε επικοινωνία μέ ένα τρόπο του όντος. Η καθολικότητας τής γνώσεως δέν είναι πιά έξασφαλισμένη για τόν καθένα μέ τό νά προστρέξη στο καταφύγιο τής άπολύτου συνειδήσεως, μέσα στήν όποία τό καντιανό «σκέπτομαι» (όσο συνδεδεμένο κι' αν υπήρξε μέ μία ώρισμένη χώρο-χρονική προοπτική) έβεβαιώνετο a priori ότι είναι ταυτόσημο μέ κάθε άλλο δυνατό «σκέπτομαι». Ενώπιόν μας εύρίσκεται τό σπέρμα τής καθολικότητας ή τό «φυσικό φώς» (άνευ του όποιου δέν ύπάρχει γνώση) μέσα στο πράγμα, όπου μάς τοποθετεί ή άντίληψή μας, μέσα στο διάλογο, όπου ή έμπειρία μας για τούς άλλους μάς ρίχνει μέ μία κίνηση, τής όποιας δέν γνωρίζουμε όλες τίς πηγές. Η μεταφυσική άρχίζει από τή

στιγμή, όπου, παύοντας να ζούμε μέσα στη βεβαιότητα του αντικειμένου – είτε πρόκειται για το αντικείμενο των αισθήσεων είτε πρόκειται για αντικείμενο της έπιστήμης – αντιλαμβανόμεθα τη ριζική υποκειμενικότητα όλης της εμπειρίας μας να είναι αδιάσπαστη από την αξία της αλήθειας της. Τό να πούμε ότι η εμπειρία μας είναι δική μας σημαίνει δύο πράγματα: ότι αυτή δεν είναι το μέτρο κάθε όντος που μπορούμε να φαντασθούμε και ότι εν τούτοις έχει την αυτή έκταση με κάθε όν, για το οποίο μπορούμε να έχουμε κάποια αντίληψη. Τό θεμελιώδες μεταφυσικό γεγονός είναι αυτή η διπλή σημασία του cogito: είμαι βέβαιος ότι υπάρχει τό όν, υπό τόν όρο ότι δεν αναζητώ ένα άλλο είδος όντος διαφορετικό από τό όν γιά-μένα (I' être-pour-moi). "Όταν έχω συνείδηση του αισθάνεσθαι, δεν συνειδητοποιώ αφ' ενός μία δική μου κατάσταση, και αφ' ετέρου μία ώρισμένη αισθητηριακή ιδιότητα, τέτοια όπως τό κόκκινο ή τό μπλέ· αλλά τό κόκκινο ή τό μπλέ δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από τούς διαφορετικούς τρόπους μου να παρατηρώ αυτό τό οποίο μου προσφέρεται και να ανταποκρίνωμαι στην πρόκλησή του. Όμοιως, όταν λέω ότι βλέπω κάποιον (θέλω να πώ) ότι είμαι συγκινημένος από συμπάθεια γιά αυτή τή συμπεριφορά του, τής οποίας τυχαίνω να είμαι μάρτυρας, και ή όποία αρπάζει τίς αποκλειστικά δικές μου προθέσεις, παρέχοντάς τους μία όρατη πραγματοποίηση. Είναι μέσα στην ίδια μας τή διαφοροποίηση, μέσα στη μοναδικότητα της εμπειρίας μας, όπου επιβεβαιώνεται ή παράξενη δυνατότητα, που έχουμε γιά να εισερχώμεθα μέσα στους άλλους και να ξαναζούμε τίς πράξεις τους. "Ετσι θεμελιώνεται μία αλήθεια, τήν όποία, όπως έλεγε ό Pascal, δεν μπορούμε ούτε να άρνηθούμε ούτε να δεχθούμε έντελώς. "Η μεταφυσική είναι ή έσκεμμένη προσπάθειά μας να περιγράψουμε αυτό τό παρόδοξο τής συνειδήσεως και τής αλήθειας τής ανταλλαγής και τής επικοινωνίας, μέσα στην όποία ή έπιστήμη ζή και τήν όποία συναντά υπό τή μορφή δυσκολιών που έχουν υπερβληθή ή άποτυχιών τίς όποιες πρόκειται να έπανορθώση, αλλά δεν γυρεύει να βρή τήν άρχή τους. "Από τή στιγμή όπου άνεγνώρισα ότι ή εμπειρία μου, άκριβώς έπειδή είναι δική μου¹⁰, μου άνοίγει τό δρόμο σ' αυτό τό όποιο δεν είναι ό έαυτός μου, ότι είμαι ευαίσθητος σχετικά με τόν κόσμο και με τούς άλλους, όλα τά όντα, τά όποία ή αντικειμενική σκέψη θέτει σέ κάποια άπόσταση, έρχονται κοντά μου τό κάθε ένα χωριστά. "Η, άντιστρόφως, άναγνωρίζω τή συγγένειά μου πρός αυτά· δεν είμαι τίποτε άλλο παρά μόνο μία δυνατότητα να άκούω τόν ήχο τους, να τά κατανοώ, να άπαντώ σ' αυτά. "Η ζωή μου φαίνεται σέ μένα ότι είναι άπολύτως άτομική και ά.ολύτως καθολική. Αυτή ή άναγνώριση μιάς άτομικής ζωής, ή όποία

10. Θά ήταν βεβαίως έπιτρεπτό να περιγράψουμε άκριβώς τή μετάβαση από τήν άντιληπτική πίστη στη σαφή αλήθεια, έτσι όπως τήν συναντάμε στο έπίπεδο τής γνώσεως, τής έννοιας και του πολιτιστικού κόσμου. "Υπολογίζουμε να τό κάνουμε [12] σέ μία έργασία γιά τήν Καταγωγή τής αλήθειας.

έμψυχώνει όλες τίς ζωές, παρελθούσες και σύγχρονες ζωές, και παίρνει όλόκληρη τή ζωή της απ' αυτές, πού παίρνει τό φώς, πού παρά πάσα έλπίδα άκτινοβολείται από αυτές πρός έμάς (αυτή ή άναγνώριση λοιπόν) είναι ή μεταφυσική συνείδηση, ή όποία, στόν πρώτο της βαθμό, έκπλησσεται, καθώς άνακαλύπτει πώς τά αντίθετα έρχονται άντιμέτωπα, ή όποία στο δεύτερο βαθμό της είναι ή άναγνώριση τής ταυτότητάς τους μέσα στην απλότητα του πράττειν. "Η μεταφυσική συνείδηση δεν έχει άλλα αντικείμενα διαφορετικά από εκείνα που έχει ή καθημερινή εμπειρία: αυτός ό κόσμος, οι άλλοι άνθρωποι, ή ανθρώπινη ιστορία, ή αλήθεια, ό πολιτισμός. "Αλλ' αντί να δέχεται ότι όλα έχουν καλώς διευθετηθή, αντί να δέχεται αυτά ως συμπεράσματα χωρίς προκείμενες και ώσάν να είναι άυτονόητα, άποκαλύπτει έκ νέου τή θεμελιώδη παραδοξότητά τους γιά μένα και τό θαύμα τής έμφανίσεώς τους. "Η ιστορία λοιπόν τής ανθρωπότητας δεν είναι πιά αυτός ό άναπόφευκτος έρχομός του νεωτέρου ανθρώπου, πού προχωρεί με σταθερά βήματα, άρχίζοντας από τόν άνθρωπο των σπηλαίων, δεν είναι αυτή ή άλαζονική άνάπτυξη τής ήθικης και τής έπιστήμης, γιά τήν όποία μιλούν όλα τά «πολύ άνθρωπινα» σχολικά έγχειρίδια. Δεν είναι ή έμπειρική, διαδοχική ιστορία, αλλ' είναι ή συνείδηση του μυστικού δεσμού, ό όποιος κάνει ώστε να είναι ό Πλάτων άκόμη ζωντανός μεταξύ μας.

Νοουμένη κατ' αυτόν τόν τρόπο ή μεταφυσική είναι τό αντίθετο του συστήματος. "Εάν τό σύστημα είναι μία διάταξη έννοιών, πού κάνει ώστε όλες οι όψεις τής εμπειρίας να συντίθενται και να συμβιβάζονται, τότε αυτό άφανίζει τή μεταφυσική συνείδηση και συγχρόνως καταργεί και τήν ήθική. "Εάν, επί παραδείγματος, θέλουμε να θεμελιώσουμε τό γεγονός τής λογικότητας ή τής επικοινωνίας επάνω σέ μία άπόλυτη αξία ή σκέψη, τότε είτε αυτό τό άπόλυτο δεν δημιουργεί καμμία δυσκολία και, όταν τό κάθε τι έξετασθή προσεκτικά, τότε ή λογικότης και ή επικοινωνία παραμένουν στηριγμένες επάνω στόν έαυτό τους, είτε διαφορετικά τό άπόλυτο κατέρχεται «ούτως είπειν» σ' αυτές· αλλά στην περίπτωση αυτή τουτο άνατρέπει όλες τίς ανθρώπινες μεθόδους έπαληθεύσεως και δικαιολόγησεως. Τό εάν ύπάρχη ή δεν ύπάρχη μία άπόλυτη σκέψη και μία άπόλυτη αξιολόγηση μέσα σέ κάθε πρακτικό πρόβλημα, μόνο οι δικές μου γνώμες, οι όποιες είναι πάντοτε δυνατόν να σφάλουν, όσο άυστηρά και άν τίς κρίνω, παραμένουν πάντοτε τό μόνο έφόδιο τής κρίσεώς μου. "Η συμφωνία με τόν έαυτό μου και με τούς άλλους είναι κάτι τό δύσκολο να έπιτευχθή και παρά τήν πίστη ότι κατ' άρχήν είναι κάτι τό δυνατόν, δεν έχω άλλους λόγους γιά να έπιβεβαιώσω αυτή τήν άρχή, παρά τήν εμπειρία μου γιά ώρισμένες συμφωνίες· γιά τουτο τελικά όση σταθερότης ύπάρχει στην πίστη μου στο άπόλυτο δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από τήν εμπειρία που έχω γιά μία συμφωνία με τόν έαυτό μου και με τούς άλλους. "Η καταφυγή μου σέ κάτι πού είναι ένα άπόλυτο θεμέλιο (εάν αυτό δεν είναι κάτι τό άχρηστο) καταστρέφει εκείνο τό ίδιο, πού υποτίθεται ότι έπεδίωκε να θεμελιώση. "Εάν πράγματι νομίζω ότι μπορώ να συνδεθώ με τήν άπόλυτη άρχή κάθε

σκέψεως καί κάθε αξιολογήσεως βασιζόμενος σέ στοιχεία, τότε έχω τό δικαίωμα νά αποσύρω τίς κρίσεις μου από τόν έλεγχο τών άλλων υπό τόν όρο ότι έχω συνείδηση γιά τόν έαυτό μου. Οί κρίσεις προσλαμβάνουν τό χαρακτήρα του ήεροϋ· ιδιαίτέρως στην περιοχή του πρακτικού βίου, έχω στη διάθεσή μου ένα σχέδιο διαφυγής, όπου μεταμορφώνονται οί πράξεις μου: 'Η όδύνη πού προκαλώ μεταστρέφεται σέ ευτυχία, ή πονηρία σέ όρθό λόγο, καί μέ ευλάβεια προκαλώ την έξολόθρευση τών αντιπάλων μου. 'Όταν λοιπόν τοποθετώ έξω από την καθημερινή έμπειρία μου τό θεμέλιο της αλήθειας ή της ήθικης, είτε εξακολουθώ νά άρκοϋμαι στίς πιθανότητες πού αυτή μου προσφέρει (καί οί όποιες είναι άπλως ύποτιμημένες από τό ιδεώδες μιās άπόλυτου γνώσεως), είτε μεταμφιέζω αυτές τίς πιθανότητες σέ άπόλυτες βεβαιότητες, καί τότε αφήνω τό έπαληθεύσιμο γιά την αλήθεια, δηλαδή αφήνω τή λεία γιά νά πιάσω τόν 'ισκιο της. Ταλαντεύομαι ανάμεσα στην άβεβαιότητα καί στην ύπεροψία, χωρίς ποτέ νά βρίσκω τό άκριβές σημείο της ανθρώπινης αποφασιστικότητας. 'Εάν αντίθετως έχω κατανοήσει ότι αλήθεια καί άξία δέν μπορούν νά είναι γιά μās παρά τό άποτέλεσμα τών έπαληθεύσεων ή τών αξιολογήσεων πού κάνουμε, καθώς έρχόμαστε σέ έπαφή μέ τόν κόσμο, μπροστά στους άλλους άνθρώπους καί μέσα σέ δεδομένες καταστάσεις γνώσεως καί πράξεως, καί ότι άκόμη καί αυτές οί έννοιες χάνουν κάθε σημασία έξω από τίς ανθρώπινες προοπτικές, τότε ό κόσμος επανευρίσκει την ύφανσή του, οί έπί μέρους πράξεις έπαληθεύσεως καί αξιολογήσεως, μέ τίς όποιες συλλαμβάνω πάλι μιā έμπειρία διεσπαρμένη, ξαναπαίρνουν την αποφασιστική τους σημασία· καί τότε ή γνώση καί ή πράξη, ή αλήθεια καί τό ψέμα, τό καλό καί τό κακό, έχουν κάτι τό άδιαμφισβήτητο μέσα τους, άκριβώς έπειδή δέν ισχυρίζομαι ότι βρίσκω σ' αυτά την άπόλυτη βεβαιότητα. 'Η μεταφυσική καί ή ήθική συνείδηση πεθαίνει στην έπαφή της μέ τό άπόλυτο· πέρα από τόν άνιαρό κόσμο της συνήθειας ή της νυσταλέας συνειδήσεως, αυτή ή συνείδηση είναι μόνη της ή ζωντανή σύνδεση του έγώ μέ τό έγώ καί του έγώ μέ τούς άλλους. 'Η μεταφυσική δέν είναι ένα οικοδόμημα από έννοιες διά μέσου τών όποιων προσπαθούμε νά καταστήσουμε λιγώτερο αίσθητά τά παράδοξά μας· ή μεταφυσική είναι ή έμπειρία πού άποκτοϋμε γι' αυτά τά παράδοξα μέσα σέ όλες τίς καταστάσεις της προσωπικής καί συλλογικής ιστορίας καί τών πράξεων, οί όποιες, καθώς τίς άποδεχόμαστε ύποθετικά, μετασχηματίζουν (τά παράδοξα) σέ όρθό λόγο: κανείς δέν μπορεί νά βρῇ κάποια άπάντηση, πού θά άφάνιζε μιā τέτοια άναζήτηση. Μπορούμε όμως νά σκεφθούμε καί νά μιλήσουμε γιά αποφασιστικές πράξεις, πού μεταφέρουν την άναζήτηση άκόμη μακρύτερα. 'Η μεταφυσική δέν είναι μιā γνώση, ή όποια θά έρχόταν νά ολοκληρώσει τό οικοδόμημα τών γνώσεων, άλλ' είναι φωτεινή γνωστική οικειότης γιά ό,τι άπειλεί αυτές τίς περιοχές της γνώσεως καί όμοίως είναι ή άγρυπνη συνείδηση γιά την άξία τους. 'Η συμπτωματοκότης πού προσδιορίζει ό,τιδήποτε υπάρχει καί ό,τιδήποτε έχει άξία δέν είναι μιā μικρή αλήθεια, στην όποια θά έπρεπε καλώς ή κακώς νά

δώσουμε θέση μέσα σέ κάποια πτυχή ή χαραμάδα ενός συστήματος· είναι ό όρος γιά μιā μεταφυσική θέα του κόσμου.

Μιā τέτοια μεταφυσική δέν συμβιβάζεται μέ τό φανερό περιεχόμενο της θρησκείας καί μέ μιā άποψη ότι ύπάρχει ένας άπόλυτος στοχαστής του κόσμου. Τό νά άποδεχθούμε αυτές τίς θέσεις είναι σάν νά θέτουμε άμέσως τό πρόβλημα της θεοδικίας, πού δέν έκανε ούτε ένα βήμα έμπρός από την έποχή του Leibniz καί μετά καί ή όποια σέ τελευταία άνάλυση καί στόν 'ίδιο τό Leibniz [13] συνίσταται 'ισως στό νά φέρη στό νοϋ μας την ύπαρξη αυτού έδω του κόσμου, ως ενός γεγονότος άνυπερβλήτου, πού από την άρχή φέρει μαζί του ένα δημιουργικό γίνεσθαι, καί έπομένως συνίσταται στό νά άναιρή την άποψη περί ενός Θεοϋ χωρίς κόσμο. 'Ο Θεός λοιπόν τότε παρουσιάζεται όχι ως ό δημιουργός αυτού του κόσμου (πράγμα πού θά περιέκλειε άμέσως τή δυσκολία γιά την άναγνώριση μιās δυνάμεως ύπερτάτης καί ευεργετικής πού είναι άναγκασμένη νά ένσωματώσει τό κακό μέσα στά έργα της), αλλά μάλλον ως μιā ιδέα μέ την καντιανή καί περιοριστική σημασία της λέξεως. 'Ο Θεός γίνεται ό όρος άναφοράς γιά τόν άνθρώπινο στοχασμό, ό όποιος, θεωρώντας αυτό τόν κόσμο έτσι όπως είναι, συμπυκνώνει μέσα σ' αυτή την ιδέα, αυτό τό όποιο θά ήθελε νά είναι ό κόσμος. "Ενας Θεός αντίθετως πού δέν είναι άπλως γιά μās, αλλά καί γιά τόν 'ίδιο τόν έαυτό του, μπορεί νά άναζητηθῇ από τή μεταφυσική μόνο πέραν της συνειδήσεως, πέρα από τίς ιδέες μας, ως ή άνώδυμη δύναμη, ή όποια ύποστηρίζει κάθε μιā από τίς σκέψεις μας καί από τίς έμπειρίες μας¹¹. Σ' αυτό τό σημείο ή θρησκεία παύει νά είναι μιā έννοιολογική κατασκευή ή μιā ιδεολογία καί γίνεται ξανά μέρος της έμπειρίας της διανθρώπινης ζωής. 'Η πρωτοτυπία του Χριστιανισμού ως θρησκείας του θανάτου του Θεοϋ εύρίσκεται στό νά άρνηθῇ τό Θεό τών φιλοσόφων καί στό κήρυγμά του γιά ένα Θεό, ό όποιος παίρνει πάνω του όλη την ανθρώπινη κατάσταση. Τό έργο της θρησκείας μέσα στόν πολιτισμό δέν είναι εκείνο του δόγματος ούτε άκόμη εκείνο της πίστεως, της κραυγής. 'Αλλά τί άλλο μπορεί νά είναι ώστε νά είναι άκόμη κάτι τό άποτελεσματικό; 'Η χριστιανική διδασκαλία ότι ή πώση του άνθρώπου είναι

11. Κάθε καθορισμός τόν όποιο θά θέλαμε νά δώσουμε γι' αυτό τό θεμέλιο είναι άμέσως άντιφατικός, έχοντας όχι τό χαρακτήρα της γονίμου άντιφάσεως πού είναι αυτή της ανθρώπινης συνειδήσεως, αλλά τό χαρακτήρα της άδρανοϋς άντιφάσεως τών έννοιών, οί όποιες είναι άσυνεπείς. 'Εχω τό δικαίωμα νά θεωρώ ως έσχατες καί άληθινές τίς άντιφάσεις της ζωής μου, σάν ύποκειμένου πού σκέπτεται καί πού είναι ένσάρκωμένο, πού είναι πεπερασμένο καί ικανό γιά νά βρῇ την αλήθεια, έπειδή έχω την έμπειρία (τών άντιφάσεων αυτών) καί έπειδή αυτές έχουν διασυνδέσεις μέ την άναμφισβήτητη άντίληψη ενός πράγματος ή μέ την έμπειρία μιās αλήθειας. Δέν μπορώ νά εισαγάγω πίσω από μένα, όπως τό κάνει ό Husserl (υπό ύποθετική έξ άλλου μορφή) «μιā υπέρβαση μέσα στην έμμونه» («transcendence dans l' immanence»), έπειδή δέν είμαι Θεός καί δέν μπορώ νά έπαληθεύω τή συνύπαρξη σέ μιā άναμφισβήτητη έμπειρία τών δύο αυτών χαρακτηριστικών.

κάτι τό εὐτυχές, ὅτι ἕνας κόσμος χωρίς σφάλματα θά ἦταν λιγώτερο καλός, καί τελικά ὅτι ἡ δημιουργία, ἡ ὁποία ἔκανε τό ὄν νά ἐκπέσει ἀπό τήν πρωταρχική τελειότητα καί αὐτάρκεια, εἶναι παρ' ὅλα αὐτά προτιμότερη (ἢ εἶναι ἕνα ἀγαθό), ὅλα αὐτά εἶναι πού κάνουν τό Χριστιανισμό νά εἶναι ἡ πιό ἀποφασιστική ἀρνηση τοῦ ἀπείρου, τό ὁποῖο ἔχουμε ποτέ διανοηθῇ.

Ἐν τέλει, ἐάν ἡ μεταφυσική, νοουμένη ὡς σύστημα, καί ὁ ἐπιστημονισμός ἔχουν συγκρουσθῇ, καθὼς ἀντελήφθη ὁ Bergson¹², μεταξύ μιᾶς μεταφυσικῆς πού ἀρνεῖται κατ' ἀρχήν τό σύστημα καί μιᾶς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία γίνεται ὅλο καί περισσότερο ἀκριβής μέ τό νά μετρά πόσο ἀποκλίνουν οἱ τύποι τῆς ἀπό τά γεγονότα πού πρόκειται νά ἐκφράσουν, ὑπάρχει κάτι παραπάνω ἀπό μία συμφωνία, δηλαδή μία αὐθόρμητη σύμπτωση. Ἡ φιλοσοφική αὐτοσυνειδησία δέν καθιστᾷ μάταιη τήν προσπάθεια τῆς ἐπιστήμης γιά ἀντικειμενικοποίηση· μάλλον συμβαίνει τό ἐξῆς: ἡ φιλοσοφία ἐπιδιώκει νά κάμῃ αὐτό τό ἔργο στό ἐπίπεδο τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ κάθε σκέψη εἶναι ἀναπόφευκτα ἀντικειμενικοποίηση. Μόνο ἡ φιλοσοφία γνωρίζει ὅτι σ' αὐτό τό ἐπίπεδο ἡ ἀντικειμενικοποίηση δέν μπορεῖ νά φθάσῃ στά ἄκρα καί νά μᾶς βοηθήσῃ νά κατακτήσουμε τήν περισσότερο θεμελιώδη σχέση τῆς συνυπάρξεως. Μεταξύ τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως καί τῆς μεταφυσικῆς γνώσεως, ἡ ὁποία (μεταφυσική) θέτει τήν ἐπιστημονική γνώση ἐνώπιον τοῦ ἔργου τῆς, δέν μπορεῖ νά ὑπάρξῃ ἀντιμαχία. Μία ἐπιστήμη χωρίς φιλοσοφία ὄντως δέν γνωρίζει γιά ποιό πρᾶγμα ὁμιλεῖ. Μία φιλοσοφία, χωρίς μεθοδική ἐξερεύνηση τῶν φαινομένων, δέν θά κατέληγε σέ τίποτα ἄλλο παρὰ σέ τυπικές ἀλήθειες, δηλαδή σέ σφάλματα. Τό νά ἀσχολοῦμαι

12. Ὁ Bergson [14] ἔδδειξε μέ βαθύτητα στό ἔργο τοῦ Introduction à la Métaphysique [Εἰσαγωγή στή μεταφυσική] ὅτι ἡ ἐπιστήμη πρέπει νά θεωρηθῇ ὄχι μόνο ἐν σχέσει μέ τούς ὁλοκληρωμένους τύπους τῆς, ἀλλ' ὡσαύτως μέ ἕνα βλέμμα πού παρατηρεῖ τό περιθώριο τῆς ἀκαθοριστίας, ἡ ὁποία χωρίζει αὐτούς τούς τύπους ἀπό τά δεδομένα πού πρόκειται νά καθορισθοῦν. Ἡ μεταφυσική τότε θά ἦταν ἡ ἐλεύθερη ἐξερεύνηση αὐτοῦ τοῦ κόσμου, πρὶν γίνῃ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης καί στό ὁποῖο κόσμο ἡ ἐπιστήμη ἀναφέρεται. Ἀπ' ὅλες τῖς ἀπόψεις μᾶς φαίνεται ὅτι ὁ Bergson ἔχει μέ ἄψογο τρόπο ὁρίσει τή μεταφυσική προσέγγιση τοῦ κόσμου. Μένει νά μάθουμε, ἐάν αὐτός (ὁ Bergson) ἔμεινε πιστός σ' αὐτή τή μέθοδο καί ἐάν δέν ἐστράφη μετὰ στό σύστημα, περνώντας ἀπο τῖς «καμπύλες τῶν γεγονότων» σέ μία ζωτική ἢ πνευματική ὁρμή, τῆς ὁποίας ὑπάρχουν ἐνδείξεις ἡ ἴχνη, καί ἡ ὁποία μπορεῖ νά γίνῃ ἀντιληπτὴ μόνο ἀπὸ τὴ σκοπιά τοῦ ἀπολύτου παρατηρητοῦ· ἔτσι ὁ Bergson μορφοποίησε σέ αἰώνια ἡρεμία τήν προσπάθεια καί τήν ἐνταση πού εἶχε κατ' ἀρχήν περιγράψει. Ἐάν, ὅπως πιστεύει ὁ Bergson, ἡ ἐνόραση μᾶς κάνει πράγματι νά περάσουμε ἐκεῖθεν τοῦ κόσμου, εἶναι γιατί ὁ Bergson δέν συνειδητοποίησε πλήρως τῖς δικές του προϋποθέσεις καί τό ἀπλό γεγονός ὅτι κάθε βίωμα (vécu) εἶναι βίωμα, πού ἔχει ὡς ὑπόβαθρο τόν κόσμο. Καί ἐάν, ἀπεναντίας, ὀφείλουμε τελικῶς νά κατανοήσουμε τὴ φιλοσοφία του σάν μία φιλοσοφία τῆς ἐμμονῆς (immanence), ἔχουμε τὴ δυνατότητα νά τοῦ προσάψουμε τὴν κατηγορία ὅτι δέν ἔχει περιγράψει τόν ἀνθρώπινο κόσμο, παρὰ μόνο στὶς πιό γενικές δομές του (π.χ., ἔχει περιγράψει τὴ διάρκεια, τὸ ἀνοιγμα πρὸς τὸ μέλλον). Λεῖπει ἀπὸ τό ἔργο του ἕνας πίνακας τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, ἡ ὁποία δίνει ἕνα περιεχόμενο σ' αὐτές τῖς ἐνοράσεις, πού παραδόξως παραμένουν πολὺ γενικές.

μέ τὴ μεταφυσική δέν ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά εἰσέρχωμαι σ' ἕνα κόσμο κομματιασμένης γνώσεως οὔτε μέ τό νά ἐπαναλαμβάνω στεῖρες διατυπώσεις, ὅπως αὐτές πού μεταχειριζόμεθα ἐδῶ· ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά θέτω σέ πλήρη δοκιμασία τὰ παράδοξα πού αὐτὴ παρουσιάζει· ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά ἐπαληθεύω πάντοτε ἐκ νέου τὴ λειτουργικότητα τῆς ἀνθρώπινης διυποκειμενικότητος· σημαίνει πάλι καί τό νά προσπαθῶ νά σκεφθῶ μέχρι τέλους τὰ ἴδια φαινόμενα, τὰ ὁποία πολιορκεῖ ἡ ἐπιστήμη, ἀποκαθιστώντας μόνον αὐτὰ στὴν πρωταρχική ὑπερβατικότητα καί στὴν παραδοξότητά τους. Ὅταν φαίνεται πὼς ἡ μεθοδολογία ἔχει, χωρίς ἀντίρρηση, θεμελιώσει μιά ἀποψη ὅτι κάθε ἐπαγωγή [15] εἶναι ἀβάσιμη, μέ τὴν ἀπόλυτη σημασία τῆς λέξεως αὐτῆς, καί ὅτι κάθε στοχασμός πάντοτε φέρει μαζί του ὁλόκληρες ὕψεις ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἡ ὁποία σιωπηλά συνεργάζεται γιά νά παραχθοῦν οἱ πιό καθαρὲς βεβαιότητές μας, ἀναμφιβόλως ἔχουμε κάθε λόγο γιά νά ἀναθεωρήσουμε τὴν κλασσικὴ διάκριση μεταξύ τῆς ἐπαγωγῆς καί τοῦ στοχασμοῦ καί νά διερωτηθοῦμε μήπως ἐμπλέκονται πράγματι δύο εἶδη γνώσεως ἢ μήπως δέν ὑπάρχει μᾶλλον ἕνας μοναδικὸς τρόπος γνώσεως, πού χαρακτηρίζεται ἀπὸ διαφορετικούς βαθμούς ἀφελείας ἢ καί σαφηνείας.

Θά ἦταν ἀναγκαῖο νά ἔχουμε, γιά νά προσδιορίσουμε σαφῶς τὰ ὅρια αὐτῆς τῆς ἀντιλήψεως γιά τὴ μεταφυσική, ἕνα ὠρισμένο ἀριθμὸ ἀρνήσεων. Ἀλλὰ θεωρουμένη καθ' ἑαυτὴ μιά τέτοια μεταφυσικὴ ἀντίληψη εἶναι ἡ οὐσία τῆς θετικότητος καί δέν εἶναι δυνατό νά δοῦμε ἀπὸ τί θά μπορούσε νά μᾶς στερήσῃ. Ἡ δόξα τῆς τεκμηρίωσης, ὅπως, π.χ., εἶναι αὐτὴ τοῦ ἐπιτυχοῦς διαλόγου καί τῆς ἀποτελεσματικῆς ἐπικοινωνίας, ἡ κοινὴ μοῖρα πού μοιράζονται οἱ ἄνθρωποι, ἡ δυνατότητα νά συμφωνοῦν (πού δέν εἶναι ἀπλῶς μιά βιολογικὴ ὁμοιότητα, ἀλλὰ μιά ὁμοιότητα, ὡς πρὸς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἐσωτερικὴ τους φύση), κάθε τι πού ἡ ἐπιστήμη καί ἡ θρησκεία μποροῦν πραγματικὰ νά βιώσουν, ἔρχεται, στὴν προκειμένη περίπτωση, σέ ἐνόητα καί διασώζεται ἀπὸ τῖς ἀμφισημίες τῆς διπλῆς ζωῆς.

Α. ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ

1. Βιογραφικά στοιχεία

Ὁ Maurice Merleau-Ponty γεννήθηκε στὶς 14 Μαρτίου τοῦ 1908 στὸ Rochefort-sur-Mer. Ἐκανε γυμνασιακὲς σπουδὲς στὰ παρισινὰ λύκεια τοῦ Janson-de-sailly καί Louis-le-grand.

Ἀπὸ τό 1926 ἕως τό 1930 σπούδασε στὴν École Normale Supérieure. Μετὰ τό τέλος τῆς στρατιωτικῆς του θητείας διδάξε φιλοσοφία στὸ Λύκειο de Beauvais (1931-1933) καί στὸ Λύκειο de Chartres (1934-1935), ἐνῶ συγχρόνως καταγίνεται μέ τῖς ἐπιστημονικὲς του ἐρευνες. Τό 1948 γίνεται καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Lyon, ἐνῶ ἀναλαμβάνει

καί τή συνδιεύθυνση τοῦ περιοδικοῦ Temps Modernes, τό ὁποῖο ἐξέδωσε μαζί μέ τόν Sartre.

Ἀπό τό 1949 ἕως τό 1952 κατέχει τήν ἔδρα τῆς ψυχολογίας καί παιδαγωγικῆς στό Πανεπιστήμιο τῆς Σορβόνης. Κατά τό τέλος τοῦ 1950 ἐκλέγεται καθηγητής τῆς φιλοσοφίας μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ M. Gueroult στό Collège de France.

Πέθανε στίς 3 Μαΐου τοῦ 1965, ἐνῶ δούλευε ἐντατικά γιά τήν ἐκδοση ἐνός νέου ἔργου.

Ὁ Paul Ricoeur τόν χαρακτήρισε σάν ἓνα ἀπό τούς μεγαλύτερους φαινομενολόγους τῆς Γαλλίας.

2. Βιβλιογραφικά στοιχεῖα

Γιά πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεῖα περί τοῦ M. Merleau Ponty βλέπε X. Till ete, Merleau - Ponty, Seghers, Paris 1970, σ. 173-186.

Τά κυριώτερα δημοσιεύματα τοῦ M. Merleau - Ponty εἶναι τά ἀκόλουθα:

1. La structure du comportement (Ἡ δομή τῆς συμπεριφορᾶς), P.U.F., Paris 1942.
2. Phénoménologie de la perception (Φαινομενολογία τῆς ἀντιλήψεως), éd. Gallimard, Paris 1945.
3. Humanisme et terreur (Ἀνθρωπισμός καί τρόμος), éd. Gallimard, Paris 1947.
4. Sens et non - sens (Νόημα καί ἀνοησία), éd. Nagel, Paris 1948.
5. Ecoge de la philosophie (Ἐγκώμιο τῆς φιλοσοφίας), éd. Gallimard, Paris 1953.
6. Les aventures de la dialectique (Οἱ περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς), Gallimard, Paris, 1955.
7. Les philosophes célèbres (Οἱ διάσημοι φιλόσοφοι), éd. Maurice Merleau - Ponty, Lucien Mazenod, Paris 1956.
8. Signes (Σημεῖα), éd. Gallimard, Paris 1960.
9. Le visible et l' invisible (Τό ὁρατό καί τό ἀόρατο), μαζί μέ σημειώσεις ἐργασίας, éd. Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964.
10. L' oeil et l' esprit (Τό μάτι καί τό πνεῦμα), Gallimard, Paris 1964.
11. La prose du monde (Ἡ πρόζα τοῦ κόσμου), éd. Claude Lefort, Gallimard, Paris 1969.

B. ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ Μ. MERLEAU-PONTY ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ

Οἱ ἀπόψεις πού θά ἐκτεθοῦν ἀποσκοποῦν στό νά προσδιορίσουν τά κύρια σημεῖα τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως τοῦ M. Merleau-Ponty καί νά φωτίσουν ἔτσι, ἔστω καί ἑμμεσα, τίς θέσεις του γιά τό πῶς βλέπει τήν πραγματικότητα καί πῶς νοεῖ τό ὄν.

«Δέν εἶναι τό σκέπτομαι πού περιέχει κατ' ἐξοχήν τό εἶμαι, δέν εἶναι ἡ ὑπαρξή μου πού ἔχει ἀναχθῆ στή συνείδηση τήν ὁποία ἔχω γι' αὐτήν» εἶναι ἀντιθέτως τό σκέπτομαι τό ὁποῖο βρίσκεται ἐγκατεστημένο καί πάλι στήν κίνηση τῆς ὑπερβάσεως τοῦ εἶμαι, καθῶς καί ἡ συνείδηση βρίσκεται ἐγκατεστημένη στήν ὑπαρξή» (Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, éd. Gallimard, 1945, σ. 439).

Αὕτη ἡ προτεραιότητα τοῦ εἶμαι ὡς πρὸς τό σκέπτομαι ἀποτελεῖ τό κέντρο τῆς «ὑπαρξιστικῆς φαινομενολογίας» τοῦ Merleau-Ponty, ἡ ὁποία ἀπορρίπτει τή σαρτρική ἀντίθεση μεταξύ τοῦ «δι' ἑαυτόν» (pour-soi) καί τοῦ «καθ' ἑαυτόν» (en-soi).

Κατά τήν ἀντίληψη τοῦ Merleau - Ponty ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι οὔτε καθαρό πνεῦμα οὔτε πρᾶγμα, εἶναι μιά ἐνσαρκωμένη συνείδηση, μιά συνείδηση πού σύμφωνα μέ τήν ἔκφραση τοῦ A. de Waelhens «φαίνεται ἀπολύτως ἀνίκανη νά πετάξῃ πάνω ἀπό τό σῶμα» (A. de Waelhens, 'Phénoménologie et métaphysique', στό Revue Philosophique de Louvain, 1949, σ. 372).

«Ἡ σύνθεση τοῦ καθ' ἑαυτόν καί τοῦ δι' ἑαυτόν», σημειώνει ὁ Merleau - Ponty στό Phénoménologie de la perception, «ἡ ὁποία ὀλοκληρώνει καί πραγματοποιεῖ τήν ἐγελιανή ἐλευθερία, ἔχει ἐν τούτοις τήν ἀλήθειά της. Ὑπό μιά ἐννοια ἀποτελεῖ αὐτό τόν ἴδιο τόν ὀρισμό τῆς ὑπάρξεως, αὕτη (ἡ σύνθεση) γίνεται κάθε φορά κάτω ἀπό τά μάτια μας μέσα στό φαινόμενο τῆς παρουσίας ...» (σ. 519). (Θά εἶχε ἐνδιαφέρον ὡς πρὸς τό σημεῖο αὐτό νά μελετήσῃ κανεῖς τή σχετική κριτική πού κάνει ὁ Sartre, ὁ ὁποῖος κατηγορεῖ τόν Merleau-Ponty γιά τό ὅτι ἀκολουθεῖ τή φιλοσοφία τῆς συνθέσεως (Βλέπε Jean-Paul Sartre, 'Merleau-Ponty vivant', Les Temps Modernes, τεύχ. 184-185, κυρίως σ. 366)).

Ἡ φαινομενολογία τοῦ Merleau-Ponty θεμελιώνεται στήν περιγραφή αὐτοῦ τοῦ μεταξύ, πού βρίσκεται ἀνάμεσα στό καθ' ἑαυτό καί στό δι' ἑαυτό καί πού ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση τῆς ἱστορίας. Κατά τή σαρτρική ἀντίληψη (πού δέν βρίσκεται μακριά ἀπό τή δεσμευτική, παραδοσιακή ἀντίθεση μεταξύ τοῦ πνεύματος καί τοῦ πράγματος, τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ ἀντικειμένου) ἡ ἱστορική πράξη σάν ἔργο πού ὑπάρχει καί παραμένει εἶναι οὐσιαστικά ἀδύνατη.

Γιά τήν «ὑπαρξιστική φαινομενολογία» λοιπόν εἶναι «αὐτό τό μεικτό πᾶν πρέπει νά περιγράψουμε: τό «παραγόμενο - παράγον», τό «ἐνεργητικό -

παθητικό», τὸ «θεσπισμένο - θεσπίζον», δηλαδή μέ ὅλες αὐτές τίς μορφές πρόκειται γιά τὸ ὑποκείμενο - ἀντικείμενο» (V. Descombes, *Le même et l'autre*, éd. Minuit, Paris, 1979, σ. 73). Στὸ σημεῖο αὐτὸ βρίσκεται ὁ πυρήνας τῆς φιλοσοφίας τοῦ Merleau-Ponty. Πρόκειται κατ' ἀρχὴν γιά τὴν ἀντίθεση τοῦ *ego percipio* πρὸς τὸ *ego cogito*. Τὸ *percipio* ἀναφέρεται στὸ σαρκωμένο ὑποκείμενο, πού βρίσκεται πάντοτε «ἐν τῷ κόσμῳ» καὶ γνωρίζει τὸν κόσμο μέσα ἀπὸ μιά ὠρισμένη προοπτική. Ἡ θεμελίωση τοῦ *cogito* (πού ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀνεξάρτητη ἀπὸ καταστάσεις, τὴν γενικῶς ἰσχύουσα γνώση) πάνω στὸ *percipio* (πού δένεται μέ τὴν ἀνολοκλήρωτη, μερική γνώση τοῦ κόσμου, μιά γνώση τοῦ ἐδῶ καὶ τοῦ τώρα) συνιστᾷ αὐτὸ πού ἐννοοῦμε ὡς φιλοσοφία τῆς ἀμφισημίας καὶ τοῦ ἀνολοκλήρωτου. (Πρόκειται ἴσως ἐδῶ γιά μιά ἐκ νέου ἀντιμετώπιση καὶ θεμελίωση τῆς χουσερλιανῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ φιλόσοφος εἶναι πάντοτε ἕνας ἀρχάριος).

«Ἡ ἐνότητα καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ ἀντικειμένου», σημειώνει ὁ A. de Waelhens, «δέν εἶναι ποτέ τίποτε ἄλλο παρά προσωρινές, ἐπειδὴ τὸ ἀντικείμενο πού γίνεται ἀντιληπτὸ βρίσκεται μέσα στὴ χρονικότητα τῆς ἀντιλήψεως, ὅπως τὸ πολιτιστικὸ ἀντικείμενο βρίσκεται μέσα στὴ χρονικότητα καὶ στὴ συμπτωματοκότητα τῆς διυποκειμενικῆς πράξεως» (A. de Waelhens, *Phénoménologie et métaphysique*, σ. 374). Τὸ νόημα τῆς παρατηρήσεως αὐτῆς γίνεται καλύτερα ἀντιληπτὸ, ἂν ἀναφερθοῦμε στὴν ἴδια τὴ σκέψη τοῦ Merleau-Ponty, καθὼς αὐτὸς σημειώνει ὅτι: «ὅπως ἡ γῆ, κατὰ μιά ἐννοια, δέν γυρίζει, ὁμοίως ὁ ἀληθινὸς κύβος δέν ἔχει ἕξ ἑδρες, γιατί ὁ ἀληθινὸς κύβος εἶναι ὁ παρὼν κύβος, καὶ ὁ κύβος δέν παρουσιάζεται ποτέ μέ τίς ἕξ ἑδρες του συγχρόνως» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 236). Ἔτσι ἡ ἀλήθεια ἔχει ἀνθρώπινη καταγωγή κι ἐκεῖνο πού «ἀπολυτοποιεῖται» (ἐπιδεχόμενο πάντοτε μιά διαρκὴ ἀναθεώρηση καὶ τελειοποίηση) εἶναι αὐτὸ πού παρουσιάζεται σέ μένα ἐδῶ καὶ τώρα· «τὸ φαινόμενο τὸ ὁποῖο μελετᾷ ὁ φαινομενολόγος εἶναι ἔτσι τὸ «εἶναι γιά μένα», τὸ φαίνεσθαι μπροστά μου» (V. Descombes, *Le même et l'autre*, σ. 84. Βλέπε συναφῶς καὶ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, éd. Nagel, Paris, 1966, σ. 164).

Ἡ μόνη ἀδιάσειστη βεβαιότητα πού κυριαρχεῖ στὴ φιλοσοφία τοῦ Merleau-Ponty εἶναι ὅτι ὑπάρχει τὸ ὄν. Ὑπάρχει τὸ ὄν τὸ ὁποῖο εἶναι ἀδιαίρετο, οὕτως ὥστε κάθε ἐννοιολογικὸ σχῆμα (π. χ. ἡ ἐννοια τοῦ σώματος καὶ τῆς συνειδήσεως, τοῦ ἀντικειμένου καὶ τοῦ ὑποκειμένου, τῆς ὕλης καὶ τοῦ πνεύματος) δέν εἶναι παρά ἀφαιρέσεις καὶ σχηματοποιήσεις τοῦ ὄντος.

«Ὁ κόσμος», κατὰ τὸν Merleau-Ponty, «εἶναι ἐκεῖ πρὶν ἀπὸ κάθε ἀνάλυση» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. IV). Τὸ ὅτι ἔχω τὴ δυνατότητα νὰ διαχωρίσω τὸ φανταστικὸ ἀπὸ τὸ πραγματικὸ ὀφείλεται ἀκριβῶς στὸ ὅτι βρίσκω αὐτὴ τὴ διάκριση πρὶν ἀπὸ κάθε ἀνάλυση. Ἡ ὑπαρξὴ μας συνδέεται ἀρρηκτὰ μέ τὴν ἀναφορικὴ σχέση μας πρὸς τὸν κόσμο, «δέν παραμένουμε ποτέ μετέωροι μέσα στὸ μηδέν» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 516). Ἔτσι ἡ μόνη ἀπόλυτη γνώση γιά τὸ φιλόσοφο εἶναι, ὅπως εἶδαμε, ἐκείνη πού τοῦ παρέχει ἡ

ἀντίληψη (*perception*). Εἶναι ἡ ἐπιστροφή στὰ πράγματα καθ' ἑαυτά, ἐννοώντας μέ αὐτὴ τὴ διατύπωση τὸ ἀντικείμενο ὡς ἀντικείμενο τῆς ἀντιλήψεως. (Εἶναι δυνατόν νὰ λεχθῇ πὼς πρόκειται γιά μιά σχέση ἀλληλεπιδράσεως: οἱ ιδιότητες τοῦ ἀντικειμένου βρίσκονται σέ μιά σχέση ἀλληλεξαρτήσεως καὶ ἀλληλεπιδράσεως μέ τίς προθέσεις [*intentions*] τοῦ ὑποκειμένου).

Τὸ πραγματικὸ δέν τὸ συγκροτοῦμε οὔτε τὸ οἰκοδομοῦμε, ἀλλὰ τὸ περιγράφουμε: «Δέν πρέπει νὰ διερωτηθοῦμε, ἐάν πράγματι ἀντιλαμβανόμεθα τὸν κόσμο· πρέπει ἀντιθέτως νὰ ποῦμε: ὁ κόσμος εἶναι αὐτὸ πού ἀντιλαμβανόμεθα» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. XI). «Ὁλο τὸ οἰκοδόμημα τῆς ἐπιστήμης στηρίζεται σ' αὐτὴ τὴν ἄμεση, ἀνολοκλήρωτη γνώση περὶ τοῦ κόσμου, στὸν κόσμο δηλαδή πού μπορούμε νὰ βιώσουμε. «Αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι ἕξ ὀλοκλήρου ἀληθινὸ εἶναι λοιπὸν ὅτι ὑπάρχει μιά φύση, ὅχι αὐτὴ τῶν ἐπιστημῶν, ἀλλ' αὐτὴ τὴν ὁποία μοῦ δείχνει ἡ ἀντίληψη» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 494).

Ἡ σχέση μεταξύ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου μέσα στὸ γεγονὸς τῆς ἀντιλήψεως δέν εἶναι στατική, ἀλλὰ διαλεκτική. Ἡ σχέση αὐτὴ παράγεται μέσα στὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἀδιαίρετου καὶ μοναδικοῦ ὄντος: «Ὁ χωρισμὸς μεταξύ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου μέσα στὴν ἀντιληπτικὴ ἐμπειρία δέν εἶναι παρά τεχνητός. Καὶ εἶναι αὐτὸ τὸ ἀντικείμενο - ἀντιληπτὸ πού ἀποκαλεῖται νόημα» (Y. Park, «Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 33, Ἰούλιος - Σεπτέμβριος 1979, σ. 349).

Ἡ παραδοσιακὴ ἐρμηνεία τοῦ *cogito* ἀνήγαγε αὐτὸ στὸ ἐπίπεδο τοῦ κρίνω. Σκοπὸς λοιπὸν τώρα τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ θεμελίωση τῆς κατηγοριοποιούσας δραστηριότητος σέ μιά δραστηριότητα πού βρίσκεται πρὶν ἀπὸ κάθε κατηγοριοποίηση.

Πρόκειται γιά σκέψη πάνω στὴ σκέψη, γιά μιά ἐκ νέου θεμελίωση τῆς ὄντολογίας τῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἐπιστὴμη παρουσιάζεται πλέον ὡς ἡ λοικοποίηση τοῦ κόσμου τῆς ἄμεσης, τῆς φυσικῆς ἐμπειρίας, πάνω στὴν ὁποία αὐτὴ ἡ ἴδια στηρίζεται. Ἀποτελεῖ ἐπομένως τὴν ἐξήγηση τούτου τοῦ κόσμου, πού προηγεῖται κάθε γνώσεως. Ἔτσι ἡ σκέψη χρειάζεται νὰ συνειδητοποιήσῃ αὐτὸ πού δέν ἐγίνε ἀντικείμενο τῆς σκέψεως, ἀντιμετωπίζοντάς το ὅχι σάν αὐτὸ πού παραμένει ἀσυνειδητὸ καὶ δέν ἔχει τεθῇ ἀκόμη σ' αὐτὴν, ἀλλὰ σάν τὸ ὑποστήριγμα καὶ τὴ θεμελιακὴ βάση αὐτῆς τῆς ἴδιας: «Στὴ φαινομενολογία ἡ ὁποία θεωρεῖται καὶ κατανοεῖται ὡς ἄμεση περιγραφή πρέπει νὰ προστεθῇ μιά φαινομενολογία τῆς φαινομενολογίας. Ὁφείλουμε νὰ ἐπανεέλθουμε στὸ *cogito* γιά νὰ γυρέσουμε ἐκεῖ ἕνα Λόγο (Logos) περισσότερο θεμελιώδη ἀπὸ ἐκεῖνον τῆς ἀντικειμενικῆς σκέψεως» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 419). Ἡ φιλοσοφία λοιπὸν, ὅπως λέγει ὁ Park στὸ ἄρθρο πού ἀναφέραμε, ἀποτελεῖ μιά ἀρχαιολογία τῶν πραγμάτων πού ἔχουμε βιώσει.

Θά μπορούσαμε νὰ παρατηρήσουμε πὼς τελικὰ ἡ ὄντολογία τοῦ

Merleau-Ponty στηρίζεται στην απόλυτη βεβαιότητα για την αλήθεια του ότι «υπάρχει κάποιο πράγμα» και στην προσωρινή βεβαιότητα για την αλήθεια κάθε επί μέρους όντος συγχρόνως. Πρόκειται για μία σχέση που μάς οδηγεί σε μία έσχατη αναγωγή κατά την οποία αντιλαμβανόμαστε ότι η σύλληψη κάθε επί μέρους όντος υποδηλώνει αυτή τη βεβαιότητα για την ύπαρξη του *απολύτου* όντος («υπάρχει κάποιο πράγμα»). Η βεβαιότης όμως αυτή για την ύπαρξη του *απολύτου* όντος, αν και, όπως αναφέραμε, προκύπτει (γεννᾶται) από την άμεση, ανολοκλήρωτη εμπειρία, εν τούτοις την υπερβαίνει αδιαλείπτως. Θεωρώντας τά πράγματα από μία τέτοια σκοπιά οδηγούμεθα ίσως στο να διαπιστώσουμε ότι εδώ πιθανόν να βρίσκονται τά ίχνη της άφεττης μιάς όντολογίας της όντολογίας (χωρίς αυτή η διατύπωση να υποδηλώνει κάποια χαιντεγκεριανή απήχηση). Αναφερόμεθα δηλαδή σε μία όντολογική αντίληψη, η οποία σε δεύτερο επίπεδο θα λειτουργούσε σαν τη βάση της ανάλογης σχέσεως που υπάρχει μεταξύ του κόσμου της έπιστήμης και του κόσμου της *προκατηγορικής*, άμεσης, φυσικής εμπειρίας.

Ο Merleau - Ponty, σύμφωνα με μία εύστοχη παρατήρηση του Thévenaz, αναζητεί τη βαθειά σχέση και ένότητα μεταξύ των στόχων και επιδιώξεων της φαινομενολογίας και του υπαρξισμού (βλ. P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau - Ponty*, éditions de la Baconnière - Neuchâtel, 1966, σ. 108). Στο έργο του *Le visible et l' invisible*, όπου θέτει ως στόχο του «να δείξει πώς αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθῇ ως ψυχολογία (Ph. de la perception) είναι στην πραγματικότητα όντολογία» (Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, éd. Gallimard, 1964, σ. 230), η μέθοδος που ακολουθεί είναι ακόμη η φαινομενολογική αναγωγή.

Η αναγωγή στο Merleau-Ponty (έδώ θά είχε ίσως ενδιαφέρον μία σύγκριση της ιδέας του Merleau-Ponty για την αναγωγή με την αντίληψη περί της αναγωγής, όπως αυτή εξελίχθηκε μέσα στη χουσερλιανή σκέψη) συνδέεται άμεσα με τον *έκ* - *στατικό* τρόπο υπάρξεως του υποκειμένου (Σ' αυτό τό σημείο δέν είμαστε μακριά από τη χαιντεγκεριακή μέριμνα). Τό υποκείμενο στον Merleau - Ponty μπορεί να επιτύχει μία θεωρητική σχέση με τον *εαυτό* του μέσω της σκέψεως (réflexion) και να αποδεσμευθῇ έτσι από την υπαρξιακή σχέση του με τον κόσμο μόνο έμμεσα και βάσει της δυνατότητας που έχει να θεωρή *τόν εαυτό του ως προσανατολισμένο προς τά προθετικά αντικείμενα*. «Μέσα στη σκέψη (réflexion)», παρατηρεί ο De Waelhens, «η προθετικότητα έχει διατηρηθῇ» (A. de Waelhens, *Phénoménologie et métaphysique*, σ. 373).

«Οδηγούμεθα πάντοτε σε μία σύλληψη του υποκειμένου ως *έκ* - *στάσεως* και σε μία σχέση ένεργητικής υπερβάσεως που υπάρχει μεταξύ του υποκειμένου και του κόσμου. Ο κόσμος είναι *αχώριστος* από τό υποκείμενο, αλλά από ένα υποκείμενο, τό οποίο δέν είναι τίποτε άλλο παρά *προβολή* (projet) του κόσμου' και τό υποκείμενο είναι *αχώριστο* από τον κόσμο, αλλά από ένα κόσμο, τον οποίο προβάλλει αυτό τό *ίδιο*» (Merleau - Ponty,

Phénoménologie de la perception, σ. 491). Μέσα σ' αυτή τη διαλεκτική, όπου τό *εγώ* *ισοδυναμεί* προς τό «είμαι *έξω* από τό *εγώ*», είναι αναγκαίο να μιλήσουμε για την έννοια του χρόνου, όπως συλλαμβάνεται από τον Merleau-Ponty. Τό υποκείμενο στον Merleau-Ponty υπάρχει *μεταξύ* του «*ύστερα* από τη γέννησή του» και του «*πρίν* από τό θάνατό του»: «τό να είμαι στο παρόν *ισοδυναμεί* με τό να είμαι από πάντοτε και με τό να είμαι για πάντα. Η υποκειμενικότης δέν είναι μέσα στο χρόνο, γιατί αυτή αναλαμβάνει η *ζή* τό χρόνο και συγχέεται με τη συνοχή μιάς ζωής» (Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 483). «Αν και παράτολμο θά ήταν ίσως δυνατό να χρησιμοποιήσουμε *έδώ*, *έρμηνεύοντας* φυσικά αυτήν, *στηρίγμενοι* στη σκέψη του Merleau-Ponty και *μόνον* έτσι, την έκφραση του Leibniz: «*Cogitatio non est duratio, sed cogitans est durans*».

Μέσα σ' αυτό τον *ορίζοντα* η σύλληψη του μη ολοκληρωμένου υποκειμένου, του υποκειμένου που *ζή* *ανάμεσα* σε ένα ανεπανάληπτο παρελθόν (χρειάζεται ίσως *έδώ* να θυμηθούμε τον Levinas και τον Derrida) και σε ένα μέλλον που ίσως δέν θά τό *ζήσει* ποτέ (πόσο άραγε μακριά είμαστε *έδώ* από τη βίωση του «*πρός τίποτε*» του Heidegger;), του υποκειμένου δηλαδή τό οποίο «*απολυτοποιεί*» τό παρόν του, αποτελεί τη συνέπεια μιάς φιλοσοφίας του ανολοκλήρωτου και της άμφισημίας: «'Απέναντι από τό μη ολοκληρωμένο υποκείμενο υπάρχει τό *αντικείμενο*, τό οποίο είναι επίσης μη ολοκληρωμένο. *Εδώ* βρίσκεται η πρωτοτυπία, η πρωταρχή του ιδεαλισμού, που αναθεωρήθηκε από τον Merleau-Ponty, χωρίς όμως να ξεπερασθῇ από αυτόν: η *ταυτότης* του υποκειμένου και του αντικειμένου (κι αυτή είναι μία θεμελιώδης θέση του ιδεαλισμού) δηλώνεται *έδώ* φανερά μέσα στη μη ολοκλήρωση, μέσα στη μη σύμπτωση, μέσα στην αντίθεση φωτεινό - σκοτεινό» (V. Descombes, *Le même et l' autre*, σ. 88).

Μέχρις *έδώ*, όπως είδαμε, δέν έγινε καμιά αναφορά στη φαινομενολογία του νοήματος, όπως την ανέπτυξε ο Merleau-Ponty, αν και αυτή αποτελεί τό θεμέλιο αυτής της φιλοσοφίας. Η αναφορά αυτή αποφεύχθηκε (όπως και η αναφορά στη φιλοσοφία της ιστορίας, στην πολιτική φιλοσοφία, στην έννοια του άλλου κ.λ.π.), γιατί ένα τόσο εύρύ θέμα θά *ώδηγο*σε ίσως αυτές τις σκέψεις *έξω* από τό στόχο τους.

Τό νόημα στο Merleau-Ponty προκύπτει από τό ότι τό φαινόμενο είναι ταυτόσημο προς αυτό τό οποίο λέγεται: «'Ο *μόνος* τρόπος που έχει ένα πράγμα να *επιδράση* πάνω σ' ένα πνεύμα είναι να του προσφέρη ένα νόημα, να *δηλωθῇ* σ' αυτό, να συγκροτηθῇ *μπροστά* του σε κατανοητές διαρθρώσεις» (Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, R.U.F., Paris, 1942, σ. 23). Τά φαινόμενα θεωρούνται ως *έκφράσεις*. «Ετσι ο λόγος *έδώ* *οφείλει* να αναπαραγάγη, να φανερώση, *κάνοντάς* την σαφέστερη, αυτήν την «καθαρή εμπειρία, τη βουβή *ακόμη*» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, μετάφραση στα γαλλικά από E. Levinas και G. Peiffer, éd. Vrin, Paris 1969, παράγραφος 16), αυτή την έκφραση που προηγείται του λόγου και είναι τό φαινόμενο: «Τό *πρώτο* νόημα του λόγου βρίσκεται *έν* τούτοις μέσα σ' αυτό

τό κείμενο της έμπειρίας, την όποία προσπαθεί νά δηλώση έκφράζοντάς την» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 388).

Έτσι τό φαινομενολογικό νόημα άποτελεί τό θεμέλιο και τή ρίζα του έννοιολογικού νοήματος στη γλώσσα, είναι ένα νόημα βουβό, τό όποιο παραμένει «χαμένο» μέσα στη γλωσσική έκφραση. ΈΗ θεμελίωση του γλωσσικού νοήματος πάνω στο βιούμενο, προγλωσσικό νόημα (τό νόημα του φαινομένου της αντίληψης) καταλήγει στο ότι όλα τά συγκεκριμένα μέσα έκφράσεως μπορούν νά θεωρηθούν ως γλώσσα μέ τήν εύρεία έννοια του δρου. ΈΗ φαινομενολογία του νοήματος, κατά τον Merleau-Ponty, στηρίζεται λοιπόν στην προσπάθειά του νά βρῇ τήν προγλωσσική ρίζα του νοήματος της γλωσσικής έκφράσεως, ή όποία ανάγεται σέ μιά βιούμενη σχέση του ανθρώπου προς τόν κόσμο, προσδιοριζόμενη τόσο από τήν όντολογική όσο και από τή σημασιολογική κατηγορία. «Ό φαινομενολογικός κόσμος δέν είναι τό καθαρό (pur) όν, αλλά τό νόημα πού γίνεται διάφανο μέσα στην άλληλεπίδραση των έμπειριών μου και των έμπειριών του άλλου» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. XII).

Τό σώμα, τό ανθρώπινο σώμα, όπως τό έννοει ό Merleau-Ponty, άποτελεί τό φορέα του νοήματος, «όφείλει σέ τελευταία άνάλυση νά γίνη ή σκέψη ή ή πρόθεση, ή όποία μäs σημαίνει (signifier). Είναι αυτό τό όποιο δείχνει, τό όποιο μιλάει» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 230), έφ' όσον «ό λόγος είναι ένα νεύμα (geste) και ή σημασία ένας κόσμος» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 214). Ό λόγος έπομένως είναι συγχρόνως μπλεγμένος σάν νεύμα μέσα στη συμπεριφορά του άτομου πού μιλάει. ΈΗ γλώσσα μέ τή στενή της σημασία άποτελεί τήν επέκταση ενός νεύματος του σώματος. Τό νόημα ενός πράγματος, έκφραζόμενο μέσα στη γλώσσα, άποτελεί ένα κόσμο, τόν όποιο συνιστούν οι άπειρες προοπτικές του ανθρώπου και κατ' αυτόν τόν τρόπο «ή ιδέα μιάς έξαντλητικής έκδιπλώσεως του πραγματικού από τή γλώσσα είναι τόσο παράλογη όσο και ή ιδέα μιάς ανθρωπότητας, ή όποία θά είχε κάνει ό,τι υπάρχει και τό όποιο πρόκειται νά κάνει. Δέν θά παύσουμε ποτέ νά μιλάμε» παρατηρεί ό A. de Waelhens (*Existence et signification*, éd. Nauwelaerts, 1958 (1973), σ. 141).

Ό όρισμός του νοήματος στη φαινομενολογία του Merleau-Ponty κατατάσσει αυτόν στο πεδίο των φιλοσόφων γιά τούς όποιους ή τέχνη άποτελεί μιά μορφή γνώσεως περισσότερο άληθινή από τή γνώση της έπιστήμης. Ό Merleau-Ponty δηλαδή τοποθετείται κοντά στον Πλάτωνα, στον Heidegger και στον Croce. (Θά έπρεπε νά παραλληλίσουμε ίσως τήν έννοια της έκφράσεως, όπως λειτουργεί στη φιλοσοφία του Croce και του Merleau-Ponty).

ΈΗ αντίληψη πού έχει ό Merleau-Ponty γιά τήν τέχνη άποτελεί μιά συνεπή εξέλιξη της όντολογίας του, καθώς αυτή συνάπτεται, όπως είδαμε, μέ τή φαινομενολογία του νοήματος. ΈΗ τέχνη δέν άποτελεί τήν έκδήλωση ύποκειμενικών συναισθημάτων, αλλά «είναι τό βουβό όν, τό όποιο έρχεται τό

ίδιο νά φανερώνη τό άποκλειστικά δικό του νόημα».

Στό σημείο αυτό συναντάμε τήν έγγελιανή προοπτική της φιλοσοφίας του Merleau-Ponty, ή όποία άποκτά διαστάσεις και λειτουργικότητα μέσα στο χώρο αυτής της σκέψης του μεταξύ (δηλαδή μεταξύ του καθ' έαυτόν και του δι' έαυτόν), άν θά μπορούσαμε νά χαρακτηρίσουμε μέ αυτό τόν τρόπο τήν ύπαρξιστική φαινομενολογία του Merleau-Ponty. «Υπάρχει ένα νόημα, όχι έξω από τήν ανθρωπότητα έν γενεί, αλλά έξω από τίς συνειδήσεις, δηλαδή μεταξύ τους, μέσα στα σύμβολα. Τό νόημα είναι έπομένως έξω από μένα, καθώς είναι γιά μäs ...» (V. Descombes, *Le même et l' autre*, σ. 90). Έτσι «μέσα σέ κάθε πολιτισμό πρέπει νά βρούμε ξανά τήν ιδέα μέ τήν έγγελιανή έννοια, δηλαδή ... τό πρότυπο μιάς συμπεριφοράς μοναδικής ως προς τόν άλλο άνθρωπο (autrui), τή φύση, τό χρόνο και τό θάνατο. ...» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. XIII και έξης).

Σ' αυτή τήν προοπτική της σκέψης έντάσσεται και ή σύλληψη της έννοίας του άλλου, καθώς και ή σύλληψη της έννοίας της διυποκειμενικότητας. Άναφερόμενος στον διυποκειμενικό κόσμο ό Merleau-Ponty σημειώνει πώς «δέν μäs έκπλήσσει πλέον γιati (αυτόν τόν κόσμο) δέν τόν διακρίνουμε πιά από τόν κόσμο καθ' έαυτόν και σκεπτόμεθα άκριβώς στο έσωτερικό ενός κόσμου πού έχει ήδη γίνει αντικείμενο όμιλίας και είναι ήδη όμιλών» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, σ. 214).

Όπωςδήποτε θά ήταν σημαντικό νά γίνη ένας παραλληλισμός μεταξύ του χουσερλιανού alter ego και της συλλήψεως της έννοίας του άλλου ανθρώπου από τον Merleau-Ponty, καθώς μάλιστα αυτή λειτουργεί στο πεδίο της διυποκειμενικής πραγματικότητας' όμως κάτι τέτοιο δέν είναι του παρόντος.

Μελετώντας τή φιλοσοφία του Merleau-Ponty πρέπει νά σημειώσουμε κατ' αρχάς πώς πρόκειται γιά μιά σκέψη πού άγγίζει τόν άκραιο ύποκειμενισμό και τόν άκραιο άντικειμενισμό, υπερβαίνοντάς τους συνάμα, καθώς προχωρεί (μέσα από τόν όρισμό του ύποκειμένου) σέ μιά τρίτη θέση πού είναι συνθετική των δύο άκρων.

ΈΗ θεωρία του γιά τή φαινομενολογία του νοήματος θά μπορούσε νά δεχθῇ μιά άναλυτική κριτική άντιμετώπιση (βλ. Y. Park, 'Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens'). Όμοίως ή θεωρία του γιά τή γνώση, έξεταζόμενη ίσως υπό τό πρίσμα της φιλοσοφίας του Derrida, θά ήταν δυνατόν νά άποδομηθῇ. Έκείνο πάντως πού πρέπει νά σημειωθῇ είναι ότι «στην έποχή όπου ή ψυχάνάλυση και ό μαρξισμός, ή γλωσσολογία και ή έθνολογία αποτελούσαν έπαρχίες της «φιλοσοφίας», ό Merleau-Ponty ήταν ό άνθρωπος, ό όποιος έκανε τούς μέν νά δούν ότι τό πεπρωμένο της σύγχρονης σκέψης είχε άπόλυτη σχέση μέ τήν εργασία των «άνθρωπιστικών έπιστημών», τούς άλλους δέ συγχρόνως νά κατανοήσουν ότι ή εργασία τους, σέ κάθε έπίπεδο, ξεπερνούσε τά όρια του αντικειμένου της και έπεκαλείτο τό θεμέλιο μιάς ανθρωπολογίας» (C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris, 1978, σ. 4).

Είναι γνωστό πώς τό έργο του Merleau - Ponty, ένώ προχωρούσε πρός μιά νέα κατεύθυνση, μέ τόν ξαφνικό θάνατό του παρέμεινε άνολοκληρώτο σάν μιά συνεπής εξέλιξη τής ίδιης του τής φιλοσοφίας. Θά έλεγε ίσως κανείς, αυτό πού ό ίδιος σημειώνει στό έργο του Signes, πώς «ύπάρχουν ... έργα άνολοκληρώτα πού λένε αυτό πού ήθελαν νά πούν» (σ. 290).

Γ. ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ

[1]. 'Η *Μορφολογική ψυχολογία* (Gestalt Psychology, Psychologie de la forme, Gestaltpsychologie) είναι βασικός κλάδος τής ψυχολογίας. Κυριώτεροι εκπρόσωποί του είναι ό Köhler, ό Wertheimer καί ό Koffka. Πρόκειται γιά τήν ψυχολογική θεωρία κατά τήν όποία τό όλο προηγείται τών μερών. Τό μέρος δέν προϋπάρχει του συνόλου ούτε ψυχολογικά ούτε λογικά.

'Η γνώση του συνόλου καί ή σύλληψη τών νόμων πού τό διέπουν δέν προκύπτει από τήν κατά τμήματα εξέτασή του.

'Η θεωρία αυτή δέχεται επίσης ότι γιά κάθε είδους φαινόμενα ύπάρχει μιά ιεραρχία τών μορφών. Έτσι, εάν ύπάρχουν κατάλληλες έξωτερικές συνθήκες, είναι δυνατή ή πραγματοποίηση ενός αυτομάτου μετασχηματισμού σέ μιά «άνώτερη», καλύτερη μορφή. (Τήν έννοια τής μορφής βεβαίως δέν πρέπει νά τήν έννοήσουμε μέ μιά τεολογική σημασία, αλλά πρέπει νά τή συλλάβουμε μέ βάση μιά φυσική σημασία. Έπομένως ή μορφή έδω κατανοείται, εάν λάβουμε ως άφετηρία τό πρότυπο ενός συστήματος, όπου τό όλο προηγείται του μέρους καί όπου δέν μπορούμε νά προσθέσουμε ή νά αφαιρέσουμε ένα μέρος χωρίς νά αλλοιώσουμε τά άλλα).

[2]. Κατά τόν Saussure ή γλώσσα δέν συνιστά απλώς μιά όντότητα ανεξάρτητη τών όμιλούντων ύποκειμένων ούτε είναι έξ άλλου τό προϊόν απλώς τών ατόμων πού τή μιλούν. 'Η αντίληψη του Saussure γιά τή γλώσσα αποτελεί τή σύζευξη τών δύο αυτών αντιτιθεμένων θέσεων. 'Η γλώσσα έδω σάν σύστημα μέ δομή, τό όποιο όμως είναι άνοικτό καί όχι κλειστό, αποτελεί μιά συγκεκριμένη όντότητα, ένα καθωρισμένο σύστημα αντιθέσεων καί διαφορών, τό όποιο έν τούτοις λειτουργεί, εξελίσσεται, μετασχηματίζεται καί διαμορφώνεται μέσω τών όμιλούντων ύποκειμένων. (Βλέπε συναφώς F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, Paris 1975, σ. 36 καί έξης, 43 καί έξης, 104 καί έξης, 153 - 154, 193, 235, 251 καί έξης).

[3]. Βλ. επίσης τήν άναφορά του Merleau - Ponty γιά τό «ύπογλωσσικό σχήμα» στό έργο του: *Éloge de la Philosophie*, éd. Idées, Gallimard, Paris, 1960, σ. 88.

[4]. Emile Durkheim (1858 - 1917) Γάλλος κοινωνιολόγος. Ένας από τούς κυριώτερους θεμελιωτές τής γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής. Κεντρικός

πυρήνας τής θεωρίας του είναι ή άναγωγή τών ήθικών γεγονότων στά κοινωνικά γεγονότα, τά όποία εξετάζει θεωρώντας τα ανεξάρτητα από τις άτομικές συνειδήσεις. Σχετικά μέ τήν άναφορά αυτή του Merleau - Ponty στον Durkheim βλέπε καί Bernard Halda, Merleau - Ponty ou la philosophie de l'ambiguité, Archives des Lettres modernes, Paris 1966, σ. 56.

[5]. 'Η άναφορά στον όνοματολογικό όρισμό από τόν Merleau - Ponty γίνεται έδω γιά νά δηλωθί ό τρόπος όρισμού ενός όρου διά μιάς παραφράσεως του όρου αυτού.

[6]. 'Ο *έπιστημονισμός* (scientisme) αντιπροσωπεύει τή φιλοσοφική θέση σύμφωνα μέ τήν όποία ή μόνη άποδεκτή γνώση είναι ή γνώση τήν όποία μάς παρέχουν οι θετικές επιστήμες. 'Η επιστήμη έχει τή δυνατότητα νά γνωρίση τά πράγματα έτσι όπως είναι καί νά λύση κάθε πρόβλημα άναφερόμενο στη πραγματικότητα. Έπομένως οι έπιστημονικές μέθοδοι όφείλουν νά εξαπλωθούν σέ όλα ανεξαιρέτως τά επίπεδα τής πνευματικής καί ήθικής ζωής του ανθρώπου. Μέ αυτή τήν έννοια ό θετικισμός είναι δυνατόν νά θεωρηθί ως έπιστημονισμός.

'Ο όρος «ριγκορισμός» (rigorisme), τόν όποιο χρησιμοποιεί συναφώς μέ τόν όρο «έπιστημονισμός» ό Merleau - Ponty, χρησιμοποιήθηκε κατ' άρχήν στην Όλλανδία γιά νά χαρακτηρίση τή μέθοδο τών 'Ιανσενιστών καί όλων εκείνων οι όποιοι αντιτίθενται σέ κάθε είδους χαλαρή στάση σχετικά μέ τόν σεβασμό τών αρχών τής ήθικής. 'Ο όρος αυτός έν συνεχεία χρησιμοποιήθηκε γιά νά χαρακτηρίση τήν καντιανή ήθική καί γιά νά δηλώση τή θέση ή όποία άρνείται νά χαρακτηρίση ως ήθικές τις πράξεις εκείνες πού δέν έχουν σάν κίνητρο τό σεβασμό του νόμου.

'Η χρήση του όρου από τόν Merleau - Ponty έδω δηλώνει απλώς τή μεθοδολογική αύστηρότητα έν σχέσει πρός τόν τρόπο αντιμετώπισεως τών προβλημάτων γιά τά όποία γίνεται έδω λόγος.

[7]. 'Ο Charles Seignobos (1854 - 1942) είναι Γάλλος ιστορικός.

[8]. Bossuet (1627 - 1704). Γάλλος θεολόγος καί έξαιρετικός ρήτορας. Είναι ό πρώτος πού συνέλαβε τήν ιδέα ότι ή πορεία τής παγκοσμίου ιστορίας ακολουθεί τό πρότυπο μιάς προκαθορισμένης άρμονίας. Πρόκειται γιά τήν άνάπτυξη μιάς αντιλήψεως περί τής φιλοσοφίας τής ιστορίας, ή όποία έπεκράτησε κατά τόν Μεσαίωνα. Έτσι κατά τόν Bossuet ή ιστορία πορεύεται βάσει σχεδίου προκαθορισμένου από τή θεία Πρόνοια. Τελικός στόχος του σχεδίου αυτού είναι ή απολύτρωση καί ή ένότητα τών χριστιανικών λαών κάτω από τή σκέπη τής Αυτικής Καθολικής Έκκλησίας. Οι θεμελιώδεις θέσεις του γιά τή φιλοσοφία τής ιστορίας βρίσκονται στο έργο του *Discours sur l'histoire universelle* (Λόγος περί τής παγκοσμίου ιστορίας) (1681).

[9]. Γιά βαθύτερη κατανόηση του τρόπου αντιμετώπισεως τής ιστορίας από

τόν Merleau - Ponty θά ήταν χρήσιμο νά μελετήση κανείς τό κεφάλαιο: La temporalité στό έργο του: Phénoménologie de la perception, éd. Gallimard, Paris, 1976, κυρίως σελ. 474 καί έξής.

[10]. 'Ο Lucien Febvre (1878 - 1956) είναι Γάλλος ιστορικός, συγγραφέας του έργου Problème de l'incroyance au XVI^e Siècle. La religion de Rabelais. "Ίδρυσε μαζί μέ τόν Marc Bloch τό περιοδικό Annales d'histoire économique et sociale.

[11]. 'Ο Francois Rabelais (1493 - 1553) είναι Γάλλος συγγραφέας. 'Αποτελεῖ τό τέλειο πρότυπο τών ανθρωπιστών τῆς αναγεννήσεως. 'Ο Rabelais συνδυάζει τό σατιρικό, χιουμοριστικό ὕφος του μέ τήν φυσιοκρατική φιλοσοφία του καί τήν ἐπικούρεια ἠθική του. Μέ τό έργο του σατίρισε τίς θρησκευτικές προλήψεις καί τίς κοινωνικές προκαταλήψεις τῆς ἐποχῆς του. Χρησιμοποιώντας μία ἀρκετά τολμηρή γιά τό δέκατο ἑκτό αἰώνα γλῶσσα, διατύπωσε τίς νεωτεριστικές κοινωνικές του ιδέες ἐναντίον τοῦ Πάπα, τών μοναχῶν καί τοῦ σχολαστικισμοῦ στήν παιδεία.

"Έργα του εἶναι: La vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel καί Horribles et épouvantables Faits et Prouesses du très renommé Pantagruel.

[12]. Τό έργο τό ὁποῖο ἐδῶ ἀναφέρει ὁ M. Merleau - Ponty εἶναι ἕνας τόμος γιά τή συγγραφή τοῦ ὁποῖου ἐργαζόταν, ὅταν τόν βρῆκε ὁ θάνατος. 'Ο M. Merleau - Ponty χρησιμοποίησε γι' αὐτό τό έργο τοῦς τίτλους: «Τό ὄν καί ἡ σημασία», «'Η γενεαλογία τῆς ἀλήθειας» ἢ «'Η καταγωγή τῆς ἀλήθειας».

Τά χειρόγραφα πού ἀποτελοῦσαν τό πρῶτο μέρος τοῦ τόμου αὐτοῦ ἐδημοσιεύθησαν πρόσφατα μέ τόν τίτλο: «Le visible et l'invisible» (Paris 1964). Βλέπε ἐπίσης, Xavier Tillet, Merleau - Ponty, éd. Seghers, Paris, 1970, σ. 87 κ.έ.

[13]. 'Ο ὅρος «θεοδικία» (théodicée) καθιερώθηκε ἀπό τόν Leibniz μέ τό έργο του «Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal» (1710).

Μέ τό έργο αὐτό ὁ Leibniz προσπάθησε νά δικαιώσει τή θέση περί τῆς καλwsύνης τοῦ Θεοῦ, μέ ὀρθολογικό τρόπο, ἀνατρέποντας τά ἀντίθετα πρὸς αὐτή τή θέση ἐπιχειρήματα, τά ὁποῖα στηρίζονται στήν ὕπαρξη τοῦ κακοῦ μέσα στόν κόσμο.

Μέ βάση αὐτή τήν προβληματική ἀνασκευάζονται κατὰ συνέπεια ὅλες οἱ διστικές ἢ ἀθειστικές θεωρίες, πού βασίζονται ἐπάνω σ' αὐτά τά ἐπιχειρήματα.

'Ο Leibniz σέ ἐπιστολή του στή πριγκήπισσα Σοφία τόν 'Απρίλιο τοῦ 1709, ἀναφερόμενος στή Θεοδικία, σημειώνει τά ἐξῆς: «Εἶμαι πεπεισμένος ὅτι ἡ θρησκεία δέν πρέπει νά ἔχη τίποτε τό ὁποῖο νά εἶναι ἀντίθετο πρὸς τόν

ὀρθό λόγο (raison)... καί ἐννοῶ μέ τόν ὀρθό λόγο, ὄχι τήν ἱκανότητα τοῦ συλλογίζεσθαι, ἡ ὁποία εἶναι δυνατόν νά χρησιμοποιηθῇ καλῶς ἢ κακῶς, ἀλλά τήν ἀλυσσιωτή σύνδεση τῶν ἀληθειῶν, πού δέν μπορεῖ νά παράγῃ παρά ἀλήθειες καί μία ἀλήθεια δέν θά μπορούσε νά εἶναι ἀντίθετη πρὸς μία ἄλλη...»

(Βλ. Y. Belaval, Leibniz Initiation à sa Philosophie, Vrin, Paris, 1975, σ. 186 καί ἐξῆς).

[14]. Γιά καλύτερη κατανόηση τῆς ἐρμηνείας τοῦ Bergson ἀπό τόν Merleau - Ponty βλ. κυρίως τό κεφάλαιο Bergson se faisant στό έργο του: Éloge de la Philosophie, éd. Gallimard, Idées, Paris 1960.

[15]. Σχετικά μέ τήν ἐπαγωγή βλέπε τό ἄρθρο τοῦ K. Popper, τό μεταφραζόμενο στόν παρόντα τόμο, ὡς καί τίς ἄλλες συναφεῖς παρατηρήσεις πού κάνει ὁ Popper στά έργα του (Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, London, 5η ἐκδoση 1974, σ. 280 κ.έ. καί Unended Quest, Fontana - Collins, 1976, σ. 141 κ.έ.).

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I. ΠΡΟΛΟΓΟΣ	17
II. ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	21
ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ	
III. JACQUES DERRIDA ΒΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ	
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	57
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	102
ΓΛΩΣΣΑ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ J. DERRIDA	103
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	113
ΥΠΟ ΕΥΓΕΝΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ	
IV. FRIEDRICH ENGELS ANTI-DÜHRING	
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	123
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	141
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	143
ΥΠΟ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ ΜΟΥΡΙΚΗ	

**V. MARTIN HEIDEGGER
ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	153
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	169

ΥΠΟ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΔΟΥ

**VI. P.V. KORNIN
ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΥΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	175
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	187
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	187

ΥΠΟ ΑΝΝΑΣ ΛΑΖΟΥ

**VII. MORRIS LAZEROWITZ
Η ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	199
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	222
Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ Μ. LAZEROWITZ ΓΙΑ ΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΑΙ ΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ	223
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	229

ΥΠΟ ΜΑΡΙΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΟΥ

**VIII. EM. LEVINAS
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΥΠΕΡΒΑΣΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	241
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	261

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ LEVINAS	262
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	264

ΥΠΟ ΝΙΚΟΥ ΝΑΣΟΦΙΔΗ

**IX. GABRIEL MARCEL
Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΩΣ ΜΥΣΤΗΡΙΟ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	271
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	288
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ G. MARCEL	291
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	297

ΥΠΟ ΜΑΡΙΑΣ ΘΕΟΔΩΡΟΥ

**X. MAURICE MERLEAU-PONTY
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	309
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	327
ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ MERLEAU-PONTY ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ	329
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	336

ΥΠΟ ΕΥΓΕΝΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ

**XI. STANISA NOVAKOVIĆ
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΜΑΡΕΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	341
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	353
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	354

ΥΠΟ ΑΝΝΑΣ ΛΑΖΟΥ

XII. KARL R. POPPER
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	365
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	387
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	388

ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ

XIII. W.V.O. QUINE
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΥΠΑΡΧΕΙ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	393
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	410
Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ QUINE ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ	414
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	458

ΥΠΟ ΤΙΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ

XIV. P.F. STRAWSON
ΠΡΟΣΩΠΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	485
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	513
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΓΡΑΦΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	
ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ P.F. STRAWSON	514
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	526

ΥΠΟ ΠΑΝΤΑΖΗ ΤΣΕΛΕΜΑΝΗ

XV. JOHN WISDOM
Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	579
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	604
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	605

ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ

XVI. ΠΙΝΑΚΕΣ

ΠΙΝΑΚΕΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ	611
ΠΙΝΑΚΕΣ ΕΝΝΟΙΩΝ ΚΑΙ ΟΡΩΝ	621

CONSTANTINE BOUDOURIS
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
UNIVERSITY OF ATHENS

READINGS

IN CONTEMPORARY METAPHYSICS

ATHENS 1984

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Ι. ΒΟΥΔΟΥΡΗ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

*
ΑΘΗΝΑΪΚΟΣ ΚΥΚΛΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
*

ΑΘΗΝΑ 1984