

## Η ΦΥΣΗ ΚΑΙ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΤΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ MAURICE MERLEAU-PONTY

ΣΤΑΘΗ ΛΕΙΒΑΔΑ

Πώς μπορεί να αποδοθεί η διδασκαλία ενός φιλοσόφου του εύρους της σκέψης του Maurice Merleau - Ponty μέσα από ένα βιβλίο το οποίο μάλιστα εκδόθηκε μετά το θάνατό του, που συνέβη απροσδόκητα το 1961 στο Παρίσι; Πώς επιπλέον μπορεί στο πλαίσιο ενός εκτεταμένου έστω άρθρου να μεταφερθεί ο πλούτος, το βάθος και η ενόραση της οντολογικής ανάλυσης του φιλοσόφου;

Έχω την εντύπωση ότι η έκδοση του βιβλίου με τίτλο "La Nature" (Η Φύση) το 1995 είναι μία αξιολογώτατη προσπάθεια να αποδοθεί με τον βέλτιστο τρόπο η διδασκαλία του - κάτι εξ ορισμού δυσχερές - αφού η φιλοσοφική διάλεξη και ιδίως η επαφή του ακαδημαϊκού δασκάλου με το ακροατήριό του οδηγεί στην αυθεντικότητα και στην ενεργεία "σύλληψη" των εννοιών του φιλοσοφικού λόγου· για το δεύτερο ερώτημα ελπίζω να αποτυπώνεται η προβληματική του M.M. Ponty, σε ικανοποιητικό βαθμό, με περιεκτικό αλλά σαφή τρόπο στο πλαίσιο και στην έκταση της ανάλυσης που ακολουθεί. Ανάλυση που κάνει διακριτή την απομάκρυνση του Ponty από τον υπαρκτισμό του Ζαν Πωλ Σάτρ (με τον οποίο υπήρξε συνιδρυτής της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Μοντέρνοι καιροί* (*Les Temps modernes*)), υποβάλλοντας σε κριτική ανάμεσα στ' άλλα και την παραδοξολογία του σαφρικού σχήματος "Είναι - Ουδέν" με τη διαμόρφωση ενός - ως επιτραπεί ο όρος - φυσιοκρατικού υπαρκτισμού, ο οποίος θα μπορούσε, στα όρια και τη χιλιαρδιότητα ίσως μιάς κάποιας υπερβολής, να θεωρηθεί σαν "εκλογίκευση" του νιτσεϊκού βιταλισμού. Το εγχείρημα του M. M. Ponty διαθέτει στη φαρέτρα του και επιχειρήματα κύριους παριμένα από την εξέλιξη και τις αποφάνσεις των φυσικών επιστημών κυρίως του αιώνα μας. Ας προχωρήσουμε λοιπόν στην προβληματική του:

Ο τόμος "La Nature" (Ed. du Seuil, 1995) δεν είναι παρά η συρραφή των μαθημάτων που δόθηκαν από τον φιλόσοφο στο *Collège de France* κατά τη διάρκεια τριών ακαδημαϊκών ετών (1957-1960), όπως αποτυπώθηκαν σε σημειώσεις, μαγνητοταινίες κ.λ.π. και εκδόθηκαν αρκετά χρόνια μετά το θανάτό του (1961) με την επιμέλεια του Dominique Seglard. Η ανάπτυξη σε εύρος, και με πολλαπλές αναφορές σε διαφορετικούς τομείς του επιστητού, της σκέψης του M. M. Ponty οδηγεί, όπως θα φανεί στη συνέχεια, στην τελική οντολογική προβληματική του Γάλλου φιλοσόφου γύρω από το σύμπαν της αντίληψης και την "χοϊκή" θεμελίωση του πνεύματος, η οποία συνεπάγεται την άρνηση της παρουσίας "έν έαυτ η̄" της

σκέψης. "Σκέψη που αυτοπροσδιορίζεται μέσω του σώματος, το οποίο σημαίνει ότι "εισάγεται" σε μία ιστορία, στο βαθμό που κατ' αναλογία η ελευθερία εν ενεργεία (en acte) δεν υπάρχει παρά σε μία κατάσταση η οποία της επιτρέπει να εκφραστεί· κατάσταση η οποία είναι το μέσο έκφρασης της ελευθερίας, η οποία έ-τσι αυτο-αποκαλύπτεται μέσω μίας ιστορικότητας, της οποίας συλλαμβάνει το διαφαινόμενο νόημα".<sup>1</sup> Το πέρασμα από τον κόσμο της αντίληψης στον κόσμο της γνώσης θεμελιώνεται σε μία θεωρία της αλήθειας και σε μία θεωρία της διυποκειμενικότητας (intersubjectivité), όπου η πρώτη στηρίζεται στη δεύτερη, δηλαδή στην επικοινωνία με τους άλλους, διότι η "σχέση μας με το αληθές περνά μέσα από τους άλλους". Η αναζήτηση μπορεί στο σημείο αυτό να επεκταθεί στη γενική "σχέση" των ανθρώπων και ειδικότερα στο πρόβλημα μιάς ιστορίας της ανθρωπότητας.

"Ποιό είναι όμως το "λίκνο" όπου τα ενσαρκωθέντα πνεύματα ανήκουν μέσω του σώματός τους στον ίδιο κόσμο και κάνουν δυνατή την ιστορία σαν συμβολική τάξη; Είναι η Γη, που είναι η πρωταρχική μας μήτρα, η έδρα αυτού που αποκαλεί - μετά τον Husserl - μια Urhistoire (πρωτο-ιστορία), και κατ' επέκταση η Φύση".<sup>2</sup> Αυτή η Γη για τον E. Husserl - και είναι φανερή η επίδραση εδώ του Husserl στην οντολογική θεμελίωση των απόψεων του M. M. Ponty - ταυτίζεται με την έννοια του γερμανικού όρου Boden (έδαφος) στην τέλεια γενικότητά του, δηλαδή όχι ένας από τους πλανήτες ούτε ως ένα από τα σώματα που υποπίπτουν στην αντίληψή μας (κατά τον R. Descartes). Η Γη είναι α-προσδιορίστη με όρους υλοκρατικών, είναι το "έδαφος της εμπειρίας μας". Δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι είναι πεπερασμένη ή άπειρη, δεν είναι ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα, αλλά η "μήτρα" από όπου "γεννώνται" τα αντικείμενα. Δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε στη Γη τις ενδοκοσμικές σχέσεις που εφαρμόζουμε στο εσωτερικό της (παρατηρώντας, π.χ., τα υλικά αντικείμενα). Από τη στιγμή λοιπόν που η Γη είναι το πρωταρχικό πεδίο της εμπειρίας μας, το οποίο κατ' ανάγκη μας συνδέει με σχέση αναφοράς με οτιδήποτε παρατηρήσιμο (ένεργεια ή δύναμη), μπορεί να ταυτιστεί με το γενικό όρο Boden και να οριστεί ως η πηγή της ιστορίας μας. Όπως διευκρινίζει ο ίδιος ο E. Husserl, ακόμη και αν επισκεφθούμε κάποιο άλλο πλανήτη - από τη στιγμή που εξακολουθούμε να είμαστε άνθρωποι - ουσιαστικά επεκτείνουμε τα όρια αυτού που ονομάστηκε από τον ίδιο Boden, δηλαδή πρωταρχικό έδαφος. Αυτή λοιπόν η Φύση - Γη, για να επανέλθουμε στον M. Ponty, δεν είναι η φύση των φυσικών Επιστημών, δηλαδή "το σύνολο των αντικειμένων των αισθήσεων" (Kant), αλλά καθετί με το οποίο συγκροτούμε ως "σώμα" και διατηρούμε σχέση αμοιβαιότητας και συν-υπαγωγής (co-appartenance). Ας παραβάλλουμε εδώ - και θα αναφερθούμε και παρακάτω - με την αρχή της συμπληρωματικότητας (complementarité) στην κβαντομηχανική, όπου ό,τι είναι πραγματικό ορίζεται από την παρατήρησή του και την συνεπαγόμενη γνώση του στο αλληλεπιδρών "τρίγωνο" παρατηρητή - αντικειμένου - συσκευής μετρήσεως.

Αναδρομικά κατά τό Γάλλο φιλόσοφο οδηγούμαστε από την αντικειμενική γνώση και τα συνειδητούμενά της στην διύποκειμενικότητα, έπειτα στο σώμα ως έκφραση συμβολική και τέλος στην απορία γύρω από τη φύση αλλά μέσα από αυτή... “Επειδή βρισκόμαστε στη σύναψη της φύσης, του σώματος, της ψυχής και της φιλοσοφικής συνείδησης, επειδή την ζούμε, δεν νοείται “πρόβλημα” του οποίου η λύση δεν διαγράφεται εντός μας και μέσα στα κοσμικά δρώμενα...”.<sup>3</sup>

Διπλή η όψη του επιχειρήματος του Μ. Ροντύ: από τη μια επιχειρεί να εκτείνει και να εμβαθύνει το πεδίο της φαινομενολογίας: από την άλλη να αναπτύξει μέσω αυτής της φύσης που τη νοεί ως “την άλλη πλευρά του ανθρώπου”, μία αντίληψη περί του σώματος σαν “διαπλοκής” της φύσης και της γλώσσας, ως έκφραση συμβολική, και να θεμελιώσει έτσι φιλοσοφικά μία ιστορία της ανθρωπότητας στην ενότητά της. Έτσι μία νέα οντολογία, θεμελιωμένη στην ιστορικότητα του Είναι, γίνεται δυνατή.

Στην απορία του ποιά είναι το πρωταρχικό νόημα, όχι το λεξικογραφικό, της λέξης “φύση” στην κοινή χρήση της, υπενθυμίζει την ετυμολογία της λέξης στην Ελληνική: από το ρήμα φύω, που παραπέμπει στον φυτικό κόσμο. Στη Λατινική, η αντίστοιχη λέξη *nature* προέρχεται από το ρήμα *nasco* που σημαίνει: γεννώμαι, ζω. Προκύπτει από το πρωταρχικό νόημα, το θεμελιώδες: υπάρχει φύση παντού όπου υπάρχει ζωή - φορέας ενός νοήματος, αλλά όπου - παρόλα αυτά - δεν υπάρχει (κατ’ ανάγκην) σκέψη: εξ ου και η “συγγένεια” με το φυτικό κόσμο στην ελληνική ετυμολογία του όρου: “Είναι φύση ό,τι έχει ένα νόημα, χωρίς αυτή η νοηματοδότηση να επιβάλλεται από κάποιο νου. Είναι μία αυτοτροφοδότηση νοήματος”.<sup>4</sup> Γι’ αυτό, κατά τον φιλόσοφο, η φύση είναι διαφορετική από ένα απλό πράγμα: έχει ένα “εσωτερικό” εκ του οποίου προσδιορίζεται, εξ ου και η αντίθεση ανάμεσα στο “φυσικό” και το “ενδεχομενικό” (ή αλλιώς το αριστοτελικό συμβεβηκός). Είναι διαφορετική από τον άνθρωπο, δεν καθορίζεται από αυτόν, είναι το πρωταρχικό, το μη δημιουργηθέν, το μη συσταθέν, ένα αινιγματικό αντικείμενο που δεν είναι ακριβώς αντικείμενο: δεν είναι πλήρως ενώπιόν μας, είναι το έδαφός μας (το χουσερλιανό *Boden* που προαναφέραμε), όχι αυτό που είναι μπροστά μας, αλλά αυτό που μας “φέρει”.

Στο αιώνιο πρόβλημα της φιλοσοφίας, δηλαδή της οντολογικής ανάλυσης του Είναι, αντιπαραθέτει στον κλασικό ιδεαλισμό και την καρτεσιανή παράδοση την καντιανή εκδοχή - αυτή που αποκαλεί, κάπως υπερβολικά ίσως (!), κοπερνίκεια αντιστροφή - την “τοποθέτηση” δηλαδή του Είναι στο ανθρώπινο υποκείμενο. Η έννοια του Είναι θεωρούμενη καθ’ εαυτήν είναι κενή, δεν αποκτά νόημα για μας παρά μέσω μιάς αισθητηριακής εμπειρίας (*Erfahrung*). Το Είναι δεν έχει νόημα παρά “εξειδικευμένο” μέσω μιάς αισθητηριακής διαίσθησης, είναι μία ιδιομορφία προσδιάζουσα στην “ανθρώπινη κατάσταση”.

Υπάρχει ένας πραγματικισμός (*facticité*) όσον αφορά την εμπειρία του εαυτού μου και του κόσμου, πραγματικισμός που θεμελιώνει τη γνώση στην ιδιαίτερη υ-

παρξιακή μας κατάσταση, πραγματικισμός που θεμελιώνει τις έννοιες του χώρου και του χρόνου στην εμπειρία και τη φυσική ιδιοσυστασία του υποκειμένου. Οι απόψεις του φιλοσόφου L. Brunschwig ενισχύουν τη συλλογιστική αυτή (ο αφορισμός του: “Δεν υπάρχει χώρος χωρίς την παρουσία υποκειμένων” - “Il n’y a d’espace que peuple” είναι μία μεταφορά της γλώσσας της γενικής σχετικότητας), καθόσον ο χώρος δεν ορίζεται παρά με κέντρο αναφοράς το ανθρώπινο υποκείμενο και τη βιολογική του ιδιοσυστασία. “Από την άποψη αυτή μπορούμε να απαλλαγούμε και από το ερώτημα: Είναι δυνατόν να αντιληφθούμε την ύλη ως εκτεινόμενη μέχρι το άπειρο ή πρέπει να περιορίσουμε το χώρο στην έκταση της πεπερασμένης ύλης; Αλλά πρέπει να απορρίψουμε την έννοια του χώρου ως απλού περιέχοντος: αυτός δεν είναι ούτε άπειρος ούτε πεπερασμένος, είναι απροσδιόριστος διότι ουδέποτε “τίθεται” προ ενός α-χωρικού υποκειμένου”.<sup>5</sup> Κατ’ αναλογία και ο χρόνος, ο οποίος δεν μπορεί να συλληφθεί νοητικά ανεξάρτητα από μία σκέψη που βιώνει την εμπειρία του. Η ίδια η επιστήμη, υποστηρίζει ο Μ. Ροντύ συνεχίζοντας την παράθεση των απόψεων του L. Brunschwig, είναι ένα ιστορικό δεδομένο. Δεν υπάρχουν επιστήμες που κατακτούν αιώνιες αλήθειες ή εγκαθιστούν αναλλοίωτους νόμους (και αυτό είναι γενικά παραδεκτό σήμερα): αυτοί που αποκαλούνταν αιώνιοι νόμοι (π.χ. ο νόμος της βαρύτητας του Νεύτωνα) συνδέονται με την ιστορική φυσική εξέλιξη της γης, συνδέονται με την “ιστορική” συγκυρία: είναι γνωστό ότι σε διάφορους κλάδους της φυσικής εισάγονται “συγκεκριμένες σταθερές (π.χ. η σταθερά παγκόσμιας έλξης, η διηλεκτρική σταθερά, η σταθερά του Planck κ.λ.π.) που συνάγονται πειραματικά και συνδέονται με τη δεδομένη συγκρότηση του φυσικού μας κόσμου”.<sup>6</sup> Η ίδια η ιστορικότητα της επιστήμης αφαιρεί τη μεταφυσική ασάφεια ή αναιρεί τελείως το νόημα φυσικών όρων, όπως π.χ. το απόλυτο κενό που για τον H. Bergson είναι μία ιδέα αντιφατική. Δεν υπάρχει κενό στον κόσμο, κάθε νόηση του κενού είναι νόηση μιάς κάποιας πληρότητας. “Η αν-υπαρξία του αν-υπαρκτου δεν μπορεί να καταγραφεί”.<sup>7</sup> Δεν έχουμε παρά να παρεβάλλουμε την κβαντομηχανική άποψη για το απόλυτο κενό, που δεν είναι καθόλου κενό αλλά διαχέεται από διακυμαινόμενα ενεργειακά πεδία τα οποία ανά πάσα στιγμή “παράγουν” αμοιβαίως εξουδετερούμενα σωματίδια.<sup>8</sup>

Το ανθρώπινο λοιπόν δεν είναι μόνον πράγμα, είναι αναφορά ως προς ένα περιβάλλον, είναι σώμα αυτο-κινούμενο και ως εκ τούτου αντιλαμβανόμενο, υποκείμενο κίνησης και υποκείμενο αντίληψης. Το σώμα ως ορών και ορώμενο, θίγον και θιγόμενο, είναι “τόπος” ενός είδους “διαλογισμού” που το καθιστά ικανό να αναφέρεται ως προς κάτι άλλο πέραν της δικής του μάζας, να “περιγράφει τον κύκλο του” ως προς τον αισθητό κόσμο, πράγμα που δεν έχει σχέση με μία συνείδηση που κατέρχεται σε ένα σώμα-αντικείμενο.

Δεν πρόκειται για μία κατόπτευση του σώματος και του κόσμου από μία συνείδηση, πρόκειται για το σώμα μου σαν ενδιάμεσο μεταξύ αυτού που είναι ε-

μπρός μου και αυτού που είναι πίσω μου, “όρθιο” ενώπιον των πραγμάτων, εν “έμπαιθεία” (Einfühlung) με τον κόσμο, τα πράγματα, τα ζώα, τα άλλα σώματα, συγκρότηση στο ορατό αυτού που μπορούμε να θεωρήσουμε αόρατη “σύλληψη της συνείδησης”, ένα σώμα που αισθησιολογικά είναι επιθυμία, λίμπιντο, προβολή-ενδοσκόπηση και ταυτοποίηση, πράγμα και μέτρο πραγμάτων, ανοικτό και κλειστό τόσο στην αντίληψη όσο και στην επιθυμία: “συμβολική τάξη” από τη στιγμή που ένα όργανο των αισθήσεων (το μάτι ή το χέρι) είναι ήδη μία γλώσσα διότι είναι μία απορία (κίνηση) και μία απάντηση (αντίληψη ως εκπλήρωση ενός σχεδίου), ομιλία και κατανόηση”.<sup>9</sup> Όντας κάθε σήμα διαφορετικό από τα άλλα και κάθε νοηματοδότηση διαφορετική από τις άλλες, η γλώσσα αναπαράγει σε ένα άλλο επίπεδο τις αντιληπτικές δομές. Μιλάμε για να καλύπτουμε τα αντιληπτικά χάσματα ενώ ο λόγος με την έννοια της γλώσσας, ο προφορικός λόγος, μιλά για τα πάντα εκτός από τον εαυτό του, είναι σιωπηλός όπως ο Λόγος της αντίληψης. Το αόρατο, το πνεύμα είναι η αντίστροφη, η άλλη όψη του ορατού· υπάρχει ένας λόγος του φυσικού αισθητικού κόσμου επάνω στον οποίο στηρίζεται ο λόγος της γλώσσας. Εδώ γίνεται σαφέστατη η ενδο-κοσμική οντολογία του Merleau Ponty, αναφερόμενη προφανώς σε ένα κόσμο με την έννοια του καθολικού Boden που έδωσε ο Husserl. Δεν υπάρχει διαφορά, όσον αφορά την ουσία ανάμεσα στη φύση, τη ζωή, το νου. Θα πρέπει να διασαφήσουμε καλύτερα αυτή την ιδέα του Είναι, δηλαδή αυτού που κάνει, ώστε αυτά τα Είναι, ο άνθρωπος και η φύση, να υπάρχουν “το ένα μέσα στο άλλο”, να προχωρήσουμε μέσω της επιστήμης στην αμφισβήτηση του Είναι - αντικειμένου της φύσης, στην κατάφαση της φύσης στην οποία μετέχουμε και με την οποία αποτελούμε οργανική ολότητα, και να οδηγηθούμε κατ’ αυτόν τον τρόπο στην αναθεώρηση της οντολογίας του αντικειμένου, δεδομένου ότι η φύση “αποσπάται” από το αντικείμενο και συναντά το καθολικό Είναι.

Η επιστήμη της γεωμετρίας μάς διδάσκει ότι η υπέρβαση της ευκλείδειας αντίληψης του χώρου έχει οδηγήσει σε άλλους γεωμετρικούς χώρους συνεπείς με την αξιωματική “κατασκευή” τους· αυτό έχει κατά τον Ponty οντολογική σημασία: ένας χώρος-προβολή ενώπιόν μας αφήνει τη θέση του σ’ ένα χώρο στον οποίο μετέχουμε (και είναι σαφής, υποθέτω, η έμμεση αναφορά στην παραλλαγή της ριζικής γεωμετρίας, η οποία είναι το γεωμετρικό μοντέλο του σύμπαντος σύμφωνα με τη θεωρία της γενικής σχετικότητας του Einstein), με δεδομένο ότι ο γεωμετρικός χώρος αποτελεί μία μετρικοποίηση του φυσικού κόσμου. Οι διάφορες γεωμετρικές είναι διαφορετικές μετρικές και οι μετρικές δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, δεν μας αποκαλύπτουν τίποτε για τη φύση του χώρου καθ’ εαυτὸν διότι, όπως προαναφέρθηκε, ο χώρος δεν είναι το “τόδε τι” το οποίο τίθεται προ ενός χωρικού υποκειμένου. Αναφερόμενοι στη σχετικιστική φυσική πρέπει να τονίσουμε ότι ο ριζάνειος χώρος - καθόσον αφορά τη θεωρία του Einstein - δεν είναι πραγματικός αλλά αντικειμενικός με την έννοια ότι επιτρέπει την προσαρμογή

των αποτελεσμάτων της σύγχρονης φυσικής καλύτερα από τον ευκλείδειο χώρο. Από την άποψη αυτή τα αποτελέσματα της θεωρίας της σχετικότητας, εάν επιληθεύουν την αντικειμενικότητα του ριζάνειου χώρου, δεν μας επιτρέπουν παρόλα αυτά να πούμε ότι ο χώρος είναι ριζάνειος. Πρόκειται απλώς για μία “παραμετρικοποίηση” που προσαρμόζει τα δεδομένα της φυσικής θεωρίας, χωρίς αυτό να σημαίνει τίποτε παραπάνω για τη φύση του χώρου.

Η κβαντομηχανική εξάλλου οδηγεί στην απόρριψη της απόλυτης αιτιακότητας ως “πηγής” προέλευσης του Είναι, μιά και η παρουσία ενός σωματιδίου σε μία συγκεκριμένη θέση και μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή προκύπτει “προσεγγιστικά” μέσω συναρτήσεων πυκνότητας - πιθανότητας, ενώ η ίδια η ταυτότητα και η φυσική υφή ενός υποατομικού σωματιδίου τίθεται εν αμφιβόλω. Από τους φυσικούς υιοθετείται συγκεκριμένα η έννοια της στατιστικής και συλλογιστικής σωματιδιακής πραγματικότητας, πράγμα που για την οντολογική προβληματική του φιλοσόφου σημαίνει άρνηση του “αμιγούς” αντικειμένου. Ο μεγάλος Γερμανός φυσικός E. Schrödinger υποστήριξε μάλιστα ότι αυτό που αποκαλείται ταυτότητα ή μοναδικότητα ενός υποατομικού σωματιδίου δεν είναι παρά η εντύπωση που μας προξενείται από τη διαμόρφωση (Gestalt) που αντιπροσωπεύει το σωματίδιο μέσω της αλληλεπίδρασης με τον παρατηρητή, μορφή που δεν είναι κατ’ ανάγκη μορφή κάποιου πράγματος με την κλασσική υλοκρατική έννοια.<sup>10</sup>

Για τον επίσης γνωστό φυσικό C. von Weizsäcker η φυσική δεν είναι παρά μία ανθρώπινη “απεικόνιση”· ερμηνεύοντας κβαντομηχανικά φαινόμενα, θεωρεί τα άτομα σαν αντικείμενα της εμπειρίας, όχι αντικείμενα εν έαυτοίς (en soi), και “η πραγματικότητα δεν είναι παρά η καθολικότητα των σχέσεων ανάμεσα στον άνθρωπο και τα πράγματα”.<sup>11</sup> Κατ’ ανάγκη λοιπόν, αν δεχθούμε το ερμηνευτικό σχήμα του Weizsäcker, το αληθές ορίζεται ως αληθές για όλα τα (νοούντα) υποκείμενα, οδηγώντας έτσι στη θεμελίωση της αλήθειας μέσω της διύποκειμενικότητας, κάτι το οποίο, όπως είδαμε στην αρχή, είναι θεμελιώδες στη γνωσιολογική προβληματική του Maurice Merleau Ponty. Ακριβέστερα για τους London κ’ Bauer, η ίδια παρατήρηση είναι μία πράξη αντικειμενοποίησης: Το αντικείμενο “κατασκευάζεται από το υποκείμενο”.<sup>12</sup>

Όχι λιγότερο από την υφή των γεγονότων του μικρόκοσμου, η ενδογενής αντίφαση της έννοιας του συνεχούς, ειδικότερα ανάμεσα στη θεωρητική - μαθηματική σύλληψή του και τη φυσική - βιολογική βίωσή του, ενισχύει το εγχείρημα της επιστημολογικής θεμελίωσης της ενδοκοσμικής οντολογίας. Τα χάσματα κατανόησης των πραγματικών αριθμών (οι οποίοι ορίζουν το μαθηματικό συνεχές) που εξακολουθούν (και θα εξακολουθούν) να υπάρχουν, αντικατοπτρίζονται και στην αδυναμία σημειακής-σειριακής ανάλυσης της πραγματικότητας του φυσικού κόσμου, δεδομένου ότι η φυσιολογία μας και εξ αυτού η συνείδησή μας την αντιλαμβάνεται ως μία συνεχή ροή. Έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί εδώ η πρώτη οντολογική αρχή του κατηγορικού σχήματος της κοσμολογίας του Άγγλου μαθημα-

τικού και φιλοσόφου A. N. Whitehead,<sup>13</sup> η αρχή της δημιουργικότητας, η οποία “προκαλεί”- συνεχώς και αδιαλείπτως - την εμφάνιση αυτών που αποκαλεί επί-καιρες οντότητες, οι οποίες αποτελούν την πραγματοποίηση μίας πλειάδας δυνατοτήτων (potentialities). Συντελείται έτσι η δημιουργική εξέλιξη της φύσης, το “moving on” των γεγονότων που από την ίδια τη δομή του αποκλείει την “ακινήτοποίησή” του σε μία χρονική στιγμή και την εξ αυτού “αντικειμενικοποίησή” του ως προς ένα νοούν υποκείμενο.

Ανάδυση λοιπόν ενός “φαινομένου - επικαλύμματος”, μακροσκοπικού, που δεν είναι απλώς το “άθροισμα” των συστατικών στοιχείων του και το οποίο “καλύπτει” μία κάποια χωροχρονική τοπικότητα, το οποίο δεν αναζητείται πίσω παρά ανάμεσα στα στοιχεία του, αυτός είναι ο οργανισμός μέσα στο περιβάλλον που τον νοηματοδοτεί, δηλαδή τη φύση κατά τον Ροντύ- και είναι ανθρώπινος, εφ’ όσον αναδεικνύει μία ιδιαίτερη “αρχιτεκτονική”, “αρχιτεκτονική” ανάμεσα στο “σώμα” και τον “λόγο” του, και όχι επιβολή ενός ξενεκεν έαυτού (pour soi) σε ένα εν έαυτώ (en soi).

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

5

1. Maurice Merleau - Ponty, *La Nature*, Ed. du Seuil, 1995, σ. 13.
2. \*Ε. ά. σ. 14.
3. \*Ε. ά. σ. 14.
4. \*Ε. ά. σ. 19
5. \*Ε. ά. σ. 49.
6. L. Brunschwig, *L' Experience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, σ. 513.
7. H. Bergson, *L' Evolution créatrice*, Oeuvres, σ. 742.
8. Στ. Τραχανά, *Σχετικιστική κβαντομηχανική*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Κρήτης 1991, σ. 109 - 111 και 116 - 118.
9. Maurice Merleau - Ponty, *La Nature*, σ. 273.
10. Michel Paty, “Formalisme et interpretation physique chez Schrödinger”, στον Τόμο: *Erwin Schrödinger, Colloque*, Paris 1992, Ed. Frontières, 1993, σ. 185.
11. C. von Weizsäcker, *Le Monde vu par la Physique*, trad. F. Mosser Flammarion, 1956.
12. F. London et E. Bauer, *La Théorie de l' observation en mécanique quantique*, Paris, Hermann, 1939, σ. 48, 49.
13. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Γαλλ. μετάφρ. *Procès et Réalité*, Ed. Gallimard, 1995, σ. 73 - 79.

ΣΤΑΘΗΣ ΛΕΙΒΑΔΑΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΜΕΣΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
ΠΑΤΡΑ

## Ο ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ Ε. LEVINAS

ΕΛΣΗ ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ-ΓΙΑΜΑ

Η φιλοσοφία του Λεβινάς είναι διαποτισμένη από έναν ανθρωπισμό, ο οποίος εκφράζεται ως μέριμνα για τον πλησίον, ως αγώνας για τη βελτίωση της ζωής του άλλου, ως αδελφικότητα, αλλά και ως ευθύνη του καθενός για όσα συμβαίνουν στον κοινωνικό χώρο. Για τον Εβραίο στοχαστή (στο έργο του οποίου η ναζιστική σκιά είναι πανταχού παρούσα) το πολιτικό κακό είναι η γάγγραινα της ανθρωπότητας- συνεπώς οφείλουμε να στοχεύουμε στην ανάπτυξη του πολιτικού αγαθού<sup>1</sup>, μέσω της εγγύτητας προς τον συνάνθρωπό μας. Ο στοχασμός του πάνω στο πολιτικό κακό συνδέεται με μια ωρισμένη φιλοσοφία στράτευσης και προσλαμβάνει μία καθαρά ηθική διάσταση: ο καθένας μας έχει χρέος να διερωτάται ποια είναι η δική του ευθύνη μέσα στον κοινωνικό χώρο, διότι μόνον έτσι θα είναι σε θέση ν’ αποτρέψει ή να ελαχιστοποιεί το πολιτικό κακό.

Αυτό που με παραπέμπει, κατά τον Λεβινάς, στην ευθύνη μου απέναντι στον άλλον, είναι το πρόσωπο. Αυτό δεν είναι ένα αντικείμενο, όπως τα άλλα, δεν είναι αυτό που θα μπορούσε ν’ απεικονισθεί σε μια φωτογραφία, ούτε αυτό που θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο περιγραφής, βάσει των εξωτερικών χαρακτηριστικών του. Αντιθέτως μάλιστα, ο καλύτερος τρόπος να συναντήσω τον πλησίον μου είναι να μην παρατηρήσω συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του προσώπου του, αλλά να τον “ενατενίσω”<sup>2</sup>, να προχωρήσω πέρα από ό,τι μου προσφέρει μία ακινήτοποιημένη εικόνα του, αφού το πρόσωπο δεν ταυτίζεται ποτέ μ’ αυτό που προσλαμβάνει η όραση. Το πρόσωπο, πίσω από την εμφάνιση, τίθεται ως η έκφραση του *ανυπεράσπιστου* και της *γυμνότητας* του πλησίον. Έτσι, όταν “συναντώ” ένα πρόσωπο, ακούω συγχρόνως ένα αίτημα και μία εντολή που απευθύνεται στην υπευθυνότητά μου: να επιφορτισθώ με τη φροντίδα του άλλου και να μην τον αφήσω μόνο στην τύχη του. Η “συνάντηση” του προσώπου του άλλου αφυπνίζει το εγώ, το ικανοποιημένο μέσα στη γαλήνη του, το συνταράσσει, το αποσπά από τον εφισυχασμό του και το οδηγεί στην εγρήγορση και την επαγρύπνηση. Η συνάντηση του άλλου, του πλησίον, είναι το ίδιο το γεγονός της υπέρβασης, η δοκιμασία της υπέρβασης μέσα στη σχέση με τον άλλον. Αν, κοιτώντας ένα πρόσωπο, δεν αντιλαμβάνομαι να με κυριεύει καμιά απολύτως ευθύνη γι’ αυτό, τότε ασφαλώς δεν πρόκειται για “συνάντηση”, αφού αυτή η τελευταία σχετίζεται με την ιδέα της ηθικής συνείδησης. Συναντώ τον άλλον σημαίνει πως τον αναγνωρίζω μέσα στη μοναδικότητά του και νιώθω υπεύθυνος γι’ αυτόν. Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο,

# ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ  
ΟΡΓΑΝΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ  
(ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΟΣ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ)

## ΕΠΙΤΙΜΟΙ ΠΡΟΕΔΡΟΙ ΤΗΣ ΕΦΕ

† ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ - ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ  
† ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ - ΠΡΩΘΥΠΟΥΡΓΟΣ  
† ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ - ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ  
† ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ - ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ - ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ - ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ

## ΤΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗΣ ΕΦΕ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, ΠΡΟΕΔΡΟΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, ΑΝΤΙΠΡΟΕΔΡΟΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΘΕΟΔΟΣΗΣ ΤΑΣΙΟΣ, ΓΕΝΙΚΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΑΣ  
ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓ. ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ, ΤΑΜΙΑΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, ΜΕΛΟΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ, ΜΕΛΟΣ  
ΑΝΑΠ. ΚΑΘΗΓ. ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΛΑΜΠΡΕΛΛΗΣ, ΜΕΛΟΣ

## ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ

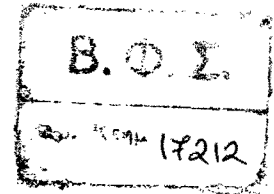
ΑΝΑΠΟΛΙΤΑΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ)  
ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ)  
ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ ΓΕΩΡΓΙΑ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ)  
ΑΥΓΕΛΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ)  
ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΒΟΚΟΣ ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ)  
ΓΕΜΤΟΣ ΠΕΤΡΟΣ (ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΣ ΝΕΝΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ)  
ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ ΝΙΚΟΛΙΤΣΑ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ)  
ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ)  
ΔΕΛΛΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ)  
ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ ΜΥΡΤΩ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝ/ΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ)  
ΖΟΥΜΠΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ)  
ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΚΟΥΤΡΑΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΚΥΡΚΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΚΩΣΤΑΡΑΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΜΑΚΡΑΚΗΣ ΜΙΧΑΗΛ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΜΑΡΚΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ)  
ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ ΔΙΜΙΛΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ)  
ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ)  
ΜΠΑΡΤΖΕΛΙΩΤΗΣ ΛΕΩΝΙΔΑΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΜΠΙΤΣΑΚΗΣ ΕΥΤΥΧΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ)  
ΜΠΟΥΓΑΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΜΠΟΖΟΝΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΝΙΑΝΙΑΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΕΘΝΙΚΟΥ ΜΕΤΣΟΒΙΟΥ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟΥ)  
ΝΟΥΤΣΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ)  
ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΕΥΘΥΜΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ)  
ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ ΤΕΡΕΖΑ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ)  
ΣΤΡΑΓΓΑΣ ΙΩΑΝΝΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ)  
ΣΦΕΝΔΟΝΗ-ΜΕΝΤΖΟΥ ΔΗΜΗΤΡΑ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ)  
ΤΖΑΒΑΡΑΣ ΙΩΑΝΝΗΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ)  
ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗΣ ΠΑΥΛΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΧΡΟΝΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΨΗΜΜΕΝΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ (ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ)

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ: ΚΑΘΗΓ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ  
ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΟΛΗΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ

ΔΡ ΦΑΝΟΥΡΙΟΣ ΒΩΡΟΣ (ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ)  
ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓ. ΕΥΑΓ. ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ (ΠΑΝ/ΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΑΝΑΠ. ΚΑΘΗΓ. ΧΡ. ΤΕΡΕΖΗΣ (ΠΑΝ ΠΑΤΡΩΝ)  
ΔΡ ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΦΙΛΗ (ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ)  
ΑΜΙΣΘΟΣ ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓ. Κ. ΧΑΤΖΗΣΤΕΦΑΝΟΥ (ΔΕΥΚΩΣΙΑ)  
ΑΝΑΠ. ΚΑΘΗΓ. ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ (ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ)

ΔΡ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ (ΚΕΕΦ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓ. ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ (ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ)  
ΕΠ. ΚΑΘΗΓ. Θ. ΠΑΡΙΣΑΚΗ-ΓΙΑΝΝΑΡΑΚΗ (ΠΑΝ/ΜΙΟ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ)  
ΔΡ ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΟΥΤΣΑΚΟΣ (ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΦΙΛΟΣ. ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ)  
ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓ. ΑΡΗΣ ΚΟΥΤΟΥΚΟΣ (ΕΘΝ. ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ)  
ΔΡ ΚΩΣΤΗΣ Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ (ΑΘΗΝΑ)

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ



## ΜΕΛΕΤΕΣ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΔΟΪΚΟΣ:	Βούληση και φαντασία στο Spinoza.	195
ΣΤΑΘΗΣ ΛΕΙΒΑΔΑΣ:	Η φύση και ο άνθρωπος στη διάνοηση του Maurice Merleau-Ponty.	200
ΕΛΣΗ ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ - ΓΙΑΜΑ:	Ο ανθρωπισμός του E. Levinas.	207
ΕΛΕΝΗ ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ-ΠΑΣΠΑΛΙΔΗ:	Η συσχέτιση σκέψης και ύπαρξης και οι έννοιες του Είναι και του υποκειμένου στην ιστορία της φιλοσοφίας μέσα από μία κριτική προσέγγιση του καρτεσιανού Cogito.	215

## ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΩΝ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ:	<i>Κυριάκου Κατοιμάνη και Στέλιου Βιοβιδάκη. Προβλήματα φιλοσοφίας</i>	231
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Κ. ΜΥΑΡΗΣ:	<i>Δύο εκδόσεις φιλοσοφικού ενδιαφέροντος από την Κύπρο</i>	233
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΣ:	<i>Γιάννη Τζαβάρα, Προβλήματα φιλοσοφίας της παιδείας</i>	236
ΠΕΤΡΟΣ ΦΑΡΑΝΤΑΚΗΣ:	<i>Μ. Μαρκάκη, Επιτομή. Δοκιμές φιλοσοφίας</i>	241

## ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΗ ΖΩΗ: ΔΙΑΤΡΙΒΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ

1. ΔΕΛΤΙΟ ΔΙΑΤΡΙΒΩΝ	245
2. ΔΕΛΤΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΩΝ	246
3. ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΜΑΡΙΑΣ ΒΕΝΕΤΗ: "Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ"	247