

ΑΠΟ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΣΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ

ΘΕΩΝΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ - ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ

Προκειμένου να εξετάσουμε την εμβέλεια της έννοιας της υποκειμενικότητας, όσο βέβαια είναι αυτό δυνατό στα πλαίσια μιας σύντομης μελέτης, θα δούμε κυρίως:

I. Ποιο είναι το θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα που προκάλεσε την εμφάνιση της έννοιας αυτής, και μάλιστα την επέβαλε ως αναγκαία.

II. Πώς διαγράφονται σε γενικές γραμμές τα χαρακτηριστικά της, μέσα σ' εκείνες τις φιλοσοφίες των οποίων τα σημεία σύγκλισης, ή και απόκλισης, επιδέχονται κατά τη γνώμη μας συσχετισμούς, και όπου κατ' ανάγκην περιοριστήκαμε.

Από τη στιγμή που η έννοια της υποκειμενικότητας εισήλθε στη φιλοσοφία, δεν μπορεί πια να αγνοηθεί.¹ Όσο για τις δυσκολίες που παρουσιάζει, οφείλονται, κατά το Merleau-Ponty, στην πρωτεϊκή της φύση, παρόλο που «από το Montaigne ως τον Kant και ύστερα γίνεται λόγος για το ίδιο είναι-υποκείμενο».² Αυτό που διαφαίνεται όμως πίσω από τους διαφορετικούς τρόπους σύλληψης μιας έννοιας τόσο ρευστής είναι, θα λέγαμε, ένα είδος διαλεκτικής ανάμεσα σ' αυτό που συνιστά μια ιδιαιτερότητα και σ' ό,τι την υπερβαίνει. Θα μπορούσε να ορίσει κανείς λοιπόν, κατ' αρχήν, την υποκειμενικότητα ως το ακραίο σημείο συνάντησης του ατομικού και του καθολικού.³

I. Η ΓΝΩΣΗ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΕΝΟΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΔΥΙΣΜΟΥ

A. Το υποκείμενο της γνώσης και ο κόσμος

Η φυσική γνώση δεν αμφιβάλλει για την εγκυρότητά της. Με τον όρο «φυσική γνώση» εννοούμε κυρίως αυτήν που επιτελείται μέσα στο χώρο μιας οντολογίας επιστημονικής και αναφέρεται απευθείας στο αντικείμενό της.⁴ Όμως, εάν προσπαθήσει κανείς να εξετάσει τη σχέση ανάμεσα στη γνώση και το αντικείμενο αυτό, ανακύπτουν δυσκολίες και ασυμβατότητες. Στο επίπεδο δηλαδή της ενδοσκόπησης της σκέψης, το γεγονός της γνώσης παρουσιάζεται ως πραγματικό πρόβλημα.⁵

Έτσι, διαπιστώνοντας τις βαθύτερες αντιφάσεις του φαινομένου της σκέψης, ο Husserl ερωτά: «Πώς η γνώση μπορεί να θέτει ως υπάρχον κάτι που δεν της είναι άμεσα και αληθινά δεδομένο;»⁶ Το αντικείμενο δηλαδή δεν αποτελεί ένα *datum* για τη γνώση. Πώς μπορώ να κατανοήσω τη δυνατότητα της γνώσης να αναφέρεται σ' αυτό; Η απάντηση του Husserl είναι: «Μόνον εάν αυτή η σχέση μπορούσε ακριβώς να θεωρηθεί η ίδια ως δεδομένη, ως κάτι δηλαδή που μπορεί να ιδωθεί, που θα

μπορούσα να καταλάβω». ⁷ Αξίζει να αναφερθεί εδώ ότι ένα από τα βασικά σημεία της φιλοσοφίας του δάσκαλου του Husserl, Franz Brentano, αποτελούσε η κριτική σ' αυτό το «τυφλό» ένστικτο που μας ωθεί να θεωρούμε ως προφανή την εξω-νοητική υπέρβαση των πραγμάτων. ⁸

Τι είναι εκείνο λοιπόν που δημιουργεί το πρόβλημα; Ο τρόπος της μετάβασης, αλλά και η νομιμότητά της, από τη νόηση στον αισθητό κόσμο, όταν οι δυο αυτές πραγματικότητες τίθενται από την αρχή ως ξένες μεταξύ τους. Στην περίπτωση αυτή ο φιλόσοφος δεν μπορεί να αρκείται σε μια μάλλον απλοϊκή βεβαιότητα της ύπαρξης του αντικειμενικού κόσμου. Το να βγαίνει κανείς έξω από τον εαυτό του, για να ταυτισθεί με πράγματα διαφορετικά από τον ίδιο, δε φαίνεται να είναι κάτι αυτονόητο. Όπως υποστηρίζει σχετικά ο Schopenhauer, τα μόνα πράγματα για τα οποία μπορούμε να είμαστε σίγουροι είναι εκείνα που βρίσκονται μέσα μας, αποτελώντας τα δεδομένα της ίδιας μας της συνείδησης. ⁹ Η βάση της γνώσης δηλαδή δεν μπορεί να είναι άλλη από την εσωτερική εμπειρία. Εξάλλου, το αντικείμενο δεν είναι δυνατό να νοηθεί χωρίς το υποκείμενο. Με άλλα λόγια, το αντικειμενικό δεν μπορεί να υπάρξει ως τέτοιο παρά μέσα στη συνείδηση ενός υποκειμένου. ¹⁰

Πρώτος ο Descartes έδειξε ότι η σκέψη δεν μπορεί να ανοιχθεί με άμεσο τρόπο στην εξωτερικότητα. ¹¹ Η πίστη μας στην ύπαρξη πραγμάτων διαφορετικών από εμάς δεν οφείλεται, κατ' αυτόν, σε κάποια βέβαιη κρίση αλλά σε κάποια «τυφλή ορμή». ¹² Το ερώτημα του Descartes είναι: Πώς μπορώ να ξέρω ότι ο εξωτερικός κόσμος υπάρχει; Και ακόμη, πού μπορώ να στηρίξω με βεβαιότητα τη γνώση; Το μόνο που μένει μετά την απουσία κάθε άλλης πραγματικότητας είναι η ίδια η σκέψη που θέτει το ερώτημα. Θεωρώντας την ύπαρξη του κόσμου ως προβληματική και παίρνοντας ως μόνη σίγουρη βάση τη διαπίστωση: *cogito ergo sum*, ο Descartes προτείνει ως σημείο αφετηρίας κάθε φιλοσοφίας το υποκείμενο της συνείδησης. ¹³ Έτσι η καρτεσιανή φιλοσοφία παραμένει, απ' αυτή την άποψη, εξαιρετικά επίκαιρη. Προπορεύεται μάλιστα, θα έλεγε κανείς, των φιλοσοφιών της υποκειμενικότητας και της αρνητικότητας. ¹⁴

Το «*ego cogito*» σημαίνει, για το Husserl, τη μεγάλη επιστροφή στον εαυτό μας. ¹⁵ Ο Descartes εισάγει πραγματικά ένα νέο τύπο φιλοσοφίας. Δηλαδή μ' αυτόν η φιλοσοφία εγκαταλείπει έναν «αφελή αντικειμενισμό», για να υιοθετήσει ένα διαφορετικό σημείο αναφοράς για τη γνώση: αυτό που ο Husserl ονομάζει «υπερβατολογικό υποκειμενισμό». ¹⁶

Ένας άλλος σημαντικός φιλόσοφος που στήριξε τη θεωρία του στην «εσωτερική παρατήρηση», ο Maine de Biran, αναγνωρίζει στην καρτεσιανή φιλοσοφία μια πραγματική «θεωρία μητέρα». Ο Descartes έμαθε στο ανθρώπινο πνεύμα «ν' αναδιπλώνεται στον εαυτό του» και να μην ψάχνει παρά μέσα του «τις αληθινές αρχές της γνώσης». ¹⁷ Όμως, αυτό που επεδίωξε ο ίδιος ο Maine de Biran είναι ν' αναγάγει το συνειδησιακό γεγονός, «καλύτερα από ό,τι ο Descartes», στην πρώτη του αξία, πριν ακόμη αλλοιωθεί δηλαδή από τη φαντασία ή να τεμαχισθεί από την αφαίρεση. ¹⁸

Τι σημαίνει, στην περίπτωση αυτή, η φράση «καλύτερα από ό,τι ο Descartes»; Τι είναι εκείνο που, κατά τη γνώμη του Maine de Biran, δεν είδε ο Descartes; Σε ποια ευρύτερη φιλοσοφική στάση έχει τις ρίζες του ένας τέτοιος υπαινιγμός;

B. Από το *cogito* στην ύπαρξη. Οντολογική και γνωσιολογική διερεύνηση του θέματος

α. Τι λέει ακριβώς ο Descartes; Αυτό που αναμφισβήτητα υπάρχει είναι η σκέψη. «Μόνο αυτή δεν μπορεί να αποσπασθεί από εμένα. *Είμαι, υπάρχω, εγώ*: αυτό είναι σίγουρο. Αλλά για πόσο χρόνο; Βεβαίως για όσο χρόνο σκέπτομαι... δεν είμαι λοιπόν παρά ένα πράγμα που σκέπτεται...». ¹⁹

Σύμφωνα με τον ορισμό του Descartes, η ουσία της ψυχής συνίσταται στη σκέψη. Για να δεχθεί κανείς λοιπόν κάτι τέτοιο πρέπει, κατά το Maine de Biran, να θεωρήσει ότι η ψυχή σκέπτεται πάντοτε, χωρίς διακοπή. Όμως στην πραγματικότητα, δε σκέπτεται κανείς πάντοτε. Έτσι είμαστε αναγκασμένοι να συμπεράνομε ότι: «το άτομο που ονομάζεται εγώ δεν είναι ένα πράγμα σκεπτόμενο, του οποίου η ουσία είναι αποκλειστικά και μόνον η σκέψη». ²⁰ Πώς μπορώ να αποδείξω ότι δεν είμαι παρά ένα «πράγμα που σκέπτεται» και τίποτε άλλο; Πώς μπορώ να διαβεβαιώσω ότι η ουσία μου περιορίζεται σ' αυτό και ότι δεν πάει μακρύτερα, ότι δεν περιλαμβάνει «πέρα από τη σκέψη, και τις λειτουργίες αυτού που ονομάζω πνεύμα, τη ζωή και τις λειτουργίες του σώματος;». ²¹

Τι είναι λοιπόν αυτό που κάνει τον Descartes να περνά από την προφάνεια της εσωτερικής εμπειρίας, που περιέχεται μέσα στο «*cogito*», στο λογικό συμπέρασμα: «*είμαι ένα πράγμα που σκέπτεται*». Σύμφωνα πάντοτε με το Maine de Biran, ο Descartes διαχωρίζοντας απόλυτα το υποκείμενο της σκέψης από όλα όσα δεν είναι το ίδιο, από όσα δηλαδή βρίσκονται έξω απ' αυτό, περνά άμεσα στην αφαίρεση. Ωθώντας μάλιστα έως τα άκρα το συλλογισμό του, πιστεύει ότι συλλαμβάνει «το απόλυτο της ύπαρξης στο απόλυτο της υποστασιακής σκέψης». ²²

Η παραπάνω δυσκολία μπορεί να ξεπερασθεί μόνον εάν, αντί να προσπαθεί κανείς να φθάσει στην ύπαρξη μέσα από συλλογισμούς, σταματήσει στο «συνειδησιακό γεγονός», διότι μόνον αυτό κλείνει μέσα του αδιαίρετα τις δυο πλευρές της πραγματικότητας, την «υποκειμενική» και την «αντικειμενική». ²³ Κατά το Maine de Biran δηλαδή, η σκέψη αποτελεί ένα «συμβεβηκός» για την ψυχή, που πρέπει να διακριθεί από την «ουσία» της.

Στο σημείο αυτό, εύλογο είναι να τεθεί το ερώτημα: τι είναι εκείνο που οδηγεί στην αμφισβήτηση του δικαιώματος του *cogito* να φθάνει ή μάλλον να αποδεικνύει την ύπαρξη; Είναι βέβαιο ότι αυτό που θέλησε να κάνει ο Descartes, μέσα από τη μεθοδική αμφιβολία, είναι να ανυψώσει το λόγο σε απόλυτη αρχή της αλήθειας και τούτο, για να μπορέσει να τραβήξει τη φιλοσοφία, μια για πάντα, από το μεσαίωνα. ²⁴ Όμως η διαίρεση της πραγματικότητας στα δυο, *res cogitans* - *res extensa*, ²⁵ δημιουργεί κάποια προβλήματα. Αναγκαστικά δηλαδή θέτει κανείς το ερώτημα περί του τρόπου συνένωσης των δύο αυτών μερών. Το ερώτημα λοιπόν αφορά πρωταρχικά στην αρχή της αιτιότητας. Παρατηρούμε ότι στις φιλοσοφίες του ορθολογισμού η συμφωνία ανάμεσα στο μέσα και το έξω, ανάμεσα στο νου και το αισθητό, γίνεται μέσω ενός τρίτου όρου, του Θεού. Υπάρχει, όπως λέει ο Merleau-Ponty, στον πυρήνα του Είναι ένα «απείρως άπειρο», το οποίο κάθε ον, άμεσα ή έμμεσα, προϋποθέτει. Αυτό το «απείρως άπειρο» συντελεί στη συνοχή του Όλου. ²⁶

Μια πραγματικότητα όμως που απαιτεί την επέμβαση του Θεού, προκειμένου

να «λειτουργήσει», φαίνεται να είναι μια πραγματικότητα αποδυναμωμένη. Εμβαθύνοντας στις οντολογικές δομές του καρτεσιανισμού, ο Maine de Biran ανακαλύπτει μια «φιλοσοφική ασυνέπεια». Αυτό που δεν μπορεί να καταλάβει είναι: «Πώς ο ίδιος φιλόσοφος που λέει: Σκέπτομαι ή αισθάνομαι πως υπάρχω, άρα πράγματι υπάρχω, μπόρεσε να πει στη συνέχεια: Αισθάνομαι ότι έχω και ότι ασκώ αυτή τη στιγμή μια δύναμη κινητική επάνω στο σώμα μου, και εν τούτοις αυτή η δύναμη δεν υπάρχει στην πραγματικότητα· δεν είμαι εγώ ή η ψυχή μου που κινεί το σώμα, είναι μια άλλη ενέργεια;».²⁷ Το σώμα δηλαδή, για να κινηθεί, έχει ανάγκη από τη διαμεσολάβηση ενός «ανώτατου κινούντος», του Θεού. Έτσι, η θέληση δεν είναι, στο σύστημα του Descartes, παρά «μια απλή ευχή της ψυχής, ώστε να συντελεσθεί η κίνηση».²⁸ Θέληση και κίνηση δεν είναι, στην περίπτωση αυτή, παρά δυο πράγματα ξένα μεταξύ τους.

Το παραπάνω πρόβλημα αντανakλάται και στο επίπεδο της γνώσης. Πώς περνά το υποκείμενο στη γνώση του εξωτερικού κόσμου μέσα στη φιλοσοφία του Descartes; *Σκέπτομαι, άρα ο Θεός υπάρχει* (οντολογικό επιχείρημα).²⁹ *Σκέπτομαι, άρα τα πράγματα υπάρχουν*, επειδή ο Θεός, ως τέλειος, δεν μπορεί να με εξαπατά στέλνοντάς μου, άμεσα ή έμμεσα, τις ιδέες των σωματικών πραγμάτων, χωρίς αυτές να αντιστοιχούν στην πραγματική τους ύπαρξη.³⁰

Ο Maine de Biran αναρωτιέται ακόμη, αν αρκεί να έχει η ψυχή κάποιες έμφυτες ιδέες ή κάποια κατηγορήματα (των οποίων μάλιστα την ουσία μόνον ο Θεός γνωρίζει), για να μπορεί να κατανοεί «πράγματα ξένα προς αυτήν».³¹ Δε θα έπρεπε να υπάρχει κάποιος τρόπος που να της επιτρέπει να γνωρίσει άμεσα αυτό που η ίδια είναι, ώστε να μπορέσει στη συνέχεια να κατανοήσει τα άλλα πράγματα σύμφωνα με αυτόν τον εσωτερικό τύπο γνώσης ή συνείδησης;³²

Μπροστά σε μια τέτοια προοπτική, το «πρωταρχικό συνειδησιακό γεγονός» φαίνεται ως το μόνο ικανό να στηρίξει τη γνώση.³³ Σε τι ακριβώς συνίσταται αυτό; Σε μια θεμελιώδη σχέση ανάμεσα στις δυο πραγματικότητες, *την ψυχή που ασκεί τη δράση και το σώμα που ανθίσταται*. Η ύπαρξη της δύναμης αυτής, που λέγεται βούληση, δεν επιβεβαιώνεται παρά στο μέτρο που ασκείται, και ασκείται στο βαθμό που μπορεί να δράσει επάνω σ' έναν όρο που ανθίσταται ή, έστω, παραμένει αδρανής.³⁴ Το εγώ ταυτίζει έτσι την ύπαρξή του με την ικανότητά του να λειτουργεί ως *αιτία*, πράγμα που του δίνεται ως άμεση εσωτερική εμπειρία.³⁵

Αναδεικνύοντας την αρχή της αιτιότητας «σε πρωταρχικό και καθολικό νόμο της υποκειμενικής και αντικειμενικής γνώσης»,³⁶ ο Maine de Biran απαντά τόσο στο σκεπτικισμό του Hume³⁷ όσο και στο δογματισμό. Αυτοί οι δυο τύποι φιλοσοφίας αλλοίωσαν το άμεσο εσωτερικό γεγονός (το οποίο ταυτίζεται με τη συνείδηση), προσπαθώντας να το υποτάξουν ο μεν δογματισμός στο λόγο (raison), ο δε σκεπτικισμός στη φαντασία (imagination).³⁸

β. Πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι εκείνος που χάραξε πρώτος ένα δρόμο πέρα από το δογματισμό και τον εμπειρισμό ήταν ο Kant.³⁹ Η φιλοσοφία του Maine de Biran, για παράδειγμα, δεν μπορεί να γίνει απόλυτα κατανοητή χωρίς τις θέσεις του καντισμού, η κριτική των οποίων αποτελεί άλλωστε ένα μεγάλο μέρος της.

Ο Kant έθεσε ως αρχή και μέτρο της γνώσης το *υποκείμενο*.⁴⁰ Όμως η διαφορά είναι ότι, αντί να προσπαθήσει να «απο-ορθολογικοποιήσει» το καρτεσιανό

cogito, όπως έκανε ο Maine de Biran, θέλησε να διερευνήσει τις δυνατότητές του πράγμα που θα του επέτρεπε να εκτιμήσει, επιπλέον, το κατά πόσον η ίδια η μεταφυσική μπορούσε να είναι εφικτή.⁴¹

Τόσο ο εμπειρισμός του Locke, όσο και ο σκεπτικισμός του Hume, είχαν καταφέρει καίριο κτύπημα στο δογματισμό. Ο λόγος δεν μπορούσε να μένει πια ανυποψίαστος εμπρός στη δήθεν παντοδυναμία του. Κατανοεί κανείς καλύτερα τον καντισμό μέσα από το διάλογο ανάμεσα στο Leibniz και το Locke.⁴² Όσο για το Hume, όπως ο ίδιος ο Kant λέει, αναφερόμενος σ' αυτόν, θεωρεί απαράδεκτο το να μεταβαίνει κανείς από μια δεδομένη έννοια σε μια νέα, που η πρώτη δεν περιέχει, και μάλιστα να θεωρεί ότι της ανήκει με τρόπο αναγκαίο. Μόνο η «εμπειρία» είναι ικανή να κάνει τέτοιες συνδέσεις.⁴³

Εξετάζοντας έτσι το δικαίωμα του «εγώ σκέπτομαι» να περνάει στην ύπαρξη, ο Kant μιλάει για «υπερβατολογικό παραλογισμό». Το μόνο που μπορεί να κάνει το *cogito* είναι «να παρουσιάζει κάθε σκέψη ως ανήκουσα στη συνείδηση».⁴⁴ Για το υποκείμενο «καθ' εαυτό» που βρίσκεται στη βάση του εγώ, όπως και όλων των σκέψεων, ως υποστήριγμα, δεν μπορούμε να έχουμε καμιά γνώση.⁴⁵

Το πέραςμα της εμπειρίας σε πρώτο πλάνο, η αμφισβήτηση του δικαιώματος του λόγου να φθάνει μέσα από συλλογισμούς το πραγματικό, επηρέασαν βαθειά επίσης τη φιλοσοφία της φαινομενολογίας.⁴⁶ «Δεν είναι σωστό», λέει ο Husserl, «να εξάγομε συμπεράσματα με βάση υπάρξεις που μόνο γνωρίζομε, χωρίς να έχουμε δει».⁴⁷ Αυτό που βλέπομε δηλαδή δεν επιδέχεται αποδείξεις. Στο έργο του «Καρτεσιανοί διαλογισμοί» διαπιστώνει την έλλειψη νοήματος στον «υπερβατολογικό ρεαλισμό» του Descartes. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να δημιουργείται, εάν «αποφεύγομε να αποφαινόμεσθε για ό,τι δε «βλέπομε» εμείς οι ίδιοι».⁴⁸

Μέσα από μια όμοια οπτική γωνία, ο Sartre επισημαίνει το «οντολογικό σφάλμα του καρτεσιανού ορθολογισμού», λέγοντας ότι ο Descartes πέρασε από το *cogito* στην ιδέα της σκεπτόμενης υπόστασης, διότι πίστευε ότι το εγώ και το σκέπτομαι τοποθετούνται στο ίδιο επίπεδο.⁴⁹ Όμως το εγώ του «εγώ σκέπτομαι» δεν είναι αντικείμενο μιας προφάνειας, ούτε αποδεικτικής ούτε απόλυτα αντίστοιχης: «Δεν είναι αποδεικτική, εφόσον λέγοντας εγώ, διαβεβαιώνομε πολύ περισσότερα από όσα ξέρομε. Δεν είναι απόλυτα αντίστοιχη (adéquate), διότι το εγώ παρουσιάζεται ως μια πραγματικότητα αδιαφανής, της οποίας θα έπρεπε να αναπτύξομε το περιεχόμενο».⁵⁰

Γ. Τα αδιέξοδα της σκέψης. «Φαινόμενο» και «πράγμα καθ' εαυτό»

α. Ο καντιανός αγνωστικισμός είναι αποτέλεσμα της κριτικής που ο ίδιος ο λόγος άσκησε στον εαυτό του. Όμως οι έρευνες του Kant γύρω από το τι δεν μπορώ να γνωρίζω αποσκοπούσαν κυρίως στη θεμελίωση αυτού που μπορώ να γνωρίζω, αυτού που βρίσκεται δηλαδή μέσα στις δυνατότητες του λόγου.

Ο προβληματισμός του Kant εστιάζεται ιδιαίτερα στη σχέση ανάμεσα στην ιδέα και το αισθητό, και θα μπορούσε ν' αποδοθεί με τα παρακάτω ερωτήματα: Πώς γίνεται η συμφωνία ανάμεσα στις αρχές του λόγου και τη ροή της αισθητής πραγματικότητας;⁵¹ Ποιος είναι ο φορέας της ενότητας της γνώσης; Πώς, τελικά, συντελείται η γνώση και τι είδους είναι;

Ο Jules Lachelier, αξιόλογος νεο-καντιανός φιλόσοφος, αναφερόμενος στα προβλήματα αυτά, μιλάει για το «άλυτο αίνιγμα» της σκέψης: «Η σκέψη βρίσκεται λοιπόν τοποθετημένη εμπρός στην ίδια της την ύπαρξη όπως εμπρός σ' ένα *άλυτο αίνιγμα*: διότι δεν μπορεί να υπάρξει παρά εάν οι αισθήσεις μας ενωθούν μέσα σ' ένα υποκείμενο διαφορετικό από τις ίδιες, και ένα υποκείμενο που διακρίνεται απ' αυτές φαίνεται, απ' αυτό και μόνο, ανίκανο να τις ενώσει».⁵²

Ο Lachelier αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση φιλοσόφου που συνειδητοποιεί βαθειά την ανάγκη να θεμελιωθεί οντολογικά η γνώση. Θα λέγαμε, χρησιμοποιώντας τα λόγια του Sartre,⁵³ ότι ο Lachelier θέλει να «πραγματοποιήσει» το υπερβατολογικό υποκείμενο του Kant, φορέα της ενότητας της γνώσης.⁵⁴ Παρόλο όμως που δεν αναφέρεται ανοιχτά στη φιλοσοφία του Maine de Biran, στο έργο του «Περί της θεμελίωσης της επαγωγής», φαίνεται να διακατέχεται από τις θέσεις της. Ο ίδιος αναζητεί τον παράγοντα της γνώσης σε μια αρχή που δε θα είναι αφηρημένη, κάτι ανάμεσα στο υποκείμενο του Kant κι εκείνο του Maine de Biran. Ο τελευταίος, προσπαθώντας να ανακαλύψει την προέλευση των κατηγοριών της *ενότητας*, της *αιτιότητας* και της *ταυτότητας*, είχε αποκλείσει το ενδεχόμενο γι' αυτές να είναι έμφυτες στο νου.⁵⁵ Το υποκείμενο του Maine de Biran είναι ένα «υποκείμενο πραγματικό», στο μέτρο που η ουσία του δεν προϋποθέτει κάποιες λογικές κατηγορίες.⁵⁶ Η θέση αυτή συνδέεται άμεσα με την πεποίθησή του ότι η γνώση δεν είναι ούτε *a priori* ούτε *a posteriori*.⁵⁷ Αντιλαμβάνεται κανείς τη σημασία που μπορεί να έχει μια τέτοια διαπίστωση για τη σύνδεση της έννοιας της υποκειμενικότητας με το στοιχείο του δυναμισμού, από τη μια μεριά, και τη δυνατότητα να αντιστοιχεί απόλυτα στο πραγματικό, από την άλλη.

Τείνοντας προς μια τέτοια λύση, μη θέλοντας όμως να απαρνηθεί τις κύριες θέσεις του καντισμού, ο Lachelier καταλήγει στο ότι οι προϋποθέσεις της ύπαρξης των φαινομένων κι εκείνες της δυνατότητας της γνώσης ταυτίζονται.⁵⁸ Η ενότητα του υποκειμένου δεν είναι αυτή μιας ενέργειας αλλά μιας μορφής (*forme*), η οποία «προκύπτει από ένα είδος συγγένειας και φυσικής συνοχής αυτών των ίδιων των αισθήσεων».⁵⁹

Η φιλοσοφία του Lachelier αναζητεί έναν τρίτο όρο ο οποίος, φέροντας σ' επαφή τα δυο μέρη της πραγματικότητας, θα μπορούσε να δώσει μια βάση σίγουρη στη γνώση. Μια τέτοια προσπάθεια είναι ιδιαίτερα ενδεικτική, κατά τη γνώμη μας, τόσο των αδιεξόδων που όχι σπάνια συναντά η φιλοσοφική σκέψη, όσο και του τρόπου με τον οποίο θα μπορούσε να βγει από αυτά: «όποιο σύστημα κι αν υιοθετήσομε, δε θα μπορέσομε ποτέ να βγούμε από τον ίδιο μας τον εαυτό: πρέπει λοιπόν, ή να κλεισθούμε μέσα σ' έναν υποκειμενικό ιδεαλισμό, αρκετά γειτονικό, τέλος-τέλος, με το σκεπτικισμό, ή να βρούμε μέσα μας ένα θεμέλιο ικανό να υποβαστάξει συγχρόνως την ύπαρξη του αισθητού κόσμου και αυτήν των άλλων πνευμάτων».⁶⁰

Ο ενοποιός αυτός παράγων πρέπει λοιπόν να στηρίζει τόσο τα φαινόμενα της φύσης όσο και εκείνα της σκέψης. Αυτό που συνιστά τη συνοχή της φύσης δεν είναι άλλο από την αρχή της αιτιότητας, είτε ως *αναγκαιότητα* είτε ως *τελικότητα*.⁶¹ Έτσι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Lachelier, υποβάλλει την ιδέα της αναζήτησης της αρχής της ενότητας της σκέψης πέρα από λογικές προϋποθέσεις,⁶² οι οποίες δεν μπορούν ν' αποδειχθούν με βάση την πραγματικότητα.

Η κίνηση είναι εκείνη που, κατ' αυτόν, μπορεί να βρίσκεται, ως μέσος όρος, ανάμεσα στην «εκτατική ενότητα» (*unité extensive*) της σκέψης και την ποικιλία των αισθητών φαινομένων. Όμως ανάμεσα σ' αυτή την ίδια την ποικιλία και την «εντατική ενότητα» (*unité intensive*) της πρώτης χρειάζεται ένας δεύτερος μέσος όρος, που δεν είναι άλλος από τη δύναμη (*force*).⁶³ Η ενότητα της σκέψης πρέπει να αντιστοιχεί στην ενότητα της πραγματικότητας. Μια τέτοια θέση πλησιάζει, χωρίς αμφιβολία, περισσότερο στη φιλοσοφία του Leibniz παρά σ' εκείνη του Descartes.

β. Ο καρτεσιανός ορθολογισμός οδηγεί λοιπόν, κατά κάποιον τρόπο, στον «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» του Kant, που διακρίνει ριζικά την «αναπαράσταση» του πράγματος από το «πράγμα καθ' εαυτό». ⁶⁴ Στη συνέχεια της μελέτης αυτής, θα δούμε πώς ένας διαφορετικός ορθολογισμός, εκείνος του Leibniz, μπορεί να οδηγήσει, κατά τη γνώμη μας, σ' έναν άλλου τύπου «υπερβατολογικό ιδεαλισμό», όπως αυτός εκφράζεται, για παράδειγμα, μέσα στη φιλοσοφία του Husserl. Η διαφορά είναι ότι, σύμφωνα με τον τελευταίο, η γνώση δεν περιορίζεται στο «φαινόμενο» του πράγματος, αλλά συνίσταται ακριβώς στην επαφή της συνείδησης με το ίδιο το πράγμα, όπως αυτό «εμφανίζεται» εμπρός στη συνείδηση. Το ενδιαφέρον της φιλοσοφίας του Husserl βρίσκεται, κατά τον E. Levinas, στο ότι «έθεσε στην ίδια την καρδιά του είναι της συνείδησης την επαφή με τον κόσμο». ⁶⁵ Έτσι, οι κατηγορίες της καντιανής φιλοσοφίας, από δομές της γνώσης, γίνονται στο Husserl δομές του ίδιου του Είναι. ⁶⁶ Στο μέτρο όμως που μια θεωρία της γνώσης καταλήγει σε θεωρία του Είναι, ⁶⁷ η έννοια της υποκειμενικότητας φαίνεται να αποκτά «οντολογική αξία». ⁶⁸

Θα έλεγε κανείς ότι ο ίδιος ο Kant υποδεικνύει έμμεσα το δρόμο που θα μπορούσε να οδηγήσει στην ταύτιση της γνώσης και του αντικειμένου της. Υποστηρίζει ότι, εάν ο νους είχε την ικανότητα να μας παρουσιάζει τα πράγματα τέτοια που είναι «καθ' αυτά», τότε οι *a priori* μορφές της εποπτείας σε τίποτε δε θα χρησίμευαν: «η εποπτεία θα ήταν πάντοτε εμπειρική. Διότι αυτό που το αντικείμενο μπορεί να περιέχει μέσα του, δεν είμαι σε θέση να το γνωρίζω παρά εάν μου είναι παρόν και δεδομένο...». ⁶⁹ Όμως ο νους δεν έχει μια τέτοια ικανότητα. Η γνώση λοιπόν δεν μπορεί να είναι παρά σχετική. ⁷⁰

Η παραπάνω άποψη υπαινίσσεται έναν όρο, μια βασική προϋπόθεση για την απόλυτη γνώση: αυτή δε θα μπορούσε να είναι παρά η πλήρης παρουσία του αντικειμένου εμπρός στο υποκείμενο. Μια τέτοια γνώση θα βρισκόταν πέρα από τις παραγωγικές ή τις επαγωγικές διαδικασίες της νόησης, που μάταια προσπαθεί να γεφυρώσει την απόσταση που τη χωρίζει από το αντικείμενό της. Όπως λέει ο Husserl, το να βρίσκεται η γνώση «πρόσωπο με πρόσωπο» με το αντικείμενό της διαφέρει τελείως από το να βαδίζει προς αυτό μέσω της παραγωγής, της επαγωγής ή των υπολογισμών. Η σκέψη, στην περίπτωση αυτή, δεν μπορεί «να συμπεραίνει με νόμιμο τρόπο, ξεκινώντας από πράγματα ήδη δεδομένα ή θεωρούμενα τέτοια, πράγματα καινούργια». ⁷¹

II. Η ΣΥΝΟΧΗ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΠΡΟ·Υ·ΠΟΘΕΣΗ ΕΠΑΦΗΣ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ. Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ COGITO

A. Θεμέλια για μια άμεση γνώση

Ο Kant χωρίζει βούληση και γνώση.⁷² Αντίθετα ο Maine de Biran βλέπει τη γνώση να πηγάζει μέσα από την εμπειρία της βουλητικής πράξης. Η *συνείδηση*, κατ' αυτόν, είναι αξεχώριστη από την αρχική κίολας άσκηση αυτής της δύναμης που είναι η ψυχή και από την πρώτη της εκδίπλωση επάνω σ' έναν όρο που προβάλλει αντίσταση.⁷³ Όμως πρέπει να διευκρινίσει κανείς ότι ο Maine de Biran δεν ξεκινά, όπως για παράδειγμα ο Leibniz, από την έννοια μιας απόλυτης δύναμης (*force*), η οποία λειτουργεί ως αρχή (*principe*). Αντίθετα, ανέρχεται σ' αυτήν ξεκινώντας από ένα εμπειρικό γεγονός,⁷⁴ μια πρωταρχική θεμελιώδη σχέση, ικανή να γεννήσει τη συνείδηση. *Ενέργεια και παθητικότητα* είναι, γι' αυτόν, η έννοια των λέξεων *πνευματικότητα* και *υλικότητα*.

Ενώ ο Leibniz ψάχνει μέσα στο «*άπειρο*» το λόγο του «*πεπερασμένου*», ο Maine de Biran θεωρεί το «*γεγονός*» ως αιτία της ιδέας. Η «*προσπάθεια*» (*effort*) αποτελεί τη χρονολογική αφετηρία της συνείδησης,⁷⁵ η οποία διακρίνεται ριζικά από το λόγο. Ο κύριος ρόλος της είναι να φέρει ακριβώς σ' επαφή τους δυο πόλους του πραγματικού: την *ψυχή* και το *σώμα*.

Τι είχε προσπαθήσει να κάνει, από τη μεριά του, ο Leibniz; Τι είναι εκείνο που, μέσα στη φιλοσοφία του, συνεισφέρει στην υπέρβαση του λόγου (*ratio*) προς μια άλλη αρχή γνώσης, την αντίληψη (*perceptio*), η οποία θα επέτρεπε την άμεση επαφή με το Είναι; Και ακόμη, τι τον κάνει να δέχεται με επιφύλαξη το οντολογικό επιχείρημα του Descartes;⁷⁶

Εάν ο Descartes προσπάθησε να ερμηνεύσει την ύπαρξη μέσω των μαθηματικών, ο Leibniz καταφεύγει στη φυσική.⁷⁷ Όπως λέει ο Em. Boutroux, ενώ «*η έκταση* αρκούσε στον Descartes, στο Leibniz χρειαζόταν η *ζωή*».⁷⁸ Βαθειά επηρεασμένος από τον αριστοτελισμό, αντιδρά αρνητικά τόσο απέναντι στον ατομισμό όσο και τον καρτεσιανό μηχανισμό.⁷⁹ Αρνείται να ταυτίσει την κίνηση με τη γραμμή των γεωμετρών. Γι' αυτόν, η κίνηση είναι *nisus, conatus, impetus*.⁸⁰

Ο δυναμισμός του Είναι εμπεριέχει έτσι τη δυνατότητα της ετερογένειας, χωρίς να χάνει τη συνοχή του. Για το Leibniz, εάν το διαφορετικό δεν υπήρχε, θα έπρεπε να το ανακαλύψουμε.⁸¹ Αυτό όμως που επεδίωξε κυρίως ήταν να ξεπεράσει τα προβλήματα που δημιουργούσε η απόσταση ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα.⁸² Θέλησε δηλαδή να κάνει να πλησιάσουν οι δυο αυτές πραγματικότητες, έτσι ώστε να μην ανάγεται η ένωσή τους σε κάποια υπερβατική αρχή (*deus ex machina*), όπως συνέβαινε για παράδειγμα στη φιλοσοφία του Malebranche.⁸³ Ο Maine de Biran, εκδηλώνοντας την προτίμησή του απέναντι στη φιλοσοφία του Leibniz σε σχέση μ' εκείνη του Descartes, λέει: «ο ένας κατασκεύασε τη σκέψη με στοιχεία δανεισμένα από μια φύση παθητική, ο άλλος κατασκεύασε τη φύση με στοιχεία που πήρε από τη δραστηριότητα του *εγώ*».⁸⁴

Η φιλοσοφία του Leibniz χαρακτηρίζεται από την τάση συμφιλίωσης των αντιθέσεων. Αποτελεί μια προσπάθεια αποκατάστασης της συνέχειας μέσα στα πράγματα. Ο Leibniz πιστεύει ότι μια μετάβαση ανεπαίσθητη ενώνει το σώμα με την

ψυχή.⁸⁵ Έτσι ψάχνει για ένα είδος ουσίας που θα ήταν κάτι ανάμεσα στο πνευματικό και το σωματικό.⁸⁶ Την ανακαλύπτει στην έννοια της δύναμης (*force*),⁸⁷ η οποία ξεπερνά το επίπεδο της φυσικής και αποτελεί μια έννοια ήδη μεταφυσική.⁸⁸ Αυτό που είχε δει καθαρά ο Leibniz ήταν ότι ο γεωμετρικός μηχανισμός δεν μπορούσε να είναι αυτόνομος, είχε ανάγκη δηλαδή από μια μεταφυσική προϋπόθεση. Η έννοια της «δύναμης», αντίθετα, έπρεπε να θεωρηθεί ως εμμενής στο πραγματικό, εφόσον αποτελούσε μια εσωτερική αρχή κίνησης.⁸⁹

Το σύμπαν του Leibniz συνιστά ένα σύνολο «υποστασιακών μορφών», η υφή των οποίων ταυτίζεται με τη δύναμη, που πρέπει κανείς να συλλάβει σύμφωνα με το πρότυπο της ζωής, του συναισθήματος ή της ορμής. Αυτές οι «υποστασιακές μορφές» ή «μονάδες» αντιλαμβάνονται. Είναι δηλαδή κάτι ανάλογο με την ψυχή μας.⁹⁰ Πρέπει να θεωρήσει κανείς λοιπόν τις «μονάδες» ως «κέντρα αντίληψης».⁹¹ Αυτό δε που τις ενώνει μεταξύ τους, φτιάχνοντας ένα είδος συνεκτικού ιστού, δεν είναι άλλο από την ίδια τη «δύναμη» που αποτελεί την ουσία τους.⁹²

Πρέπει να αναφέρομε εδώ την παρατήρηση του Em. Boutroux σχετικά με την έννοια της αντίληψης στο Leibniz, διότι συντελεί, κατά την γνώμη μας, στην κατανόηση της ενδότερης σχέσης ανάμεσα στην ιδέα περί του είναι και τον τύπο γνωσιολογίας που επιλέγει μια φιλοσοφία: «η κίνηση που αναπτύσσεται μέσα στην έκταση δεν έχει συνείδηση του εαυτού της, εφόσον είναι, για να το πούμε έτσι, ολόκληρη έξω από τον εαυτό της· αλλά η κίνηση η συγκεντρωμένη μέσα στη «δύναμη» είναι ακριβώς η αντίληψη τέτοια που την όρισε ο Leibniz, δηλαδή η έκφραση της πολλαπλότητας μέσα στην ενότητα. Θα μπορούσε λοιπόν να υποστηρίξει κανείς ότι δεν υπάρχει «δύναμη» που να μην αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, αντιλαμβανόμενη την κίνηση που η ίδια γεννά».⁹³

Ποια σημεία τέλος, μέσα στη φιλοσοφία του Leibniz, αποδεικνύονται ιδιαίτερα σημαντικά για τη σύλληψη μιας αμεσότερης σχέσης ανάμεσα στη γνώση και το Είναι από εκείνην που υπόσχεται ο λόγος (*ratio*);

1. Η συνένωση του νοητού και του αισθητού, της ενότητας και της πολλαπλότητας,⁹⁴ μέσω της έννοιας της «τάσης» ή της «δύναμης», της οποίας έκφανση αποτελεί η ίδια μας η ψυχή. Μπορούμε λοιπόν να ταυτισθούμε μαζί της μέσα από μια εμπειρία εσωτερική.

2. Η σύνδεση ανάμεσα στη βούληση και τη νόηση, την ορμή (*appétition*) και την αντίληψη. Η τελευταία παράγεται μέσω της «ορμής» ή της «προσπάθειας» της «μονάδας» να περάσει από μια εσωτερική κατάσταση σε μιαν άλλη (επίσης εσωτερική) πιο τέλεια από την προηγούμενη.⁹⁵ Έτσι οι βαθμοί τελειότητας της αντίληψης αντιστοιχούν στους βαθμούς τελειότητας του Είναι.⁹⁶

3. Ο σχηματισμός ενός είδους ορίζοντα αντίληψης, θα λέγαμε, που φέρνει σ' επαφή τις «μονάδες». Η φράση «σύμπνοια πάντα» εκφράζει το ίδιο καλά τη φιλοσοφία του Πλωτίνου⁹⁷ όσο κι εκείνην του Leibniz.⁹⁸ Μιλώντας για τις «ασυναίσθητες αντιλήψεις», ο Leibniz εγκαθιστά τη συνέχεια ανάμεσα στο ασυνείδητο ως «αντίληψη συγκεχυμένη» και τη συνείδηση ως «αντίληψη διακεκριμένη».⁹⁹ Θα άξιζε να δει κανείς πώς αυτός ο ορίζοντας αντίληψης επηρεάζει δυο φιλοσόφους, κληρονόμους του Leibniz κατά κάποιον τρόπο, τον Bergson¹⁰⁰ και το Husserl.¹⁰¹

Διαγράφονται δυο μορφές της θεωρίας του Leibniz για τη γνώση. Στο μέτρο

που η οντολογία του εκφράζει μια κάπως εξωτερική άποψη επάνω στη σχέση σώματος-ψυχής, οι θέσεις του πλησιάζουν εκείνες του Πλάτωνα για τη γνώση ως «ανάμνηση». Όμως, από τη στιγμή που ο Leibniz συλλαμβάνει την αρχή της συνέχειας, διαμορφώνει μια δεύτερη θεωρία, η οποία εναρμονίζει την εμπειρία μ' ένα είδος δυναμικής προδιάθεσης ή προ-αντίληψης. Στην περίπτωση αυτή, παρατηρεί κανείς μια προσπάθεια συνδυασμού της θεωρίας του Descartes για τις «έμφυτες ιδέες» με εκείνη του Locke για την ψυχή ως «tabula rasa».¹⁰²

4. Η ομοιογένεια ανάμεσα στη νόηση του ανθρώπου κι εκείνην του Θεού. Ανάμεσα στο Θεό και το δημιουργήμα υπάρχει ταύτιση ως προς την ουσία. Η διαφορά τους είναι διαφορά ύπαρξης, δηλαδή ανάπτυξης.¹⁰³ Έτσι η ανθρώπινη νόηση μπορεί να ταυτισθεί με τη Θεία, εφόσον οι ανώτατες αρχές της είναι κοινές στον άνθρωπο και το Θεό. Η γνώση έχει λοιπόν τη δυνατότητα να φθάσει το απόλυτο. Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι, στον Descartes, ανάμεσα στις δυο μορφές νόησης, Θεία και ανθρώπινη, υπάρχει ετερογένεια.

B. Η εσωτερίκευση του αντικειμένου. Υποκειμενικότητα και αλήθεια

Αυτό που χαρακτηρίζει τις φιλοσοφίες που ξεκινούν με βάση την υποκειμενικότητα, παρά τις μεγάλες τους διαφορές, είναι η προσπάθεια να υπερβούν τη σχετικότητα της γνώσης. Οδηγούνται έτσι σ' ένα είδος εσωτερικής εμπειρίας, η οποία συνίσταται στην άμεση επαφή του υποκειμένου με την ουσία της πραγματικότητας. Θα λέγαμε ακόμη ότι αυτό που έχουν κοινό, πάνω απ' όλα, είναι η ιδέα ότι το «είναι της ψυχής ή το είναι-υποκείμενο», όπως λέει ο Merleau-Ponty, μπορεί ν' αποτελεί την «απόλυτη μορφή του είναι». Ο ίδιος πιστεύει ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία παρουσιάζει πολλά στοιχεία μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου. Στον Αριστοτέλη, για παράδειγμα, η «νόηση που νοεί τον εαυτό της» βρίσκεται στην κορυφή των όντων. Όμως, για τους Έλληνες, «το είναι του υποκειμένου ή της ψυχής» δεν αποτελεί έννοια πρωταρχικής σημασίας για την κατανόηση του Είναι.¹⁰⁴ Θα λέγαμε, εν τούτοις, ότι η φόρμουλα «νοήσεως νόησις» του Αριστοτέλη δίνει ένα πρότυπο απόλυτης γνώσης ως ταύτισης ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Ο Νους βλέπει κι ακόμη αγγίζει το αντικείμενό του. Έτσι, μέσα σε μια αδιαίρετη ενότητα, κάθε σχέση εξαφανίζεται.¹⁰⁵

α. Σε τι λοιπόν συνίσταται η ομοιότητα των φιλοσοφιών που ανέδειξαν σε αρχή της γνώσης την υποκειμενικότητα; Στην προσπάθειά τους, θα λέγαμε, να ξεπεράσουν τον «υποκειμενισμό», αναπτύσσοντας ένα είδος «διαλόγου» ανάμεσα στην ατομικότητα και αυτό που αποτελεί την ίδια της την προϋπόθεση. Η υποκειμενικότητα μπορεί να τίθεται ως αντικειμενική στο βαθμό που ο πυρήνας του υποκειμένου κι εκείνος του πραγματικού μπορούν να συμπίπτουν ή να συνδέονται με μια σχέση εσώτερη, που τους επιτρέπει να βρίσκονται το ένα απέναντι στο άλλο. Έτσι η μέθοδος που ακολουθείται γενικά επιδιώκει να φθάσει, πέρα από κάθε συμβατικότητα, τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης.¹⁰⁶ Αυτό κάνουν, για παράδειγμα, οι μέθοδοι του Maine de Biran,¹⁰⁷ του Schopenhauer,¹⁰⁸ του Bergson¹⁰⁹ και ακόμη του Husserl.¹¹⁰

Τι χαρακτηρίζει, ειδικότερα, μια τέτοια φιλοσοφική στάση;

1. Ένα είδος νομιναλισμού, ο οποίος εκφράζεται κυρίως με την ιδέα ότι η αιτία του χωρισμού της γνώσης από το *Είναι* βρίσκεται στη διαμεσολάβηση των αφηρημένων εννοιών.¹¹¹ Ο λόγος απομακρύνεται από το πραγματικό στο μέτρο που το σχηματοποιεί. Γι' αυτό πρέπει να παραχωρήσει τη θέση του στην *αντίληψη* που μπορεί να το βλέπει τέτοιο που είναι.

2. Η απόρριψη της επιλογής, ενός αποκλειστικού είτε-είτε δηλαδή, ανάμεσα στην *ιδέα* και το *πραγματικό*, με άλλα λόγια, ανάμεσα στις παραδοσιακές θέσεις του ιδεαλισμού και του ρεαλισμού. Το να πει κανείς ότι όλα προέρχονται από το υποκείμενο ή, αντίθετα, από το αντικείμενο δεν έχει κανένα νόημα. Όπως λέει ο Merleau-Ponty στο έργο του «*Φαινομενολογία της αντίληψης*», και στις δυο περιπτώσεις βρίσκεται κανείς μέσα στην αφαίρεση, διότι είναι αναγκασμένος να επιλέξει ανάμεσα στο «*en soi*» και το «*pour soi*».¹¹² Από τη μεριά του, ο Sartre υποστηρίζει: «Αρκεί να είναι το *Εγώ* σύγχρονο του Κόσμου και η δυαδικότητα υποκείμενο-αντικείμενο, που είναι καθαρά λογική, θα εξαφανισθεί οριστικά από τις φιλοσοφικές ενασχολήσεις. Ο Κόσμος δε δημιούργησε το *Εγώ*, το *Εγώ* δε δημιούργησε τον κόσμο, είναι δυο αντικείμενα για την απόλυτη, απρόσωπη συνείδηση, και είναι μέσω αυτής που βρίσκονται συνδεδεμένα».¹¹³ Παρόμοιες ήσαν οι θέσεις του Husserl¹¹⁴ και, πιο πριν ακόμη, εκείνες του Schopenhauer¹¹⁵ και του Maine de Biran.¹¹⁶

Αξίζει επίσης να δει κανείς τον τρόπο με τον οποίο ο Bergson κάνει να γεννηθούν μαζί το υποκείμενο και το αντικείμενο μέσω της έννοιας της «*αντίληψης*».¹¹⁷ Η υποκειμενική πλευρά του υποκειμένου συνίσταται, κατ' αυτόν, στην «*καθαρή μνήμη*» (δηλαδή το πνεύμα), ενώ η αντικειμενική συμπίπτει με την «*καθαρή αντίληψη*» (δηλαδή την πλήρη ταύτιση υποκειμένου και ύλης).¹¹⁸

3. Η ανάγκη να ξεπερασθεί ο *δυϊσμός αυτού που αναπαριστά και αυτού που αναπαρίσταται*.¹¹⁹ Το πρόβλημα δίνει ανάγλυφα ο Schopenhauer: «Το υποκειμενικό και ο αντικειμενικό δε σχηματίζουν ένα *continuum*· η άμεση συνείδηση περιορίζεται από το δέρμα, ή μάλλον από τις τελευταίες διακλαδώσεις του νευρικού συστήματος. Πέρα από κει εκτείνεται ένας κόσμος για τον οποίο δε γνωρίζουμε τίποτε άλλο από τις εικόνες του εγκεφάλου μας. Εάν υπάρχει έξω από μας ένας κόσμος που αντιστοιχεί σ' αυτές τις εικόνες και σε ποιο μέτρο αυτός ο κόσμος είναι ανεξάρτητος από την παράστασή μας, όλο το ζήτημα είναι εκεί».¹²⁰ Έτσι, το να θέλομε να φθάσουμε στην ουσία των πραγμάτων μέσα από την «*αναπαράστασή*» τους είναι μάταιο.¹²¹ Πρέπει, πέρα από κάθε έννοια «*αναπαράστασης*», να «*δει*» κανείς «*αυτό που εμφανίζεται*», το «*πράγμα καθ' εαυτό*», το οποίο ούτε *αναπαρίσταται* ούτε *αναπαριστά*.¹²²

4. Η ιδιαιτερότητα της οντικής περιοχής απ' όπου το υποκείμενο διανοίγει ένα πέρασμα προς το *Είναι*. Απαιτείται δηλαδή ένα επίπεδο της πραγματικότητας τέτοιο όπου ο άνθρωπος θα τίθεται συγχρόνως «*ως υποκείμενο και ως αντικείμενο*».¹²³ Ο «*χώρος*» αυτός δεν μπορεί να είναι άλλος από εκείνον που συνθέτει η *εσωτερικότητα* και όπου μόνον είναι δυνατή η ταύτιση της γνώσης και του *Είναι*.¹²⁴ Όπως λέει ο Maine de Biran, ο χαρακτήρας ενός «*πρωταρχικού γεγονότος*» ή μιας «*άμεσης αλήθειας*» συνίσταται στη σύμπτωση του *φαίνεσθαι* και του *είναι*.¹²⁵

Οι παραπάνω φιλοσοφίες καταλήγουν λοιπόν στο ότι η αρχή της γνώσης βρίσκεται μέσα στη συνείδηση.¹²⁶ Ενδεικτικό είναι ότι ο Husserl τελειώνει το έργο του «Καρτεσιανοί διαλογισμοί» με τη φράση του Ιερού Αυγουστίνου: «in interiore homine habitat veritas».¹²⁷

Οδηγείται κανείς, έτσι, προς μια αποδοχή της αλήθειας ως παρουσίας του ίδιου του αντικειμένου εμπρός στη συνείδηση. Ο E. Levinas, αναλύοντας την έννοια της αλήθειας στο Husserl, λέει ότι ο παραδοσιακός ορισμός της ως *adequatio intellectus et rei* προϋποθέτει «μια πραγματοποίηση του υποκειμένου». Η *adequatio* είναι δυνατή μόνο στη σφαίρα του ομογενούς.¹²⁸ Η τροποποίηση της έννοιας της αλήθειας από το Husserl έχει τη βάση της στον τρόπο σύλληψης, εκ μέρους του, της έννοιας της συνείδησης. Συνεπώς, η αλήθεια δεν καθίσταται δυνατή μέσω της κρίσης (*judgement*), αλλά αντίθετα η κρίση προϋποθέτει την αλήθεια, που σημαίνει «το να βρίσκεται κανείς εμπρός στο είναι».¹²⁹

β. Τι είναι όμως, από το άλλο μέρος, εκείνο που συντελεί στη διαφοροποίηση των φιλοσοφιών της υποκειμενικότητας; Για να μπορέσει κανείς να απαντήσει στο παραπάνω ερώτημα, πρέπει πρώτα να διευκρινίσει σε τι συνίσταται η υποκειμενικότητα του υποκειμένου.

Χαρακτηριστικό είναι το ότι οι φιλοσοφίες αυτές διαρθρώνονται κυρίως γύρω από την έννοια της συνείδησης. «Η ουσιαστική και θεμελιώδης έννοια της επιστήμης», λέει ο Husserl, «τροποποιήθηκε ριζικά. Έχομε εμπρός μας ένα σύστημα φαινομενολογικών θεωριών, των οποίων η θεμελιώδης βάση δεν είναι το αξίωμα *ego cogito*, αλλά μια πλήρης, ολοκληρωμένη και καθολική συνειδητοποίηση του εαυτού μας».¹³⁰

Όμως η ιδιοτυπία της συνείδησης, στην περίπτωση αυτή, βρίσκεται στο ότι η επαφή με τον «εαυτό» (*conscium sui*)¹³¹ αποτελεί την ίδια στιγμή επαφή με το «άλλο», δηλαδή εκείνο που, αν και βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο έξω από το εγώ, αποτελεί συγχρόνως την εσώτερη πραγματικότητά του. Έτσι, αυτό που θα λέγαμε διαλεκτική του μέσα και του έξω, όπως διενεργείται μέσω μιας πρωταρχικής γνώσης, περιλαμβάνει δυο «στιγμές»: α) τη διαπίστωση της ταύτισης ουσίας ανάμεσα στο υποκείμενο και το μη-υποκείμενο, β) τη συνειδητοποίηση αυτού ακριβώς που δημιουργεί τη διαφορά ύπαρξης ανάμεσά τους. Οι δυο αυτές στιγμές συναντιούνται στο βάθος των πραγμάτων. Η διαφορά τους είναι κυρίως διαφορά οντολογικής πυκνότητας.

Εφόσον η συνείδηση είναι εκείνη που αποτελεί την υποκειμενικότητα του υποκειμένου, οι παραπάνω φιλοσοφίες δεν μπορούν να διακρίνονται μεταξύ τους παρά από τον τρόπο τους ακριβώς να συλλαμβάνουν την έννοια της συνείδησης. Καταλήγει κανείς σ' αυτό το συμπέρασμα παρατηρώντας, για παράδειγμα, τη διαφορά ανάμεσα στην καρτεσιανή και τη χουσερλιανή συνείδηση. Στον Descartes συνείδηση και *cogito* συμπίπτουν,¹³² ενώ στο Husserl συνείδηση σημαίνει κυρίως *percipere*. Επίσης, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην «υπερβατολογική συνείδηση» του Husserl κι εκείνη του Kant.¹³³ Η συνείδηση στο Husserl, σύμφωνα με το Sartre, «δεν είναι πια ένα σύνολο λογικών προϋποθέσεων, είναι ένα απόλυτο γεγονός». Δεν είναι δηλαδή ένα είδος υπόστασης αφηρημένης, που οφείλει να υπάρχει ως ασυνείδητο ανάμεσα στο πραγματικό και την ιδέα· είναι μια συνείδηση «προσιτή

στον καθέναν από εμάς» ευθύς μόλις εφαρμόσει τη μέθοδο της «αναγωγής».¹³⁴

Στο Maine de Biran, όπως και στο Husserl, η συνείδηση δίνεται ως *θεμελιώδης σχέση του υποκειμένου και του αντικειμένου*. Εξάλλου, όπως λέει ο ίδιος, «τίποτε δεν υπάρχει στη συνείδηση που να μη δίνεται ως σχέση».¹³⁵ Όμως αυτό δεν την καθιστά όμοια με τη «συνείδηση» του Husserl. Τι είναι εκείνο που δημιουργεί βαθύτερα τη διαφορά και κάνει να είναι η «συνείδηση» του Maine de Biran μια συνείδηση «εμπειρική», που πρέπει κανείς να διακρίνει από την «υπερβατολογική συνείδηση» του Husserl; Το είδος σχέσης, θα λέγαμε, ανάμεσα στους δυο όρους και κυρίως το γεγονός ότι η μια τους προϋποθέτει, ενώ η άλλη κατέχει απέναντί τους μια προτεραιότητα οντολογική. Η εμπειρική συνείδηση δηλαδή του Maine de Biran είναι βέβαια αποτέλεσμα (σύγχρονο βέβαια) της άσκησης της *προσπάθειας*. Προϋποθέτει, με άλλα λόγια, τη *δυσιαδικότητα του εγώ και του μη-εγώ*. Αντίθετα στο Husserl,¹³⁶ όπως και στον Brentano,¹³⁷ η συνείδηση είναι εκείνη που καθιστά δυνατή τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Η «υποκειμενικότητα του υποκειμένου», στο Husserl, συνίσταται στην «προθετικότητα».¹³⁸ Η ουσία του υποκειμένου δηλαδή ταυτίζεται με την ικανότητα να υπερβαίνει τον εαυτό του, δημιουργώντας όχι το ίδιο το αντικείμενο, αλλά τις συνθήκες εμφάνισής του.

Παρ' όλες τις διαφορές, όμως, ανάμεσα σε μια «εμπειρική» και μια «υπερβατολογική» συνείδηση, τις συνδέει ένα κοινό βασικό στοιχείο: το ότι και οι δυο αποτελούν σχέση ανάμεσα σε δυο όρους. Συνείδηση σημαίνει, σ' αυτή την περίπτωση, *δυσιαδικότητα, συνύπαρξη των δυο ετερογενών μερών, του υποκειμένου και του αντικειμένου*. Κάτι τέτοιο παραπέμπει, βέβαια, σ' ένα σύμπαν *δυϊστικό*.

Τι συμβαίνει όμως όταν η ενότητα της πραγματικότητας είναι δεδομένη, όταν δηλαδή η ποικιλία της ανάγεται στις διαφοροποιήσεις ρυθμού μιας ίδιας ενέργειας, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στη φιλοσοφία του Schopenhauer (Βούληση)¹³⁹ και, ιδίως, σ' εκείνη του Bergson (Διάρκεια); Το πέραςμα από τον έναν όρο στον άλλο γίνεται άμεσα,¹⁴⁰ κι έτσι η έννοια της συνείδησης φαίνεται να χάνει το διπολικό της χαρακτήρα. Βλέπει κανείς, στον Bergson, την ατομική ν' αποτελεί μέρος της καθολικής συνείδησης, χωρίς να κατέχει την προνομιούχο θέση της «συνείδησης» του Husserl. Άλλωστε, «συνείδηση» είναι το άλλο όνομα της «διάρκειας» κι ακόμη της «ζωής».

Είναι χαρακτηριστικό ότι μια τέτοια, μάλλον μονιστική, σχέση *Μέρους-Όλου* απορρίπτεται από το Husserl.¹⁴¹ Το καθολικό, σ' αυτόν, ταυτίζεται με τις *Ιδέες*, οι οποίες αποτελούν την ουσία των πραγμάτων. Ο «πλατωνισμός» του Husserl διχοτομεί, κατά κάποιον τρόπο, το Είναι, ενέχοντας τον κίνδυνο για το υποκείμενο να κλεισθεί απόλυτα στον εαυτό του (*solus ipse*).¹⁴² Κάτι τέτοιο δε θα μπορούσε να συμβεί, κατά τη γνώμη μας, μέσα στην μπερξονική φιλοσοφία, όπου η «αντίληψη» εμπεριέχει μια βάση απρόσωπη που της επιτρέπει να ταυτίζεται με το αντικείμενό της. Αυτή η βάση είναι «η ίδια η εξωτερικότητα».¹⁴³

Ο Husserl προσπάθησε βέβαια ν' αποφύγει έναν τέτοιο κίνδυνο μέσω της έννοιας της «υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας».¹⁴⁴ Σ' αυτό το είδος Μοναδολογίας που είναι η φιλοσοφία του, η κοινότητα των «μονάδων» αποτελεί έναν και τον αυτό κόσμο, όπου δηλαδή όλα τα *εγώ* βρίσκονται ως οντότητες ψυχο-φυσικές.¹⁴⁵ Έτσι, ανάμεσα σ' εμένα και τον κόσμο υπάρχει ο άλλος άνθρωπος, που είναι κάτι

ανάλογο μ' εμένα (Alter-ego).¹⁴⁶ Η ύπαρξη του «άλλου» διασφαλίζει, με άλλα λόγια, την ύπαρξη του αντικειμενικού κόσμου.

Παρόμοια, η διάκριση που κάνει ο Sartre ανάμεσα στο «εγώ» (δηλαδή το «ψυχικό») και τη «συνείδηση»,¹⁴⁷ μαρτυρεί μια μέριμνα να κρατήσει τη φιλοσοφία του μακριά από την παγίδα ενός υποκειμενικού ιδεαλισμού. Ο προβληματισμός του υποδεικνύει συγχρόνως τα ολισθήματα, στα οποία μπορεί να περιπέσει μια φιλοσοφία της υποκειμενικότητας: «Όσο το εγώ παραμένει μια δομή της συνείδησης, θα είναιί πάντοτε δυνατό να αντιθέσει κανείς τη συνείδηση, μαζί με το εγώ της, σε ό,τι άλλο υπάρχει. Και τελικά έτσι, είναι το *Εγώ* που παράγει τον κόσμο...».¹⁴⁸ Αυτό θα μπορούσε να αποφευχθεί, μόνον εάν το εγώ βρισκόταν από την αρχή μέσα στον κόσμο. Μόνο τότε το εγώ μου «δε θα ήταν πιο βέβαιο για τη συνείδηση από ό,τι τα εγώ των άλλων ανθρώπων».¹⁴⁹

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Η διαίρεση της πραγματικότητας σε πνεύμα και ύλη ή σε νόηση και έκταση, μπορεί να οδηγήσει σε ακραίες φιλοσοφικές θέσεις. Έτσι, στην περίπτωση που ο ένας όρος απορροφάται από τον άλλον, έχουμε αντίστοιχα την εμφάνιση ενός υποκειμενικού ιδεαλισμού ή ενός ακραίου αντικειμενισμού (objectivisme).

Στα πλαίσια μιας οντολογίας δυϊστικής, η θεωρία του Kant περί της σχετικότητας της γνώσης είναι απόλυτα δικαιολογημένη και αποτελεί, ως ένα σημείο, τη φυσική της συνέπεια. Κάτω από την επίδραση του σκεπτικισμού του Hume, ο καντιανός κριτικισμός οδηγεί τον ορθολογισμό εμπρός στις ίδιες του τις αντιφάσεις.

Η «αναπαράσταση» του αντικειμένου, στη φιλοσοφία του Kant, διευρύνει αντί να γεφυρώνει την απόσταση ανάμεσα στους δυο πόλους: *υποκείμενο* - *αντικείμενο*. Ο χωρισμός του «φαινομένου» από το «πράγμα καθ' εαυτό» συνδέεται, επί πλέον, με την αδυναμία του λόγου να υπερβεί τις προϋποθέσεις άσκησής του.

Μετά τον καντισμό, οι φιλοσοφίες που στηρίζουν τη γνώση στην υποκειμενικότητα, σύμφωνα με το παράδειγμα του Descartes, δεν μπορούν να μένουν πια ανυποψίαστες εμπρός στις υπερβολικές διεκδικήσεις του λόγου. Το ερώτημα που φαίνεται να τις βασανίζει, λίγο ως πολύ, είναι κατά τη γνώμη μας: Μήπως τα αδιέξοδα της σκέψης, έτσι όπως τα παρουσίασε ο καντισμός, οφείλονται ακριβώς στις οντολογικές του προϋθέσεις και, σε προέκταση, στο όργανο μεθόδου που χρησιμοποιεί; Μήπως, δηλαδή, εάν άλλαζε το ερμηνευτικό μοντέλο, η γνώση θα έπαυε να είναι σχετική;

Έτσι, εάν τη θέση μιας χαοτικής διαφοράς ανάμεσα στη σκέψη (*res cogitans*) και την παθητικότητα της ύλης (*res extensa*) πάρει η *κίνηση*, η *ενέργεια*, η *βούληση*, η *ζωή*, εάν δηλαδή αυτό που ενοποιεί τις ποικίλες εκφάνσεις της πραγματικότητας είναι μια δύναμη εμμενής κι όχι υπερβατική, θα μπορούσε εκείνη να αποκτήσει μια αληθινή αυτονομία. Σ' αυτή την περίπτωση, η ίδια η συνοχή της πραγματικότητας θα αποτελούσε ένα είδος «ορίζοντα» αντίληψης που θα περιέκλειε, κι ακόμη θα διαπότιζε, τα όντα στο σύνολό τους. Έτσι, η «σύμπνοια» των «πάντων»

(που συναντά κανείς τόσο στη φιλοσοφία του Πλωτίνου όσο και σ' εκείνη του Leibniz), θα δικαιολογούσε την προσπάθεια να τεθεί το υποκειμενικό ως αντικειμενικό ή, τουλάχιστον, να ξεπερασθεί ο δυϊσμός υποκειμένου-αντικειμένου. Αυτό που διαφαίνεται πλέον είναι ότι το υποκείμενο μπορεί ν' ανοιχθεί άμεσα στο πραγματικό.

Μέσα σ' ένα σύμπαν συνεκτικό, το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν αποτελούν παρά δυο διαφορετικές στιγμές μιας ίδιας πραγματικότητας. Θα ήταν καλύτερα να πει κανείς ότι το υποκείμενο γεννιέται μέσα στα πράγματα, χωρίς όμως να είναι το αποτέλεσμα τους, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στον εμπειρισμό. Το υποκείμενο μπορεί να υπερβαίνει τα δεδομένα του και να γίνεται δημιουργικό.

Έτσι, η έννοια της υποκειμενικότητας εμπεριέχει τη δυνατότητα μιας διπλής κίνησης, από την περιφέρεια προς το κέντρο και αντίστροφα. Αποτελεί έναν ιδιαίτερο οντικό χώρο συνάντησης αλλά και διαφοροποίησης του ατομικού και του καθολικού. Επειδή το βάθος της μπορεί να συμπίπτει με το βάθος των πραγμάτων, εγγυάται μια γνώση που να αντιστοιχεί απόλυτα στην πραγματικότητα.

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η οντολογία του Descartes, από τη μια, και η οντολογία του Leibniz, από την άλλη, έδωσαν δυο διαφορετικές θεωρίες της γνώσης: τον ιδεαλισμό του Kant κι εκείνον του Husserl. Στον πρώτο, το υποκείμενο αποσκοπώντας στη διερεύνηση των παραστάσεων που το ίδιο έχει για τα πράγματα, χρησιμοποιεί ως κύριο όργανό του το λόγο (ratio). Στο δεύτερο, αναφέρεται απευθείας στο Είναι μέσω της αντίληψης (perceptio). Η διαφορά είναι ότι, εάν ο λόγος φθάνει το αντικείμενό του μέσω συλλογισμών, η αντίληψη (στη φαινομενολογική της αποδοχή) μπορεί να το έχει εμπρός της. Έτσι, ενώ το «φαινόμενο» στον Kant προσδιορίζεται από τις a priori μορφές της εποπτείας, η «εμφάνιση» του ίδιου του πράγματος εμπρός στη συνείδηση αποτελεί συνέπεια της ιδιότυπης φύσης της τελευταίας, που είναι η «προθετικότητα».

Καθεμιά από τις φιλοσοφίες που παίρνουν ως βάση την υποκειμενικότητα, προσδιορίζει με το δικό της τρόπο τη σχέση του υποκειμένου με το Είναι. Οι διαφορές τους οφείλονται κυρίως στον τρόπο σύλληψης της έννοιας της υποκειμενικότητας. *Υποκειμενικότητα σημαίνει συνείδηση.* Όμως υπάρχει μεγάλη διαφορά, για παράδειγμα, ανάμεσα στην εμπειρική συνείδηση του Maine de Biran, την υπερβατολογική συνείδηση του Husserl ή τη συνεκτατή με το πραγματικό συνείδηση του Bergson.

Επιδίωξη όλων αυτών είναι να ξεπεράσουν, ακριβώς μέσω της υποκειμενικότητας, τον υποκειμενισμό. Προσπάθησαν λοιπόν, από τη μια, ν' αποφύγουν έναν ιδεαλισμό ερμητικά κλεισμένο στον εαυτό του (όπως εκείνον του Berkeley) και, από την άλλη, να υπερσκελίσουν τα εμπόδια με τα οποία ο καντισμός έκλεινε το πέρασμα προς την απόλυτη γνώση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. M. Merleau-Ponty, *Découverte de la subjectivité, Partout et nulle part*, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, σ. 194.

2. ό.π., σσ. 193-194.
3. ό.π., σ. 194.
4. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de l'alle. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1980, σ. 28.
5. Του ιδίου, *L'idée de la phénoménologie*, cinq leçons trad. de l'alle. par Al. Lowit, Paris, PUF, 1970, 2^e leçon, σ. 58.
6. ό.π., σ. 60.
7. ό.π., σ. 63.
8. Βλ. M. de Candillac, Préface, Pr. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (trad. et préf. par M. de Candillac), Paris, Aubier - Montaigne, 1944, σ. 15.
9. Βλ. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. en franç. par A. Burdeau, Paris, PUF, 1966; 11^e éd. revue et corrigée par R. Roos, 1984, supplém. au livre premier, chap. I, σ. 673.
10. ό.π., σ. 673.
11. Βλ. F. Alquié, débats du lundi 6 mars 1973, Philosophie et méthode, Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1973, n^o 3-4, σ. 366.
12. Βλ. R. Descartes, 3^e médit., *Méditations métaphysiques*, présent. et trad. de M. Beyssade, Paris, Le livre de poche (Classiques de la philosophie), 1990, σ. 101.
13. Βλ. A. Schopenhauer, ό.π., σ. 672.
14. Βλ. M. Merleau-Ponty, le grand rationalisme, *Partout et nulle part*,... σ. 188. Πβλ. και H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1969, σ. 24.
15. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, σσ. 16, 32-33.
16. ό.π., σ. 3.
17. Βλ. F.P. Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, *Oeuvres de Maine de Biran*, accompagnées de notes et d'appendices, publiées avec le concours de l'Institut de France par Pierre Tisserand, t. VIII, Paris, Alcan, 1932, σσ. 130-131.
18. ό.π., σ. 130.
19. Βλ. R. Descartes, 2^e médit., *Méditations métaphysiques...* σ. 59 (εμείς υπογραμμίζομε). Πβλ. του ιδίου, *Discours de la méthode*, chronologie et préface par G. Rodis-Lewis, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 4^e partie, σ. 60.
20. Βλ. F.P. Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psychologie..., σ. 125.
21. ό.π., σ. 128.
22. ό.π., σ. 134.
23. Βλ. F.P. Maine de Biran, Notes sur la philosophie de Kant, *Oeuvres de Maine de Biran*,... t. XI, Paris, Alcan, 1939, σ. 290.
24. Βλ. G. Durandin, Introduction, R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (introd. et notes par G. Durandin), Paris, Vrin, 1989, σ. 7. Πβλ. και R. Descartes, *Discours de la méthode*,... 2^e partie, σ. 49.
25. Βλ. R. Descartes, 6^e médit., *Méditations métaphysiques*,... σσ. 222-223.
26. Βλ. M. Merleau-Ponty, Le grand rationalisme, ... σ. 187. Με βάση την καρτεσιανή οντολογία, είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικός, κατά τη γνώμη μας, ο τρόπος που πραγματοποιείται η επαφή ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα στις τρεις άλλες μεγάλες φιλοσοφίες του ορθολογισμού. Έτσι στο Leibniz, η προδιατεταγμένη αρμονία, δημιούργημα του Θεού, επιτρέπει τη συμφωνία ανάμεσα στις δυο πραγματικότητες. Στο σύστημα του Malebranche, ο ίδιος ο Θεός μεσολαβεί κάθε φορά που πρέπει να επιτευχθεί η δράση της ψυχής επάνω στο σώμα (θεωρία των περιπτωσιακών αιτιών). Στη φιλοσοφία του Spinoza τέλος, η γεωμετρική σύλληψη του Είναι έχει ως συνέπεια τον παραλληλισμό ανάμεσα στη Σκέψη και την Έκταση, τα δυο κατηγορήματα της Υπόστασης (Substantia).
27. Βλ. F.P. Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psychologie..., σ. 259.
28. ό.π., σ. 259.
29. Βλ. R. Descartes, 3^e médit., *Méditations métaphysiques*,... σ. 103. Πβλ. του ιδίου, *Discours de la méthode*,... 4^e partie, σ. 61.
30. Του ιδίου 6^e médit., *Méditations métaphysiques*,... σ. 227. Πβλ. επίσης του ιδίου *Discours de la méthode*,... 4^e partie, σσ. 64-65.
31. Βλ. F.P. Maine de Biran, Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison

causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source, *Oeuvres de Maine de Biran*,... t. XI, Paris, Alcan, 1939, σ. 407.

32. ό.π., σ. 407.
33. Του ιδίου, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σ. 27.
34. ό.π., σ. 26.
35. Του ιδίου, *Réponses aux arguments*..., σ. 277.
36. Του ιδίου, *Notes sur la philosophie de Kant*,... σ. 277.
37. Βλ. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain* chronol., présent. et bibliogr. par M. Beyssade, Paris, Flammarion, 1983, σσ. 93, 105-107. Πβλ. και G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF (Epiméthée), 3^e éd., 1980, σ. 132.
38. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σ. 234.
39. Βλ. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Paris, Ladrance, 1871, σσ. 42-44.
40. Βλ. Im. Kant, *Préface de la seconde édition, Critique de la raison pure*, trad. franc. avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préf. de Ch. Serrus, Paris, PUF, 1944; 11^e éd., 1986, σ. 19.
41. Του ιδίου, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. de L. Guillermit, introd. de J. Vuillemin, Paris, Vrin, 1986, σσ. 32, 35, 37, 147-148, 150-151, 154.
42. Βλ. E. Boutroux, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibnitz*, in Leibnitz, *La monadologie*, éd. annotée et précédée d'une exposition du système de Leibnitz par E. Boutroux, Paris, 1987, (1^{re} éd. 1880), σσ. 66-73.
43. Βλ. Im. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*..., σ. 39 (εμείς υπογραμμίζουμε). Πβλ. ό.π., σσ. 15-16. Πβλ. επίσης M. de Candillac, *Préface*, Fr. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*,... σ. 10.
44. Βλ. Im. Kant, *Critique de la raison pure*,... σσ. 278-279.
45. ό.π., σ. 284.
46. Βλ. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 5^e éd., 1984, σσ. 178, 180-181.
47. Βλ. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*..., 2^e leçon, σ. 64.
48. Του ιδίου, *Méditations cartésiennes*..., σσ. 20-21.
49. Βλ. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, introd., notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 1988, σ. 34.
50. ό.π., σ. 35.
51. Βλ. E. Levinas, ό.π., σσ. 179-180.
52. Βλ. J. Lachelier, ό.π., σ. 51 (εμείς υπογραμμίζουμε).
53. Βλ. J.-P. Sartre, ό.π., σ. 14.
54. Βλ. Im. Kant, *Critique de la raison pure*, (1^{re} éd.)... σσ. 120-121.
55. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σ. 33.
56. Του ιδίου, *Notes sur la philosophie de Kant*,... σσ. 291, 294.
57. Του ιδίου, *Réponses aux arguments*..., σ. 409.
58. Βλ. J. Lachelier, ό.π., σ. 48.
59. ό.π., σ. 51 (εμείς υπογραμμίζουμε).
60. ό.π., σσ. 57-58.
61. ό.π., σ. 99.
62. Βλ. M. Dufrenne, *La notion d' "a priori"*, Paris, PUF, 1959, σ. 10. Πβλ. και R. Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, σ. 153.
63. Βλ. J. Lachelier, ό.π., σ. 100.
64. Βλ. Im. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*..., §10, σ. 46, §30, σ. 84, §32, σσ. 85-86. Πβλ. του ιδίου, *Critique de la raison pure*, (1^{re} éd.)... σσ. 226-227. Πβλ. επίσης M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, introd. et trad. de l'allemand par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, σσ. 92-93.
65. Βλ. E. Levinas, ό.π., σ. 73.
66. ό.π., σ. 169.
67. Βλ. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*..., 2^e leçon, σ. 56.
68. Βλ. E. Levinas, ό.π., σ. 213.

69. Βλ. Im. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, 9, σ. 45 (εμείς υπογραμμίζουμε).
70. Βλ. M. Heidegger, *ό.π.*, σσ. 85-88.
71. Βλ. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie...*, résumé des cinq leçons, σ. 108. Πβλ. και V. Descombes, *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1979; 2^e éd., 1986, σ. 75.
72. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Notes sur la philosophie de Kant...* σσ. 274, 278.
73. Του ιδίου, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, σσ. 152-153.
74. *ό.π.*, σσ. 152-153.
75. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 157.
76. Βλ. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, éd. collationnée avec le texte autographe, présentée et annotée par H. Lestienne, 5^e éd., Paris, Vrin, 1967, σ. 68. Πβλ. και Y. Belaval, *Leibniz face à Descartes, Leibniz (1646-1716), Aspects de l'homme et de l'oeuvre*, (Journées Leibniz organisées au Centre International de synthèse-Salon de Madame de Lambert - les 28, 29 et 30 mai 1966), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, σσ. 195-196.
77. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σσ. 130-131.
78. *ό.π.*, σ. 174, σημ. 1.
79. *ό.π.*, σ. 36.
80. Βλ. Y. Belaval, *ό.π.*, σ. 191.
81. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 174, σημ. 1.
82. Βλ. R. Descartes, *Les principes de la philosophie...* art. 75, σ. 113. Πβλ. του ιδίου, 3^e médit., *Méditations métaphysiques...* σ. 109.
83. Βλ. A. Robinet, *Leibniz face à Malebranche, Leibniz (1646-1716), Aspects de l'homme et de l'oeuvre...* σσ. 202-203.
84. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, σ. 223.
85. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 60.
86. *ό.π.*, σσ. 7, 41-42.
87. *ό.π.*, σ. 19.
88. *ό.π.*, σ. 37.
89. Βλ. G.W. Leibnitz, *La monadologie...* 11, σ. 146.
90. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 39.
91. *ό.π.*, σσ. 59-60.
92. *ό.π.*, σ. 56.
93. *ό.π.*, σ. 104.
94. *ό.π.*, σσ. 43-45.
95. Βλ. G. W. Leibnitz, *La monadologie...* 15, σ. 148. Πβλ. επίσης Plotin, *Enn. IV, 3, 23, Ennéades* (Coll. des Univ. de Fr., publ. sous le patron. de l'Assoc. G. Budé), texte établi et trad. par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, σσ. 90-91. Κατά τον Πλωτίνο ο λόγος, μη έχοντας καμιά σχέση με το σώμα, επικοινωνεί μαζί του μέσω του «αίσθάνεσθαι» και του «όρμάν», που συνιστούν μια μορφή της ψυχής: «Αίσθητικόν γάρ κριτικόν πως, και φανταστικόν οἶον νοερόν, και όρμη και όρεξις φαντασία και λόγος έπόμμενα». Πβλ. και J.G.F. Ravaisson-Mollien, *Essai sur la métaphysique d'Aristote, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963 (Reprografischer Nachdruck der ausgabe, t. I, Paris, 1837, t. II. Paris, 1846), t. I, σ. 447. Στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με το Ravaisson, η επιθυμία («όρεξις») αποτελεί τον απαραίτητο μέσο όρο για την προσέγγιση ανάμεσα στη «διάνοια» και το παθητικό μέρος της ψυχής ή την καθαρή αίσθηση.*
96. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 62. Πβλ. και J. Lachelier, *ό.π.*, σ. 105. Ο Lachelier συνδέει τη «συνείδηση» μ' εκείνη τη «μοναδική δύναμη» που είναι η ψυχή. «Ψυχή» σημαίνει, κατ' αυτόν, τη «δυναμική ενότητα» της «αντιληπτικής συσκευής», ακριβώς όπως «ζωή» σημαίνει τη «δυναμική ενότητα» ολόκληρου του οργανισμού.
97. Βλ. Plotin, *Enn. IV, 4, 11, ό.π.*, σ. 112: «Πάσας γάρ τας φύσεις κρατεί μία... αλλά ένα λόγον και όμοῦ πάντα».
98. Βλ. G.W. Leibnitz, *La monadologie...* §22, §23 (σ. 153) και §61, §62, §63 (σσ. 176-177).
99. Βλ. E. Boutroux, *ό.π.*, σ. 33 και σ. 152, σημ. 1. Πβλ. και F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, σ. 137.

100. Βλ. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion, Oeuvres*, (Ed. du Centenaire -Textes annotés par A. Robinet, Introd. par H. Gouhier), Paris, PUF, 1959; 2^e éd., 1963; 3^e éd., 1970, σσ. 1194-1195. Πβλ. του ιδίου, *Matière et mémoire*, ό.π., σ. 196, και σ. 209: «Η αντίληψή μου σε κατάσταση καθαρή, και απομονωμένη από τη μνήμη μου, δεν πάει από το σώμα μου στα άλλα σώματα: είναι, κατ' αρχήν, μέσα στο σύνολο των σωμάτων, κατόπιν περιορίζεται λίγο-λίγο και υιοθετεί το σώμα μου για κέντρο». Πβλ. επίσης M. Merleau-Ponty, *Existence et dialectique, Partout et nulle part*,... σ. 195: «ο Bergson κατέστησε την αντίληψη το θεμελιώδη τρόπο της σχέσης μας με το είναι,...».
101. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*..., σσ. 38, 85.
102. Βλ. E. Boutroux, ό.π., σσ. 69, 73.
103. Βλ. G.W. Leibnitz, *La monadologie*,... §83, σσ. 186-187.
104. Βλ. M. Merleau-Ponty, *Découverte de la subjectivité*,... σ. 193.
105. Βλ. Aristotelis, *Metaphysica*, recogn. brev. adnot. crit. instr. υπό W. Jaeger, Oxford, Univers. Press, 1957; 8th impr., 1985, Λ, 1072b 19-21, σ. 253: «αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν». Πβλ. και J.G.F. Ravaisson-Mollien, ό.π., t. I, σσ. 577, 580.
106. Βλ. M. Merleau - Ponty, *Existence et dialectique*,... σ. 197.
107. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σσ. 26-27.
108. Βλ. A. Schopenhauer, ό.π., suppl. au livre deuxième, chap. XVIII, σσ. 886, 890-891.
109. Βλ. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, Oeuvres*,... σσ. 153-154.
110. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*..., σσ. 17, 18, 22. Πβλ. του ιδίου, *L'idée de la phénoménologie*..., 2^e leçon, σσ. 64-65 και 3^e leçon, σ. 69.
111. Βλ. A. Schopenhauer, ό.π., supplém. au livre premier, chap. VII, σ. 751.
112. Βλ. M. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, σ. 506.
113. Βλ. J.-P., Sartre, ό.π., σσ. 86-87.
114. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*..., σ. 72.
115. Βλ. A. Schopenhauer, ό.π., supplém. au livre premier, chap. I, σ. 684.
116. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σσ. 42-43.
117. Βλ. H. Bergson, *Matière et mémoire, Oeuvres*,... σσ. 177, 179, 185. Πβλ. και M. Merleau-Ponty, *Existence et dialectique*,... σ. 195.
118. Βλ. H. Bergson, *Matière et mémoire*,... σσ. 217-218.
119. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σσ. 19-20, σημ. 1.
120. Βλ. A. Schopenhauer, ό.π., suppl. au livre premier, chap. I, σσ. 679-680.
121. ό.π., σ. 681.
122. ό.π., σσ. 686-687.
123. Βλ. J.-P. Sartre, ό.π., σ. 82.
124. ό.π., σσ. 24, 65-67.
125. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σσ. 19-20, σημ. 1.
126. ό.π., σ. 139.
127. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*..., σ. 134.
128. Βλ. E. Levinas, ό.π., σ. 132.
129. ό.π., σ. 133.
130. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*..., σ. 133.
131. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σ. 15.
132. Βλ. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*,... art. 9, σ. 56.
133. Βλ. Im. Kant, *Critique de la raison pure*, (1^{re} éd.),... σσ. 119-120.
134. Βλ. J.-P. Sartre, ό.π., σ. 18. Πβλ. επίσης ό.π., σσ. 15, 26.
135. Βλ. F.P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*..., σ. 127.
136. Βλ. E. Levinas, ό.π., σ. 50.
137. Βλ. Fr. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*,... livre II, chap. I, σσ. 102, 104. Πβλ. επίσης ό.π., chap. III, σ. 147.
138. Βλ. E. Levinas, ό.π., σσ. 70-71.
139. Βλ. Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, Alcan, 1885; 14^e éd., 1925, σσ. 64, 66.
140. Βλ. H. Bergson, *Discussion à la Soc. Franç. de Philos., sur l'Inconnaissable*, 2 juillet 1908, *Mélan-*

ges, correspondance, pièces diverses, documents,... publiés et annotés par A. Robinet. Avant-propos par H. Gouhier, Paris, PUF, 1972, σ. 774.

141. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, σσ. 20-21.

142. ό.π., σσ. 26, 75.

143. Βλ. H. Bergson, *Matière et mémoire...* σσ. 214-215.

144. Βλ. E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, σ. 128.

145. ό.π., σ. 90.

146. ό.π., σσ. 78-80.

147. Βλ. J.-P. Sartre, ό.π., σσ. 52-53. Πβλ. επίσης ό.π., σσ. 13, 63-64.

148. ό.π., σ. 85.

149. ό.π., σ. 64.

ΘΕΩΝΗ ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ - ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ
ΛΕΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ