

Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΘΕΣΜΟΙ ΣΚΕΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΡΜΟΔΙΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

PH. SOULEZ

Τι συμβαίνει με τη σχέση ανάμεσα στο φιλόσοφο και τον πολιτικό, όταν η αρμοδιότητα του φιλοσόφου δεν προσδιορίζεται πια με βάση την ικανότητά του να φτιάχνει ένα σύστημα; Φιλοσοφικό σύστημα και πολιτική έχουν κοινό το ότι αποτελούν δραστηριότητες οργανωτικές. Το πρώτο στο επίπεδο του ειδέναι, το δεύτερο στο επίπεδο του πράττειν. Δεν υπάρχει όμως δραστηριότητα, που να μη φέρει μέσα της ένα μέρος γνώσης και, αντίστροφα, γνώση που να μην αποτελεί συγχρόνως δραστηριότητα. Κατανοεί κανείς έτσι, γιατί μέσα στην παραδοσιακή φιλοσοφία, ξεκινώντας από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη (παρά τη διάστασή τους στο θέμα των σχέσεων θεωρίας και πρακτικής), η σχέση ανάμεσα στο φιλόσοφο και τον πολιτικό θεωρήθηκε κυρίως ως *αντιπαράθεση δύο αρχιτεκτονικών*. Σχετικά λοιπόν με το θέμα αυτό, η «Εισαγωγή» του H. Bergson στη συλλογή κειμένων του με τον τίτλο «*Η σκέψη και το κινούμενο*» παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον: το ότι δηλαδή ακριβώς μέσα εκεί η συμμετρία των δύο αρχιτεκτονικών διασπάται. Ενώ δηλαδή η πολιτική παραμένει μια δραστηριότητα αρχιτεκτονική, ο ρόλος της φιλοσοφίας δεν περιορίζεται πια στο να κατασκευάζει ένα σύστημα της γνώσης, αλλά να θέτει σωστά τα αληθινά προβλήματα. Η εξειδίκευση αποδεικνύεται λοιπόν αναγκαιότητα της φιλοσοφικής εργασίας. Πώς διαγράφεται όμως, στην περίπτωση αυτή, ο προσανατολισμός του φιλοσόφου σε σχέση με αυτή τη σφαιρική δραστηριότητα που είναι η πολιτική;

Στην παρούσα μελέτη, που περιλαμβάνει τρία μέρη, επιχειρείται:

- 1) Να ορισθεί η αρμοδιότητα του φιλοσόφου κυρίως ως ειδικού να θέτει κάποια προβλήματα.
- 2) Να δειχθεί πώς ο θεσμός προσκαλεί το φιλόσοφο να βγει έξω από την αρμοδιότητά του και πως σ' αυτό ακριβώς βρίσκεται η δύναμή του.
- 3) Να προσδιορισθεί η σχέση ανάμεσα στον Bergson ως συγγραφέα των μεγάλων κειμένων (τόμος «*Έργα*») και τον Bergson όπως εκφέρεται μέσα από τα μικρά «περιστασιακά» κείμενα (τόμος «*Σύμμεικτα*»), έτσι ώστε να διαφανεί αυτό που συνιστά τη διαφορά, και συγχρόνως το σημείο σύζευξης, ανάμεσα στο φιλόσοφο και τον πολιτικό.

I

«*Η σκέψη και το κινούμενο*» αποτελεί το «Λόγο περί της μεθόδου» του Bergson. Επιδιώκεται πράγματι εκεί ο προσδιορισμός της μεθόδου του φιλοσόφου¹, γενικότερα η περιγραφή του τρόπου εργασίας του, προκειμένου να δειχθεί αυτό που έχει κανείς να περιμένει από τη φιλοσοφική δραστηριότητα, δηλαδή τι μπορεί

ή δεν μπορεί αυτή να δώσει. Εκείνο που πρωταρχικά θα έπρεπε να δώσει, είναι μια *εξήγηση της πραγματικότητας*. Ο Bergson δηλώνει ρητά από την πρώτη κιόλας παράγραφο της «Εισαγωγής»: «Αυτό, που περισσότερο έλειψε στη φιλοσοφία, είναι η ακρίβεια. Τα φιλοσοφικά συστήματα δεν είναι κομμένα στα μέτρα της πραγματικότητας που ζούμε. Είναι υπερβολικά φαρδιά γι' αυτήν. Εξετάστε κάποιο ανάμεσα τους, προσεκτικά διαλεγμένο: θα δείτε ότι θα εφαρμοζόταν το ίδιο καλά σ' ένα κόσμο όπου δε θα υπήρχαν φυτά ούτε ζώα, παρά μονάχα άνθρωποι: όπου οι άνθρωποι δε θα είχαν ανάγκη να πίνουν και να τρώνε, όπου δε θα κοιμόντουσαν, δε θα ονειρευόντουσαν, ούτε θα ονειροπολούσαν: όπου θα γεννιόντουσαν γερασμένοι, για να πεθάνουν μωρά: όπου η ενέργεια θα ανέβαινε την πλαγιά της βαθμιαίας εξασθένησης: όπου όλα θα πήγαιναν αντίστροφα και θα 'μεναν από την ανάποδη. Ένα αληθινό σύστημα αποτελεί ένα σύνολο από συλλήψεις τόσο αφηρημένες, και συνεπώς τόσο πλατειές, που θα μπορούσε να μαζέψει κανείς εκεί κάθε δυνατό, και ακόμη αδύνατο, στο πλάι του πραγματικού. Η εξήγηση, που πρέπει να κρίνομε ως ικανοποιητική, είναι η στενά δεμένη με το αντικείμενό της: καθόλου κενό ανάμεσα τους, καμιά ενδιάμεση απόσταση, όπου μια άλλη εξήγηση να μπορεί να τοποθετηθεί: αυτή δεν ταιριάζει παρά σ' αυτό, αυτό δε δίνεται παρά σ' αυτήν. Η επιστημονική εξήγηση μπορεί να είναι τέτοια. Συνεπάγεται την απόλυτη ακρίβεια και μια προφάνεια πλήρη ή αυξανόμενη. Θα το 'λεγε κανείς αυτό για τις φιλοσοφικές θεωρίες επίσης;»².

Η απάντηση στην τελευταία ερώτηση είναι βέβαια αρνητική, διότι, αντί να «εξηγήσουν», τα φιλοσοφικά συστήματα προσπαθούν να «καταλάβουν»³. Πρέπει να σημειωθεί εδώ, ότι αυτή η αντίθεση εμφανίζεται με τρόπο παρόμοιο μέσα στο έργο του Dilthey. Τόσο περισσότερο μάλιστα τη σκέπτεται κανείς, όσο πιο ευδιάκριτα η διαίρεση σε *επιστήμη και μεταφυσική*, στον Bergson, συναντάει αυτήν που κάνει ο Dilthey σε *επιστήμες της φύσης και επιστήμες του πνεύματος*. Οι θέσεις όμως, στην περίπτωση αυτή, συναντιούνται για να αντιστραφούν. Η εξήγηση έχει προτεραιότητα σε σχέση με την κατανόηση και ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι ακριβώς «να εξηγεί» και όχι, όπως θα μπορούσε κανείς να περιμένει, να «καταλαβαίνει». Είναι αλήθεια ότι, για τον Bergson, «καταλαβαίνω» δε σημαίνει ό,τι για τον Dilthey. «Καταλαβαίνω (*comprendre*) σημαίνει *λαμβάνω μαζί και, ακόμη, λαμβάνω συνολικά*⁴. Καταλαβαίνω σημαίνει λοιπόν υιοθετώ έναν ορισμένο θεωρητικό τρόπο να βλέπω τα πράγματα. Ο κόσμος όμως δεν είναι ένα θέαμα. Πώς θα μπορούσαμε λοιπόν να τον καταλάβουμε, τη στιγμή που «συμπεριλαμβανόμαστε», βρισκόμαστε δηλαδή μέσα σ' αυτόν; Στην προοπτική μιας φιλοσοφίας της διάρκειας, δε θα μπορούσε κανείς, για λόγους αρχής και όχι τυχαία, να γνωρίζει τα «πάντα», εφόσον τα «πάντα» δεν είναι δεδομένα. Αυτό που ο Bergson κυρίως θέλει να απορρίψει, τονίζοντας την αντίθεση ανάμεσα στην εξήγηση και την κατανόηση, είναι η ιδέα του «Όλου» και ιδιαίτερα η διατύπωση: «Όλα είναι...»⁵.

Εάν οι φιλόσοφοι είναι τόσο προσκολλημένοι στην έννοια του συστήματος, είναι γιατί η νεότερη φιλοσοφία προσφέρει στον εαυτό της, κατ' αρχάς, «ένα αντικείμενο ανάλογο με εκείνο της θρησκείας»⁶. Όμως η ιδέα του Θεού δεν εξηγεί τίποτα, όχι περισσότερο στο επίπεδο της γνώσης από ό,τι στο επίπεδο της δημιουργίας. Στο επίπεδο της γνώσης διότι, εκλαμβάνοντας τον Θεό ως αρχή όλων

των αρχών, τον καθιστά κανείς ιδέα άδεια από περιεχόμενο και επομένως, ένα απλό «συμβατικό σημείο». Το κενό περιεχομένου αναπληρώνεται εδώ από ένα «πλήρες» στο επίπεδο της δράσης. Αποδίδει κανείς σ' αυτό το θεό των φιλοσόφων τις ιδιότητες του θεού ή των θεών της θρησκείας. Δεν κερδίζει όμως τίποτα από αυτή τη σύγχυση ανάμεσα σε μια «αρχή εξηγητική» και μια «αρχή δρώσα», όπως αυτές συναντιούνται μέσα στην ιδέα του θεού, εφόσον η ίδια η ιδέα της παντοδυναμίας παραμένει ασύλληπτη. Σχετικά με το σημείο αυτό, η παράλληλη μελέτη της συλλογής «Η σκέψη και το κινούμενο» και του βιβλίου «Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας» θα μπορούσε να αποβεί ιδιαίτερα χρήσιμη⁷.

Τι σημαίνει λοιπόν «εξηγώ»; Σημαίνει βρίσκω το εμπειρικό εκείνο πεδίο, όπου τα μεγάλα μεταφυσικά προβλήματα μπορούν να επιδέχονται επαλήθευση. Πρέπει να αντιμετωπίζει κανείς τις θεωρίες ως υποθέσεις και να εντοπίζει την ιδιαίτερη εκείνη πλευρά τους, που επιτρέπει την επιβεβαίωση ή τη διάψευσή τους μέσω της εμπειρίας, με την επιστημονική σημασία του όρου. Σύμφωνα με τον Bergson, πρέπει να κάνουμε τη μεταφυσική μια επιστήμη εμπειρική.

Οφείλει όμως κανείς να είναι σίγουρος ότι τα μεγάλα μεταφυσικά προβλήματα έχουν ένα νόημα, οφείλει δηλαδή να αναρωτηθεί, κατ' αρχάς, πάνω στον τρόπο που αυτά διατυπώνονται. Η εμπειρική προσπέλαση δεν μπορεί από μόνη της να δώσει καμιά απάντηση σ' ένα πρόβλημα που τέθηκε με τρόπο λανθασμένο. Στο σημείο αυτό γίνεται εμφανής η ιδιαιτερότητα του μπερξονισμού να αποτελεί μια φιλοσοφία της ενόρασης και μαζί μια φιλοσοφία στο έπακρον κριτική. Μια ενόραση αποδεικνύεται αποτελεσματική στο βαθμό που επιτρέπει την άσκηση κριτικής στα λάθη της νόησης με καθαρά διανοητικό τρόπο. Αυτό δεν μπορεί να γίνει παρά μέσα από τον έλεγχο των όρων διατύπωσής τους: «Εκτιμώ ότι τα μεγάλα μεταφυσικά προβλήματα έχουν τεθεί, γενικά, με τρόπο λανθασμένο, ότι βρίσκουν συχνά τη λύση από μόνα τους, όταν κάποιος διορθώσει τον τρόπο εκφοράς τους, ή ότι είναι προβλήματα διατυπωμένα με τρόπο απατηλό και ότι εξανεμίζονται μόλις κοιτάξει κανείς από πολύ κοντά τους όρους διατύπωσής τους»⁸.

Μια τέτοια αντίληψη της κριτικής παραπέμπει, από τη μια, στην καντιανή κριτική (τα μεγάλα προβλήματα της μεταφυσικής είναι άλυτα, διότι δε μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο καμιάς δυνατής εμπειρίας) και, από την άλλη, στην αγγλική αναλυτική φιλοσοφία (τα μεγάλα μεταφυσικά προβλήματα είναι «μυθοπλασίες» της γλώσσας, οι μεταφυσικοί χρησιμοποιούν τις λέξεις έξω από το ιδιαίτερο πεδίο που προσδιορίζει τη σημασία τους).

Όσο όμως κι αν πίστευε στη σπουδαιότητα του ελέγχου του τρόπου διατύπωσης των φιλοσοφικών ερωτημάτων, ο Bergson δε θεωρούσε ότι ο φιλόσοφος πρέπει να διαθέτει μια γλώσσα διαφορετική από αυτήν που χρησιμοποιούν οι υπόλοιποι άνθρωποι⁹. Ο φιλόσοφος οφείλει, για παράδειγμα, να επωμισθεί την ευθύνη του όρου «ενόραση», διότι έργο του είναι η προσπάθεια να του προσδώσει μια νέα σημασία και, επί πλέον, μια σειρά από νέες λειτουργίες¹⁰.

Βλέπει κανείς έτσι να διαγράφεται, μέσα στην «Εισαγωγή», μια αντίληψη πολύ συγκεκριμένη περί της αρμοδιότητας του φιλοσόφου. Ο φιλόσοφος είναι ο ειδικός να θέτει σωστά τα προβλήματα ή, καλύτερα, ο ειδικός να θέτει κάποια προβλήματα: αυτά που ο ίδιος μπόρεσε να μελετήσει, βλέποντάς τα διαρκώς κάτω από το

φως των πορισμάτων της επιστήμης. Το να θέτει κανείς όμως ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, σημαίνει να αρνείται να θέσει κάποια άλλα, και το να εργάζεται μέσα στα πλαίσια της φιλοσοφίας, σημαίνει να αρνείται να είναι «σοφός», για να επιλέξει να ξαναγίνεται αδιάκοπα μαθητής¹¹. Με λίγα λόγια, το να είναι κανείς φιλόσοφος, σημαίνει να είναι «ερευνητής».

II

Όλα θα πήγαιναν καλά για το φιλόσοφο, εάν δεν υπήρχαν παρά τα συστήματα για να διεκδικούν την απόλυτη γνώση. Η συζήτηση θα διεξαγόταν αποκλειστικά ανάμεσα σε φιλοσόφους. Η δυσκολία προκύπτει όμως ακριβώς από το γεγονός ότι η ίδια η κοινωνία έρχεται να εγείρει επίσης αξιώσεις σχετικά με την κατοχή της απόλυτης γνώσης. Έχει ανάγκη λοιπόν από τη νόηση, προκειμένου να διασφαλίσει τη δική της ιδιαίτερη τάξη. Έτσι, δε σταματά να παράγει μια «φιλοσοφία της πολιτείας»¹², δηλαδή ένα σύνολο από αλήθειες «κοινωνικά αναγνωρισμένες», που έρχονται να ρίξουν τη σκιά τους πάνω στη φιλοσοφία. Συνεπώς, δεν εκπλήσσεται κανείς από το ότι η κοινωνία τοποθετεί απέναντι στο φιλόσοφο ένα είδος ειδώλου, που ο Bergson αποκαλεί «έξυπνο άνθρωπο». Ο τελευταίος διεκδικεί, στο επίπεδο του λόγου, τη θέση που η φιλοσοφία θέλει για τον εαυτό της: «Ο ουσιαστικός σκοπός της κοινωνίας είναι να εισαγάγει μια κάποια σταθερότητα μέσα στην καθολική κινητικότητα. Όσες κοινωνίες, τόσες και νησίδες στερεοποιημένες, εδώ κι εκεί, μέσα στον ωκεανό του γίνεσθαι. Η στερεοποίηση αυτή είναι τόσο πιο τέλεια, όσο πιο έξυπνη είναι η κοινωνική δραστηριότητα. Η γενική νόηση λοιπόν, ικανότητα να τακτοποιεί κανείς "λογικά" τις έννοιες και να χειρίζεται σωστά τις λέξεις, οφείλει να συνεισφέρει στην κοινωνική ζωή, όπως η νόηση, με τη στενή έννοια, μαθηματική λειτουργία του πνεύματος, προΐσταται στη γνώση της ύλης. Την πρώτη κυρίως σκέπεται κανείς, όταν λέει ότι ένας άνθρωπος είναι έξυπνος. Εννοεί, μ' αυτό, ότι έχει την ικανότητα και την ευκολία να χειρίζεται συνολικά τις συνηθισμένες έννοιες, προκειμένου να φθάσει σε πιθανά συμπεράσματα... Τοποθετούμε πολύ ψηλά τη νόηση. Όμως έχομε σε μέτρια εκτίμηση τον "έξυπνο άνθρωπο", τον ικανό να μιλάει με αληθοφάνεια για όλα τα πράγματα»¹³.

Θα 'λεγε κανείς λοιπόν ότι, ως προς το θέμα της μεθόδου, ο Bergson δεν είναι καθόλου ξένος προς το πνεύμα του καρτεσιανισμού: ο «έξυπνος άνθρωπος» αντιστοιχεί στον άνθρωπο με την αριστοτελική παιδεία, απέναντι στον οποίο ο πραγματικός φιλόσοφος πρέπει να ενεργοποιήσει τις ιδιαίτερες δυνατότητες της μεθόδου του. Υπάρχει επίσης κάποια αντιστοιχία προς το σοφιστή, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Πλάτων, ο οποίος είναι τόσο επιδέξιος να χειρίζεται τα ομοιώματα, ό,τι δηλαδή είναι φαινομενικό, που η κοινή γνώμη δεν καταφέρνει να τον διακρίνει από το φιλόσοφο. Αυτό τον «έξυπνο άνθρωπο», τον ικανό να ασκεί κριτική πάνω σε «όλα», διότι «όλα» τα γνωρίζει, ο Bergson τον αποκαλεί *Homo loquax*. Σ' αυτή την τριλογία του *Homo faber*, του *Homo sapiens* και του *Homo loquax*, που ανάγλυφα εμφανίζεται μέσα στο μπερξονικό έργο, εύκολα μπορεί κανείς να αναγνωρίσει την τριλογία της *Απολογίας του Σωκράτη*: ο τεχνίτης, ο σοφιστής και ο φιλόσοφος.

Ο Bergson ονομάζει τον «έξυπνο άνθρωπο» «*Homo loquax*», εξαιτίας της ιδιαίτερης σχέσης του με τη γλώσσα: «Όλη η σκέψη του είναι σκέψη πάνω στο λόγο του». Η συνηθισμένη γλώσσα όμως δεν έχει, σύμφωνα με τον Bergson, ως αντικείμενο την αλήθεια, αλλά την αποτελεσματική πράξη, αυτό που είναι δηλαδή κοινωνικά χρήσιμο. «Ποια είναι η πρωταρχική λειτουργία της γλώσσας; Είναι να εγκαθιδρύσει μια επικοινωνία με σκοπό τη συνεργασία... η λειτουργία <της> είναι βιομηχανική, εμπορική, στρατιωτική, πάντοτε κοινωνική»¹⁴.

Με λίγα λόγια, ο *Homo loquax* χρησιμοποιεί τη γλώσσα όπως τη βρίσκει στην καθημερινή της χρήση, η οποία όμως δεν αποβλέπει παρά στην κοινωνική «συζήτηση». Ο *Homo loquax* αγνοεί την εργασία για τη σύσταση νέων σημασιών, ένα δηλαδή από τα πλέον βασικά χαρακτηριστικά του έργου του φιλοσόφου. Αυτό συμβαίνει διότι, αντίθετα προς τον επιστήμονα, ο φιλόσοφος δε μπορεί να δώσει, μέσω της ιδιαίτερης γλώσσας του και κατά τρόπο σαφή, τα κύρια γνωρίσματα της αρμοδιότητάς του.

Θεωρώντας αυτονόητο το συνηθισμένο τρόπο χρήσης της γλώσσας, ο *Homo loquax* δε γνωρίζει τη διαφορά ανάμεσα στο πραγματικό και το κοινωνικό: «Και όμως, έξω από τον ανθρώπινο τομέα, δηλαδή τον κοινωνικό», συνεχίζει ο Bergson, «το αληθοφανές δεν είναι σχεδόν ποτέ αληθές. Η φύση δε νοιάζεται να διευκολύνει τη συζήτησή μας»¹⁵. Εάν αντικαταστήσει κανείς, στην τελευταία φράση, τη λέξη «φύση» με τη λέξη «είναι», θα βρεθεί πολύ κοντά στη χαϊντεγκεριανή προβληματική. Άλλωστε, η κριτική της «συζήτησης» από τον Bergson θυμίζει έντονα την κριτική της «αναυθεντικότητας» από το Heidegger. Επειδή ακριβώς η αλήθεια υπερβαίνει το ανθρώπινο επίπεδο, ο φιλόσοφος είναι ένα ον απομονωμένο, «μοναχικό», όπως λέει ο Bergson. Η επιστημονική σκέψη είναι μια σκέψη μοναχική επίσης. Ανάμεσα σ' αυτές τις δύο «αυθεντικές» μορφές γνώσης του πραγματικού «υπάρχει η από κοινού σκέψη». Αυτή την «από κοινού σκέψη», που εκφράζεται μέσα από απρόσωπη γλώσσα, ο Bergson δεν την υποβιβάζει με το ριζικό τρόπο που το κάνει ο Heidegger. Δέχεται, για παράδειγμα, στο επίπεδο της πρακτικής αυτό στο οποίο ασκεί κριτική στο επίπεδο της θεωρίας. Χωρίς αμφιβολία, ο Bergson τονίζει την άρνηση του: «Θελήσαμε να διαμαρτυρηθούμε, μια ακόμη φορά, ενάντια στην αντικατάσταση των πραγμάτων από τις έννοιες και ενάντια σ' αυτό που θα ονομάζαμε κοινωνικοποίηση της αλήθειας. Επιβαλλόταν μέσα στις πρωτόγονες κοινωνίες. Είναι φυσική στο ανθρώπινο πνεύμα, επειδή το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι προορισμένο για την καθαρή επιστήμη, ακόμη λιγότερο για τη φιλοσοφία». Καταλήγει όμως να πει: «αλλά πρέπει να διατηρούμε αυτή την κοινωνικοποίηση για τις αλήθειες πρακτικής τάξης, για τις οποίες είναι φτιαγμένη»¹⁶.

Από τη στιγμή που ο Bergson αναγνωρίζει ότι οι κοινωνικοποιημένες αλήθειες είναι καλά θεμελιωμένες, ανοίγει την πόρτα σε μια διολίσθηση του φιλοσόφου έξω από την αρμοδιότητά του. Την ανοίγει μάλιστα τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο δικαιολογεί τη σταθερότητα των θεσμών, μη επιτρέποντας έτσι μια επαναστατική ερμηνεία της σκέψης του. Η φιλοσοφία, όπως και η επιστήμη, «εξηγεί», δεν υπαγορεύει. Όσον αφορά στο θέμα του πολιτεύματος, ο φιλόσοφος είναι όπως όλος ο κόσμος: «Άλλο πράγμα είναι μια αρχή εξηγητική, άλλο πράγμα ένας κανόνας συμπεριφοράς. Θα μπορούσε να πει κανείς σχεδόν ότι ο φιλόσοφος, που βρί-

σκει παντού την κινητικότητα, είναι ο μόνος που δε μπορεί να τη συστήσει, εφόσον τη βλέπει αναπόφευκτη, εφόσον την ανακαλύπτει μέσα σ' αυτό που συγκατατίθεται κανείς να ονομάσει ακινησία... Εφόσον διαθέτει ορθοφροσύνη, θα κρίνει απαραίτητη, όπως όλος ο κόσμος, μια κάποια διατήρηση αυτού που υπάρχει. Θα πει ότι οι θεσμοί πρέπει να παρέχουν ένα πλαίσιο σχετικά αμετάβλητο στην ποιικιλία και την κινητικότητα των ατομικών σχεδίων. Και θα καταλάβει, καλύτερα ίσως από τους άλλους, το ρόλο αυτών των θεσμών...»¹⁷.

Στο ζήτημα των θεσμών λοιπόν, ο φιλόσοφος καταφεύγει στη δική του ορθοφροσύνη, όπως στον Αριστοτέλη, ο πολιτικός καταφεύγει στη σύνεση του. Εάν η κοινωνία διακρίνει με δυσκολία τον «έξυπνο άνθρωπο» από τον «αληθινό ερευνητή»¹⁸, ο φιλόσοφος, από την πλευρά του, με κόπο διακρίνει τη στιγμή που ο συνεισότης άνθρωπος μετατρέπεται σε *Homo loquax*. Διαπιστώνει κανείς, για παράδειγμα, ότι στο κείμενό του με τον τίτλο «*Η ορθοφροσύνη και οι κλασσικές σπουδές*», η επέμβαση της ορθοφροσύνης στη φιλοσοφία αξιολογείται θετικά, με όρους παρόμοιους με εκείνους οι οποίοι, μέσα στη «*Σκέψη και το κινούμενο*», περιγράφουν αρνητικά την επέμβαση του «έξυπνου ανθρώπου»: «*Εξετάστε, σχετικά με τα μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα, τη λύση της ορθοφροσύνης: θα βρείτε, πιστεύω, ότι είναι η κοινωνικά χρήσιμη λύση, αυτή, που διευκολύνει τη γλώσσα και ευνοεί την πράξη*»¹⁹.

Στα πολιτικά και κοινωνικά θέματα, ο φιλόσοφος έχει το δικαίωμα να σιωπά. Στους τομείς αυτούς, όπως και σε όλους τους άλλους, η σπουδαιότητα και η επιτακτικότητα ενός θέματος²⁰ δεν τον αναγκάζουν να απαντήσει. Αυτό υπονοεί ο Bergson, κλείνοντας την «*Εισαγωγή*» του στη «*Σκέψη και το κινούμενο*», με τη φράση που έγινε διάσημη: «*Δεν είναι ποτέ κανείς υποχρεωμένος να κάνει ένα βιβλίο*»²¹. Αλλά, εάν ο φιλόσοφος έχει το δικαίωμα να σιωπά, όταν δεν είναι σίγουρος για την αρμοδιότητά του πρέπει να το κάνει; Απέναντι στη «*λογική*» κριτική του «έξυπνου ανθρώπου» ο αληθινός ερευνητής θα έπρεπε τουλάχιστον να διαμαρτύρεται. Δεν το κάνει όμως, προτιμώντας να υιοθετεί την «*κοινή αυταπάτη*»²².

Εάν ο ερευνητής περιορίζεται να είναι απλά ένας «άνθρωπος έξυπνος», όταν βγαίνει έξω από την αρμοδιότητά του, η κοινωνία, πολύ πιο «έξυπνη» από αυτόν, γνωρίζει να επωφελείται από μια τέτοια λανθασμένη στάση: «*Σ' αυτή την αυταπάτη άλλωστε*», συνεχίζει ο Bergson, «*όλα τον ενθαρρύνουν. Συμβουλευεται συνήθως κανείς, πάνω σ' ένα δύσκολο σημείο, ανθρώπους αναρμόδιους, επειδή απέκτησαν φήμη μέσω της αρμοδιότητάς τους σε εντελώς διαφορετικά θέματα. Τους κολακεύει λοιπόν και κυρίως ενισχύει μέσα στο πνεύμα του κοινού την ιδέα ότι υπάρχει μια ικανότητα γενική, που επιτρέπει τη γνώση των πραγμάτων χωρίς να έχει προηγηθεί μελέτη· μια "νόηση" που δεν είναι απλά η συνήθεια να χειρίζεται κανείς, κατά τη συζήτηση, τις χρήσιμες για την κοινωνική ζωή έννοιες, ούτε η μαθηματική λειτουργία του πνεύματος, αλλά μια ορισμένη δύναμη να αποκτά με έννοιες κοινωνικές τη γνώση του πραγματικού, μέσα από τον περισσότερο ή λιγότερο επιδέξιο συνδυασμό τους*».

Η πανουργία της κοινωνίας βρίσκεται στο ότι επιτυγχάνει να εξασφαλίζει, ακριβώς μέσω του ερευνητή, την ιδέα ότι δεν έχει τίποτε κανείς να ερευνησει πέρα από αυτό που η κοινή γνώμη γνωρίζει. Υπάρχει μάλιστα, όπως μαρτυρεί σχετικά

και το άρθρο του Bergson με τίτλο «*Το δυνατό και το πραγματικό*» (που περιλαμβάνεται στην ίδια συλλογή), ένας θεσμός του οποίου η ειδικότητα είναι, κατά κάποιον τρόπο, να δημιουργεί στους «*αρμόδιους*» την αυταπάτη πως είναι «*έξυπνοι*», έτσι ώστε να μπορούν, χάρη στη φήμη τους, να περνούν σ' ένα επίπεδο όπου δεν έχουν αρμοδιότητα: *αυτός ο θεσμός είναι ο τύπος*. Η δύναμη του θεσμού είναι ίσως η δύναμή του να *γοητεύει*. Επί πλέον, υπάρχουν θεσμοί των οποίων ο ρόλος είναι να *αναγκάζουν* το φιλόσοφο να βγαίνει έξω από την αρμοδιότητά του. Για παράδειγμα, ως πρόεδρος της *Ακαδημίας των ηθικών και πολιτικών επιστημών*, ο Bergson υποχρεώθηκε, στις 12 Δεκεμβρίου 1914, να συντάξει ένα λόγο αντι-γερμανικό. Διακηρύσσει λοιπόν ότι «*λίγη ιστορία και λίγη φιλοσοφία θα αρκέσουν*»²³.

Θα έλεγε κανείς γενικά, ότι η ειδικότητα του δημοσιογράφου είναι να θέτει κάποια ψευδή ερωτήματα, ενώ ο ρόλος του φιλοσόφου συνίσταται στο να αρνείται να μπει σ' αυτό το παιχνίδι. Έτσι, όταν ρωτούν τον Bergson: «*Πώς αντιλαμβάνεσθε το μεγάλο δραματικό έργο του αύριο;*», ο Bergson απαντά: «*Εάν ήξερα τι θα είναι το μεγάλο, δραματικό έργο του αύριο, θα το έκανα*». Η τεχνική της συνέντευξης συνίσταται στο να υποχρεώνει τον «*ερευνητή*» να τοποθετηθεί σε σχέση με την κοινή γνώμη. Η δημοσιογραφία διαθέτει έτσι ένα απόθεμα από ψευδή ερωτήματα, όπως εκείνα που αναφέρονται στο μέλλον και ιδιαίτερα στο μέλλον της λογοτεχνίας. Τα τελευταία διατυπώνονται πάντοτε με τρόπο επίσημο και είναι τόσο «*επίκαιρα*» όσο και άστοχα.

Ο Bergson πιστεύει κατά βάθος ότι δεν υπάρχει «*σοφό κοινό*». Η εξειδίκευση λοιπόν που προϋποθέτει η αρμοδιότητα, απαγορεύει σ' αυτόν που την κατέχει να παραμένει αληθινός «*ερευνητής*», στο μέτρο που απευθύνεται στην κοινή γνώμη. Όπως αναφέρθηκε ήδη, η σκέψη του «*ερευνητή*» είναι, αναγκαστικά, *μοναχική*. Χωρίς αμφιβολία, ο ερευνητής ως *Homo sapiens* έχει τη δυνατότητα να απευθύνεται σ' άλλους ερευνητές. Αυτοί θα του απαντήσουν και, εάν χρειασθεί, θα τον βοηθήσουν να βγει από την πλάνη του. Ένας τέτοιος διάλογος όμως δε μπορεί να πραγματοποιηθεί, παρά εάν αγνοηθεί η κοινή γνώμη. Ο ερευνητής που μπαίνει στο παιχνίδι της κοινής γνώμης, μεταμορφώνεται αναπόφευκτα σε *Homo loquax*.

III

Πρέπει, στη συνέχεια, να δει κανείς τη σχέση ανάμεσα στα «*Έργα*» του Bergson και τα μικρά κείμενά του (άρθρα, συνεντεύξεις, επιστολές κ.λπ.), που με τον τίτλο «*Σύμμεικτα*» περιλαμβάνονται σ' ένα τόμο. Ανάμεσα σ' αυτά, υπάρχει ένα κείμενο το οποίο εναρμονίζεται απόλυτα με το τέλος της δεύτερης «*Εισαγωγής*» του Bergson στη «*Σκέψη και το κινούμενο*». Το κείμενο αυτό είναι σημαντικό, διότι αποτελεί ένα είδος δημόσιου απολογισμού των μυστικών, ή σχεδόν μυστικών, αποστολών του Bergson^(a). Γράφει λοιπόν στην αρχή του κειμένου με τίτλο «*Οι αποστολές μου*»: «*Θα μιλήσω για τη δράση που μπόρεσα προσωπικά να ασκήσω στο εξωτερικό, ανεξάρτητα από τα βιβλία μου. Τα μαθήματά μου και οι διαλέξεις μου απέφεραν βέβαια μια πραγματική δημοτικότητα, αν και πάντοτε τα κράτησα στο πλέον υψηλό επίπεδο. Δεν οδηγήθηκα ποτέ στην κενοδοξία εξαιτίας αυτής της δημοτικότητας — που δεν ήταν μεγαλύτερη από αυτήν που μου απέφεραν*

τα μαθήματά μου στο Collège de France — (αντίθετα, κατέληξε να μου γίνει απεχθής). Μου επέτρεψε τουλάχιστον να γίνω χρήσιμος στη Γαλλία κατά τη διάρκεια του πολέμου. Υπαινίσσομαι τις τρεις αποστολές που πραγματοποίησα στο εξωτερικό»²⁴.

Εδώ βρίσκεται το κλειδί της μπερξονικής πραγματικής και, ακόμη, της μπερξονικής στρατηγικής. Εννοούμε με τον όρο «πραγματική»^(β) τη θεωρία περί της γλωσσικής συμπεριφοράς του Bergson στις σχέσεις του με το κοινό, και με τον όρο «στρατηγική» την ίδια τη συμπεριφορά. Υπάρχουν τα βιβλία, υπάρχουν και τα υπόλοιπα. Όταν ο φιλόσοφος μιλάει ως ειδικός γράφει βιβλία. Το κοινό του φιλοσόφου αποτελείται από τους αναγνώστες των βιβλίων. Ο φιλόσοφος όμως, εξαιτίας του διδακτικού του έργου και ακόμη της πίεσης που ασκεί πάνω του η κοινή γνώμη, δεν περιορίζεται στο να εκφράζεται μόνο μέσα από τα βιβλία του. Ο Bergson θεωρεί ότι υπάρχουν πολλά είδη «κοινού» και ότι δεν είναι στην πραγματικότητα ο ίδιος φιλόσοφος που κάθε φορά εκφράζεται μπροστά τους. Αφήνει μάλλον να εννοηθεί ότι, για ορισμένα από αυτά, η διαφήμιση αποδεικνύεται ισχυρότερη από την αρμοδιότητα. Υποδεικνύει, τέλος, ότι το παράδοξο αποτέλεσμα της δημοσιότητας σχετικά με το φιλόσοφο, είναι να του εμπιστεύεται η κυβέρνηση μυστικές αποστολές. Η δημοσιότητα μετατρέπει, με άλλα λόγια, το φιλόσοφο σε πολιτικό, δηλαδή σε άνθρωπο που λέει ένα πράγμα —στις διαλέξεις του κατά τη διάρκεια των αποστολών— και που λέει κάτι άλλο ανεπίσημα, κατά τις πολιτικές «συζητήσεις»²⁵. Ο ίδιος ο όρος «συζήτηση», μέσα στο κείμενο «Οι αποστολές μου», φωτίζει ιδιαίτερα την προβληματική της «συζήτησης» μέσα στην «Εισαγωγή», δίνοντάς της ένα ακριβές σημείο αναφοράς. Με λίγα λόγια, ο Bergson θεμελιώνει, κατά κάποιο τρόπο, τη θεωρία της δικής του διπλής γλώσσας. Δεν είναι εύκολο όμως, στην περίπτωση αυτή, να ασκήσει κανείς κριτική στο φιλόσοφο. Σύμφωνα με ποιο κανόνα, άλλωστε, θα μπορούσε να τον κρίνει; Σύμφωνα με ποια πολιτική, στο όνομα ποιας ηθικής;

Υπάρχει λοιπόν, αναμφισβήτητα, ένα «πήγαινε-έλα» ανάμεσα στα «Έργα» και τα μικρά κείμενα του Bergson. Μέσα στις διαλέξεις διαπιστώνει κανείς ένα μικτό καθεστώς: μια πλευρά προς τη φιλοσοφία, μια άλλη προς την πολιτική. Άραγε αυτή η διπλή γλώσσα μεταφέρεται και μέσα στη φιλοσοφία; Επί πλέον, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για τις πολιτικές συνέπειες μιας φιλοσοφίας; Για παράδειγμα, προσπαθώντας να εξηγήσει την αποτυχία της παγκόσμιας ειρήνης, σε διάλεξή του στην Αμερική, ο Bergson λέει: «η ελευθερία σημαίνει ηθική υγεία, η μοιρολατρεία είναι μια δικαιολογία για την απραξία· οι άνθρωποι εξηγούν έτσι τις αποτυχίες τους»²⁶. Θα ειπωθεί ότι ο Bergson κάνει με τον τρόπο αυτό, παραχωρήσεις στον αμερικανισμό. Είναι ακριβές. Για ποιο λόγο όμως; Διότι βρισκόταν ήδη σε αποστολή. Αν και αυτή η αποστολή ήταν «πανεπιστημιακή», είχε ως στόχο να φέρει τα αμερικάνικα πανεπιστήμια πιο κοντά στα γαλλικά από ό,τι στα γερμανικά²⁷. Ο θεσμός οδηγεί πάντοτε στην πολιτική. Και ο Bergson αναγνωρίζει ότι οι επαφές που έγιναν το 1913^(γ), θα διευκολύνουν σημαντικά την αποστολή του 1917.

Χωρίς να αγνοεί κανείς λοιπόν τη σημασία κάποιων υπαινιγμών ή σημειώσεων, αναγκάζεται να αναρωτηθεί πάνω στην ίδια την έννοια του «φιλοσοφικού κειμένου». Δεν εξηγούνται τα πάντα βέβαια μέσω της θεωρίας, ούτε όμως μέσω της

πολιτικής. Ο ιδεαλισμός συνίσταται εδώ στην προσπάθεια να διαχωρισθούν τα καθαρά «φιλοσοφικά» από τα «περιστασιακά» κείμενα. Αντίστροφα, η πολεμική —κυρίως όταν μεταμφιέζεται σε κοινωνιολογία— συνίσταται στην ερμηνεία των πάντων αποκλειστικά μέσα από το πρίσμα μιας ορισμένης στρατηγικής και, ακόμη, στην *αυθαίρετη* ιδέα ότι ένα και μόνο «κοινό» δίνει το κλειδί σε όλα τα άλλα. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί το κείμενο - λίβελλος που έγραψε ο Politzer σχετικά με τη φιλοσοφία του Bergson.

Προκειμένου να αντιμετωπίσει κανείς το ζήτημα της διπλής γλώσσας του Bergson, θα έπρεπε να αναφερθεί στην ίδια του τη θέση γύρω από το διχασμό της προσωπικότητας: μια προσωπικότητα διχασμένη *δεν κάνει δυο προσωπικότητες*²⁸. Όμοια, ένας φιλόσοφος διχασμένος σε πολιτικό δεν κάνει ένα φιλόσοφο και έναν πολιτικό, αλλά μια ενότητα μοναδική, της οποίας κάθε πλευρά θέλει να αγνοεί την άλλη, ενώ συγχρόνως την υπαινίσσεται.

Αυτό που πρέπει να τονισθεί κυρίως εδώ, είναι ότι αυτός ο διχασμός αποτελεί αναπόφευκτη συνέπεια της αναγκαιότητας για το φιλόσοφο να έχει μια στρατηγική. Το πρόβλημα δεν είναι καινούργιο. Στην αρχαιότητα, η διάκριση σε «εσωτερικό» και «εξωτερικό» λόγο αντιστοιχούσε στην ανάγκη μιας ορισμένης στρατηγικής, που επέβαλλε τόσο το έργο της διδασκαλίας, όσο και το ευρύτερο πολιτικό περιβάλλον. Μπορεί να δει κανείς το διχασμό να αναπαράγεται ακόμη και μέσα στην καρδιά των «εξωτερικών» κειμένων: πώς συνδέονται, για παράδειγμα, οι Διάλογοι του Πλάτωνα με τις Επιστολές; Θα ήταν αυταπάτη να πιστέψει κανείς ότι το πρόβλημα μπορεί να λυθεί μέσω μιας συζήτησης τεχνητής πάνω στην αυθεντικότητα ή την αναυθεντικότητα του κειμένου.

Σχετικά με τα παραπάνω, θα ήταν χρήσιμη μια αναφορά στον Kant. Ο «σοφός λαός», σύμφωνα μ' αυτόν, είναι «το κοινό που διαβάζει». Αλλά ο Kant αγνοεί το είδος αναγνώστη που γεννά η μαζική παραγωγή του τύπου. Όταν διαβάζει κανείς τα μικρά κείμενά του, εκπλήσσεται από τη βαθύτερη συγγενειά τους με τα μεγάλα κείμενα, παρά την απόσταση που να χωρίζει. Η «δημοσιότητα» του κειμένου κρατά την «κριτική» του αξία, χωρίς να εκφυλίζεται σε «διαφήμιση», δηλαδή σε προϊόν προς κατανάλωση. Αυτή όμως είναι, αντίθετα, η κατάσταση που αντιμετωπίζει ο Bergson, όπως φαίνεται από το γεγονός ότι αρνείται να απαντήσει ως φιλόσοφος στις ερωτήσεις ενός δημοσιογράφου.

Σε τι είδους συμπεράσματα λοιπόν μπορεί κανείς να φθάσει; Αυτό που φαίνεται να διαφοροποιεί ουσιαστικά το φιλόσοφο από τον πολιτικό, είναι ο τρόπος που καθένας τους χρησιμοποιεί τη γλώσσα. Έτσι, το να ερευνά κάποιος τη σχέση ανάμεσά τους, σημαίνει να αναρωτιέται εάν, και σε ποιο βαθμό, τα διαφορετικά είδη «κοινού» που τους αντιστοιχούν συγχέονται, διακρίνονται ή ακόμη, το πιθανότερο, καταλήγουν να συναντηθούν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στον Πρόλογο της συλλογής κειμένων του με τίτλο «*Η σκέψη και το κινούμενο*» (1934), που παραπέμπει έμμεσα στον Πρόλογο μιας παλαιότερης συλλογής του με τίτλο «*Η πνευματική ενέργεια*» (1919), ο Bergson, δηλώνει ότι τα κείμενα που περιλαμβάνονται σ' αυτήν αναφέρονται κυρίως στη μέθοδο, που θα 'πρεπε κανείς να συστήσει στους φιλοσόφους (σε αντίθεση προς εκείνα της «*Πνευματικής ενέργειας*», που αναφέρονται μάλλον στα αποτελέσματα). Προσθέτει μάλιστα, προκειμένου να τοποθετήσει με μεγαλύτερη ακρίβεια τα δύο δοκίμια τα οποία αποτελούν και την «*Εισαγωγή*» της εν λόγω συλλογής: «... να αναχθεί κανείς στη ρίζα αυτής της μεθόδου, να προσδιορίσει την κατεύθυνση που αυτή επιβάλλει στην έρευνα, τέτοιο είναι ειδικότερα το αντικείμενο των δυο δοκιμών που συνθέτουν την εισαγωγή». Ο Bergson λέει ακόμη, λίγο πιο κάτω, ότι πρόκειται για «*δοκίμια και διαλέξεις*» σχετικά με την εργασία της ίδιας της έρευνας.
2. Βλ. P et M, *Oeuvres*, Paris, PUF, E^e éd., 1970, σ. 1253.
3. 'Ο.π., σσ. 1276, 1304, 1318. Σχετικά με την αντίθεση ανάμεσα στις έννοιες «*συλλαμβάνω συνολικά*» και «*εξηγώ*», πβλ. σ. 1272.
4. Αυτή η διολίσθηση από την έννοια του «*λαμβάνω μαζί*» στο «*λαμβάνω τα πάντα μαζί*» είναι ιδιαίτερα αισθητή στο «*Δυνατό και το πραγματικό*», πβλ. P et M, σσ. 1335-1336.
5. «*Λίγο με ενδιαφέρει το να πει κανείς: "Όλα είναι μηχανισμός" ή "Όλα είναι βούληση": και στις δύο περιπτώσεις όλα συγχέονται*», βλ. P et M, σ. 1291.
6. Βλ. P et M, σ. 1289.
7. Βλ. D S, *Oeuvres*, σσ. 1197-1198: «*Τι ακριβώς σημαίνει η "παντοδυναμία"; Δείχναμε ότι η ιδέα του τίποτα είναι κάτι αντίστοιχο με την ιδέα ενός κυκλικού τετραγώνου, ότι εξανεμίζεται εμπρός στην ανάλυση, για να μην αφήσει πίσω της παρά μια λέξη, ότι τελικά είναι μια ψευδο-ιδέα. Δε θα συνέβαινε το ίδιο με το "όλον", εάν κάποιος διατεινόταν ότι δίνει με τη λέξη αυτή όχι μόνο το σύνολο του πραγματικού, αλλά ακόμη το σύνολο του δυνατού; Αναπαριστώ μέσα μου κάτι επακριβώς, όταν μου μιλάει κάποιος για την ολότητα του υπαρκτού, αλλά μέσα στην ολότητα του υπαρκτού δε βλέπω παρά ένα άθροισμα από λέξεις*».
8. Βλ. *Le possible et le reel*, PM, σ. 1335.
9. Αυτό είναι σημαντικό για τη συνέχεια της μελέτης μας, στο μέτρο που η πολιτική εκφράζεται επίσης μέσα από τη συνήθη γλώσσα.
10. Βλ. P et M, σ. 1275.
11. 'Ο.π., σ. 1309.
12. Βλ. τη συνοπτική αναφορά των θεμάτων αντί επικεφαλίδας στην «*Εισαγωγή*» II, P et M, σ. 1271.
13. Βλ. P et M, σσ. 1322-1323.
14. 'Ο.π., σσ. 1320-1321.
15. 'Ο.π., σ. 1323.
16. 'Ο.π., σσ. 1327-1328.
17. 'Ο.π., σ. 1328-1329.
18. 'Ο.π., σ. 1321.
19. *Mélanges*, σ. 365.
20. 'Ο.π., σ. 1309: «*Και εάν χρειαστούν για τούτο μήνες ή χρόνια. Θα του αφιερώσει κανείς το χρόνο που πρέπει. Και μια ζωή δε φθάνει γι' αυτό...*».
21. 'Ο.π., σ. 1330.
22. 'Ο.π., σ. 1324.
23. *Mélanges*, σ. 1108.
24. 'Ο.π., σσ. 1554-1555.
25. 'Ο.π., σσ. 1556, 1560, 1567, 1568.
26. 'Ο.π., σ. 982.
27. 'Ο.π., σ. 999: «*Έτσι, εδώ και μερικά χρόνια τα πανεπιστήμιά μας αναδιοργανώθηκαν, τα αποτελέσματα αυτής της αναδιαργάνωσης υπερβαίνουν ό,τι θα μπορούσε κανείς να ελπίζει. Οι Αμερικανοί το γνωρίζουν και αρχίζουν να κοιτάζουν προς το μέρος μας*».

28. Βλ. το άρθρο μας «Όταν ο Bergson μιλάει για τον Freud», στο *Psychanalyse à l'Université*, t. 3, n° 9, 1977.

Σημειώσεις της μεταφράστριας

- α. Πρόκειται για την πρώτη αποστολή του Bergson στην Αμερική (Φεβρουάριο-Μάιο 1917), την οποία του ανέθεσε η γαλλική κυβέρνηση, με σκοπό την άρση των δισταγμών του αμερικάνικου λαού, και του ίδιου του προέδρου Wilson, σχετικά με την είσοδο της Αμερικής στον πόλεμο, στο πλευρό των συμμάχων. (Βλ. Henri Bergson, *Mélanges*, PUF, 1972, σσ. 1242-1270. Πβλ. επίσης Ph. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, σ. 89-126). Ένα χρόνο αργότερα (Ιούνιο-Σεπτέμβριο 1918), ο Bergson πραγματοποίησε ένα ακόμη ταξίδι στην Αμερική. (Βλ. *Mélanges*, σσ. 1554-1570. Πβλ. επίσης, Ph. Soulez, *ό.π.*, σσ. 77, 125-207).
- β) Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο «πραγματική» (*pragmatique*) με τη σημασία που του δίνει ο J.-Fr. Lyotard. (Βλ. J.-Fr. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1979).
- γ) Το 1913 έγινε το πρώτο ταξίδι του Bergson στην Αμερική, όπου και έδωσε διαλέξεις στα Πανεπιστήμια Columbia, Princeton και Harvard (Πβλ. Ph. Soulez, *ό.π.*, σσ. 51-60).

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

P et M : *La pensée et la mouvant*.

DS : *Les deux sources de la morale et de la religion*.

* Μετάφραση στην Ελληνική από την Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη
Λέκτορα Πανεπιστημίου Αθηνών

PH. SOULEZ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ PARIS VIII