

Φιλοσοφικές και φυσικές προσεγγίσεις του χρόνου στην εγγελιανή *Naturphilosophie* και στη Φαινομενολογία του Χούσερλ

Ι. Από τον Αριστοτέλη στον Χέγκελ: ο χρόνος στη *Naturphilosophie* της «Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών» (1830)

Αποδεσμεύοντας πλήρως τον χρόνο από τον κοσμογονικό μύθο μέσα στον οποίο τον κρατούσε έγγλειστο η πλατωνική διαλεκτική (*Τίμαιος*, 37 c – e), ο Αριστοτέλης όρισε για πρώτη φορά με σαφήνεια το ρασιοναλιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούσε πλέον να αναπτυχθεί μια καθαρά μαθηματικού τύπου κατανόηση του χρόνου. Για τον Αριστοτέλη (όπως και για όλο τον σχολαστικό Μεσαίωνα), ο χρόνος ταυτίζεται με «εκείνη την όψη της κίνησης, η οποία επιδέχεται μέτρηση»¹. Στην προοπτική αυτή, ο χρόνος νοείται ως

παθητική ή ενεργητική ιδιότητα της κίνησης, με το να είναι ασφαλώς ο αριθμός της².

Εδώ βρίσκεται χωρίς αμφιβολία το κλειδί για την κατανόηση της διαφοράς μεταξύ της αρχαίας και της πρωτοχριστιανικής αντίληψης του χρόνου, όπως αυτή εκφράστηκε στις *Εξομολογήσεις* του Αυγουστίνου. Όντας απολύτως βέβαιος για την υπεροχή της θεολογικής αλήθειας έναντι των αληθειών του ανθρώπινου λόγου, ο Αυγουστίνος δεν ενδιαφέρεται διόλου για την επιστημονική (αριθμητική) έκφραση του χρόνου και για τα προβλήματα που αυτή θέτει, προβλήματα τα οποία, αντιθέτως, δεν έπαιξαν ποτέ να απασχολούν τους αριστοτελικούς.

Συνδυάζοντας μια γενική θεωρία της μέτρησης και του αριθμού με την κοσμολογική θεωρία της ουράνιας περιφοράς, ο Αριστοτέλης επεξεργάστηκε μια ερμηνεία του χρόνου που οδηγούσε στην ταύτιση του τελευταίου με τη μαθηματική έκφραση της κίνησης: «τούτο γάρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»³. Με την οξυδέρχεια που τον διέκρινε, και παρ' όλη την αντίθεσή του προς τον αριστοτελισμό, ο Πλωτίνος αντιλήφθηκε αμέσως τη σπουδαιότητα της αριστοτελικής θεμελίωσης. Στο *Περί αἰώνος και χρόνου*, η περιπατητική θεωρία για τον χρόνο σινοψίζεται σε μία πρόταση, η οποία αποτελεί υπόδειγμα φιλοσοφικής ακρίβειας, ευστοχίας και οικονομίας:

Ο χρόνος είναι μετρημένη κίνηση και μετρημένη από το ποσό⁴.

Ο Δημήτρης Αθανασάκης είναι υποψήφιος διδάκτωρ στην Ecole Normale Supérieure LSH Lyon.

Αυτό που κυρίως χαρακτηρίζει την αριστοτελική παράδοση είναι το γεγονός ότι αντιλαμβάνεται τον χρόνο όχι ως «νόημα», αλλά ως «μέτρον»⁵. Έχουμε να κάνουμε εδώ με μια θεωρητική επιλογή απομακρυστικής σημασίας, της οποίας οι συνέπειες (ταυτόχρονα λογικές και ιστορικές) μπορούν να διατυπωθούν ως εξής: 1ον, ο χρόνος ερμηνεύεται στο πλαίσιο μιας καθαρά φυσικής θεωρίας (και όχι στο πλαίσιο μιας θεωρίας του εγώ ή της υποκειμενικής συνείδησης, ανάλογης με αυτήν που θα διατυπώσει ο Καντ στην *Κριτική του καθαρού λόγου*, και ειδικότερα στο πρώτο μέρος της «Υπερβατικής Στοιχειολογίας»⁶)· 2ον, ο χρόνος γίνεται κατανοητός ως μέγεθος (μέτρο ή ποσό). Υπό την έννοια αυτή, η αριστοτελική παράδοση εκτείνεται πολύ πέρα από τον Μεσαίωνα. Μαρτυρεί γι' αυτό ο τρόπος που πραγματεύεται τον χρόνο ο Χέγκελ στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*.

Στόχος της *Εγκυκλοπαίδειας*, της οποίας οι διαδοχικές εκδόσεις (1817, 1827, 1830) αποτελούν ισάριθμες συνόψεις του εγγεληνού φιλοσοφικού συστήματος στο σύνολό του, δεν είναι να εκθέσει λεπτομερώς την ιστορία των επιστημών ακολουθώντας μεθοδικά την πραγματική πορεία της ανάπτυξής τους, αλλά να αναδείξει «τις αρχές και τις θεμελιώδεις έννοιες των επιμέρους επιστημών»⁷. Η *Εγκυκλοπαίδεια* χωρίζεται σε τρία μέρη: Λογική (Logik), Φιλοσοφία της φύσης (Naturphilosophie), Φιλοσοφία του πνεύματος (Philosophie des Geistes)⁸. Η πρώτη από τις τρεις διαιρέσεις της «Φιλοσοφίας της φύσης» είναι αφιερωμένη στην μηχανική (§§ 253-271). Η πρώτη από τις τρεις υποδιαιρέσεις της μηχανικής έχει ως αντικείμενο τον «χώρο και τον χρόνο». Ο Χέγκελ αναλύει τον χρόνο στις παραγράφους 257-259 της *Εγκυκλοπαίδειας*, αμέσως μετά τον χώρο (§§ 254-256), και πριν από τον τόπο και την κίνηση (§§ 260-261). Δεν πρέπει να παραβλέψουμε στο σημείο αυτό τη σημασία –κεφαλαιώδη– του γεγονότος ότι η εγγεληνή θεώρηση του χρόνου έχει τη θέση της στο εσωτερικό μιας «Φιλοσοφίας της φύσης», δηλαδή μιας «Φυσικής» (Physik)⁹. Από την άποψη αυτή, ο Χέγκελ παραμένει πιστός στην αριστοτελική παράδοση, ενώ ταυτόχρονα θέτει υπό αμφισβήτηση μια σημαντική όψη της καντιανής *Κριτικής*. Πράγματι, παρά τον «αφηρημένο», «ιδεατό» χαρακτήρα του¹⁰, ο χρόνος, σύμφωνα με τον Χέγκελ, είναι ο ίδιος εγγενές στοιχείο της φύσης, και όχι α priori μορφή της υποκειμενικής εποπτείας των φαινομένων της φύσης:

... η διαφορά μεταξύ της αντικειμενικότητας και, απέναντί της, μιας υποκειμενικής συνείδησης δεν αφορά τον χρόνο όπως δεν αφορά τον χώρο... – Το πραγματικό διακρίνεται πράγματι από τον χρόνο, αλλά επίσης είναι ουσιαστικά ταυτόσημο μ' αυτόν¹¹.

Ο υποκειμενικός ιδεαλισμός, στην καντιανή του εκδοχή, αποδεικνύεται έτσι εντελώς ακατάλληλος για να συλλάβει την αλήθεια τού χρόνου, η οποία έγκειται στο «απλό γίνεσθαι που συλλαμβάνει η ενόραση»¹².

Θέλοντας να αποδώσει τη διαλεκτική κίνηση που χαρακτηρίζει τον χρόνο, ο Χέγκελ λέει ακόμη ότι ο τελευταίος πρέπει να γίνει κατανοητός «ως καθαρό εξέρχεσθαι»¹³. Από εδώ προκύπτει σαφώς ότι η εγγεληνή αντίληψη του χρόνου τοποθετείται στους αντίποδες της καντιανής θεώρησης, σύμφωνα με την οποία ο χρόνος, ως υποκειμενική μορφή της εκάστοτε παράστασης, και ταυτόχρονα ως «τυπικός όρος» που εξασφαλίζει τη «σύνδεση» όλων των παραστάσεων μεταξύ τους¹⁴, εξαρτάται άμεσα και αποκλειστικά από την α priori εποπτική δομή της υπερβατολογικής συνείδησης (του «Εγώ νού») ¹⁵. Αποδεσμεύοντας πλήρως τον

χρόνο από τη δικαιοδοσία του «Εγώ», της καθαρής «αυτοσυνειδήσιας»¹⁶, ο Χέγκελ ενσωματώνει με επιτυχία στο σύστημά του την αριστοτελική ανάλυση, στρέφοντας την ενθώς εναντίον του Καντ.

Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, πώς είναι δυνατόν ο χρόνος να συνεχίζει να χαρακτηρίζεται από τον Χέγκελ ως «ιδεατός»; Πρέπει μήπως ο χαρακτηρισμός αυτός να θεωρηθεί ως το σύμπτωμα μιας λογικής αντίφασης, την οποία ο Χέγκελ, και μαζί του ο γερμανικός ιδεαλισμός στο σύνολό του, δεν κατόρθωσαν ποτέ να υπερβούν; Για να απαντήσουμε στο κρίσιμο αυτό ερώτημα, μένοντας ταιτόχρονα πιστοί στο πνεύμα και στο γράμμα της εγελιανής ανάλυσης, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι η «ιδεατότητα» του χρόνου για την οποία γίνεται λόγος στην παράγραφο 258 της *Εγκυκλοπαίδειας* δεν είναι η ιδεατότητα της αυτοσυνειδήσιας (η οποία εκφράζεται μέσα από την ισότητα: *Εγώ = Εγώ*)¹⁷, αλλά –πράγμα εντελώς διαφορετικό– η ιδεατότητα των μαθηματικών, ή ακόμη, σύμφωνα με την εγελιανή διατύπωση, η ιδεατότητα των «σημάτων της αριθμητικής»¹⁸. Η μακροσκελής παρατήρηση που συνοδεύει την παράγραφο 259 της *Εγκυκλοπαίδειας* έχει ακριβώς ως στόχο να δείξει ότι η κατανόηση του χρόνου προϋποθέτει τη μεσολάβηση των «φιλοσοφικών μαθηματικών», τα οποία ορίζονται ως «η επιστήμη των πεπερασμένων προσδιορισμών μεγέθους»¹⁹. Η ερμηνεία του χρόνου είναι, συνεπώς, αδύνατη χωρίς την «αληθινή φιλοσοφική επιστήμη των μαθηματικών», η οποία δεν είναι άλλη από την «επιστήμη του μέτρου»:

Η αληθινή φιλοσοφική επιστήμη των μαθηματικών ως θεωρίας των μεγεθών θα ήταν η επιστήμη του μέτρου²⁰.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση, με την οποία ολοκληρώνεται η έκθεση της έννοιας του χρόνου στην *Εγκυκλοπαίδεια*, είναι εξαιρετικά σημαντική, γιατί μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη θέση που καταλαμβάνει η εγελιανή θεώρηση του χρόνου μέσα στη φιλοσοφία των φυσικών επιστημών. Θυμόμαστε ότι ο Αριστοτέλης όριζε τον χρόνο ως «μέτρο κίνησης». Αξιοποιώντας την αριστοτελική διδασκαλία, την οποία μετατρέπει σε πραγματική πολεμική μηχανή εναντίον του Καντ, ο Χέγκελ ιδρύει με τη σειρά του μια σχέση άμεσης λογικής εξάρτησης ανάμεσα στην έννοια του χρόνου και στην έννοια του «μέτρου» (Maß). Ως μέγεθος που υπόκειται στις μαθηματικές κατηγορίες της ισότητας και της ανισότητας, ο χρόνος εντάσσεται αυτομάτως στην τάξη της ποσότητας και, μέσω αυτής, στην καθαρά φυσική τάξη (την οποία πρέπει να διακρίνουμε από την τάξη των ενεργημάτων της συνειδήσης). Αυτό συμβαίνει γιατί, σύμφωνα με τον Χέγκελ, η ίδια η φύση έχει ως αφετηρία την ποσότητα, και όχι την ποιότητα:

Η φύση αρχίζει, όχι με το ποιοτικό, αλλά με το ποσοτικό²¹.

Μπορούμε τώρα, με βάση την προηγούμενη ανάλυση, να αποσαφηνίσουμε τη φύση και τις θεωρητικές καταβολές του εγελιανού εγχειρήματος: στο βαθμό που βασίζεται στις μαθηματικές έννοιες του μέτρου και του ποσού, η εγελιανή θεώρηση του χρόνου μοιράζεται με την αντίστοιχη αριστοτελική θεώρηση ένα κοινό θεμέλιο. Ταιτόχρονα, η εγελιανή ερμηνεία του χρόνου –όπως ακριβώς και η αριστοτελική ερμηνεία– αντιτίθεται με σφοδρότητα σε

μια μετρωσιμότητα τύπου θεώρησης, η οποία, ως το υπενθυμίσουμε, επιδιώκει την πλήρη εξάλειψη της σχέσης μεταξύ χρόνου και αριθμού, και συλλαμβάνει τον χρόνο ευθύς εξαρχής ως ποιότητα και όχι ως ποσότητα.

II. Ο φυσικός χρόνος και ο χρόνος της συνείδησης: Χέγκελ, Κουζέν, Χούσεργλ

Την ίδια εποχή που ο Χέγκελ αναπτύσσει στη Γερμανία ένα φιλοσοφικό σύστημα στο πλαίσιο του οποίου ο χρόνος, και μαζί του η φύση στο σύνολό της, υπάγονται σε μια γενική θεωρία της μέτρησης και του ποσού, ο Βικτόρ Κουζέν θέτει στη Γαλλία τις βάσεις μιας νέας, «σπιριτουαλιστικής» φιλοσοφίας, στην προοπτική της οποίας ο χρόνος, σε αντίθεση με τον χώρο, υπάγεται απευθείας στη δικαιοδοσία της «συνείδησης». Στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*, ο Χέγκελ ορίζει το «μέτρο» ως «μία ποσότητα, στην οποία έχει προσδεθεί μια ύπαρξη ή μια ποιότητα»²². Αυτό του επιτρέπει να αναλύσει τα φυσικά φαινόμενα (συμπεριλαμβανομένου του χρόνου), με αφετηρία την έννοια της «ειδοποιού ποσότητας» και, κατ' επέκταση, του «μέτρου», το οποίο «δεν καταργείται» παρά τις ανισομειώσεις της «ύπαρξης»:

Η ειδοποιός ποσότητα είναι... μια απλή ποσότητα, και η ύπαρξη είναι επιδεκτική ανισομειώσεων χωρίς το μέτρο, το οποίο ωστόσο είναι ένας κανόνας, να καταργείται εξαιτίας [των ανισομειώσεων] αυτών²³.

Το χωρίο αυτό δεν θα παρουσίαζε ιδιαίτερη δυσκολία κατανόησης, αν δεν εμφανιζόταν προς το τέλος του ο όρος *aufgehoben*, παθητική μετοχή του ρήματος *Aufheben*, του οποίου η σημασία είναι δύσκολο να αποδοθεί μονολεκτικά στα ελληνικά, εφόσον σημαίνει ταυτόχρονα «καταργώ, ακυρώνω» και «φυλάω, διατηρώ». Στο εγγεγραμμένο φιλοσοφικό λεξιλόγιο, το ρήμα *Aufheben* δηλώνει το πέρασμα από μια ορισμένη «στιγμή» της διαλεκτικής διαδικασίας, που είναι η ίδια εξολοκλήρου λογική, σε μία μεταγενέστερη «στιγμή», η οποία «καταργεί» την προηγούμενη, όχι όμως εκμηδενίζοντάς την, αλλά «τροποποιώντας» την, οδηγώντας τη δηλαδή σε μια πιο ολοκληρωμένη και πιο λογική μορφή²⁴. Σύμφωνα λοιπόν με την παράγραφο 108 της *Εγκυκλοπαίδειας*, αυτό που ταυτόχρονα καταργείται και διατηρείται στη φύση, είναι το μέτρο, το οποίο, υπό την έννοια αυτή, ανάγεται σε φυσικό «Κανόνα». Αυτό σημαίνει ότι η ποσότητα είναι ο έσχατος λογικός ορίζοντας μέσα στον οποίο συντελείται κάθε φυσική διαδικασία, ορίζοντας πέρα από τον οποίο η ίδια η φύση «καταργείται», δηλαδή τροποποιείται και εμφανίζεται ξανά με μια νέα, «ανώτερη» μορφή, η οποία, σύμφωνα με τον Χέγκελ, δεν είναι άλλη από το «Πνεύμα»²⁵.

Πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι μεταξύ της εγγεγραμμένης Φιλοσοφίας της Φύσης και της Φιλοσοφίας του Πνεύματος δεν υπάρχει χώρος για μια φιλοσοφία της αυτοσυνείδησης. Το εγγεγραμμένο «πνεύμα», το οποίο πρέπει να νοηθεί ως ο ύστατος μετασχηματισμός της φύσης, ταυτίζεται με την «απόλυτη γνώση»²⁶ και, εξαιτίας αυτού, δεν είναι δυνατόν να συγχέεται με την ατομική συνείδηση. Για τον Χέγκελ, η «αυτοσυνείδηση» αποτελεί απλώς μια κατώ-

τερη (ατελέστερη) μορφή της διαλεκτικής ανάπτυξης του πνεύματος, προορισμένη να «καταργηθεί» μέσα στον «λόγο», ο οποίος με τη σειρά του «καταργείται» μέσα στο «πνεύμα»²⁷.

Αυτή τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στην «αντισυνειδησία» και στο «πνεύμα» απέτυχε να διακρίνει ο Βικτόρ Κουζέν. Σε αντίθεση με τον Χέγκελ, τον οποίο, όπως μαρτυρεί η αλληλογραφία του, θαυμάζει χωρίς να καταλαβαίνει, ο ιδρυτής του γαλλικού σπιριτουαλισμού θα επιχειρήσει να θεμελιώσει εκ νέου όλη τη φιλοσοφία στην ανάλυση της συνειδησης, δηλαδή στην «ψυχολογία» ως επιστήμη της «εσωτερικής παρατήρησης»:

Η ψυχολογική μέθοδος είναι η κατάκτηση της ίδιας της φιλοσοφίας. Η μέθοδος αυτή πρωτοστατεί ήδη σήμερα στην επιστήμη, και θα ανξάνει καθημερινά το αδιαμφισβήτητο κενός της: <...> Τι είναι η ψυχολογική ανάλυση; Είναι η λεπτομερής, υπομονετική και αργή παρακρήση των γεγονότων που κρύβονται στο βάθος της ανθρώπινης φύσης, με τη βοήθεια της συνειδησης. Αυτά τα γεγονότα είναι περίπλοκα, φειγιά, σκοτεινά, σχεδόν ασύλληπτα επειδή είναι ενδόμυχα· η συνείδηση που τα εξετάζει είναι ένα οργάνο εξαιρετικά λεπτό: είναι ένα μικροσκοπικό που προσπαθεί να συλλάβει το απειροελάχιστο. <...> Η βεβαιότητα της εσωτερικής παρατήρησης προηγείται της βεβαιότητας της ιστορίας, αλλά η βεβαιότητα της τελευταίας είναι η αναστατάση σε ευρεία κλίμακα της ανθρώπινης φύσης: καθετί που μοιάζει και μετά βίας αντιλαμβανόμαστε μέσα στη συνείδηση, καθίσταται ολόφανερο μέσα στην ιστορία. <...> Η φιλοσοφία έχει μια πραγματική και αναμφισβήτητη ύπαρξη μέσα στη συνείδηση²⁸.

Το πρωτότυπο φιλοσοφικό εγχείρημα του Κουζέν, στον οποίο οφείλουμε την απόσπαση της ψυχολογίας από το βιολογικό και φυσιολογικό της υπόβαθρο και την ταύτιση της με τη νέα «επιστήμη των γεγονότων της συνείδησης», θα συνοψίσει εύστοχα, το 1885, ο καντιανός Ζυλ Λασελιέ (Jules Lachelier [1832-1918]):

Το ψυχολογικό δόγμα που θεμελίωσε ο Κουζέν και που διδάσκεται ακόμα σήμερα από τους μαθητές του μπορεί να συνοψισθεί, πιστεύουμε, στις ακόλουθες προτάσεις:

Παρατηρούμε μέσα μας ορισμένα γεγονότα ενός ιδιαίτερου είδους, τα οποία ονομάζουμε σκέψεις, συναισθήματα, βουλήσεις: αυτά δεν αναπτύσσονται στον χώρο και δεν είναι ορατά παρά μόνο στη συνείδηση. Η ύπαρξη των γεγονότων αυτών είναι εξίσου βέβαιη, και μάλιστα ακόμα πιο βέβαιη από την ύπαρξη των φαινομένων του εξωτερικού κόσμου: γιατί η γνώση αυτών των γεγονότων είναι άμεση, ενώ τα εξωτερικά αντικείμενα τα γνωρίζουμε με τη μεσολάβηση των αισθήσεών μας... Τα γεγονότα της συνείδησης συγκροτούν, με μια λέξη, ένα ξεχωριστό κόσμο, και η επιστήμη των γεγονότων αυτών πρέπει να διακρίνεται από όλες τις άλλες επιστήμες, συμπεριλαμβανομένης της φυσιολογίας²⁹.

Σε αντιδιαστολή τόσο με τις μαθηματικές επιστήμες (τις επιστήμες της αφηρημένης ποσότητας), όσο και με τις φυσικές επιστήμες (τις επιστήμες της συγκεκριμένης ποσότητας), η επιστήμη των γεγονότων της συνείδησης μελετά το αντικείμενό της υπό το πρίσμα της «διάρκειας», την οποία συλλαμβάνουμε μέσω της εσωτερικής αίσθησης. Στο πλαίσιο της νέας αυτής ψυχολογίας, ο χρόνος τείνει να ταυτιστεί με το ιδιαίτερο εκείνο στοιχείο μέσα στο οποίο γίνονται αντιληπτά τα ενεργήματα της υποκειμενικής συνείδησης. Πιο συγκεκριμένα, ο χρόνος τείνει να συμπίπτει με το συμπαγές, βιωματικό πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η αυθόρμητη παραγωγή των διαδοχικών παραστάσεων της εσωτερικής αίσθησης. Πρέπει να διακρίνουμε προσεκτικά τις παραστάσεις αυτές από τις παραστάσεις που

πηγάζουν από τον εξωτερικό κόσμο (δηλαδή από τον χώρο). Η τελευταία αυτή διάκριση είναι θεμελιώδης, διότι καθιστά δυνατό τον διαχωρισμό (που θα συναντήσουμε αργότερα στον Μπερξόν) ανάμεσα στον «χωροποιημένο», μαθηματικό ή ποσοτικό χρόνο και στον χρόνο-ποιότητα, του οποίου οι στιγμές αλληλοδιεισδύουν. Στο πλαίσιο αυτό, γίνεται φανερό ότι η *επιστήμη των γεγονότων της συνείδησης*, την οποία θεμελίωσε στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα ο Κουζέν, συνέβαλε αποφασιστικά στον διαχωρισμό του «αντικειμενικού», φυσικού χρόνου από τον «υποκειμενικό» χρόνο (τον χρόνο της συνείδησης). Τον διαχωρισμό αυτό θα επικυρώσει με τον πλέον σαφή τρόπο, στις αρχές του 20ού αιώνα, ο Χούσερλ.

*

Θα εξετάσουμε τώρα ορισμένες κρίσιμες, κατά τη γνώμη μας, πτυχές των πανεπιστημιακών παραδόσεων του Χούσερλ με θέμα τη φαινομενολογία της εσώτερης συνείδησης του χρόνου (1905)³⁰. Στις πρώτες κιόλας γραμμές του εισαγωγικού του μαθήματος, ο Χούσερλ αποδίδει τιμή στον Αυγουστίνo, ο οποίος, ορίζοντας τον χρόνο ως «έκταση της [ατομικής] ψυχής», τον είχε αποσπάσει πλήρως και για πρώτη φορά τόσο από την αριστοτελική παράδοση (που ταύτιζε τον χρόνο με την αριθμητική έκφραση της κίνησης), όσο και από την πλατωνική και νεοπλατωνική παράδοση (σύμφωνα με την οποία ο χρόνος δημιουργήθηκε από την κίνηση της ψυχής του σύμπαντος):

Η ανάλυση της συνείδησης του χρόνου είναι ο υπεραϊωνόβιος σταυρός της περιγραφικής ψυχολογίας και της θεωρίας της γνώσης. Ο πρώτος που διαισθάνθηκε βαθιά τη βιαιότητα των δυσκολιών που εμπειριέχει η ανάλυση αυτή, και που κόπιασε με τις δυσκολίες της μέχρι τα όρια της απελπισίας, ήταν ο Αυγουστίνος. Τα κεφάλαια 13-28 του ενδέκατου βιβλίου των *Εξομολογήσεων* πρέπει ακόμη και σήμερα να μελετηθούν σε βάθος από οποιονδήποτε ασχολείται με το πρόβλημα του χρόνου. Γιατί σε ό,τι αφορά τον χρόνο, η νεότερη εποχή, τόσο περήφανη για τη γνώση της, δεν μας έδωσε τίποτε το αξιόλογο, ούτε κάτι που να προχωρά αισθητά πιο μακριά απ' αυτόν τον μεγάλο στοχαστή, ο οποίος αντιμετώπισε με σοβαρότητα τη δυσκολία. Σήμερα ακόμη, μπορούμε να πούμε με τον άγιο Αυγουστίνo: «Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» [Αν δεν με ρωτήσει κανείς, γνωρίζω τι είναι ο χρόνος. Αν όμως κάποιος με ρωτήσει, και θελήσω να του εξηγήσω, ανακαλύπτω ότι τον αγνώω]³¹.

Παρουσιάζοντας τις παραδόσεις του 1905 ως συνέχεια και διεύρυνση του αυγουστίνειου στοχασμού, στον οποίο οφείλουμε πράγματι την πρώτη συστηματική απόπειρα πραγμάτευσης του χρόνου εκτός του πλαισίου της ελληνικής και ελληνιστικής αστρονομίας³², ο Χούσερλ δηλώνει ότι στόχος του είναι η *φαινομενολογική ανάλυση της συνείδησης του χρόνου*. Η λιτή αυτή διατύπωση, της οποίας είναι προφανής ο καθαρά προγραμματικός χαρακτήρας, αποτελεί από μόνη της φιλοσοφικό μανιφέστο, με σημαντικές μεθοδολογικές και θεωρητικές συνέπειες. «Φαινομενολογική ανάλυση» σημαίνει εδώ ότι πρόκειται να αφηθούν κατά μέρος, και μάλιστα να αγνοηθούν εντελώς τα προβλήματα που σχετίζονται με τη μέτρηση, δηλαδή με τη μαθηματική έκφραση του χρόνου. Γνωρίζουμε ότι στο τέταρτο Βιβλίο των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης πραγματευόταν τον χρόνο με διπλή έννοια: ο χρόνος οριζόταν ως αυτό που μετρά την κίνηση, και ταυτόχρονα ως αυτό που μετριέται από αυτή. Με τον ορισμό αυτό, ο οποίος έβρισκε την ολοκλήρωση και μαζί την επιβεβαίωσή του μέσα στην πραγμα-

ματεία *Περί ουρανού*, μέσα δηλαδή σε μια καθαρά κοσμολογική θεωρία, ο Αριστοτέλης πετύχαινε να απαλλάξει τον χρόνο από οποιοδήποτε υποκειμενικό (ψυχικό ή συνειδησιακό) στοιχείο. Έθετε έτσι τις βάσεις μιας καθαρά φυσικής θεωρίας του χρόνου, στο πλαίσιο της οποίας ο τελευταίος όχι μόνο μπορούσε, αλλά και όφειλε να γίνει αντιληπτός ως «αντικειμενικός». Με την αριστοτελική φυσική, ο χρόνος καθίσταται, για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό και με τέτοια συστηματικότητα, *μετρησιμο μέγεθος*, δηλαδή «αντικειμενο»³³. Αυτον ακριβώς τον «αντικειμενικό» χρόνο της φυσικής επιχειρεί να θέσει ειθύς εξάωρης εκτός φιλοσοφικής συζήτησης η φαινομενολογική ανάλυση της συνειδήσης του χρόνου:

Πρέπει ακόμη να κάνουμε ορισμένες προκαταρκτικές παρατηρήσεις γενικής φύσης. Πρόθεσή μας είναι να προβούμε σε μια φαινομενολογική ανάλυση της συνειδήσης του χρόνου. Όπως κάθε ανάλυση τέτοιου είδους, η ανάλυση αυτή συνεπάγεται τον πλήρη αποκλεισμό κάθε υποθέσης, απόφασης ή πεποίθησης σε σχέση με τον αντικειμενικό χρόνο... Είναι πολύ πιθανό, από αντικειμενική άποψη, το κάθε βίωμα, όπως το κάθε πραγματικό ον και η κάθε πραγματική στιγμή του οντος, να έχει τη θέση του μέσα σε ένα μοναδικό αντικειμενικό χρόνο... Είναι πολύ πιθανό κάποιος να ενδιαφέρεται να προσδιορίσει τον αντικειμενικό χρόνο ενός βιώματος, και μεταξύ άλλων, του βιώματος που συγκροτεί τον χρόνο. Είναι μάλιστα πολύ πιθανό να είναι ενδιαφέροντα ή έρευνα με στόχο να προσδιορισθούν οι σχέσεις μεταξύ του χρόνου που, για μια συνείδηση, επέχει θέση αντικειμενικού χρόνου, και του πραγματικού αντικειμενικού χρόνου [είναι επίσης πιθανό να είναι ενδιαφέροντα ή έρευνα] με στόχο να γνωρίσουμε αν οι εκτιμήσεις των χρονικών διαστημάτων συμφωνούν με τα πραγματικά αντικειμενικά χρονικά διαστήματα, ή αν και σε ποιο βαθμό παρεκκλίνουν³⁴. Δεν είναι όμως αυτός ο στόχος της φαινομενολογίας. Όπως το καθαρό πράγμα, ο πραγματικός κόσμος, δεν αποτελεί φαινομενολογικό δεδομένο, με τον ίδιο τρόπο δεν αποτελεί φαινομενολογικό δεδομένο ο κοσμικός χρόνος, ο χρόνος των πραγμάτων, ο χρόνος της φύσης με την έννοια των φυσικών επιστημών, ούτε επομένως ο χρόνος της ψυχολογίας ως φυσικής επιστήμης με αντικείμενο τον ψυχισμό³⁵.

Ασφαλώς, ο χρόνος που εμφανίζεται στη συνείδηση με τη μορφή αναντίρροπων χρονικών δεδομένων, είναι δυνατόν –όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Χούσεργλ– να προβληθεί στην εξωτερική φυσική τάξη «του μοναδικού άπειρου αντικειμενικού χρόνου μέσα στον οποίο κάθε πράγμα και κάθε συμβάν, τα σώματα με τις φυσικές τους ιδιότητες, οι ψυχές με τις καταστάσεις τους, έχουν την ακριβή χρονική τους θέση, καθορισμένη από το χρονόμετρο»³⁶. Το γεγονός όμως ότι ο «εμφαινόμενος χρόνος» –αυτός τον οποίο συλλαμβάνει βιωματικά η συνείδηση–, μπορεί να σχετίζεται υπό προϋποθέσεις με τον «μοναδικό άπειρο αντικειμενικό χρόνο», δεν σημαίνει ότι ταυτίζεται ο ίδιος με τον χρόνο των χρονόμετρων:

Η σύλληψη, και μάλιστα η εγκρινής σύλληψη, ενός περιεχομένου με τον τρόπο που αυτό βιώνεται, δεν ισοδυναμεί με τη σύλληψη μιας αντικειμενικότητας με την εμπειρική έννοια του όρου, μιας αντικειμενικής πραγματικότητας με την έννοια των πραγμάτων, των συμβάντων, των αντικειμενικών σχέσεων, της αντικειμενικής θέσης στον χώρο και στον χρόνο, της αντικειμενικά πραγματικής χρονικής και χωρικής μορφής³⁷.

Πρέπει λοιπόν να παραδεχτούμε ότι, στο μέτρο που ανάγει τις «αντιλήψεις»³⁸ του χρόνου σε καθαρά φαινομενολογικά δεδομένα, η φαινομενολογική ανάλυση

δεν επιτρέπει να βρεθεί ούτε το ελάχιστο ίχνος αντικειμενικού χρόνου³⁹.

Έρχεται έτσι στο φως η θεμελιακή παραδοχή πάνω στην οποία βασίζεται το θεωρητικό εγχείρημα του Χούσερλ: ως «συνειδησιακό βίωμα», ο χρόνος δεν περιέχει τίποτε το «αντικειμενικό». Αυτό σημαίνει ότι ο βιωμένος χρόνος δεν ισοδυναμεί με «αντικειμενικό» χρόνο, ούτε καταλαμβάνει αυτομάτως μια ορισμένη «θέση» μέσα στον μαθηματικό χρόνο της νευτώνειας φυσικής. Ο βιωμένος χρόνος είναι, αντιθέτως, «απόλυτη υποκειμενικότητα», κάτι το οποίο μόνο μεταφορικά μπορούμε να ονομάσουμε «ροή», κάτι το οποίο αναδύεται στη συνείδηση «τώρα», και του οποίου η συγκρότηση και η ενότητα διαφέρουν ριζικά από τη συγκρότηση και την ενότητα των αντικειμένων (πραγμάτων, συμβάντων και σχέσεων) της αισθητηριακής εποπτείας⁴⁰. Ο βιωμένος χρόνος δεν είναι, ούτε μπορεί να είναι ένα τμήμα, μια τυχαία υποδιαίρεση του αντικειμενικού χρόνου⁴¹. Το βιωμένο *τώρα*, θεωρούμενο καθ' εαυτό, δεν είναι, ούτε μπορεί να είναι ένα γεωμετρικό σημείο του αντικειμενικού χρόνου⁴². Και τούτο γιατί, σε αντίθεση με τον βιωμένο χρόνο ο οποίος *ενυπάρχει* αυθεντικά στη συνείδηση, ο αντικειμενικός (μαθηματικός και εξωτερικός) χρόνος της νεότερης φυσικής είναι και παραμένει, σύμφωνα με τον Χούσερλ, «υπερβατικός». Το στρατήγημα του ιδρυτή της φαινομενολογίας είναι αναμφισβήτητα ευφές. Υποστηρίζοντας ότι η κλασική φυσική βασίζεται εξ ολοκλήρου πάνω σε μια *υπερβατική* έννοια του χρόνου, ο Χούσερλ στρέφει εναντίον της την ίδια ακριβώς κατηγορία που ο «εμπειριστής» Νεύτων είχε επιρρίψει παλαιότερα στη «μεταφυσική», δηλαδή στη φιλοσοφία της εποχής του. Το κείμενο του Χούσερλ είναι στο σημείο αυτό απολύτως διανγές:

Ο αντικειμενικός χώρος, ο αντικειμενικός χρόνος, και μαζί τους ο αντικειμενικός κόσμος των πραγμάτων και των πραγματικών διαδικασιών – όλα αυτά είναι υπερβατικά... Τίποτε από αυτά δεν αποτελεί βίωμα. Όσο για τις διατεταγμένες σχέσεις που μπορεί κανείς να βρει μέσα στα βιώματα ως αυθεντικές ενυπάρξεις, αυτές δεν συναντώνται μέσα στην αντικειμενική, εμπειρική τάξη, ούτε εντάσσονται σ' αυτήν⁴³.

Από τη σκοπιά της φαινομενολογίας, ο «εμπειρισμός» της νεότερης φυσικής οικοδομήθηκε πάνω σε μια υπερβατική, μεταφυσική έννοια της «αντικειμενικότητας» του χώρου, του χρόνου, των πραγμάτων και των φυσικών διαδικασιών. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο νευτώνειος «εμπειρισμός», ως επιστημονικό ρεύμα και ως μεθοδολογική αρχή, παραμένει, σύμφωνα με τη φαινομενολογική ερμηνεία, εγκλωβισμένος μέσα σε μια ιστορικά προσδιορισμένη μεταφυσική εναντίον της οποίας αναπτύσσει και επαναλαμβάνει, ακούραστα αλλά μάταια, μια βίαιη ρητορική. Αν λοιπόν θέλουμε πράγματι να απαλλάξουμε τη φιλοσοφία και την επιστήμη από τη σκιά των μεγάλων μεταφυσικών συστημάτων της κλασικής εποχής, οφείλουμε, σύμφωνα με τον Χούσερλ, να αφήσουμε κατά μέρος την υπερβατική έννοια του αντικειμενικού χρόνου και να θέσουμε στη βάση των ερεινών μας τη φαινομενολογική έννοια του αυθεντικού, ενυπάρχοντος και βιωμένου χρόνου.

III. Η πραγματικότητα ως «Χρονικότητα»

Αντιδιαστέλλοντας τον αισθητό, μετρήσιμο χρόνο από τον *απόλυτο* χρόνο, τον οποίο θεωρούσε εξάλλου ως τον μόνο αληθινό⁴⁴, ο Νεύτων ώθησε την «αντικειμενοποίηση» του χρόνου στα άκρα. Με τον Χούσερλ η πορεία αυτή αναστρέφεται. Για πρώτη φορά μετά τον

Αιγιοστίνο, ο χρόνος καθίσταται, χάρη στη φαινομενολογική ανάλυση, κτήμα του υποκειμένου, της συνείδησης. Ο χρόνος παύει πλέον να είναι «αντικείμενο», με το οποίο σχετιζόμαστε μόνο εξωτερικά, και εμφανίζεται ως αφεντικό «συνειδησιακό περιεχόμενο», με το οποίο σχετιζόμαστε εσωτερικά. Με μια λέξη, ο χρόνος γίνεται *βίωμα*.

Η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν συνεπάγεται, ωστόσο, ότι ο χρόνος, ως «συνειδησιακό βίωμα», δεν είναι «πραγματικός». Για τον Χούσερλ, η καντιανή διάκριση μεταξύ της παρουσίασης του πράγματος, της καθαρά γνωστικής (υποκειμενικής) σύλληψης του φαινομένου, και του «πράγματος καθ' εαυτό», του αντικείμενου δηλαδή που παραμένει «υπερβατικό» ως προς τη συνείδηση και υπάρχει έξω και ανεξάρτητα από αυτή, είναι μια βαθιά μεταφυσική διάκριση, από την οποία η φαινομενολογία προτίθεται να απαλλάξει οριστικά τη φιλοσοφία⁴⁵. Η κατηγορία της ύπαρξης, και μαζί της η κατηγορία της πραγματικότητας, οφείλουν να αποδίδονται εξίσου σε ό,τι είναι μέσα στη συνείδηση και σε ό,τι είναι έξω από αυτή:

Πώς μπορούμε να μιλάμε για κάτι, αν αυτό το κάτι δεν υπάρχει τουλάχιστον στη σκέψη μας; Είναι επομένως αυτονόητο ότι το είναι του ιδεατού αποτελεί ένα είναι που υπάρχει μέσα στη συνείδηση. Και γι' αυτό σωστά το λέμε συνειδησιακό περιεχόμενο. Αντίθετα, το πραγματικό είναι δεν αποτελεί απλώς ένα είναι που υπάρχει στη συνείδηση, δεν αποτελεί απλώς περιεχόμενο αλλά καθαυτό είναι ένα είναι υπερβατικό, ένα είναι έξω από τη συνείδηση.

Εμείς ωστόσο δεν θέλουμε να χαθούμε στο λαβύρινθο μιας τέτοιας μεταφυσικής. Για μας το «μέσα» στη συνείδηση είναι εξίσου πραγματικό όσο και το «έξω» από αυτήν⁴⁶.

Συντελείται εδώ μια αποφασιστικής σημασίας θεωρητική μετατόπιση, η οποία συμπαρασύρει στην κίνησή της την «αυτονόητη» φιλοσοφική διάκριση μεταξύ του «υποκειμενικού» και του «αντικειμενικού», καθιστώντας τη για πρώτη φορά ίσως ανενεργό. Το ζήτημα για τον Χούσερλ δεν είναι να χαρακτηρίσει εκ νέου η διαχωριστική γραμμή μεταξύ της «αντικειμενικής» πραγματικότητας και του «ψυχικού βιώματος» του χρόνου, αλλά να δείχθει ότι πραγματικότητα και χρονικότητα είναι έννοιες, αν όχι ταυτόσημες, τουλάχιστον ισοδύναμες (ο Χούσερλ λέει: έχουν το ίδιο λογικό πλάτος). Στην προοπτική της φαινομενολογίας, οι έννοιες αυτές αντιτίθενται από κοινού στο «άχρονο, ιδεατό είναι» της μεταφυσικής:

Ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της πραγματικότητας μας αρχει η χρονικότητα. Πραγματικό είναι και χρονικό είναι δεν αποτελούν, βέβαια, ταυτόσημες έννοιες, έχουν όμως το ίδιο πλάτος. Φυσικά δεν εννοούμε ότι τα ψυχικά βιώματα είναι πράγματα με τη μεταφυσική έννοια. Ωστόσο και αυτά ανήκουν σε μια ενότητα πράγματος, εφόσον αληθεύει η παλαιά μεταφυσική πεποίθηση ότι κάθε χρονικό ον κατ' ανάγκη ή είναι πράγμα ή συμμετέχει στη συγγρότηση πραγμάτων. Αλλά κι αν αφήσουμε κατά μέρος τη μεταφυσική, πάλι μπορούμε να ορίσουμε την πραγματικότητα διαμέσου της χρονικότητας. Γιατί το μόνο που ενδιαφέρει εδώ είναι η αντίθεση προς το άχρονο «είναι» του ιδεατού⁴⁷.

Πρέπει να επιμεινουμε στον φαινομενολογικό ορισμό της πραγματικότητας «διαμέσου της χρονικότητας», και να τον διακρίνουμε τόσο από τον χαιντεγκεριανό όσο και από τον μερξονικό ορισμό. Για να το πετύχουμε αυτό, είναι καταρχήν αναγκαίο να γνωρίζουμε ότι η γενική φιλοσοφική στόχευση του Χούσερλ συνίσταται στο να ενταχθούν οι έννοιες της πραγματικότητας και της χρονικότητας στο πλαίσιο μιας και της αυτής καθολικής επιστή-

μης, μιας *mathesis universalis*, η οποία, ως επιστήμη των ουσιών, θεωρείται ευθύς εξαρχής ικανή να συλλάβει την εσώτερη δομή των πραγμάτων. Πρόκειται στην πραγματικότητα για μια απόπειρα επαναφοράς σε ισχύ των καρτεσιανών επιστημολογικών αρχών όπως αυτές διατυπώθηκαν στους *Κανόνες για την καθόδηγηση του πνεύματος*, και, συνακόλουθα, για μια απόπειρα οριστικής εξάλειψης του περιοριστικού για την επιστήμη καντιανού διαχωρισμού ανάμεσα στο «φαινόμενο» που συλλαμβάνουμε, και στο «πράγμα καθ' εαυτό» που μοιραία μας διαφεύγει. Στη μετωπική του αναμέτρηση με τον Καντ, ο Χούσερλ συμμαχεί με τον Καρτέσιο. Αυτή όμως η συμμαχία τον απομακρύνει τόσο από τον Χάιντεγκερ – με τον οποίο άλλωστε θα έρθει αργότερα σε ρήξη –, όσο και από τον Μπερξόν. Πράγματι, από τον φαινομενολογικό χρόνο του Χούσερλ απουσιάζει εντελώς οποιαδήποτε αναφορά στην «αυθεντική υπαρκτική αγωνία», στην «οντολογική περατότητα» και στο «Είναι-προς-θάνατο»· απουσιάζουν δηλαδή όλα εκείνα τα στοιχεία που, στο *Είναι και Χρόνος*, συγκροτούν τη χάιντεγκεριανή έννοια της «Χρονικότητας». Επιπλέον, ο φαινομενολογικός χρόνος, στο μέτρο ακριβώς που γίνεται αντιληπτός αποκλειστικά και μόνο ως συνειδησιακό βίωμα, δεν έχει το εύρος της μπερξονικής διάρκειας. Γνωρίζουμε ότι η έννοια της «διάρκειας» ορίζει το σημείο στο οποίο διασταυρώνονται, στο έργο του Μπερξόν, μια φιλοσοφία της συνείδησης (στην οποία είναι αφιερωμένο το *Δοκίμιο πάνω στα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*), και μια φιλοσοφία της ζωής (στην οποία είναι αφιερωμένη η *Δημιουργός εξέλιξη*). Καθώς ταυτίζεται με τη *ζωτική ορμή*, η μπερξονική διάρκεια υπερβαίνει τα στενά όρια μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου και της αυτοσυνείδησίας, και οδηγεί σε μια ριζικά νέα θεώρηση της φύσης στο σύνολό της, θεώρηση η οποία βασίζεται όχι πλέον στις έννοιες του «νόμου», της «αιτιότητας» και του «προκαθορισμού», αλλά στις έννοιες της καινοτομίας, της απρόβλεπτης εξέλιξης, της διαρκώς ανανεούμενης δημιουργίας. Η θεωρητική εμβέλεια της μπερξονικής ανάλυσης της διάρκειας, η οποία εκτυλίσσεται ταυτόχρονα και αδιαχώριστα στο πεδίο της συνείδησης, στο πεδίο της φύσης και στο πεδίο της ζωής, είναι συνεισώς πολύ μεγαλύτερη από την αντίστοιχη εμβέλεια της φαινομενολογικής ανάλυσης του χρόνου, η οποία εξαντλεί τη δυναμική της στην ανακάλυψη της (χωρίς αμφιβολία θεμελιώδους) διάκρισης ανάμεσα στον *βιωμένο χρόνο* και στον «χρόνο της φύσης με την έννοια των φυσικών επιστημών».

Πρέπει, εντούτοις, να επισημάνουμε εδώ ότι η θεωρητική συνεισφορά της φαινομενολογίας του Χούσερλ στην εκ βάθρων ανατροπή μιας ορισμένης (μεταφυσικής αντίληψης του χρόνου παραμένει ουσιώδης: τονίζοντας 1ον, τη συνάφεια μεταξύ του χρόνου «μέσα» στη συνείδηση και του χρόνου «έξω» από αυτή· 2ον, την κοινή τους αντίθεση προς το «άχρονο "είναι" του ιδεατού», ο Χούσερλ επιτρέπει την άσκηση μιας πρωτότυπης όσο και διεισδυτικής κριτικής στη νευτώνεια έννοια του *μαθηματικού* ή *απόλυτου χρόνου*, του οποίου το «είναι», στην προοπτική της φαινομενολογίας, εμφανίζεται κατά παράδοξο τρόπο ως «άχρονο».

IV. Συμπεράσματα και προοπτικές

Οι προηγούμενες παρατηρήσεις αρκούν για να καταστήσουν σαφές ότι η έννοια του χρόνου, τόσο στη φιλοσοφία όσο και στη φυσική, είναι κάθε άλλο παρά ομοιογενής: στον εξαρτώμενο από την ουράνια κίνηση χρόνο της αριστοτελικής φυσικής αντιτίθεται ο χρό-

νος της νεοπλατωνικής κοσμολογίας, ο οποίος δεν είναι «μέτρο» (*Εννεάδες*, III, 7, 12, 37), και του οποίου η γένεση προηγείται οντολογικά της ουράνιας περιφοράς. Στον απόλυτο χρόνο της νευτώνειας μηχανικής –ο οποίος διακρίνεται ριζικά από έναν εξίσου απόλυτο χώρο⁴⁸– αντιτίθεται το τετραδιάστατο συνεχές του Χωροχρόνου, έννοια χωρίς την οποία θα ήταν αδύνατη η ανάπτυξη της φυσικής της Σχετικότητας. Σε τούτα τα ειδικόριστα αντιθετικά ζεύγη, πρέπει κανείς να προσθέσει εκείνα που εμφανίστηκαν στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα, ως αποτέλεσμα μιας σειράς πρωτότυπων φιλοσοφικών αναλύσεων του χρόνου: ο βιωμένος χρόνος της φαινομενολογίας του Χούσερλ και, αργότερα, του Μερλώ-Ποντύ, αντιδιαστέλλεται από τον «αντικειμενικό» χρόνο των χρονομέτρων⁴⁹. Στον Χάιντεγκερ της πρώτης περιόδου, η «πεπερασμένη μελλοντικότητα» του *Dasein*, η αυθεντική «χρονικότητα» της συγκεκριμένης, ατομικής ύπαρξης, αντιτίθενται με σφοδρότητα στον «κοινό για όλους χρόνο, που μες στην ισοπέδωσή του ανήκει στον καθένα, δηλαδή σε κανένα»⁵⁰. Τέλος, ο χρόνος-ποσότητα, έννοια πάνω στην οποία βασίστηκε, σύμφωνα με τον Μπερξόν, μια καθαρά αιτιοκρατική, μηχανιστική αντίληψη της φύσης, διαχωρίζεται πλήρως στο έργο του γάλλου φιλοσόφου από τον χρόνο-ποιότητα, ο οποίος υποδηλώνει τη μη μετρήσιμη, δημιουργό διάρκεια της εξέλιξης και της ζωής.

Στο σημείο αυτό είναι ωστόσο επιβεβλημένη η ακόλουθη παρατήρηση: σε αντίθεση με τον Χούσερλ, του οποίου η «τελευταία λέξη» υπήρξε το χειρόγραφο της *Κρίσης των ευρωπαϊκών επιστημών*⁵¹, ο Μπερξόν δεν περιορίζει το εγχείρημά του σε μια διεξοδική κριτική της ιδέας της επιστήμης που προήλθε από τον θετικισμό. Η μπερξονική «διάρκεια» υπήρξε ιδιαίτερα γόνιμη όχι μόνο για την ανάπτυξη μιας φιλοσοφίας που έριχνε νέο φως στις επισημίες της ζωής, αλλά επίσης για την επεξεργασία μιας νέας, δυναμικής αντίληψης για τη φύση στο σύνολό της, την οποία ο Μπερξόν ερμηνεύει ως «τάση» και ως «ορμή». Η ανάγνωση του Μπερξόν μπορεί, σήμερα ακόμη, να αποβεί ιδιαίτερα επωφελής, στο μέτρο ακριβώς που μας επιτρέπει να σκεφθούμε τον χρόνο χωρίς να τον αναφέρουμε αναγκαίως είτε στο εννοιολογικό πλαίσιο της καντιανής *Κριτικής*, είτε στο πλαίσιο της γεωμετρικής φυσικής του Καρτέσιου και του Αϊνστάιν. Πράγματι, στην προοπτική του Μπερξόν, ο χρόνος δεν είναι α ρηγοί μορφή της ελοπτείας του υλικού κόσμου· δεν είναι όμως ούτε κατηγορημα της δημιουργημένης ύλης, όπως πίστευε ο Καρτέσιος, ούτε διάσταση του χώρου, σύμφωνα με την αντίληψη των Μινκόφσκι και Αϊνστάιν. Για τον Μπερξόν, ο χρόνος «δρα»⁵²: αυτό σημαίνει ότι ταυτίζεται με την απείρως παραγωγική, ενεργό ουσία της φύσης, η οποία ξεδιπλώνεται προοδευτικά και όχι με μια⁵³, χωρίς κατ' ανάγκη να υπακούει, όπως συνέβαινε στον Χέγκελ, σε ένα απολύτως προκαθορισμένο σχέδιο.

Σημειώσεις

1. *Φυσικής Ακροάσεως Δ'*, 11, 219 b 2-3· μετάφραση (τροποποιημένη): Αριστοτέλης, *Απαντα*, Τόμος 42, Αθήνα, Κάκτος, 1997, σ. 171.

2. *Φυσικής Ακροάσεως Δ'*, 14, 223 a 18-19· ό.π., σ. 199.

3. *Φυσικής Ακροάσεως Δ'*, 11, 219 b 1-2· ό.π., σ. 171.

4. *Εννεάδες*, III, 7, 9, 36-37· μετάφραση: Πλωτίνος, *Εννεάς Τρίτη*, Αθήνα, Κάκτος, 2000, σ. 307.

5. Οι δύο αυτοί θεμελιώδεις άξονες της κατανόησης του χρόνου είναι παρόντες σε ένα σύντομο χωρίο της *Συναγωγής των αρεσκόντων* του Αετίου (I, 22, 6): «Ο Αντιφών και ο Κριτόλαος λένε ότι ο χρόνος είναι διανομία ή μέτρο κι όχι οντότητα» αναφέρεται στο Ν. Μ. Σκουτεροπούλος (επιμ.), *Η Αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα, Γνώση, 1991 (σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 40), σ. 422. Το χωρίο αυτό αποτελεί, σύμφωνα με τον W. K. C. Guthrie, τον αρχαιότερο σωζόμενο ελληνικό ορισμό του χρόνου.

6. Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (στο έξηξ ΚΚΑ), Τόμος Α', τμήχος I, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Α. Γιανναρά, Αθήνα, 1979, σ. 105 κ. έξ.

7. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 16, herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Amfούργo, Felix Meiner Verlag, 1991 (σειρά «Philosophische Bibliothek», 33), σ. 48.

8. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 18, σ. 51.

9. Οι όροι *Physik* και *Naturphilosophie* είναι στον Hegel συνώνυμοι (βλ. *Enzyklopädie...*, § 246, σ. 199). – Για μια σύντομη έκθεση του συνόλου της εγγέλιανης φυσικής, βλ. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, Fragment 10: «Physik», neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmmerle, Amfούργo, Felix Meiner Verlag, 1986 (σειρά «Philosophische Bibliothek», 331), σ. 76-118.

10. «Ο χρόνος, ως αφηρητική ενότιη του εκτός-εαυτού-είναι, είναι εξίσου κάτι το αφηρημένο, το ιδεατό», G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 258, σ. 209.

11. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 258, σ. 209-210. Για μια λεπτομερή εξέταση των ζητημάτων που θίγονται εδώ, βλ. Alain Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, Παρίσι, Presses Universitaires de France, 1997 (σειρά «Philosophies»), σ. 100 κ. έξ.

12. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 258, σ. 209.

13. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 258, σ. 209.

14. Immanuel Kant, ΚΚΑ, Τόμος Β', μετάφραση Γιανναρά, σ. 158-159.

15. «Το: *Εγώ νοώ*, αυτό πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει όλες μου τις παραστάσεις· γιατί διαφορετικά θα μπορούσε να σχηματισθεί μέσα μου η παράσταση από κάτι, που δεν θα ήταν δυνατό να νοηθεί, πράγμα που ακριβώς σημαίνει ή ότι η παράσταση είναι αδύνατη ή τουλάχιστο για μένα τίποτε... Άρα το κάθε πολλαπλό της εποπτείας έχει αναγκαία αναφορά προς το: *εγώ νοώ*», Immanuel Kant, ΚΚΑ, Τόμος Β', μετάφραση Γιανναρά, σ. 80.

16. Βλ. Immanuel Kant, ΚΚΑ, Τόμος Β', μετάφραση Γιανναρά, σ. 82. Δεν πρόκειται βεβαίως εδώ για τη συνείδηση του εμπειρικού εγώ, αλλά για την «καθολική αυτοσυνείδησία» του *Εγώ* ως έδρας των a priori νοητικών κατηγοριών.

17. Βλ. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 258, σ. 209.

18. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 259, σ. 211.

19. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 259, σ. 211.

20. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 259, σ. 212.

21. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 254, σ. 207.

22. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 107, σ. 120.

23. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 108, σ. 121.

24. Για την ειδική θέση που κατέχει ο όρος *Aufheben* στο εγγέλιανό φιλοσοφικό λεξιλόγιο, βλ. Jean-Pierre Lefebvre, Pierre Macherey, *Hegel et la société*, Παρίσι, Presses Universitaires de France, 1984 (σειρά «Philosophies»), σ. 123. Βλ. επίσης το πολύ χρήσιμο «Γλωσσάριο» στο τέλος της γαλλικής μετάφρασης της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*: G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit (édition de 1807)*, traduction et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre, Παρίσι, Aubier, 1991 (σειρά «Bibliothèque philosophique»), σ. 529.

25. Η τελευταία διαλεκτική «στιγμή» της Φιλοσοφίας της Φύσης είναι η «οργανική φυσική», με την «κατάργηση» της οποίας εισερχόμαστε στην καθαυτό «Φιλοσοφία του Πνεύματος»· βλ. αντίστοιχα: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, σ. 284 και σ. 311.

26. Βλ. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 (σειρά «Taschenbuch Wissenschaft», 603), σ. 575.

27. Βλ. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes...*, σ. 137 κ. έξ.

28. Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, 2ο Μάθημα (24-4-1828), Παρίσι, Fayard, 1991 (σειρά «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française»), σ. 42-44.

29. Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique et de Notes sur le pari de Pascal*, texte revu par Jacques Moutaux, Παρίσι, Fayard, 1992 (σειρά «Corpus des oeuvres de philosophie en langue

française», σ. 95 (οι υπογράμμισεις είναι δικές μας). – Το γράφο που παραθέτουμε εδώ προέρχεται από το *Psychologie et métaphysique*, που δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά τον Μάιο του 1885 στη *Revue philosophique*.

30. Βλ. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, herausgegeben von Martin Heidegger, 1928 - Tübingen, Niemeyer, 2000.

31. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* σ. 368. Το γράφο του Αιγυπτιακού που παραθέτει εδώ ο Χούσερλ προέρχεται από τις *Εξομολογήσεις*, βιβλίο XI, ζεφ. 14, Gallimard (1993), σ. 422.

32. «Ακούσα από κάποιον σοφό άνδρα, ότι ο χρόνος δεν είναι παρά η κίνηση του ήλιου, της σέληνης και των άστρων· δεν παραδέχτηκα όμως τη γνώμη του. Λοιπόν γιατί ο χρόνος να μην είναι η κίνηση όλων των σωματίων; Αν υποθέσουμε ότι τα άστρα σταματούσαν την περιφορά τους, και ο τροχός ενός νεκροποικιού εξακόλουθουσε να στρέφεται, δεν θα υπήρχε χρόνος για την καταμέτρηση των στρώφων του τροχού; Και δεν θα λέγαμε ότι οι στρώφες αυτές πραγματοποιούνται σε ίσα χρονικά διαστήματα ή, αν άλλες ήταν ταχύτερες και άλλες βραδύτερες, ότι οι μιν διαρκούν λιγότερο, οι δε περισσότερο χρόνο; Κι εμείς, όταν λέμε αυτά, δεν μιλούμε μέσα σε κάποιον χρόνο; <...> Εκείνο που εγώ επιθυμώ, είναι να μάθω σε τι ακριβώς συνίσταται η φύση του χρόνου, με τη βοήθεια του οποίου υπολογίζουμε την κίνηση των σωματίων». Saint Augustin, *Confessions*, βιβλίο XI, ζεφ. 23, Gallimard, σ. 432-433.

33. Οι διαφοροποιήσεις του τρόπου μέτρησης του χρόνου που παρατηρούνται στην ιστορία της φυσικής όχι μόνο δεν αλλοιώνουν τον αντικειμενικό χαρακτήρα του χρόνου αλλά, αντίθετα, τον ενισχύουν, εφόσον τελούν προς την επίτευξη της μέγιστης δυνατής ακριβείας. Πρέπει να τονισθεί εδώ ότι η σύλληψη του μέτρου του χρόνου με την ουράνια περιφορά θα αποτελέσει μια αδιαμφισβήτητη σταθερά των φυσικών θεωριών από την αρχαιότητα μέχρι την Αναγέννηση. Ακόμη και ο Κοπέρνικος (1473-1543), του οποίου το ηλιοκεντρικό σύστημα θα σημαίνει την οριστική ρήξη με τη γεωκεντρική αστρονομία του Πτολεμαίου, επικαλείται την απθεντία των Αρχαίων όταν, στο *De Revolutionibus orbium coelestium* (1543), πραγματεύεται το πρόβλημα της μέτρησης του χρόνου: «Θα υπενθυμίσουμε τώρα ότι η κίνηση του ουράνιων σωματίων είναι κυκλική. Πράγματι, η χαρακτηριστική κίνηση της σφαίρας είναι η περιφορά· με την ενέργεια αυτή, ενώ κινείται ομαλά, εκφράζει τη μορφή της... Η ορατή ημερήσια περιφορά, την οποία οι Έλληνες αποκαλούσαν *Νυχθημερον*... είναι το κοινό μέτρο όλων των κινήσεων, γιατί αζομη και σημερα μετρούμε τον ίδιο τον χρόνο κυρίως με βάση τον αριθμό των ημερών». Nicolas Copernic, *Sur les révolutions des orbés célestes*, première traduction complete du latin en français, avec un avertissement et des notes, par Jean Peyroux, Παρίσι, A. Blanchard, 1987, σ. 19. Από τον Κοπέρνικο μέχρι τον Γαλιλαίο, και από το εκκρεμές του Χούιγκενς μέχρι το «ατομικό» ή το «μοριακό» ρολόι, μια τεράστια πρόοδος έχει σημειωθεί στη μέτρηση του χρόνου. Η πρόοδος αυτή όμως, παρόι το γεγονός ότι, ιδίως στις αρχές του 20ου αιώνα, υπήρχε αλματώδης, ουδέποτε έθεσε υπό αμφισβήτηση την αριστοτελική έννοια του χρόνου ως *μετρήσιμου μεγέθους*. Κατά συνέπεια, η πρόοδος των μεθόδων της χρονομέτρησης είναι δυνατόν να ερμηνευθεί ως μια αδιάκοπη, επιτυχής πορεία προς την υλοποίηση του «ιδεώδους αριστοτελικού ρολογιού», σύμφωνα με την ευστοχη διατύπωση του O. Costa de Beauregard, *La notion de temps. Équivalence avec l'espace*, Παρίσι, Vrin, 1983² (σειρά «L'Histoire des sciences. Textes et études»), σ. 54.

34. Ο Χούσερλ αναφέρεται εδώ στις εργασίες των γερμανών φυσιολόγων και ψυχολόγων του 19ου αιώνα (Müller, Schumann, Meumann, Ehrenfels, Höfler, Meinong, κ.λπ.). Στη βάση των εργασιών αυτών, οι οποίες διενύνηνον σημαντικά τις ψυχοφυσιολογικές γνώσεις για καθενιά από τις αισθήσεις, βρίσκεται το σζωδες *Εγχειρίδιο της φυσιολογίας των αισθήσεων* του Müller, που δημοσιεύθηκε μεταξύ του 1833 και του 1840. Πρόθεση του Χούσερλ δεν είναι να αμφισβητηθούν τα επιτεύγματα της επιστημονικής («πειραματικής» ή «φυσιολογικής») ψυχολογίας, αλλά να δείχθει ότι το αντικείμενο της τελευταίας διαφέρει ριζικά από το αντικείμενο της φαινομενολογίας.

35. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 369.

36. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 372.

37. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 372. Η υπογράμμιση είναι δική μας.

38. Η χρήση του πληθυντικού έχει εδώ βαρύνουσα φιλοσοφική σημασία: οφείλομε να αντιδιαστέλλουμε τις βιωματικές αντίληψεις του χρόνου από τη μία και μοναδική, κοινή για όλους αντίληψη του ενος και μοναδικού, κοινού για όλους, «αντικειμενικού» χρόνου των χρονομέτρων.

39. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 370.

40. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 36, σ. 429.

41. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 370.

42. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 370.

43. Edmund Husserl, *Vorlesungen...* § 1, σ. 370-371. Στη συνέχεια του κειμένου, ο Χούσερλ επιχειρεί να διατυπώσει τις βασικές αρχές μιας «διεξοδικής φαινομενολογίας του χρόνου». Για τον σκοπό αυτό, υιάζει την έννοια των «τοπικών δεδομένων», των οποίων ο ρόλος στη φαινομενολογική ανάλυση της συνείδησης του χρόνου είναι ανάλογος του ρόλου των «χρονικών δεδομένων» στη φαινομενολογική ανάλυση της συνείδησης του χρόνου.

44. «[Ο μαθηματικός, αληθινός και απόλυτος χρόνος], από την ίδια τη φύση του και ανεξάρτητα από οτιδήποτε το εξωτερικό, ρέει ομοιόμορφα και ονομάζεται επίσης διάρκεια. Ο σχετικός, φαινομενικός και κοινός χρόνος είναι η αισθητή και εξωτερική (ακριβής ή ανακριβής) μέτρηση της διάρκειας μέσω της κίνησης, που οι πολλοί χρησιμοποιούν αντί του αληθινού χρόνου, όπως η ώρα, η ημέρα, ο μήνας, ο χρόνος». Isaac Newton, *Philosophiæ naturalis Principia mathematica, The Third Edition (1726) with variant readings, assembled and edited by Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen with the assistance of Anne Whitman, Vol. I, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1972, σ. 46.*

45. Η μεγάλη επιφύλακτικότητα με την οποία ο Χούσερλ αντιμετωπίζει τον Καντ έχει τις ρίζες της στη διδασκαλία του αυστριακού φιλοσόφου και καθηγητή Φραντς Μπρετάνο, ο οποίος δεν έχριβε την εχθρότητά του προς την καντιανή φιλοσοφία.

46. Edmund Husserl, *Δεύτερη λογική έρευνα. Η ιδεατή ενότητα του Είδους και οι νεότερες θεωρίες για την αφαιρεση*, κεφ. II, § 8, εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1986 (σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 14), σ. 75.

47. Edmund Husserl, *Δεύτερη λογική έρευνα...*, κεφ. II, § 8, σ. 75-76. Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας.

48. «Ο απόλυτος χώρος, ο οποίος από τη φύση του δεν σχετίζεται με τίποτε το εξωτερικό, φαίνεται πάντα όμοιος και ακίνητος». Isaac Newton, *Principia...*, τόμος I, σ. 46.

49. Για τον συγγραφέα της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, «ο χρόνος είναι στην κυριολεξία το νόημα της ζωής μας, και, όπως ο κόσμος, δεν προσφέρεται παρά μόνο σ' εκείνον που βρίσκεται μέσα του και ακολουθεί την κατεύθυνσή του», Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Παρίσι, Gallimard, 1945 (σειρά «Bibliothèque des Idées»), σ. 493-494.

50. Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, § 81, μετάφραση – σχόλια Γ. Τζαβάρια, Αθήνα – Γιάννινα, Δωδώνη, 1985, τόμος II, σ. 687.

51. Το χειρόγραφο της *Κρίσης* χρονολογείται από το 1935-1936, δύο χρόνια περίπου πριν από τον θάνατο του Χούσερλ. Η έννοια της «κρίσης» επεξηγείται ήδη στη δεύτερη παράγραφο του έργου, η οποία έχει τίτλο: «Η θετικιστική αναγωγή της ιδέας της επιστήμης σε μια απλή επιστήμη-των-γεγονότων. Η "κρίση" της επιστήμης ως απώλεια της σημασίας της για τη ζωή». Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1996, σ. 3-5. Το σημείο εκκίνησης της κριτικής του Χούσερλ είναι η παραδοχή ότι «η αντικειμενική, επιστημονική αλήθεια είναι αποκλειστικά η διαπίστωση αυτού που είναι πράγματι ο κόσμος – είτε πρόκειται για τον φυσικό κόσμο είτε για τον πνευματικό κόσμο», ό.π., σ. 5. Αυτός όμως ο τύπος αλήθειας οδηγεί κατ' ανάγκην στην παρανόηση, αν όχι στην περιφρόνηση της αξίας του υποκειμενικού στοιχείου. Αυτό ακριβώς καταλογίζει ο Χούσερλ στις φυσικές επιστήμες: «Η απλή επιστήμη των σωματίων προφανώς δεν έχει τίποτε να μας πει, διότι προβαίνει στην αφαιρεση κάθε υποκειμενικού στοιχείου», ό.π. Τίθεται στη συνέχεια το ερώτημα που αποτελεί τον καθοδηγητικό μίτο της *Κρίσης*: πώς είναι δυνατόν ο Κόσμος, και το ανθρώπινο ον με την ανεξάλειπτη υποκειμενική του διάσταση, να έχουν ένα αληθινό νόημα, όταν οι επιστήμες δεν επιτρέπουν να ισχύσει ως αληθινό παρά μόνο ό,τι μπορεί να διαπιστωθεί ως τέτοιο σύμφωνα με τον κανόνα της θετικιστικής αντικειμενικότητας;

52. Henri Bergson, *Oeuvres, textes annotés par A. Robinet, introduction par H. Gouhier*, Παρίσι, Presses Universitaires de France, 1959, 2001⁶, σ. 1333.

53. «Ο χρόνος είναι εκείνο που εμποδίζει να δοθούν τα πάντα με μιας. Καθυστερεί, ή μάλλον είναι ο ίδιος καθυστερηση». Henri Bergson, *Oeuvres...*, σ. 1333.